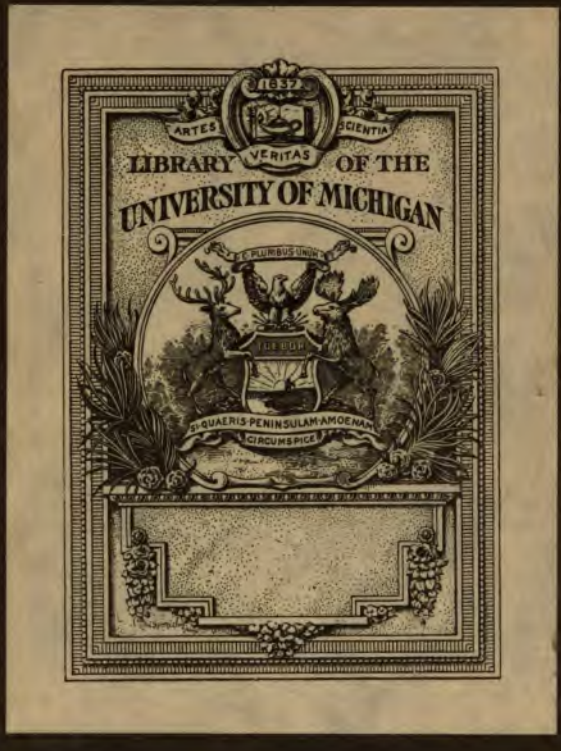
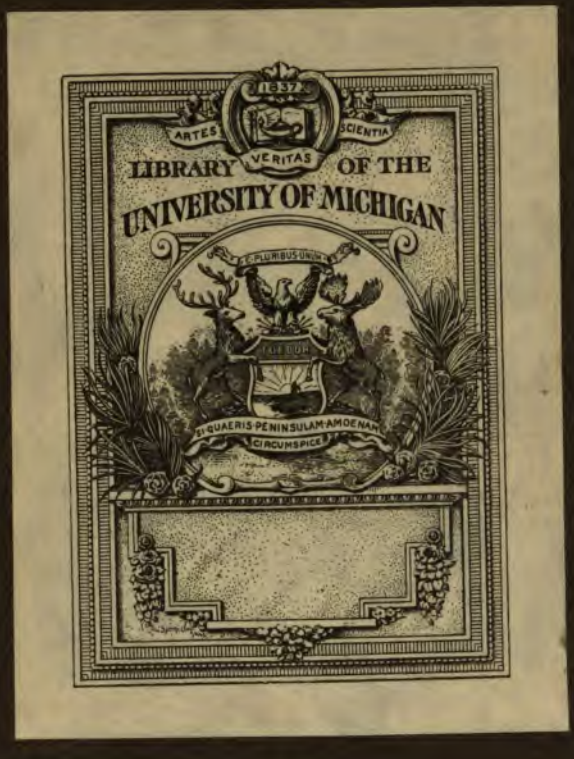
BARTSCHERER, PARACELSUS UND GOETHES FAUST


1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE


1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

PARACELSUS, PARACELSISTEN UND GOETHES FAUST

EINE QUELLENSTUDIE

VON

AGNES BARTSCHERER

DORTMUND 1911
DRUCK UND VERLAG VON FR. WILH. RUHFUS

Meiner lieben Freundin
Elisabeth Simons, geb. Bayer,
gewidmet.

Inhalt.

I. Kapitel.

Die Magie in Goethes Faust.

In dem letzten Briefe, den der greise Goethe geschrieben, findet sich folgender Satz [W. II, 49; S. 282 f.]: „Es sind über sechzig Jahre, daß die Conzeption des Faust bey mir jugendlich von vorne herein klar, die ganze Reihenfolge hin weniger ausführlich vorlag.“ Diese Äußerung wird durch eine andere vom 1. Juni 1831 ergänzt, die die Konzeption des „Faust“ in Goethes zwanzigstes Lebensjahr, also in das Jahr 1769 verlegt. Goethe schreibt da an Zelter [W. II, 48, S. 205 f.]: „Es ist keine Kleinigkeit, das, was man im zwanzigsten Jahre concipiert hat, im 82. außer sich darzustellen und ein solches inneres lebendiges Knochengeripp mit Sehnen, Fleisch und Oberhaut zu bekleiden, auch wohl dem fertig Hingestellten noch einige Mantelfalten umzuschlagen, damit alles zusammen ein offenbares Rätsel bleibe, die Menschen fort und fort ergetze und ihnen zu schaffen mache.“ Man hat sich in den Kreisen der Faustforscher gegenüber den letzten Mitteilungen Goethes über sein Lebensgedicht merkwürdig skeptisch verhalten. Man mag einen Faustkommentar aufschlagen, welchen man will, wieder und wieder wird man das Bestreben wahrnehmen, das erste Erfassen des Faustproblems statt mit Goethe in die Frankfurter Krankheitsperiode, in die Straßburger Zeit oder eine noch spätere Epoche zu verweisen. Mir sind nur drei Männer bekannt, die die Behauptung des Briefes vom 1. Juni 1831 als den Tatsachen entsprechend berücksichtigt haben: Wilhelm Schroer, Anton Reichl und der Amerikaner Calvin Thomas, dessen Kommentar Georg Witkowski 1906 [G.-Jb. XXVII, 149] als das Werk bezeichnet

hat, das man dem Publikum am ehesten als zuverlässig und tiefer eindringend mit gutem Gewissen empfehlen könne. Der Grund, weshalb diese drei Forscher jenen an der Schwelle des Todes geschriebenen Worten Goethes Glauben schenkten, ist bei allen derselbe: sie haben die Wurzeln der gewaltigen Dichtung in der Lektüre des Jahres 1769 und des Frühlings 1770 gesucht, und alle drei haben in dem neuen Magier Faust einen Mann wiedererkannt, mit dem sich Goethe nach ihrer Ansicht gerade in jener Epoche intensiv beschäftigte: Schroer und Thomas haben an Paracelsus gedacht, Reichl an Cornelius Agrippa. Eine mehr oder minder weitgehende Identifizierung von Paracelsus und Faust haben nun auch andere Gelehrte angenommen; warum haben sie nicht den Schluß gezogen, daß die eigenartig neue Konzeption der Faustfabel in die Zeit von Goethes Frankfurter Paracelsusstudien falle? Mir scheint, die Auffindung des Göchhausenschen Manuskripts, des sogenannten Urfaust, trägt in etwa die Schuld daran. Sicher bildet dieser Fund einen Markstein in der Geschichte der Faustforschung: manche Streitfragen sind durch ihn zur Entscheidung gebracht, manche wichtigen Probleme neugeschaffen worden, und die Arbeit der Faustphilologen hat durch ihn wesentliche Anregung erfahren. Indessen möchte ich behaupten, daß die Ansicht, die Handschrift des Fräulein von Göchhausen enthalte alles, was Goethe 1775 an Faustszenen mit nach Weimar gebracht, in einer Beziehung verhängnisvoll geworden ist. Sie hat daran zweifeln gelehrt, daß die Konzeption des „Faust“ wirklich Goethe von vorneherein klar vor der Seele gestanden, schon vor dem Jahre 1772, wie es doch des Dichters letzte Äußerung will; sie hat ferner, da die Szene vor dem Tor, in der die Identifizierung von Paracelsus und Faust mit Händen zu greifen ist, im Urfaust fehlt, dazu geführt, diese Identifizierung nicht bei dem ersten Gestalten des Stoffes, sondern ein volles Menschenalter später stattfinden zu lassen. Damit ist der Schwerpunkt des Quellenstudiums verrückt worden; denn wenn Goethe tatsächlich 1769 schon im Geiste der Hauptsache nach den ganzen Stoff, die reiche Fülle der Motive aufgenommen hat, wenn ferner sein Held in einer Reihe von Zügen Paracelsus oder

Agrippa ist, deren Werke er damals studierte, so muß in eben diesen Werken des Paracelsus, des Agrippa, die Hauptquelle für den „Faust“ zu finden sein. Neben ihnen wären die anderen magischen und mystischen Schriften zu berücksichtigen, die Goethe 1769 und 1770 nach seinen Angaben in „Dichtung und Wahrheit“ gelesen hat: das Opus Mago-Cabbalisticum Georg von Wellings, die Aurea Catena Homeri, die Werke des Basilius Valentinus und Johann Baptist van Helmont, die große Kirchen- und Ketzerhistorie des Pietisten Gottfrid Arnold. Ferner wäre zu prüfen, was Goethe in den gelehrten Werken, die er vor der Studentenzeit durchgearbeitet, dem „Polyhistor“ Daniel Georg Morhofs und Jakob Bruckers „Fragen aus der Philosophischen Historie“ bereits von Agrippa und Paracelsus erfahren hatte oder, wenn er sich 1769 über diese Männer bei ihnen unterrichtete, neu erfahren konnte. Hier ist ein Feld der Faustforschung, das bisher nahezu völlig brach lag. Und doch bildet der Inhalt der Schriften des Benediktinermönches Basilius Valentinus, der Wunderärzte Paracelsus und van Helmont, des Kabbalisten Georg von Welling, des Rosenkreuzers Homerus, der die Aurea Catena geschrieben, und der Gelehrten Arnold und Morhof eine ganz bestimmte, einheitliche Gedankenwelt, was sich dadurch erklärt, daß die Werke des Basilius Valentinus vermutlich von einem Paracelsisten unterschoben sind, van Helmont, Welling, Homerus, Morhof und Arnold aber sämtlich Anhänger oder warme Verteidiger des Paracelsus waren.

Daß diese bestimmte Gedankenwelt im „Faust“ festgehalten ist, soll die vorliegende Abhandlung beweisen, die an der Hand der Schriften des Paracelsus und der Paracelsisten vornehmlich die Magie, die Dämonologie und die Alchymie im „Faust“ darstellen wird, um nach einigen Mitteilungen über einzelne magische Wissenschaften, über das Hexenwesen, über Sittenbilder aus der kleinen und großen Welt, die historische Persönlichkeit mit dem Helden zu vergleichen, die nach meiner Ansicht als bedeutendstes Vorbild zu ihm gedient hat. Zum Ausgangspunkt wähle ich eine Untersuchung des ersten Monologs, aus der diese Arbeit hervorgewachsen ist.

Der erste Monolog des Goetheschen „Faust" wird fast ausnahmslos von den Forschern für diejenige Szene gehalten, die der Dichter zuerst entwarf. Vereinzelt sind zwar Stimmen laut geworden, die die Szene in Auerbachs Keller und das Gespräch Mephistos mit dem Schüler bereits in Leipzig entstanden sein lassen und darin eine selbständige Satire auf das Treiben an einzelnen hohen Schulen zu Goethes Zeit sehen; aber diese Stimmen werden von der Mehrheit übertönt.

Ebenso ist man sich im allgemeinen darüber einig, daß der erste Monolog, wenigstens die Eingangspartie desselben, zu denjenigen Bestandteilen der Dichtung gehört, in denen sich Goethe am engsten an die Tradition des Volksstücks und Puppenspiels vom Dr. Faust anschloß, ja man hat ihm aus der Enge dieses Anschlusses geradezu einen Vorwurf gemacht. Und doch zeigt eine genaue Prüfung des Selbstgespräches von vornherein so wesentliche Abweichungen von den überlieferten Formen, daß es sich wohl lohnt, den Vergleich auszuführen, um zu sehen, welche Schlüsse auf die Entstehung der Szene, welche Konsequenzen für die Dichtung sich daraus ergeben.

Scherer hat in seiner bekannten Analyse der Eingangsszene bereits eine Reihe von Ähnlichkeiten und Unterschieden festgelegt; an seine Untersuchungen knüpfe ich darum an. Sie finden sich in dem Aufsatz „Betrachtungen über Goethes Faust" [G.-Jb. VI, 231 ff.]. In dem Abschnitt „Fausts erster Monolog" erörtert Scherer da (a. a. O. S. 245 ff.] die so oft behandelte Frage nach der Einheitlichkeit des Auftritts und kommt auf Grund von sachlichen Widersprüchen und Stilverschiedenheiten zu dem Ergebnis, von einer Einheitlichkeit sei nicht die Rede, die Verse bis zu dem Erscheinen des Erdgeistes könnten unmöglich in e i n e r Folge entstanden sein.

Scherer unterscheidet in dem Monolog drei Partien: Zeile 1—32, 33—74, 77—114, dann die Beschwörung des Erdgeists. Für ihn hängen zunächst nur die ersten 32 Zeilen eng zusammen. Er findet darin eine fiktive Exposition nach einer älteren unvollkommenen Technik und glaubt, daß der Eröffnungsmonolog des Marloweschen Faustus, durch das Volksdrama auf

Goethe gebracht, zugrunde liege: Faust sage Dinge, die der Zuhörer erfahren solle, die er selbst aber schon längst wisse und sich nicht im Selbstgespräche vorzuführen brauche.

Denselben Vorwurf hatte schon 35 Jahre früher Düntzer gegen den Eingang erhoben und erklärt: „Die Art, wie Faust in diesem Selbstgespräch berichtet, daß er sich der Magie ergeben habe, muß für undramatisch gelten, ähnlich jenen Bildern, deren Figuren durch aus dem Munde heraushängende Zettel den Zuschauer ansprechen sollen. Goethe scheint sich hier zu sehr an das Puppenspiel gehalten zu haben, dem so etwas eher ziemen mag.“

Andere Fausterklärer nehmen den Dichter gegen diese Anklage in Schutz und betonen, es sei wohl verständlich, wenn Faust vor einem so ungeheuer bedeutsamen Schritt, wie er ihn plane, seine Gründe zur Beschwörung noch einmal klar überschaue, um sich von der Notwendigkeit seines Entschlusses zu überzeugen. Es fragt sich aber, ob diese Interpreten nicht von einem Begriffe der Magie ausgehen, der im ersten Monologe des Goetheschen „Faust“ gar nicht in Betracht kommt. Wir werden in der von Goethe 1769 durchgearbeiteten Literatur eine weit bessere Vorlage für die Zeilen 1—32 mit ihrem Gegensatz von Fakultätswissenschaft und Magie, von Bücherwissen und Naturerkenntnis finden, so daß es nicht nötig ist, Goethe einer gedankenlos sklavischen Anlehnung an das Puppenspiel zu beschuldigen, das diesen Gegensatz gar nicht in gleicher Weise in den Vordergrund rückt.

Der Faust Goethes hat sich der Magie ergeben, weil er von ihr die Erkenntnis erhofft, die ihm die vier Fakultäten nicht geben konnten. Die Nennung dieser vier Fakultäten findet sich nun nur bei Marlowe, und diesen hat Goethe in seiner Jugend nicht gekannt. Scherer [a. a. O. S. 247] und Minor vermuten, Goethe habe eine Marlowe ähnliche Fassung vorgelegen, wie auch Creizenach in seinem „Versuch einer Geschichte des Volksschauspiels vom Doktor Faust“ annimmt, Goethe habe dasselbe in einer Form gekannt und benutzt, die in manchen Punkten von den jetzt noch vorhandenen Texten abwich. Das läßt sich bis jetzt, soviel ich weiß, nicht feststellen. Möglich,

daß dem so war, möglich aber auch, nach meiner Meinung wahrscheinlicher, daß Goethe zufällig zu Marlowe zurückgekehrt ist, indem er die größere Zahl der Lehrgegenstände im Puppenspiel auf vier reduzierte. Nachdem er einmal seinen Helden zum ordentlichen Universitätsprofessor erhoben hatte, lag eben nichts näher, als die vier Fakultäten als sein Wissensgebiet zu bezeichnen.

Warum aber hat er ihn zum Universitätsprofessor erhoben? Warum schildert sein Gelehrter nicht bloß seine Unbefriedigung als Forscher, sondern auch als Dozent? Denn wenn Faust von der Magie bisher unzugängliche Einsichten erhofft, so freut er sich dessen nicht zum wenigsten als Lehrer, da er dann seine Hörer doch nicht mehr zu täuschen brauche durch falsches Bücherwissen, durch trügerischen Wortkram. Der angehende Magus scheint also an ein Aufgeben seines Lehramts, sowie er im Besitz geheimnisvoller Weisheit ist, gar nicht zu denken. Welcher Art ist dann aber diese geheimnisvolle Weisheit? Sie kann dem studium necromanticum in der Faustsage ebenso wenig gleichen, wie der hochgelehrte Professor, der bereits seit zehn Jahren sein Amt bekleidet, der bei Kollegen und Studenten in höchstem Ansehen steht und im Entwurf zum Disputationsakt gar als der Rektor der Universität erscheint, dem Schwarzkünstler der Überlieferung gleicht. Allerdings läßt auch das Volksbuch seinen Helden einmal als Professor auftauchen, ihn den jungen Leuten in Erfurt den Homerum auslegen, aber diese Herrlichkeit ist von kurzer Dauer, und die Puppenspiele vollends wissen nach Scherer [a. a. O. S. 249] von dem Motiv „Faust als Lehrer" gar nichts. Goethe hat dasselbe auch später fallen lassen und mußte es wohl, nachdem er aus Faust den Gesellen Mephistos und rastlosen Weltfahrer gemacht. Aber ob er nicht ursprünglich daran gedacht hat, seinen Gelehrten auch als Magus noch lehrend tätig sein zu lassen? Rätselvoll taucht nämlich das Motiv „Faust als Lehrer" im 2. Teile wieder auf, und der einstige Dozent redet von Widerspruch und Kampf während seiner Lehrtätigkeit, von einem Gegensatz, in dem er, der vernünftig sprach, wie er angeschaut, zu allen anderen stand, die ihn schließlich durch „widerwärt'ge Streiche" zum Flüchtling und Teufelsbündner

machten. Es ist klar, daß diese Stelle, die ich erst später ganz zitieren möchte, zu den Voraussetzungen des ersten Monologes in völligem Widerspruche steht. Denn wenn auch Faust sich seinen Genossen auf dem Lehrstuhl überlegen fühlt und verächtlich von Laffen redet, so hört man doch von einer Auflehnung derselben gegen ihn kein Wort, und daß diese gar in Fausts Zurückgehen auf die eigene Anschauung, in seinem „vernünftigen" Sprechen ihren Grund haben sollte, scheint mehr als unvereinbar mit dem ganzen Inhalt des ersten Monologes. Scherer nimmt an, daß Goethe, als er den Eingang schrieb, in dem das Motiv „Faust als Lehrer" völlig gleichberechtigt neben dem unbefriedigten Erkenntnistriebe stehe, die Absicht gehabt haben müsse, weiteres hieran zu knüpfen. Er vermutet, Faust werde etwa durch seinen Verkehr mit Geistern neue Einsichten gewinnen, diese Einsichten nicht zurückhalten und dadurch Gefahren über sich heraufbeschwören. Aber wenn der Magus sagt [V. 6233 f.]:

„Sprach ich vernünftig, wie ich angeschaut,
Erklang der Widerspruch gedoppelt laut",

so ist darin von Geistern gar nicht die Rede, und man könnte bei der Anschauung an die magische Intuition denken, wie sie ihm z. B. in Wald und Höhle vergönnt wird. Es lebt eben im Faustgedicht noch eine andere Magie als die auf Geisterbündnissen beruhende: die unmittelbare Erkenntnis der lebenden Natur, wie sie im Zeitalter Fausts die Magia naturalis darstellte. Nach dieser Erkenntnis sehnt sich Faust, der toten Gelehrsamkeit müde; er will alle Wirkungskraft und Samen schauen und dann dies Geschaute lehren, ohne wie bisher in Worten zu kramen.

Erinnert man sich, daß es im 16. Jahrhundert tatsächlich Professoren der Magie gab, so wird man annehmen dürfen, daß nach einem alten Plane der Faust, der die gesamte Fakultätswissenschaft verworfen und sich der Magie ergeben hatte, zunächst an seinem Platze bleiben, aber an Stelle des überlieferten Wissens die natürliche Magie lehren, sich dadurch die ganze Zunft der Schulgelehrten zu erbitterten Feinden machen und endlich zur Flucht genötigt werden sollte.

Die Ansicht Scherers und die meine brauchen sich nicht auszuschließen; ausgeschlossen aber ist, daß die Magie, die Faust ruhig auf seinem Lehrstuhl verharren und tapfer den Kampf für die Wahrheit aufnehmen ließe, die Magie des Nekromanten und Teufelsbündners ist. Zum Teufelsbündner sollte ihn ja erst die Verzweiflung machen, wenn er sah, daß das Leere mächtiger war als der Gehalt, der Irrtum sieghafter als vernünftige Wahrheit, wenn er, von allen ausgestoßen, in Einsamkeit und Wildnis allein stand.

Man hat darüber gestritten, ob jene Stelle im zweiten Teil der ersten Epoche der Arbeit am „Faust" angehöre oder einer späteren Zeit. Ich glaube, aus einem Grunde, der später zur Darstellung kommen soll, das Recht zu haben, sie in engster Verbindung mit dem ersten Monolog zu denken und zum Verständnis desselben zu benutzen. Zum Verständnis gehört vor allem, daß man weiß, um welche Magie es sich darin handelt. Handelte es sich für den Goetheschen Faust um die Verbindung mit einem bösen Geiste, damit ihm dieser wie einst dem Schwarzkünstler zugleich mit Erkenntnis Geld und Gut und Ehre und Herrlichkeit dieser Welt übermittle, dann würde er kaum an Fortsetzung seiner Lehrtätigkeit denken.

Und wo redet denn der Faust des ersten Monologes von einem Zauberbuche, von einer Beschwörung des Teufels? Muß das geheimnisvolle Buch von Nostradamus' eigener Hand ihn zum Hexenmeister erniedrigen? Nicht ohne Grund hat wohl Goethe es vermieden, das bekannte Handwerkszeug des alten Nekromanten, Fausts Höllenzwang, zu nennen oder etwa Zoroasters Namen zu benutzen, der in den Volksbüchern als Ratgeber Fausts gilt. Scherer weist darauf hin [a. a. O. S. 246], daß Goethes Faust sein Zauberbuch bereits besitzt, während es in den früheren Faustdramen dem Helden auf geheimnisvolle Weise erst gebracht wird. Scherer findet diese Änderung nicht glücklich und stellt folgende Erwägung an: „Faust hat sich der Magie ergeben, aber sie offenbar noch nicht gehandhabt. Die Vorteile, die er von ihr erwartet, liegen in der Zukunft, er freut sich noch keines Besitzes. Sonst hätte ja der ganze Monolog bis dahin keinen Sinn, worin doch gewiß nicht der Beglückte redet, dessen

Wissensdrang durch Magie gestillt ist, der alles das genießt, was Magie gewähren kann. Danach ist man sehr erstaunt, wenn er später nur ein Zauberbuch aufzuschlagen braucht, um sich sofort von Geistern umgeben zu fühlen. Warum hat er das nicht längst getan, wenn er es konnte? Warum blieb er nur eine Minute länger in dem qualvollen Zustande des Nichtwissens?"

Schwer kann man die Berechtigung dieser Fragen Scherers leugnen, so lange man wie er unter der Magie, der Faust sich ergeben hat, dasselbe versteht wie Volksbuch, Volksdrama und Puppenspiel. Aber es ist ja nach dem Inhalt des Selbstgespräches und dem ganzen Charakter Fausts gar nicht möglich, daß diese Auffassung recht hat. Der Goethesche Magus ist zunächst ein ganz anderer als der der früheren Dichtung, und darin besteht die einschneidendste Wandlung, die der moderne Dichter mit dem Fauststoff vorgenommen hat, eine Wandlung, die fast alle andern bedingt hat oder voraussetzt.

Betrachten wir z. B. Faust als Zweifler, so werden wir zu denselben Resultaten kommen wie bei Faust als Professor. Ist sein Skeptizismus ein absoluter? Erwartet er Erkenntnis nur noch von dämonischen Mächten? Mir scheint es nicht so, zumal wenn ich den „Urfaust" prüfe, in dem die Motive des furchtbaren Fluches und des Selbstmordes noch fehlen. Und könnte es nicht sein, daß der Eindruck, den der Gelehrte in späteren Szenen macht, rückwirkend den im ersten Monolog beeinflußt und eine reine Auffassung des Gegebenen stört? Vielleicht gehen darum die Ansichten so sehr auseinander. Kuno Fischer urteilt über Fausts Stimmung [Goethes Faust, 2. Band, S. 201]: „Es ist die Gewißheit der vollsten Verzweiflung, die nicht mehr zweifelt und keine Skrupel mehr hat, die mit der Furcht auch die Hoffnung zu Boden schlägt und nichts übrig behält, als das Gefühl der völligen Lebensöde." Hier haben wir die deutlichste Antizipation des Zustandes vor dem Selbstmordversuch. Unbefangen urteilt dagegen Viktor Hehn (G.-Jb. XVI, 117]: „Faust spricht seinen Überdruß an dem Schulwissen, seine Verachtung desselben aus, wir lernen ihn sogleich als Skeptiker kennen, aber als keinen absoluten; denn nicht an der Existenz der Wahrheit, nicht an der Möglichkeit einer Erkenntnis überhaupt verzweifelt er, sondern

nur an aller bisherigen Methode, durch welche diese Erkenntnis vermittelt werden sollte. Gegen diese, die Scholastik, den Formalismus, spricht er seinen Hohn aus."

Eine derartige Auffassung schien mir die richtige, noch ehe ich jene Stelle, auf die ich bereits hindeutete, fand, die die Magia naturalis in einen Gegensatz zu der überlieferten Wissenschaft bringt. Sie ergibt sich mir mit zwingender Notwendigkeit aus der Dichtung selbst; denn halte ich neben Fausts skeptisches [V. 364]:

„Und sehe, daß wir nichts wissen können,"

seine späteren Worte [V. 398 ff.]:

„Weh! steck' ich in dem Kerker noch?
Verfluchtes dumpfes Mauerloch,
Wo selbst das liebe Himmelslicht
Trüb durch gemalte Scheiben bricht!
Beschränkt von diesem Bücherhauf,
Den Würme nagen, Staub bedeckt,
Den, bis an's hohe Gewölb' hinauf,
Ein angeraucht Papier umsteckt —"

und dann seine zornige Klage [V. 414 ff.]:

„Statt der lebendigen Natur,
Da Gott die Menschen schuf hinein,
Umgibt in Rauch und Moder nur
Dich Tiergeripp und Totenbein —"

so scheint es mir, als wolle der Zweifler Faust nur sagen: „Wir, wir Büchergelehrte, wir Stubenhocker, wir können nichts wissen: wir leben in toter Vergangenheit, wir ersticken im engen Gefängnis und kennen nichts von der weiten rätselvollen Welt." Und wenn ich diesen Sinn in seine Worte lege, dann verstehe ich später das freudig-hoffnungsvolle [V. 418]:

„Flieh! Auf! Hinaus ins weite Land!"

Dann verstehe ich, warum Faust seine Studierzelle verlassen und von seiner ganzen reichen Bibliothek nur ein Buch mitnehmen will, das ihn der Sterne Lauf erkennen und die Sprache der Natur verstehen lehren soll. Dann finde ich auch nicht

befremdlich, daß der Magier Faust zuletzt so zuversichtlich ausruft [V. 423 ff.]:

„Und wenn Natur dich unterweist,
Dann geht die Seelenkraft dir auf,
Wie spricht ein Geist zum andern Geist.“

Daß die Erklärung dieser Zeilen wie überhaupt der ganzen Partie von Vers 33—74 von seinem Standpunkte aus unüberwindliche Schwierigkeiten bietet, hat Scherer deutlich gefühlt. Hier findet er auch die stärkste Inkongruenz, da dieser Abschnitt sich für ihn weder mit dem Vorhergehenden noch mit dem Folgenden in Übereinstimmung bringen läßt.

Einer ähnlichen Ansicht ist Johannes Niejahr. In seinem Aufsatz „Kritische Untersuchungen zu Goethes Faust“ [Euph. IV, 272 ff.] stellt er den Zeilen 1—32 Vers 33—74 als einen einheitlichen Inhaltskomplex entgegen. Er bemerkt zu Fausts Klage

„Statt der lebendigen Natur,
Da Gott die Menschen schuf hinein,
Umgibt in Rauch und Moder nur
Dich Tiergeripp und Totenbein —“

„Wie? Fausts ganze Pein rührt daher, daß er statt in der lebenden in einer toten Welt steht? Vorher war es der unbefriedigte Drang nach unmittelbarster Naturerkenntnis, was ihn drückte. Die Gedanken decken sich doch nur sehr unvollkommen. Sollte aber eine Sinnesänderung Fausts mit diesen Worten angedeutet werden, so war sie doch irgendwie zu motivieren; er müßte äußern, er sehe ein, auch die Magie, von der er eben noch alles Heil erwartete, könne nicht oder nicht allein helfen, nur die Natur selbst könne die Aufschlüsse gewähren, die er verlange.“

Man sieht bei Niejahr, wohin es führt, wenn man allein mit Hilfe der Fausttradition und Goethes eigenem Wesen und Erleben die rätselhafte Dichtung verstehen will, ohne die gründlichen Studien des 15. und 16. Jahrhunderts zu berücksichtigen, die Goethe trieb, als er den „Götz“ und den „Faust“ schrieb. Hätte Niejahr die Literatur geprüft, die Goethe 1769, 1770 und in den folgenden Jahren durchforscht, so hätte er erkannt, daß jene Gedanken sich näher stehen, als er denkt, und von einer Sinnesänderung gar nicht die Rede zu sein braucht, wenn Faust,

der Magus, neben der Geisterwelt die Natur zu seiner Lehrmeisterin wünscht. Niejahr hat nur eine Art der Magie im Auge, die schwarze, die auf einem Teufelsbündnis beruht. Darum sieht er in jenen beiden Partieen zwei gesonderte Auffassungen des Stoffes, zwei verschiedene Anläufe Goethes, den Inhalt der Sage geistig zu durchdringen und zu gestalten. Er schreibt [Euph. IV, 278]: „Als Goethe begann „Habe nun, ach, Juristerei", stand er noch unter dem Einfluß des Puppenspiels, die traditionelle Gestalt des alten Zauberers schwebte ihm noch vor, der im Bann volkstümlich christlicher Vorstellungen, wenn auch in trotziger Auflehnung gegen sie, seine Seele dem Teufel verschreibt. Als er fortfuhr: „O sähst du, voller Mondenschein", schritt er kühn aus den Grenzen der Sage hinaus; er war entschlossen, dem Stoff nur sein altes Kleid zu lassen, aber im übrigen ihn ganz mit modernem Geist zu erfüllen und sein eigenes Herzblut in ihn überzuströmen. Hoch erhebt sich dieser neue Faust über die Schreckbilder von Hölle und Teufel; getrost blickt er auf zu seinen eigenen Göttern und tritt freien Geistes, um seinen quälenden Drang nach Naturerkenntnis zu stillen, vor die Natur selbst. Hier klafft der Gegensatz zweier Weltanschauungen, die der Dichter aus seiner eigenen Brust in sein Werk und hier in den Monolog übertrug."

Niejahr spricht in diesen Worten eine Ansicht aus, die, wie wir sehen werden, gar mancher Faustforscher mit ihm teilt. Ich bin im Gegensatz zu ihm und Scherer der Meinung, daß die zweite Partie des Monologs mit ihrem „Flieh! Auf! Hinaus ins weite Land!" allerdings in Widerspruch zu dem zu stehen scheint, was folgt: Fausts Bleiben im Studierzimmer und seiner Beschwörung des Erdgeists, daß sie sich aber mit dem ersten Abschnitt sehr wohl vereinigen läßt, sobald man den Begriff der Magie anders faßt. Wer sagt Scherer und Niejahr, daß Goethe dabei den düstern Aberglauben des alten Zauberers vor Augen hatte? Jene Synthese zweier Weltanschauungen, die der junge Dichter nach Niejahr willkürlich vornahm, mußte demselben als eine historisch gegebene vertraut sein; denn schon als Knabe hatte er durch die Lektüre des Henricus Cornelius Agrippa neben der Magia diabolica die Magia naturalis kennen gelernt, hatte

vermutlich in Jakob Bruckers „Fragen zur Philosophischen Historie“ diese Magia naturalis als die Naturphilosophie der alten Pythagoräer, Platoniker, Neuplatoniker und ihrer Jünger in der Zeit der Renaissance weiter studiert und es auch nicht versäumt, in Morhofs „Polyhistor“, dem er vor der Leipziger Studienzeit einen großen Teil seiner Kenntnisse entnahm, ein Kapitel „De libris physicis secretioribus praecipue chemicis“ durchzugehen, das als magische Bücher ausschließlich solche behandelt, die von der natürlichen Magie reden.

Ich gebe etwas von dem Inhalt dieses Kapitels; denn selbst wenn Goethe es vor Leipzig unbeachtet gelassen hätte, so hat er es sicher gelesen, als er 1769 und 70 in den Werken des Basilius Valentinus, des Theophrastus Paracelsus, Johann Baptist van Helmont, in dem Opus Mago-Caballisticum und der Aurea Catena Homeri magische Bücher studierte und selbst ein Vertreter der Magia naturalis wurde, deren Jünger jene sämtlich waren.

Morhof definiert die magischen Bücher folgendermaßen [Polyhistor, 1. Band, S. 95]: „Venio ad libros quos Magicos appelavi, non eos qui de Daemoniacis artibus scripti sunt, sed qui de Magia naturali et arcanas naturae operationes tradunt.“

Als ersten bedeutenden Schriftsteller auf dem Gebiete magischer Naturerkenntnis nennt Morhof jenen Renaissancephilosophen Campanella, den Witkowski [Goethes Faust, T. II, 59] neben Giordano Bruno als einen Denker erwähnt, aus dessen Schriften Goethe in Straßburg ein Strahl des ewigen Lichts geleuchtet. Ob gerade Morhof ihn an beide gewiesen? Merkwürdig erinnert wenigstens das Urteil, das der gelehrte Polyhistor über Campanellas „Magia naturalis“ fällt, an die Sätze, mit denen Goethe in den Ephemerides Bruno gegen die Kritik Bayles verteidigt. Ich glaube es darum geben zu dürfen, zumal es lehrt, was alles unter den Begriff der natürlichen Magie gehört [Polyhistor, Band 1, S. 96 f.]: „Hanc ad mentem veterum quodammodo instituere mihi visus est Campanella, qui in vasto opere multa de mundis, de seculis, de ordinibus mentalibus, de sigillis et ideis, de vita divinitus comparanda, de actionibus mundorum secundum seriem et collationem illorum, de gradibus potestatum

et possibilium, de amore, sapientia et potestate, omnium rerum affectionibus, de maximo et minimo, de passionibus rerum ratione materiae et formae, de mutationibus earum et transformationibus, de propensionibus corporum vel ad Systematis unionem vel ad certos situs in corpore, de configurationibus rerum et infinitis aliis agit: quae mihi accuratius consideranti materiam profundissimis speculationibus subministrare apta videntur. Non quidem omnia illa simpliciter probaverim, sed sunt profecto in illis cogitata quae certe summam ingenii vim arguunt."

Nach Campanella, dessen Werk „De sensu rerum" er noch als ein magisches erwähnt, bespricht Morhof einen Mann, der jenem zeitlich vorangeht, den Kardinal Nicolaus Cusanus: seine Schriften seien voll von verborgenen Dingen (reconditorum sensuum). Dann urteilt er über Agrippa: „Cornelius Agrippa in libris de occulta Philosophia ad Trithemium Abbatem scriptis si quaedam suberstitiosa absin:, multa ad hanc rem subministrat." Endlich folgt nach der Erklärung: „Marsilii Ficini scripta, ut pene omnium Platonicorum, haec argumenta tangunt", eine ganze Reihe von Namen, darunter die der berühmten italienischen Platoniker Johannes und Johannes Franciscus Pico, ferner bezeichnende Büchertitel wie Liber physicalium virtutum, compassionum et certationum, De sympathia septem metallorum, septem lapidum et septem planetarum, Magia Astrologica, Theatrum Sympatheticum, Medicina Magnetica, bis Morhof endlich die Reihe der okkulten Werke mit den gedruckten und ungedruckten des Paracelsus abschließt. Daß dessen Beiträge zur Magica naturalis sehr zahlreich und geschätzt waren, läßt sich vermuten, wenn man liest: „Multa et quidem longe plura quam edita sunt, a Paracelso scripta sunt, quae hinc illinc a curiosioribus servantur."

Cusanus, Ficinus, Pico, Trithemius, Agrippa, Paracelsus und Campanella Vertreter der natürlichen Magie? Wie einfach ist es, den unversöhnlichen Widerspruch, den man im ersten Monolog aufgewiesen hat, zu lösen, wenn man annimmt, daß Goethe bei dem Faust, der erkennen will, was die Welt im Innersten zusammenhält, der alle Wirkungskraft und Samen zu schauen begehrt, nicht an die traditionelle Gestalt des alten Zauberers

dachte, sondern an jene großen Renaissancephilosophen, daß er seinen Helden zu ihrem geistigen Bruder erhoben! Dann ist es möglich, Faust als den echten Sohn seiner Zeit zu fassen, statt mit Niejahr zu behaupten, Goethe habe seinen Stoff ganz mit modernem Geist erfüllt, ihm den quälenden Drang nach Naturkenntnis geliehen, der dem deutschen Sturm und Drang eigen war. Die Annahme, daß der Dichter sein eigenes Herzblut in den Faust übergeströmt habe, braucht man darum nicht aufzugeben; denn wenn Goethe in „Dichtung und Wahrheit" behauptet, die Weltanschauung seiner Frankfurter Zeit sei durch den neuen Platonismus, Hermetisches, Kabbalistisches und Mystisches bestimmt gewesen, so verrät er dadurch, wie sehr er 1769 und 1770 in der Welt der Renaissance lebte und selbst ein Geistesverwandter jener Philosophen und Magier war.

Daß die Magie im „Faust" der Magia naturalis der Renaissancezeit entspricht, hat bereits 1897 Anton Reichl in seiner Abhandlung „Goethes Faust und Agrippa von Nettesheim" [Euph. IV, 287 ff.] ausgesprochen und ihre Quelle in Agrippas Werk „De incertitudine et vanitate omnium scientiarum et artium" gesucht. Ich wiederhole das von ihm aus dem Kapitel 42 De magia naturali gegebene Zitat, um den Begriff dieser Magie noch näher zu beleuchten [Euph. IV, 300]: „Magia naturalis est, quae rerum omnium motuum naturalium atque caelestium vires contemplata earundemque sympathiam curiosa indagine scrutata reconditas ac latentes in natura potestates . . . in apertum producit . . . non tam arte quam natura . . . Nam magi ut naturae accuratissimi exploratores conducentes ea quae a natura praeparata sunt . . ., saepissime ante tempus a natura ordinatum affectum producunt quae vulgus putat miracula, cum tamen naturalia opera sint, interveniente sola temporis praeventione, ut si quis in Mense Martio rosas producat et maturas uvas."

Reichl wendet den Begriff der Agrippaschen Magie nicht zur Erklärung des ersten Monologes an. Er führt zum Beweis für die Übereinstimmung derselben mit der Magie im „Faust" nur die Worte Mephistos an:

„Ein tiefer Blick in die Natur!
Hier ist ein Wunder, glaubet nur!"

Weitere Aussprüche möchte ich diesem zur Seite stellen, die alle zeigen, daß sich der Gedanke einer magischen Erkenntnis und Beherrschung der Natur tief in die Dichtung hineinzieht. Bedeutsam ist vor allem der Monolog in Wald und Höhle, der zu dem ersten Monolog gehört wie Erfüllung zu Sehnsucht. Da dankt Faust dem erhabenen Geiste [V. 3217 ff.]:

„Du gabst mir, gabst mir alles,
Warum ich bat. Du hast mir nicht umsonst
Dein Angesicht im Feuer zugewendet.
Gabst mir die herrliche Natur zum Königreich,
Kraft, sie zu fühlen, zu genießen. Nicht
Kalt staunenden Besuch erlaubst du nur,
Vergönnest mir, in ihre tiefe Brust,
Wie in den Busen eines Freunds, zu schauen."

Aus dem zweiten Teile wären die Worte Mephistos zu nennen [V. 4893 ff.]:

„In Bergesadern, Mauergründen,
Ist Gold gemünzt und ungemünzt zu finden,
Und fragt ihr mich, wer es zutage schafft:
Begabten Manns Natur- und Geisteskraft."

Ferner Fausts Rede vor dem Kaiser [V. 10452 ff.]:

„Groß sind des Berges Kräfte;
Da wirkt Natur so übermächtig frei,
Der Pfaffen Stumpfsinn schilt es Zauberei."

Fast schrankenlos ist danach das Vertrauen, das der Goethesche Held in die Wirkungskraft der Natur setzt. Dagegen zeigt er sich höchst skeptisch gegenüber diabolischen Zaubereien, und das paßt zu der trotzigen Furchtlosigkeit, die er im ersten Monolog gegenüber Hölle und Teufel zum Ausdruck bringt. Mit Geringschätzung wirft er Mephisto die Frage entgegen [V. 1675]:

„Was willst du armer Teufel geben?"

In der Hexenküche ruft er voll Widerwillen und Zweifel [V. 2337 ff.]:

„Mir widersteht das tolle Zauberwesen.
Versprichst du mir, ich soll genesen
In diesem Wust von Raserei?

Verlang' ich Rat von einem alten Weibe?
Und schafft die Sudelköcherei
Wohl dreißig Jahre mir vom Leibe?
Weh mir, wenn du nichts Bessers weißt!
Schon ist die Hoffnung mir verschwunden.
Hat die Natur und hat ein edler Geist
Nicht irgend einen Balsam ausgefunden?"

Und noch im zweiten Teil herrscht er Mephisto an [V. 6228 ff.]:

„Du spartest, dächt' ich, solche Sprüche;
Hier wittert's nach der Hexenküche,
Nach einer längst vergangnen Zeit."

Mehr konnte der Faustdichter die Tradition gar nicht verlassen: vertrauensvoll wendet sich der Held des Volksbuchs und Puppenspiels an die finstern Mächte, damit sie ihm um den Preis seiner Seele Welterkenntnis und Weltgenuß verkaufen; der Held von Goethes Drama aber steht gerade den dunklen Dämonen ablehnend und hohnvoll gegenüber und erwartet von ihnen nichts, alles von der Natur.

Es fragt sich freilich, ob für diesen so völlig veränderten Faust wirklich in dem Maße der Magus Henricus Cornelius Agrippa das Vorbild war, wie Anton Reichl annimmt. Reichl geht von dem Gedanken aus, daß Goethe Agrippa 1769 oder 1770 kennen gelernt, also gerade in der Epoche, wo er sein Drama konzipierte, und bei seinem außerordentlichen Interesse für jenen gelehrten Abenteurer ihn mit dem Helden des Volksbuchs verschmolzen habe. Er fragt: „Was war es, das den jungen Dichter zu dem im vorigen Jahrhundert fast verschollenen Manne so sehr hinzog?" Er findet den Grund darin, daß Agrippa in all seinen Vorzügen und Schwächen ein echtes Kind einer Lieblingsepoche Goethes, der Reformationsperiode, war und über eine Vielseitigkeit verfügte, die selbst im Zeitalter der Renaissance Aufsehen erregte. Höchstwahrscheinlich sei Goethe, so meint er, zuerst bei seinen alchymistischen Studien auf Agrippa aufmerksam geworden, von den kabbalistisch-theosophischen Werken ausgehend, habe er sich dann mit der berühmtesten Schrift des Magiers „De incertitudine etc." bekannt gemacht

und sich über des Zauberers Leben aus der in den Ephemerides genannten Abhandlung Schelhorns unterrichtet.

Dagegen ist zu betonen, daß Goethe das Werk „De incertitudine et vanitate omnium scientiarum" schon als Knabe durch seinen pessimistischen Vertrauten, Hofrat Hüsgen, kennen gelernt hatte und Agrippa also für ihn kein verschollener Mann war. Und was die Biographie angeht, so konnte sie ihm aus dem kleinen Brucker schon seit der Jugend vertraut sein, vielleicht auch aus dem Lexikon Pierre Bayles. Brucker gibt sehr reiches Material, und wenn er an einer Stelle behauptet, was die Tradition von Agrippa erzähle, um ihn zum Zauberer zu stempeln, sei aus den Zauberromanen von Johannes Faust, Wagner und anderen entnommen, so konnte das den jungen Goethe geradezu darauf stoßen, Faust und Agrippa in einer Person vereinigt zu denken. Außerdem gibt Brucker den Hinweis auf die „Amoenitates literariae" Schelhorns, so daß man wohl glauben kann, von seiner Darstellung des Agrippa aus sei Goethe zu der lateinischen Schelhorns gekommen.

Wenn Reichl ferner hervorhebt, Goethe habe sicherlich auch die große Ähnlichkeit mit dem von ihm damals so eifrig studierten Theophrastus Paracelsus herausgefühlt, so ist zu bemerken, daß Cornelius Agrippa eben auf Grund dieser Ähnlichkeit dem jungen Dichter in Gottfrid Arnolds Kapitel „Von Theophrasto Paracelso und denen übrigen Enthusiasten . . . im 16. Seculo" im Rahmen seiner Zeit neben Paracelsus, Postellus und Cardanus dargestellt wurde, so daß es nicht schwer war, ihre Verwandtschaft deutlich zu erkennen.

Auf jeden Fall ist durch die Tatsache von Goethes Lektüre der „Kirchen- und Ketzerhistorie" seine Vertrautheit mit Agrippas Leben und Denken sicherer bewiesen als durch Reichls Kombinationen auf Grund zweier bibliographischer Notizen im Frankfurter Tagebuch, und hätte er die Werke Morhofs, Bruckers und Arnolds zu seinen Untersuchungen herangezogen, so hätte manches seiner Resultate eine festere Stütze gewonnen. Er nimmt an, daß Goethe sowohl das Werk „De incertitudine etc." als die magische Schrift „De Philosophia occulta" um 1770 gelesen habe. Diese Lektüre ist aber, soviel ich weiß, in keiner

Weise bezeugt, so wahrscheinlich es auch ist, daß Besprechungen, Inhaltsangaben und Auszüge aus diesen Hauptwerken in den verschiedenen Biographien den wißbegierigen Frankfurter Okkultisten veranlaßt haben, an die lateinischen Texte selbst heranzutreten.

Dagegen zeugen die Autobiographie und das Frankfurter Tagebuch von der unmittelbaren Beschäftigung mit den Schriften eines Mannes, der wie kaum ein anderer im Zeitalter Fausts die Magia naturalis beherrschte und, indem er sie in den Dienst der Heilwissenschaft stellte, zu dem zweiten Aeskulap, dem deutschen Hippokrates wurde, dessen Wunderkuren uns heute wie Märchen anmuten.

A. Schöll, der erste Herausgeber der Ephemerides [Briefe und Aufsätze von Goethe aus den Jahren 1766—1786], meint zwar auf Grund der darin enthaltenen Notizen aus den Werken des Arztes Paracelsus, daß Goethes Beschäftigung mit ihm kaum ernst und gründlich gewesen sei [a. a. O. S. 100], und Faustforscher unserer Zeit sind Schöll in seinem Skeptizismus gefolgt. Dagegen haben vor Reichl schon Gustav von Loeper und Schroer angenommen, daß Goethe Paracelsus in Frankfurt sehr gründlich durchgearbeitet habe, und sie sind denn auch die ersten gewesen, die von einer frühen Identifizierung des Schweizer Wunderarztes Hohenheim und des deutschen Schwarzkünstlers Faust gesprochen haben.

Mir scheint es sicher, daß Loeper und Schroer recht haben; denn wenn die Ephemerides auch nur Exzerpte aus einigen medizinischen Schriften des alten Magus enthalten, so läßt sich annehmen, daß, ehe der junge Dichter sich in Abhandlungen über die Pest, über die Steinkrankheiten, über die Säulen der Heilkunst vertiefte, er die anderen Bücher mit ihrem magischen Inhalt längst in sich aufgenommen hatte. Bereits in einem Briefe vom 13. Februar 1769, der an Friederike Oeser gerichtet ist, finden sich starke Spuren okkultistischer Interessen, und die oft angeführte Stelle: „Meine gegenwärtige Lebensart ist der Philosophie gewidmet. Eingesperrt, allein, Zirkel, Papier, Feder, Tinte und zwei Bücher mein ganzes Rüstzeug. — Wer mit Mühe viel Bücher durch-

blättert hat, verachtet das leichte, einfältige Buch der Natur", hat schon Schroer [Faust von Goethe, 1. Teil, XVII] als einen Beweis angesehen, daß Goethe um diese Zeit den Paracelsus gelesen, daß er dieses Mannes feindselige Haltung gegenüber den Schul- und Büchergelehrten, seinen leidenschaftlichen Ruf zur Natur auf seinen Helden übertragen. Ich glaube annehmen zu dürfen, daß sich das Studium von Hohenheims zahlreichen Werken, die Goethe allem Anschein nach in der Sammelausgabe von Johann Huser, 1616, vorlagen, durch das ganze Jahr 1769 und einen Teil von 1770 hingezogen hat und daß Goethe diesem Einleben in die Weisheit des berühmten Arztes viele von den medizinischen Kenntnissen verdankte, mit denen er nach Straßburg kam, daß auf ihm vor allem seine tiefe Kenntnis der Weltanschauung der Zeit eines Götz und Faust beruhte. Und selbst wenn Goethe nur jene wenigen medizinischen Schriften, die das Tagebuch nennt, gelesen hätte, mußte er wissen, welche Bedeutung die „Magia, die im Licht der Natur Doktrix ist", für die Heilwissenschaft des Mannes bildete, den man unter die Wunder des 16. Säkulums gezählt.

Ich gebe zunächst jenes Zitat, auf das ich hingedeutet habe, als ich von dem Gegensatz Fakultätswissenschaft-Magie sprach. Paracelsus schreibt in einer Vorrede [P. I, 633]: „Nun muß ich aber auch anzeigen, . . . daß ich am ersten den alten Geschrifften gewaltig glauben geben hab und sie gleich dem Evangelio gehalten und nit zugeben, daß sie besser zumachen seyn. Habe aber nit verstanden, daß dieser Glaube auf ein Sandt gestellt ist worden. Da ich nun der alten Geschrifft nachgefragt hab, da habe ich wol mit der Zeit befunden, daß kein Artzt unter denselbigen vermocht habe, das Podagram zu heilen. Ich fiel ab und in ein größer Erfahrnuß lendet ich . . . und die erfahrnuß beweists, daß nicht Kelten das Podagram heylet, noch heylen möchte, noch Hitze, . . . noch keine Nessi noch Trückni: — dies richtet sich gegen die damals herrschende Humoralpathologie, — Sondern das arcanum virtutis: Aber das arcanum und seine virtutes lernet Magica erkennen, die im Liecht der Natur Doctrix ist . . . D o v e r l i e ß i c h d e r a l t e n S c r i b e n t e n B ü c h e r u n d S c h r i f t e n

mit sampt ihrem Geschwetz, das da pflegen die von den Hohenschulen."

Nur den Hinweis auf die bestimmte Krankheit brauchten wir wegzulassen, so hätten wir den Anfang des Faustmonologs:

„Und sehe, daß wir nichts wissen können! —
Drum hab' ich mich der Magie ergeben!"

Und ist der Faust, der sich eingeengt fühlt von dem Bücherhaufen, den Würmer nagen und Staub bedeckt, der Faust, den das Kramen in Worten beschämt, worin so lange sein Dozieren bestanden, in dem Augenblicke, wo er sich sagt

„Flieh! Auf! Hinaus ins weite Land!"

nicht auch einer, der der alten Skribenten Bücher und Schriften verläßt und all das Geschwätz, das die von den Hohenschulen pflegen?

Ein hochbegabter, allseitig gelehrter Mann, den danach hungert, die Wahrheit zu finden und die Menschen zu bessern, der lange mit Feuereifer in den Büchern gesucht hat, Heilung auch für die schwersten Krankheiten zu entdecken, der sich endlich der Magie ergeben hat, — der Magie im Sinne einer unmittelbaren Erforschung der geheimen Kräfte der Natur, — und nun der ganzen Tradition, die Bücher und Papier vermitteln, den Rücken kehrt, das ist eben die Situation, die wir uns als die des Magus Faust im ersten Monolog vorstellen müssen und für die wir in der Faustüberlieferung das Vorbild vergebens suchen.

Mancherlei läßt sich aus dieser Tatsache schließen. So dürfen wir fragen, ob, wenn wirklich der erste Monolog den Anfang des Werkes bildete, nicht vielleicht jenes Bekenntnis Hohenheims mit seinem Anklingen an den traditionellen Faustmonolog den Keim der ganzen Dichtung gebildet hat, an den sich dann die verschiedensten Motive aus Geschichte und Sage zu jenem „tableau hasardé du monde et des moeurs" anschlossen, als das der alte Goethe einem Bruder Napoleons gegenüber sein gewaltiges Gedicht einmal bezeichnet hat. Ja, man ist fast zu der kühnen Behauptung berechtigt, Goethe habe die Eingangsszene, die, wie gezeigt, von der Tradition in so vielen Punkten abweicht, auch schreiben können, hätte er Faustbuch, Puppenspiel und Volksdrama nie gekannt. Denn selbst die Verwerfung

der einzelnen Fakultäten, von der man nicht recht weiß, wie sie in Goethes Werk gekommen, findet sich bei Paracelsus. Es heißt in dem Buch De Caducis [P. 1, 593]: „Darumb vor allen Dingen, was von solcher Krankheit zu halten ist, dasselbig soll erstlich betracht werden. Und nemmlich den andern Professoribus, der Heiligen Geschrift, der Juristerey, der Poeterey, der Historien, der Philosophey etc. kein glauben noch Vertrauen geben: auch dergleichen den Aerzten. Dann diese all seindt Vergiffter und Verführer der wahrhaftigen Arzney und Abwender der Wahrheit.“ Auch der Angriff auf den Magister septem artium — als solchen müssen wir uns wohl Wagner denken, nicht als einfachen Studenten; er ist bereits Lehrer der Grammatik, Rhetorik, Dialektik usf. — fehlt nicht [P. I, 608]: „Ihr sechts, daß man spricht, einer der Magister ist, ist geschickter darnach, zu studieren in der Arztney, dann einer der daß nicht ist etc. Nuhn dieweil du das bekennest, so geschichts darumb, daß du das redest von wegen deß verstandts, leichtlicher denselbigen zufassen: Nun ist in Sieben freyen Künsten kein behelff, auß ihnen ein urtheil zufassen uber die Artzney, als allein, den Auctorem ohn geletzt bleiben lassen, und glauben geben demselbigen, er lieg oder sage wahr.“ Diese ungeprüfte Hinnahme dessen, was vor ihm ein kluger Mann gesagt hat, ist neben der hohen Einschätzung formaler Bildung sicher das Charakteristischste an dem Magister Wagner.

Läßt sich nun irgend ein Anhalt dafür finden, daß Goethe jene Stellen gekannt hat? Die erste steht in einer Vorrede zu der Schrift „De Podagra“; diese Schrift hat Goethe nach den Ephemerides gelesen, und eine auffällige Randbemerkung „Magica ein Finderin der Kur und Ursprung“ macht in der Ausgabe von 1590 auf jene Sätze besonders aufmerksam. Die zweite Stelle könnte Goethe die Wortform „Juristerey“ gegeben haben, die ich sonst in Paracelsus nicht gefunden habe. Das dritte Zitat entstammt einer Schrift „De caduco Matricis, das ist Von Hinfallenden Siechtagen der Mutter, so allein den Frauen

anhangt", die an gewisse Verse der Schülerszene erinnert. Ferner enthält auch die Abhandlung „De Pestilitate", aus der sich Exzerpte in den Ephemerides finden, eine Stelle, die Bücher und Natur einander entgegenstellt. Paracelsus schreibt darin [P. 1589 V, 189]: „Das steht geschrieben, das uns nichts nutz ist; das nütz ist, ist ausblieben. Und was soll ich dann in den Geschriften verderben, dieweil das Perlin nit do ist? Hierauf so bin ich zwungen, mich an kein Schreiben zu kehren..., sondern allein zu lenden in das Licht der Natur, wie dasselbig die Alten, mich und Zukünftigen lehrnet, dorin zu verharren und fürzufahren." Und bekümmert zugleich und hoffnungsvoll fügt er, der Bahnbrecher einer neuen Zeit, hinzu: „Wiewohl wenig mitgsellen, sie sind wenig im Licht der Natur erfahren. Vielleicht grünet, das jetzt herfürkeimet, mit der Zeit."

Es ist von Interesse, daß diese Sätze sich in besonders enge Beziehung zu dem Osterspaziergang bringen lassen, zu der schmerzlichen Klage Fausts über das Meer des Irrtums, in das er alle versenkt sieht [V. 1066 ff.]:

„Was man nicht weiß, das eben brauchte man,
Und was man weiß, kann man nicht brauchen."

Hier redet Faust, der Arzt, und er tut den Ausruf, nachdem er durch den alten Bauern an seine und des Vaters Heilversuche bei einer furchtbaren Pest erinnert worden ist. Sollte darum nicht jene Stelle in „De Pestilitate" die Anregung gegeben haben können? Und sollte nicht im ersten Monolog Faust namentlich als Mediziner nach Naturerkenntnis und Naturbeherrschung verlangen?

Ein Blick auf den Urfaust legt sicherlich die Vermutung nahe, daß es die Medizin ist, die Faust vor allem als Lehrer vertritt; denn als künftiger Mediziner macht der junge Student da in Fausts Museum seinen Besuch, und neben Logik und Metaphysik, der philosophischen Vorschule, kommt in der Unterredung mit Mephisto nur die Heilkunst zur Sprache. Jene Vermutung wird durch den Osterspaziergang bestärkt, der,

wie noch nachzuweisen sein wird, inhaltlich zu den ältesten Bestandteilen der Dichtung gehört. Da wird der Mann, den nach des jungen Studiosus' Worten alle mit Ehrfurcht nennen, in der Tat von dem Volke mit staunenswerter Ehrerbietung begrüßt. Diese gilt aber nicht dem gelehrten Dozenten, sondern dem hilfreichen Arzt, der sich dem Landvolk in schwerer Not gewidmet. Auch erzählt Faust von seinem Vater, der, Arzt und Alchymist, ihn in seine Kunst eingeweiht habe und mit ihm in die Hütten im Gebirge gegangen sei, mit einer Panacee Hilfe zu bringen. Und daß er seine Praxis noch fortübt, darauf deutet sowohl die Anrede „Herr Doktor" als auch der gemeinsame Heilruf [V. 1007 f.]:

„Gesundheit dem bewährten Mann,
Daß er noch lange helfen kann."

Schwerlich würden die Alten und Jungen so teilnahmsvoll stehen bleiben und die Mützen fliegen lassen, wenn sein ärztlicher Beistand einer fernen Vergangenheit angehörte, deren sich genauer nur der alte Bauer erinnert. In der Studierstube eines Arztes können auch die Gläser, Büchsen und Instrumente nicht wundernehmen, von denen der erste Monolog redet. Was sollten diese und mit ihnen Tiergeripp und Totenbein im Arbeitszimmer eines Theologen, als welcher vor Goethe Faust auf der Bühne erscheint?

Auf das auffällig starke Hervortreten der Medizin in der neuen Dichtung hat schon Anton Reichl gewiesen und geäußert, man könnte hier an Agrippa, der verschiedentlich Professor und Hofarzt war, denken, wenn es nicht näher läge, den Wunderarzt Paracelsus als Vorbild anzusetzen. Ich glaube nachgewiesen zu haben, wie sehr er darin recht hat. Kein Zweifel, als Goethe den ersten Monolog dichtete, da stand statt des genußgierigen Helden des Volksbuchs der Reformator der mittelalterlichen Medizin, der kühne Vertreter der Magia naturalis, vor seiner Seele, der einst seine Schüler gemahnt [P. I, 608]: „Befleißen euch hoch und fast, nit auff der Hohen schulen zu lernen, sondern in der Natur. Was nutzt euch auch, das ihr euch befleißet viel Rhetorisch geschwetzes, die doch

kein Artzt machet, sondern zerbricht... Was sucht ihr in der Logick und in eurer Dialecktick, die all dem Artzt zuwieder seind und hinderung des Liechts der Natur? Nicht verzeren euer Edle zeit mit solchen Büchern. Was ists weiter, so ihr in bonis literis ubertreffen den Vergilium? Was ists, so ihr Lucanus selbst seindt und seindt Ovidius, seindt Horatius? Was ists nuhn in nötten, wem seindt ihr nutz als euerm Maul? Ob nicht Vergilium bereut hab seiner geschriebnen Thorheit vor seim End, auch den Horatium? Was ist aber, das den Medicum reut? Nichts. Dann er hat sein tag volbracht mit den Arcanis und hat in Gott und in der Natur gelebt als ein gewaltiger Meyster deß irrdischen Liechts." Treten wir mit diesem Begriff des Magus an den ersten Monolog heran, fassen wir Faust als den Naturphilosophen und Arzt, der in Gott und der Natur leben will als ein gewaltiger Meister des irdischen Lichts, dann verschwinden die Widersprüche, die man, an die Gestalt des alten Nekromanten denkend, in der Eingangsszene notwendig finden mußte, dann schwindet auch der Hauptanlaß, die Konzeption des Dramas im Jahre 1769 in Zweifel zu ziehen. Goethe brauchte nicht erst unter den Einfluß Herders zu geraten, brauchte nicht erst zum Stürmer und Dränger zu werden, um seinem Magier tiefes, mächtiges Verlangen nach dem Erkennen der lebenden Natur, in die Gott die Menschen schuf, als treibendes Motiv in die Seele zu legen, — und doch hat das so mancher Faustforscher gemeint.

So behauptet Collin in seinem Buche „Goethes Faust" in seiner ältesten Gestalt [S. 5]: „Daß Faust seine Studien als einen auf ihm lastenden Druck empfindet, dessen er nur seufzend gedenken mag, paßt weniger für den Gelehrten des 16. als für den Menschen des 18. Jahrhunderts, der sich gerade von jener unfruchtbaren, starren, kleinlich polyhistorischen Gelehrsamkeit mehr und mehr zu befreien strebte." Das ist entschieden ein Irrtum Collins. Er meint, er brauche nur die Stelle aus Herders Reisejournal anzuführen, wo dieser sich ein „Repositorium voll Papiere und Bücher, das nur in die Studierstube gehöre", nennt,

um schließen zu können: „Man sieht, Fausts Unbehagen und Unbefriedigung über das Unfruchtbare seiner Studien waren die des Jahrhunderts seines jungen Dichters.“ Gewiß waren sie das, aber nicht darum, meine ich, hat sie Goethe seinem Faust zugeschrieben. Wer gab ihm das Recht, selbst wenn er, bevor der Monolog entstand, das Herdersche Tagebuch las, jene Züge auf das 16. Jahrhundert zu übertragen? Wieviel mehr mußte er sich gedrungen fühlen, seinen Helden in jener Weise zu charakterisieren, wenn er eines Herder Haß gegen die Wörterbücher von Künsten und Wissenschaften, seinen Ruf nach Natur, sein Verlangen, die weite Welt wandernd zu durchforschen, genau eben so stark, nein, noch leidenschaftlicher und wirkungsvoller bei Paracelsus, einem Zeitgenossen des berühmten Zauberers, fand! Hätte Collin den Aufsatz Erich Schmidts „Faust und das 16. Jahrhundert“ [G.-Jb. III] gelesen, so hätte er jenen Satz nicht geschrieben, der von einer sehr einseitigen Vorstellung des so lebensvollen Jahrhunderts der deutschen Renaissance zeugt. Wohl gab es unter den Humanisten Männer genug wie Wagner, denen in der Tat das Pergament der heilige Bronnen war, aus dem sie den gierigen Durst zu löschen suchten, Gelehrte, die entzückt herbeieilen mochten, hörten sie ein griechisch Trauerspiel deklamieren, und sich mit unsäglicher Mühsal quälten, durch die Rhetorik der Alten eine künstliche Beredsamkeit zu lernen. Aber daneben gilt doch auch, was Erich Schmidt in jenem Aufsatz sagt [G.-Jb. III, 78]: „Nach vieljährigem Kreißen trat eine neue Bildung und ein neues Leben an das morgenrötliche Licht, das sich immer heller und weiter ergoß. In schaffender Werdelust streifte der Mensch die mittelalterlichen Fesseln ab und entlief aus der Schule der Scholastik und Möncherei. Ptolemäus wurde verabschiedet, Galen abgetan, allen Naturwissenschaften im 16. Jahrhundert ein neues, luftigeres und sonnigeres Arbeitshaus aufgebaut.“ Und unter den kühnen und selbständigen Geistern, deren Verdienst diese Reformation war, war nicht der geringste der Mann, den man in jenen Tagen den „Lutherus medicorum“ genannt. Man vergleiche, was Sigwart über ihn und seine Epoche sagt: „Paracelsus ist eine der originellsten und eindrucksvollsten Gestalten jener gährenden Zeit,

in der für alle energischen und strebsamen Köpfe Kampf gegen die unfruchtbar gewordenen Traditionen der Schule, Erneuerung des geistigen Lebens auf allen Gebieten, Zurückführung des religiösen Glaubens wie der Wissenschaft au die echte und ursprüngliche Quelle die übereinstimmende Losung war."

Es ist erstaunlich, daß auch ein Philosoph wie Kuno Fischer die älteste Faustdichtung Goethes erst auf der Höhe der Sturm- und Drangzeit entstanden sein läßt, weil er den Blick zu einseitig nur auf diese Epoche richtet. Klarer als kaum ein anderer hat er den großen Gegensatz des neuen Faust zu dem Magus der Volkssage dargestellt, und von einer Synthese zweier Weltanschauungen im Eingangsmonolog weiß er nichts, da er die Magie durchweg ähnlich der Magia naturalis faßt. Er schreibt [Band 2, 204]: „Die Magie des goetheschen Faust hat nichts mit der Hölle gemein: es ist die Zauberkraft des Genies, die Macht tiefster Naturempfindung, unmittelbarer Naturoffenbarung, der Drang und das Vermögen, die Natur zu erleben bis in ihren innersten Grund." Wenn er aber selbst Goethes Bericht über die Zeit zwischen Straßburg und Wetzlar anführt: „Faust war schon vorgerückt, und Götz von Berlichingen baute sich nach und nach in meinem Geiste zusammen. Das Studium des 15. und 16. Jahrhunderts beschäftigte mich", so ist es doch seltsam, daß er in dem Faust nicht mehr eine historische Persönlichkeit sieht, der Goethe den Hintergrund ihrer Zeit gegeben, vielmehr behauptet, der Dichter habe den weichen Stoff der Sage nach seinem, des Stürmers und Drängers, Bilde gestaltet, sich in den Zauberer der Volkssage hineingebildet.

Er sagt über den neuen Zug, der diesen zum Goetheschen Faust gemacht hat [Band 2, 198 f.]; „Es ist der Grundzug der deutschen Sturm- und Drangzeit. Es ist das Kraftgefühl jener Epoche, welche Goethe die fordernde genannt hat, die in den vorzüglichsten Geistern jenes neue Licht aufgehen ließ, daß die unmittelbare originelle Ansicht der Natur und ein darauf gegründetes Handeln das Beste sei, was der Mensch sich wünschen könne. Wie eine neue Botschaft war der Glaube an die Natur

von Rousseaus feuriger Zunge ausgegangen und hatte auf die ganze damalige Welt eine wahrhaft magische Wirkung geübt. Ein Sturm der Empörung wider die Unnatur der gesamten Zeitbildung entfesselte in Deutschland Gemüt und Phantasie der aufstrebenden Generation, und das große Gewitter brach aus, in welchem das größte Genie die feurigsten Blitze schleuderte, die morsche Unkraft vernichtend und den Dunstkreis reinigend. Dieses größte Genie war Goethe, dieses feurigste Meteor seine erste Faustdichtung."

Die Sätze Kuno Fischers klingen sehr überzeugend; aber wenn er in dem Grundthema der Geniezeit „Urnatur gegen Unnatur" den Punkt findet, von dem aus Goethe die Faustsage ergriff oder, besser gesagt, von ihr ergriffen wurde, so erhebt sich die Frage: Wie konnte Goethe von einem Etwas in der Faustsage ergriffen werden, das gar nicht darin lag, das er zum ersten Mal hineintrug? Läßt Goethe seinen Faust die Arme nicht nach der Hölle ausbreiten, sondern nach der Natur, „in die er als in seine Heimat zurückkehren möchte, wie der verlorene Sohn ins Vaterhaus", wer gab ihm zu dieser Wandlung den Anstoß? Wo war das Bindeglied zwischen dem Hauptthema der Zeit und der alten Sage?

Ähnlich wie Collin und Fischer urteilen viele Faustforscher. Niejahrs Ansicht über den ersten Monolog haben wir schon kennen gelernt; allgemein behauptet er [G.-Jb. XX, 158]: „Im Urfaust waltet der titanische Unendlichkeitsdrang des genialen Stürmers und Drängers."

Victor Hehn erklärt [G.-Jb. XVI, 122]: „Aus Fausts Worten sprechen die Theorien der Genialitätsepoche, das Evangelium der Natur, des Unmittelbaren, der Originalität, gegenüber der leblosen Formation in Poesie und Leben, gegenüber der Selbstgenügsamkeit beschränkter Schulgelehrten."

Baumgart schreibt [Goethes Faust I, 103]: „Nicht eigenes Trachten und Sinnen nur stellt Goethe in den ersten Szenen dar; sie enthalten die Signatur der ganzen Epoche; sie sprechen in unübertrefflicher und vollständigster Weise den Inbegriff dessen aus, was die Zeit erfüllte und bewegte: über die einzwängende

Convenienz und über den ungenügenden erlernten Gelehrtenkram hinaus in der Natur und im Leben selbst befreites Fühlen und echtes Wissen aufzusuchen, im vollen weitesten Erleben alle Kräfte zu entfalten und zu erproben, nichts gelten zu lassen als die eigene Erfahrung und alles nur dem eigenen Selbst zu verdanken. Das ist die Magie, von der in dem berühmten Monolog die Rede ist."

Diktatorisch entscheidet Minor im ersten Satz seiner „Entstehungsgeschichte und Erklärung von Goethes Faust" [I, 3]: „Alle Zeugnisse, welche die Entstehung des Faust über 1770 hinaufweisen, stammen aus Goethes Alter und beruhen entweder auf ungenauer Erinnerung oder auf Angaben in runder Zahl, die niemand wörtlich nimmt. Erst in Straßburg, wo das Deutschtum zu emergieren begann und Goethe überhaupt die Richtung zum Magischen und Dämonischen nahm, faßte er den Gedanken zum Faust. — Faust ist Goethe und Herder in einer Person."

Derselben Ansicht ist Erich Schmidt. Er schreibt von der Frankfurter Zeit [Einleitung zu „Goethes Faust in ursprünglicher Gestalt", S. XIII]: „Auch jenen alchymistischen Spielen in der Frankfurter Mansarde ist schwerlich eine tiefere Vorbereitung auf den „Faust" unterzulegen, da sie derselben Zeit angehören, die den matten Rekonvaleszenten dem stillen Frieden des Klettenbergischen Pietismus in die Arme trieb und ihn im frommen Gefühl eines versöhnten Gottes nach Straßburg entließ." Allerdings nimmt er auf Goethes Studium der Renaissancezeit größere Rücksicht: er nennt Giordano Bruno und Campanella als Philosophen, die Goethe in Straßburg studierte. Aber das Hauptgewicht legt doch auch er auf die dortige Berührung mit Herder. Er führt aus [a. a. O. S. XIV]: „In Straßburg erst geschah Goethes künstlerische, wissenschaftliche, religiöse und politische Befreiung. Einen überlegenen Geist sah er mit der Fülle der Gesichte und Probleme ringen: er war Zeuge von Herders durch keine Schulschranken gehemmten, überflutenden, nach den höchsten Zielen strebenden Bildungskämpfen, Zeuge seiner geistigen Eroberungen, doch auch seiner Entbehrungen und Schmerzen."

Erich Schmidt scheint der Ansicht zu sein, daß eine Gestaltung des Faustcharakters, wie sie uns vorliegt, ohne das Vorbild der Persönlichkeit Herders dem jungen Goethe unmöglich gewesen wäre. Darin ist er eins mit Minor, der seinerseits im Anschluß an Garlieb Merkel erklärt [I, 22], der junge Goethe sei zur Zeit der Konzeption des Faust wohl wißbegierig gewesen, aber den stürmischen Drang zum Ergrübeln und Ergründen habe er damals noch nicht gehabt, nicht den Blick aus der Vogelperspektive auf die Wissenschaften seiner Zeit und die bittere Rüge ihrer Mängel. In Herder habe Goethe zum ersten Mal die Unbefriedigung und die Qual des Denkens verkörpert gesehen.

Gesetzt, daß dem so wäre, wie kommt es dann, daß Goethe, wie er in „Dichtung und Wahrheit" erzählt, vor Herder seine Faustpläne am sorgfältigsten verbarg? Ich bestreite, was Minor weiter betont: in Herder, der seinen Gedanken Heimat und Stellung geopfert, habe Goethe den ersten philosophischen Märtyrer um seines Glaubens willen kennen gelernt. Wenn Garlieb Merkel, einen Satz des Gervinus umkehrend, meint, in Faust habe sich der Geist Herders geregt, so kannte Goethe schon in Frankfurt einen Magus, in dem auch der Geist Herders gelebt und der auch, in höherem Maße als Herder, zum Märtyrer seiner wissenschaftlichen Überzeugung geworden war.

Minor nennt noch Hamann, den Magus im Norden, und deutet auf seinen tiefen Haß gegen alle philosophischen Systeme als vorbildlich für den Faust. Den Magus Paracelsus nennt er in dieser Frage nicht, wie ihn auch die anderen nicht nennen, selbst Erich Schmidt nicht, der doch in dem Aufsatz über das 16. Jahrhundert und Faust hervorhebt [G.-Jb. III, 94], aus Hohenheims Leben und Schriften habe Goethe bekanntermaßen einiges für seinen Faust gewonnen, der jenes Mannes stolzen Wahlspruch wiedergibt: „Alterius non sit qui suus esse potest", einen Spruch, der genau das ausdrückt, was Baumgart als Signatur der Geniezeit darstellt: nichts gelten zu lassen als die eigene Erfahrung und alles nur dem eigenen Selbst zu verdanken.

Außer Gustav von Loeper, Wilhelm Schroer, Reichl und Calvin Thomas sind sich die bekannteren Faustkommentatoren in der starken Betonung zeitgenössischer Einflüsse einig. So

weist auch der neueste Fausterklärer, Georg Witkowski, auf die revolutionären Taten Rousseaus, Hamanns, Herders hin [Goethes Faust, T. II, 60 f.], die nicht mehr wie die Aufklärer dem bewußten, klaren Denken, sondern dem Genius, dem subjektiven, von Wollen und Wissen unabhängigen Fühlen den Rang der schöpferischen Kraft im Menschen zuschrieben, die statt der Überlieferung Natur und Leben für die Quellen aller Erkenntnis erklärten. Allerdings fährt er dann fort: „Mit derselben Kühnheit wie einst die Naturphilosophie des 16. Jahrhunderts sich gegen die Scholastik aufgelehnt hatte, erhob sich nun der beginnende Sturm und Drang gegen die herrschende Aufklärung". Aber wenn er damit die bedeutsame Verwandtschaft zwischen den Neuerern im 16. und im 18. Jahrhundert in unser Bewußtsein ruft, wenn er ferner erklärt, Goethe habe schon in Leipzig und dann in Frankfurt durchlebt, was der erste Faustmonolog Marlowes und seiner Nachfolger aussprach, so hebt er doch auch hervor, erst Herder, der große Gefühlsphilosoph und Gefühlshistoriker, habe Goethe die Begründung gegeben, weshalb die Wissenschaft dem tiefsten Leben nichts zu bieten hatte, erst in Straßburg sei Goethe aufgegangen, was Rettung aus den Nöten des Geistes bringen konnte: die Magie im höheren Sinne, die Beschwörung des Welt- und Tatengenius, der in Natur und Menschenleben wirkt und webt.

Hat die Gestalt Herders, hat die Gedankenwelt Herders und seiner Kampfesgenossen wirklich eine solche Bedeutung für den „Faust"? Ich wage auf Grund meiner Untersuchungen zu behaupten, daß Goethe seinen Faust so, wie wir ihn kennen, geschaffen haben könnte, anch wenn er von Rousseau, Hamann, Herder nie eine Silbe gehört, nie mit letzterem in Straßburg in Berührung gekommen wäre, auf nichts anderes gestützt als auf seine eigenen, durch seine Briefe bezeugten Erfahrungen in Leipzig und auf das Studium der Schriften des Paracelsus und der Paracelsisten in der darauf folgenden Frankfurter Zeit. Eine weitere Prüfung der Magie im „Faust" soll uns dies zunächst bestätigen.

Der Begriff der Magia naturalis hat uns nämlich manches zum Verständnis des „Faust" gegeben, doch reicht er bei weitem

nicht aus. Die natürliche Magie ging im 16. Jahrhundert Hand in Hand mit der Magia divina oder Magia coelestis, die man im Gegensatz zur schwarzen Kunst oder Magia illicita der Teufelsbündner auch die weiße Magie nannte.

Das Wesen der Magia illicita bestand darin, daß sie auf dem Bündnis mit bösen Geistern oder mit dem Teufel beruhte. Dagegen wollte die Magia divina kraft göttlichen Beistandes Wunder tun. Engel und gute Geister sollten ihren Jüngern himmlische Weisheit und Kräfte übermitteln, und der Geist, durch dessen Kraft und Mund vor allem ihnen manch Geheimnis kund werden sollte, war derselbe, der die Propheten des alten Bundes erleuchtet, der auf Christum in Gestalt einer Taube gekommen und der die Jünger am Pfingstfest zu Gottesboten geweiht.

Auch diese Form der Magie, die noch weit mehr als die natürliche die Magia diabolica oder Zauberei ausschließt, hat in dem Faust der Frankfurter Dichtung ihren Vertreter, und zwar in dem Theologen Faust, während der Arzt mehr die natürliche Magie als Hilfe begehrt. Allerdings hat man aus den Anfangszeilen des ersten Monologes

„Habe nun, ach! Philosophie,
Juristerei und Medizin,
Und leider auch Theologie
Durchaus studiert, mit heißem Bemühn —
Und sehe, daß wir nichts wissen können!“

dem widersprechende Schlüsse gezogen. Weil man an den alten Nekromanten des Volksbuchs dachte, sah man in dem „Leider auch Theologie“ einen Angriff auf die christliche Religion schlechthin und betrachtete Faust als einen Aufrührer wider die Gottheit. Weil man in Faust Goethe selbst zu erkennen suchte, kam man zu der Annahme, der Dichter spreche auch in jenen Worten seine eigene Meinung aus und so könne er dieselben erst geschrieben haben, als er dem frommen Kreise des Fräulein von Klettenberg entwachsen gewesen und durch Spinoza dem Christentum gegenüber eine ganz freie Stellung gewonnen habe. Beide Ansichten haben auch dazu geführt, an der Konzeption des „Faust“ im Jahre 1769 zu zweifeln und die Niederschrift des ersten Monologes erst in das Jahr 1773 oder 1774 zu verlegen.

Nun ist es aber Goethes Ratgebern auf dem Gebiete der natürlichen und göttlichen Magie, die er 1769 zusammen mit Susanna von Klettenberg studierte, sämtlich eigen, daß sie, eben als Magier und Mystiker, gegen die orthodoxe Theologie ankämpften, und die „Unparteyische Kirchen- und Ketzer-Historie“ Gottfrid Arnolds ist von Anfang bis zu Ende eine Apologie der selbständig ihren Weg zur Gottheit suchenden Christen gegenüber der kirchlichen Rechtgläubigkeit. Und wenn nun Goethe von diesem Arnold sagt, „Seine Gesinnungen stimmten sehr zu den meinen“, wenn er hervorhebt, daß seine mütterliche Freundin und sein Arzt Dr. Metz, deren Gesinnungsgenosse er doch war, in Frankfurt einem von der großen Kirche abgesonderten Kreise angehörten, der durch Christum sich dem Vater zu nähern suchte, so konnte Goethe ebensogut 1769 wie 1774 die Theologie in eigenem Namen verwerfen.

Fassen wir aber Faust als den Menschen der Reformationszeit, so ist er mit dem bittern

„Und leider auch Theologie!“

in gleicher Weise ein Agrippa und ein Paracelsus wie der Magus, der hoffnungsfreudig ruft:

„Und wenn Natur dich unterweist,
Dann geht die Seelenkraft dir auf,
Wie spricht ein Geist zum andern Geist.“

Wir brauchen nicht zu den Werken jener Männer selbst zu greifen, um das nachzuweisen: die Auszüge, die Arnold in den Darstellungen über beide gibt, genügen vollkommen, um zu zeigen, welchen Eigentümlichkeiten der Theologie und der Theologen das „Leider!“ gelten kann. Kühn und scharf sind die Urteile Agrippas über die Orthodoxen, die so leicht die selbständig in der Schrift Forschenden als Ketzer verdammen [U. K.- u. K.-H. II, 314]: „Sie exequiren alle ihre urtheile nach dem Jure Canonico und Päpstlichen Decreten auffs grausamste, als wenn der Papst unmöglich irren könte. Die heilige Schrifft aber werffen sie hinter sich als einen todten Buchstaben, ja als einen schild der Kätzer, wie sie sie nennen. Die Kätzermacher

sind bißweilen selbst die ärgsten Kätzer, darum solten sie nicht mit dunckelen sophistereyen und zänckischen syllogismis, sondern mit Gottes wort streiten.“ Liegt schon in diesen letzten Worten ein Verdammungsurteil über die Schultheologen, so führt Arnold als solches ausdrücklich noch folgenden Ausspruch Agrippas an [a. a. O. S. 322]: „Die Verfälscher des göttlichen worts, die nur ihren Doctor-titel erkauffen, haben aus so hoher sache einen wortstreit gemacht, lauffen in den schulen und Universitäten herum, bringen fragen vor, schmieden meinungen, zwingen die Schrifft mit gewalt und erdencken immer neuen saamen zu streitigkeit, in dem sie die formas abstrahieren, die wörter zu generibus und speciebus machen, und ein jeder seine Kätzerey befestigen will. Sie prostituiren selbst unsern glauben vor den weisen dieser welt . . . So gar wird keiner bei ihnen vor einen Theologum gehalten, wer nicht wacker zancken, lügen erdichten und monstrose terminos vorwerffen kan, die kein Mensch verstehen kan. Und dieses heißen hernach Doctores, wenn sie es so weit gebracht haben, daß sie niemand verstehet, dem lauffen die studenten nach, und meinen, das sey alles auß der tiefsten weißheit hergeholet. So denn müssen sie auff die worte ihrer Magistrorum schwören und meinen, sie wüsten alles.“

Ich habe dieses lange Zitat gegeben, weil es nicht nur das „Leider!“ beredt erläutert, sondern auch in jedem Satze Töne erklingen läßt, die uns aus dem weiteren Selbstgespräch, dem Dialog mit Wagner und der Schülerszene vertraut sind, Das verächtlich-überlegene Wort Fausts [V. 366 f.]

„Zwar bin ich gescheiter als alle die Laffen,
Doktoren, Magister, Schreiber und Pfaffen“,

das namentlich die Theologen trifft; die Wagner mit bitterem Hohn entgegengeworfene Frage [V. 552 f.]:

„Und wenn's euch Ernst ist, was zu sagen,
Ist's nötig, Worten nachzujagen?“

kommen einem ebenso in den Sinn wie des braven Schultheologen selbstgefälliges Bekenntnis [V. 601]

„Zwar weiß ich viel, doch möcht' ich alles wissen.“

und die Klage des jungen Schülers [V. 1886 f.]:

„In den Sälen, auf den Bänken
Vergeht mir Hören, Sehn und Denken."

Der Dialog über die Theologie [V. 1988 ff.]

„Am besten ist's auch hier, wenn Ihr nur einen hört,
Und auf des Meisters Worte schwört.
Im ganzen haltet euch an Worte!
Dann geht Ihr durch die sichre Pforte
Zum Tempel der Gewißheit ein."
„Doch ein Begriff muß bei dem Worte sein."
„Schon gut! Nur muß man sich nicht allzu ängstlich quälen;
Denn eben wo Begriffe fehlen,
Da stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein.
Mit Worten läßt sich trefflich streiten,
Mit Worten ein System bereiten,
An Worte läßt sich trefflich glauben,
Von einem Wort läßt sich kein Jota rauben —"

ist allerdings in dem Urfaust noch nicht zu finden, mag aber in der einen oder anderen Form schon früh vorhanden gewesen sein.

Noch eine Äußerung Agrippas, die Arnold wiedergibt, ist erwähnenswert, da sie den Gegner der Theologie als Mystiker, als Vertreter der Magia divina charakterisiert, der sich auf die Hilfe des Heiligen Geistes verläßt, dem verstandesmäßigen Erfassen der Wahrheit die himmlische Offenbarung vorzieht [U. K.- u. K.-H. II, 323]: „Es ist keine art leute zum Christentum ungeschickter, als die, welche mit vielen meinungen ihrer gelehrsamkeit das gemüth eingenommen haben. Denn diese sind erpicht darauff, daß sie dem Heiligen Geist keinen platz lassen, und verlassen sich so sehr auff ihre eigene kräffte und verstand, daß sie keiner warheit weichen, sie werde denn Syllogistice vorgebracht."

Paracelsus' Stellung zur „gemeinen Theologie" charakterisiert Gottfrid Arnold durch folgendes Zitat [a. a. O. S. 313]: „Aus dem entspringt die unwissende grobheit der Theologen, die da große auslegung machen in dem, das die meiste nicht verstehen, und uns menschen nicht wissend ist, wie es der

gemeinet hat, der es gegeben; und sie doch also ihm seine wörter nach ihrer hoffart und geitzheit rencken und ziehen, da viel betrug entstanden ist und alle tage neue erfunden werden.“ Das klingt nicht viel anders als Mephistos Vorwurf [V. 3040 ff.]:

„O heil'ger Mann! Da wärt Ihr's nun!
Ist es das erste Mal in Eurem Leben,
Daß Ihr falsch Zeugnis abgelegt?
Habt Ihr von Gott, der Welt und was sich drin bewegt,
Vom Menschen, was sich ihm in Kopf und Herzen regt,
Definitionen nicht mit großer Kraft gegeben?
Mit frecher Stirne, kühner Brust?
Und wollt Ihr recht ins Innre gehen,
Habt Ihr davon, Ihr müßt es grad' gestehen,
So viel als von Herrn Schwerdtleins Tod gewußt!“

Sehr schroff klingt auch Theophrasts Urteil über die Kirchenväter, auf die sich die scholastische Theologie stützte [a. a. O. S. 314]: „Ich wiederrede eur Heiligen Vätern, denn sie haben alle dem leibe geschrieben und nicht der seelen, sie haben poeterey getriebn und nicht die Theologie: Sie haben schmeicheley getrieben und nicht die Warheit erzancket.“

Wie wenig gottlos der Mann war, der über die theologischen Autoritäten so entschieden den Stab brach, zeigt folgendes Gebet, das Arnold wiedergibt, als ein Mittel, die wahre Weisheit zu erlangen: „O Heiliger Geist, weise mir, das ich nicht weiß, und lehre mich, das ich nicht kan und gib mir, das ich nicht habe.“ Er kennzeichnet Paracelsus als Theosophen und Jünger der Magia coelestis, wenn der Historiker fortfährt: „Dergleichen Ausdrücke findet man viele in seinen schrifften, da er bekennt, daß alles, auch sein Wissen, allein von Gott kommen müsse,“ — und ferner: „Vornehmlich hat er den grund aller weißheit und kunst nicht im Aristotele oder andern Büchern, sondern in dem Lichte Gottes selbst zu suchen gerathen.“ Den Mystiker, der in visionärer Erkenntnis die höchste Stufe des Wissens sieht, charakterisiert der aus dem „Liber de Imaginibus“ zitierte Satz: „Ein Mensch, der in solchen tieffen Gedancken ist unnd in seinem Gemüth also ertruncken, der ist gleich, als hette er seine Fünff Sinn verloren und von der Welt für den grösten Stocknarren

gehalten wirdt, ist aber bey Gott der aller weisest Mensch, den er sein Heimligkeit wissen laßt, und in das Verborgen hineyn sehen laßt, mehr dann alle Weltweisen."

Überreich an Angriffen auf Theologie und Theologen ist auch Wellings Opus Mago-Cabbalisticum et Theosophicum, in dem die Stimmen aller Vorgänger dieses Theosophen zusammenklingen, in dem man gleichsam den Chor der Neuplatoniker, Kabbalisten und Paracelsisten hört. So erklärt Welling einmal, nachdem er den Bibelspruch „Im Anfang war das Wort" auf seine Weise gedeutet [O. M.-C., S. 176]: „Daß vorgemeldtes nun überflüssig genug, auch selbsten der Höllen ihren wiederbellenden Rachen zu stopffen, ist außer allem Zweifel; dannoch wird es schwehrlich hinlänglich genug seyn, die zu ewigem Zanck geneigte Schul-Gelehrsamkeit zu vergnügen. Doch unbekümmert! und über dieses auch noch ein wenig Böhmistisch und dergleichen Theosophisch, das ist, den Schulen nach, noch tausend mahl ketzerischer geredet."

„Wir sind gewohnt, daß die Menschen verhöhnen,
Was sie nicht verstehn,
Daß sie vor dem Guten und Schönen,
Das ihnen oft beschwerlich ist, murren —"

diese Worte Fausts können einem in Erinnerung kommen; denn nach der Stelle zu urteilen, wo er steht, richtet sich dieser Vorwurf gegen starrsinnige, buchstabengläubige Schultheologen, deren kritisches Bestreben wie bei einem Wagner hell und kalt und unfruchtbar ist. So paßt er in den Mund eines Mannes, der mit dem zornigen „Leider auch Theologie!" die Reue zum Ausdruck bringt, so lange Zeit auf das Studium einer Wissenschaft verwendet zu haben, die ihm statt höherer Erkenntnis nur Worte gegeben.

Dieser Mann aber steht der christlichen Religion selbst nicht feindlich, nicht einmal fremd und gleichgültig gegenüber. Er ist Theosoph wie Agrippa von Nettesheim, wie Theophrastus Paracelsus, kein Aufrührer wider die Gottheit, kein Epikuräer wie der Faust der Sage. Schon die Worte

„Statt der lebendigen Natur,
Da Gott die Menschen schuf hinein —"

die Goethe einem Atheisten und angehenden Teufelsbündner nicht hätte in den Mund legen können, machen es unmöglich, bei dem Satz

„Drum hab' ich mich der Magie ergeben"

an das studium necromanticum des Volksbuchs zu denken. Auch beschwört Faust nicht den Teufel, sondern einen herrlichen, erhabenen Geist, der der Gottheit lebendiges Kleid webt. Und wie sollte ein Zauberer heimkehrend sich freuen, daß Gottes- und Menschenliebe sich in seinem Herzen regen, im Evangelium Johannis Offenbarung suchen, auf die Stimme des göttlichen Geistes lauschen und sich des Namens Christi gegenüber dem Pudel als des kräftigsten Schutzes bedienen? Wie könnte ein Mensch, der dem Himmel abschwören und die Hölle in seine Dienste nehmen will, dem Volke sagen [V. 1009 f.]:

„Vor jenem droben steht gebückt,
Der helfen lehrt und Hilfe schickt?"

Und wie könnte endlich ein Nekromant in der Hexenküche, wo das alte Weib umständlich seine Vorbereitungen macht, damit dem Besucher ihr Zaubertrank gedeihe, empört erklären [V. 2532 ff.]:

„Nein sage mir, was soll das werden?
Das tolle Zeug, die rasenden Gebärden,
Der abgeschmackteste Betrug,
Sind mir bekannt, verhaßt genug?"

Nein, die Magie, zu der der Theologe Faust sich flüchtet, ist nicht die Magia diabolica, sondern die Magia divina, jene Magica, die der Theosoph Paracelsus lehrte.

Hören wir, wie dieser seine Magie in der „Philosophia occulta" definiert [P. II, 298 B]: „Magica ist an ihr selbs die verborgnest Kunst und gröst Weißheit Ubernatürlicher dingen auff Erden. Und was Menschlicher Vernunfft unmöglich zu erfahren, und zu ergründen ist, das mag durch diese Kunst der Magica erfahren und ergründt werden. Dann sie ist ein große verborgen Weißheit, so die Vernunfft ein offentliche Thorheit ist. Darumb wer auch gutt und hoch von nöthen, das die Theologi auch etwas wißten darvon zu sagen, und auch erführen, was

Magica were, und nicht so unbilliger weiß, ungegründt, ein Zauberey nennten. Dann Magica wer ihnen sehr dienstlich, dieweil sie je der Schrifft Doctores und Meister wöllen sein, wie sie sich selbs uberreden, . . . das sie darinn ein gutte Erfahrung hetten, unnd ihren Effekt und Tugent wißten, von wegen der hohen großen Mysterien, die in der H. Schrifft sind verborgen, und durch die Apostel, Propheten, unnd durch Christum selbs geredt worden, welches wir mit unserer Vernunfft weder verstehen noch ergründen mögen."

Auch diese Paracelsusstelle erinnert uns an Fausts Klage

„Und sehe, daß wir nichts wissen können."

Aber wenn wir früher das „wir" als „wir Fakultätslehrer der alten Schule, wir Büchergelehrte, die die lebendige Natur nicht kennen", fassen konnten, so müssen wir es hier verallgemeinern zu „wir Menschen mit unserer natürlichen Vernunft." Die religiöse Magie ist eben die übernatürliche, die durch die Kraft Gottes oder seiner Geister erkennt und Wunder verrichtet, die Wunder der Bibel, deren nach Hohenheims Ansicht die Gläubigen aller Zeiten fähig waren. So fragt er an der angegebenen Stelle: „Welcher Theologus hat ein Teuffel ausgetrieben, oder sonst ein Geist vertriben, oder zu ihm gebracht? Oder das noch viel weniger und geringer, das er ein Krancken hett Gesundt gemacht, oder sonst ein Hülff getan, allein durch sein Glauben? Ich geschweig, daß er damit ein großen Berg versetzt, unnd gar ins Meer geworffen hett. Daraus folgt, daß sie diesen Glauben, darvon Christus sagt, selbs weder wenig noch viel verstehen und fehrt ihn dort Täglich im Maul um, reden unnd lernen viel darvon, und wissen ihn selbs doch nicht zu probieren, unnd darmit ein Zeichen zutun, auff das man sagen möchte, sie verstünden den Glauben unnd wissen denselbigen zugebrauchen, und zubewehren."

Wir haben uns früher erklären können, daß der Arzt Faust auf seinem Lehrstuhl verharren will, um mit Hilfe der natürlichen Magie seine Schüler in den Geheimnissen des Alls zu unterweisen. Hier sehen wir, daß auch der Gottesgelehrte als Professor der Magie an seinem Platze bleiben könnte, um zu lehren, was

Menschenvernunft übersteigt, und die hohen Mysterien der heiligen Schrift zu enthüllen. Und die widerwärtigen Streiche, die Faust zur Flucht von der Universität nötigen sollten, kommen einem wieder in den Sinn, wenn man von Theologen liest, die jeden Magus als Zauberer verlästern [a. a. O.]: „Wann ein ander kompt, der ein Zeichen dardurch thut, es sey gleich Gutt oder Böß, heißend sie ihn ein Zauberer, dieweil es uber ihr Vernunfft und Menschliche Weißheit ist und wissen die Magiam und Zauberey nit zu unterscheiden.“ Wie man Magiam und Zauberei zu unterscheiden habe, zeigt Paracelsus in demselben Kapitel der „Philosophia occulta,“ trägt doch dasselbe die Überschrift „Von dem großen Mißbrauch der Magica, und wie sie zu einer Zauberey wirdt.“ Er findet das Kriterium nicht darin, ob man einen guten oder bösen Geist zum Helfer habe; denn er ist überzeugt, daß auch ein Teufel dem Menschen nach Gottes Willen zu Gutem dienen muß. So schreibt er in „Lib. V De Origine Morborum Invisibilium“ [P. I, 115 C.]: „Alle ding sollen in Gott ersuchet werden: was er darnach seine Heiligen heist, das geschehe, es sey dieser oder jener, er heiß es Geist, Engel oder Teuffel. Dann also sind die Geist auch geheißen worden und zuleren und zu helffen, damit uns guts von freunden und feinden beschehe.“

Das Unterscheidende liegt für ihn in der Gesinnung des Magiers, in den Zwecken, zu denen ihm die magischen Mittel dienen. Wir lesen in jenem Kapitel der „Philosophia occulta“ von dem Glauben, der Wunder bewirkt [P. II, 298 B C]: „Da ist Auffsehens hoch von nöthen, daß er nicht zu einem Aberglauben oder Mißbrauch werde, dem Menschen zum Verderben und Schaden: Dann also wird ein Zauberey darauß, und als dann nicht unbillich Zauberey genennet, von männiglichen, wie dann alle Hexen thun, die sich in diese Kunst eyn geflickt, sich darinnen gebraucht, und umbgeben, wie ein Sau im Kaat. Also ists durch sie zur Zauberey worden: und nicht unbillich noch unrecht ists, das man sie und alle Zauberer mit dem Feuer hinricht. Dann sie sindt die schädlichsten Leuth, unnd die bösesten Feindt, so wir auff Erden haben, so sie jemandt Ubel wöllen.“

Also um ein Zauberer zu sein, mußte man nach Hohenheims Ansicht ein böser Mensch sein, mußte die Gesinnung hegen, welche die rachsüchtig tobende, Flammen verspritzende Alte in der Hexenküche und die den grausigsten Trödelkram feilbietende Zauberin auf dem Blocksberge kundgeben? Dann ist Faust am Anfang der Dichtung kein Zauberer und wird es trotz seines Bundes mit Mephisto in diesem Sinne nie. Er ist ja „ein guter Mensch", ein „Knecht Gottes", wie der Höchste im Prolog sagt. Er ist auch als Verführer ein „herzlich guter Mann"; dies Lob gibt ihm Margarete, die selbst allen Menschen gut ist und an Mephisto nichts härter tadelt als sein spöttisches, ergrimmtes Aussehen, als die Schrift auf seiner Stirn, daß er keinen Menschen lieben kann. Und daß Faust noch am Schluß der Liebestragödie dies Lob verdient, zeigt sein ungeheures Leid, als er Gretchens Schicksal erfährt. Was er da Mephisto am empörtesten vorwirft, ist das Weiden am Schaden, das Letzen am Verderben, das ihn zum rechten Verbündeten der Hexen und Hexenmeister macht: „Mir wühlt es Mark und Leben durch, das Elend dieser einen. Du grinsest gelassen über das Schicksal von Tausenden hin." Wohl ist Faust selber schuldig, und als der Böse hohnvoll fragt: „Wer war's, der sie ins Verderben stürzte? Ich oder du?" kann er nichts entgegnen; aber gewollt hat er den unseligen Ausgang seiner Leidenschaft nicht.

Ganz ähnlich ist Fausts Lage am Ende seines Lebens, als die drei Gewaltigen die furchtbare Tat an Philemon und Baucis begangen. Da wirft er den grimmigen Gesellen in höchster Entrüstung die Worte entgegen [V. 11 370 ff.]:

„Wart ihr für meine Worte taub?
Tausch wollt' ich, wollte keinen Raub.
Dem unbesonnenen wilden Streich,
Ihm fluch' ich; teilt es unter euch."

So möchte er wieder die Verantwortung von sich abschütteln, da er sich bösen Willens nicht bewußt ist. Und dann drängt es ihn, gleichsam zur Sühne für den Frevel, die gute und große Tat, die er begonnen, mit erhöhtem Eifer zu vollenden, für viele Millionen Raum zu tätig-freiem Wohnen zu eröffnen, nachdem er zwei

greisen Menschen die liebe Heimstätte nehmen wollen und ihnen Haus und Leben geraubt, Die letzten Worte, die wir aus Fausts Munde vernehmen, kennzeichnen ihn als den Wohlwollenden, den Edlen, der sich strebend im Dienste der Brüder bemüht. So hat auch der Böse über seine Seele keine Macht: die Engel nehmen den, der, von Tatenlust und Menschenliebe erfüllt, gestorben, in ihre Sphäre auf und jauchzen [V. 11934 ff.]:

„Gerettet ist das edle Glied
Der Geisterwelt vom Bösen:
„Wer immer strebend sich bemüht,
Den können wir erlösen."
Und hat an ihm die Liebe gar
Von oben teilgenommen,
Begegnet ihm die selige Schar
Mit herzlichem Willkommen."

Durch die Gesinnung, die ihn erfüllt, ist also der Magier Goethes von dem Zauberer des Volksbuches verschieden; er ist es lange Zeit auch durch die Mittel, die er benutzt. Und auch diese Abweichung von der Tradition entspricht der Unterscheidung, die Paracelsus zwischen Magie und Zauberei macht. Er sagt in dem angeführten Kapitel der „Philosophia occulta" [P. II, 298B]: „Magica ist ein behende, reine Kunst, nit mit Ceremoniis oder Coniurationibus befleckt und besudlet, wie dann die Nigromantia. Dann in ihr werden weder Ceremonien Conlurationes, Consecrationes, Benedicta noch Maledicta, gebraucht oder fürgenommen, sondern allein der Glaub' darvon Christus sagt, der die Berg versetzt unnd in das Meer wirfft: Der auch allen Geistern und Ascendenten zu gebietten hatt, derselbig wird darinnen fürgenommen."

Das also unterschied für Paracelsus weiter die göttliche Magie und die Zauberei, daß letztere den Hokuspokus von Zeremonien, Beschwörungs-, Weihe- und Zauberformeln, von Segnungen und Verwünschungen anwandte, den wir aus den Zauberbüchern kennen und den Goethe in der Hexenküche zur Darstellung gebracht hat, während die rechte Magie das ganze Formelwesen beiseite ließ und die Geister durch geistige Kräfte beherrschte.

Dasselbe unterscheidet in Goethes Dichtung die Magie seines Helden zunächst von der schwarzen Kunst des Faust der Sage. Während dieser, den Vorschriften des Höllenzwanges entsprechend, Kreise zieht, Formeln murmelt und allerlei Zeremonien gebraucht, um die Teufel zu beschwören, verachtet der neue Geisterbanner solche Mittel. Durch die Kraft seines Sehnens zieht er in der Eingangsszene die Geister herbei: er fühlt, daß sie ihn umschweben, noch ehe er das geheimnisvolle Buch geöffnet hat. Die Nähe des großen Geistes empfindet er, bevor er das Zeichen desselben ausgesprochen; keineswegs ist es sein Wort, das die Erscheinung erzwingt, sagt der Geist doch ausdrücklich [V. 483 ff.]:

„Du hast mich mächtig angezogen,
An meiner Sphäre lang gesogen, . . .
Du flehst eratmend mich zu schauen,
Meine Stimme zu hören, mein Antlitz zu sehn;
Mich neigt dein mächtig Seelenflehn."

Mächtiges, immer erneutes Seelenflehen setzt auch der Monolog in Wald und Höhle voraus, der mit dem Dank beginnt [V. 3217 f.]:

„Erhabner Geist, du gabst mir, gabst mir alles,
Warum ich bat."

Und noch in der „Klassischen Walpurgisnacht" herrscht die Vorstellung, daß Sehnsucht und Gebet magische Kräfte sind, die magnetisch wirken. So sagt Faust von Helena [V. 7434 ff.]:

„So sei auch sie durch keine Zeit gebunden!
Hat doch Achill auf Pherä sie gefunden,
Selbst außer aller Zeit. Welch seltnes Glück:
Errungen Liebe gegen das Geschick!
Und sollt' ich nicht, sehnsüchtigster Gewalt,
Ins Leben ziehn die einzigste Gestalt?"

Und Anaxagoras redet die Mondgöttin in feierlichen Worten an [V. 7902 ff.]:

„Du! droben ewig Unveraltete,
Dreinamig-Dreigestaltete,
Dich ruf' ich an bei meines Volkes Weh,
Diana, Luna, Hekate!
Eröffne deiner Schatten grausen Schlund,
Die alte Macht sei ohne Zauber kund!"

„Die alte Macht sei ohne Zauber kund!“ in diesen Worten ist der Gegensatz von Magie und Zauberei hervorgehoben: was einst die thessalischen Hexen durch zauberkräftige Lieder in frevelnd magischem Vertrauen erzwungen haben, das erreicht der Naturphilosoph durch gläubiges Gebet und die heftig entzündete Einbildungskraft, die ihm das Gesicht des heruntergezogenen Mondes verschafft. Da wirft er sich erschüttert nieder; Thales aber steht gelassen neben dem Visionär und meint erstaunt V. 7930 ff.]:

„Was dieser Mann nicht alles hört' und sah!
Ich weiß nicht recht, wie uns geschah,
Auch hab ichs nicht mit ihm empfunden.“

Man vergleiche Fausts Verhalten in der Erdgeistszene, das Betragen Wagners, der ihn stört, und man wird eine merkwürdige Ähnlichkeit finden. Gebet, Glauben, Einbildungskraft, das sind die drei magischen Mittel, die dort den Geist der Erde, hier den Mondgeist bezwingen. Wo sind die alten Beschwörungsformeln geblieben?

Aber diese alten Formeln fehlen nicht bis zuletzt. Derselbe Faust, der in der Eingangsszene mit seinem [V. 481]

„Du mußt! Du mußt! und kostet' es mein Leben!“

an den alttestamentlichen Glaubenskämpfer Jakob und sein gebieterisches Wort „Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn“ erinnert, der in der Hexenküche die Sprüche des alten Weibes als Unsinn verwirft, wird sich eines Tages selbst ermahnen müssen [V. 11423]:

„Nimm dich in acht und sprich kein Zauberwort,“

wird die unseligen Gespenster verwünschen, deren Macht auf dem menschlichen Aberglauben beruht.

Die reine, von Zeremonien unbefleckte Kunst Magica des Paracelsus läßt Goethe seinen Faust bei der Herbeiziehung des Erdgeistes, bei der Berufung der Luftgeister auf dem Osterspaziergang, bei der Entlarvung des Pudels anwenden. Dann macht er es, so scheint mir, zur Taktik des arglistigen Geistes, der sich Faust zugesellt hat, diesen von der Magia divina über die Magia naturalis zur Magia diabolica, mit den Worten der Dichtung ausgedrückt, vom Himmel durch die Welt zur Hölle

zu führen. Die himmlische Magie zeigt ihre Wirksamkeit noch in Wald und Höhle und gibt dem Magus Wonnen der Erkenntnis zu kosten, die ihn den Göttern nah und näher bringen. Den Vertreter dieser himmlischen Magie verhöhnt der Teufel, wenn er sagt: [V. 3282 ff.]

„Ein überirdisches Vergnügen!
In Nacht und Tau auf den Gebirgen liegen,
Und Erd' und Himmel wonniglich umfassen,
Zu einer Gottheit sich aufschwellen lassen,
Der Erde Mark mit Ahnungsdrang durchwühlen,
Alle sechs Tagewerk' im Busen fühlen,
In stolzer Kraft ich weiß nicht was genießen,
Bald liebewonniglich in alles überfließen,
Verschwunden ganz der Erdensohn. —"

Für die magische Naturerkenntnis allein wären diese Worte zu hoch. Auch würde der Böse ihn in dieser nicht zu hindern suchen; im Gegenteil! Mephistopheles war es ja gerade — wenigstens hatte das Goethe im Entwurf zur Disputationsszene geplant —, der den Gelehrten zuerst darauf hingewiesen, daß die Erfahrung, die die Natur dem Vaganten verschafft, ihm Kenntnisse gibt, die dem Schulweisen fehlen. Er hatte in Auerbachs Keller gepredigt [V. 2288 ff.]:

„Ein tiefer Blick in die Natur!
Hier ist ein Wunder! Glaubet nur!"

Er wird später am Kaiserhofe „begabten Manns Natur- und Geisteskraft" als das Mittel rühmen, vergrabene Schätze zu heben. Unmerklich aber wird er die Magie seines Helden in andere Bahnen lenken, ihn zum Zauberer machen, der Dinge gebraucht, die zum Rüstzeug des gemeinen Nekromanten gehören, der abergläubische Ängste kennt. So wird er ihn dahin bringen, daß er zuletzt in erschütterter Selbstbesinnung stöhnt [V. 11 404 ff.]:

„Könnt' ich Magie von meinem Pfad entfernen,
Die Zaubersprüche ganz und gar verlernen.
Stünd' ich, Natur, vor dir ein Mann allein,
Da wär's der Mühe wert, ein Mensch zu sein.

Das war ich sonst, eh' ich's im Düstern suchte,
Mit Frevelwort mich und die Welt verfluchte.
Nun ist die Luft von solchem Spuk so voll,
Daß niemand weiß, wie er ihn meiden soll.
Wenn auch ein Tag uns klar vernünftig lacht,
In Traumgespinst verwickelt uns die Nacht.
Wir kehren froh von junger Flur zurück,
Ein Vogel krächzt; was krächzt er? Mißgeschick.
Von Aberglauben früh und spat umgarnt,
Es eignet sich, es zeigt sich an, es warnt.
Und so verschüchtert, stehen wir allein."

Ich zweifle nicht daran, daß Goethe diesen Gang der Entwicklung seines Magiers schon 1769 vor Augen hatte, daß er sein Gedicht, das mit einem Chorus mysticus schließt, in der Sphäre der Mystik beginnen lassen wollte und in seinem Helden zunächst den Theosophen sah, der stufenweise, indem ihm die Dämonen ein Bein nach dem anderen stellen, zu dem herabsinken sollte, was der alte Nekromant von vornherein bei dem Teufelsbündnis war. Darum konnte der Dichter auch den Pakt in der alten Form nicht brauchen und mußte auf eine Art des Vertrages sinnen, die dem Magus zuletzt die Abkehr von der Hölle und höllischer Zauberkunst und damit die Rettung, die Aufnahme in die Schar der Gottsucher möglich machte, deren Bruder er einst gewesen und in dunklem Drange immer geblieben war.

So ergibt sich die Umgestaltung des alten Sagenstoffes, die völlige Wandlung von Charakter und Schicksal des Helden, aus der veränderten Form der Magie, die dieser vertritt. Und auch der Umstand wird verständlich, daß Goethe so vieles als Eigenstes in die Fabel eingeführt hat, wofür in der Tradition kein Vorbild vorlag. Wenn er z. B. die Szene in der Hexenküche und das Hexenfest auf dem Brocken aufgenommen und sie in strengem Anschluß an den Volksaberglauben wie an Paracelsische Anschauungen aufs sorgfältigste ausgestaltet hat, so hat ihn sicherlich die Absicht geleitet, die Welt der diabolischen Magie umfassend zur Darstellung zu bringen und zu zeigen, wie der dämonische Begleiter seines zunächst hoch über der Zauberei stehenden Magiers es anstellt, den Schwärmer und Himmels-

stürmer durch List und Tücke in die Tiefe zu ziehen und in satanischer Sphäre festzuhalten.

„Zieh diesen Geist von seinem Urquell ab
Und führ' ihn, kannst du ihn erfassen,
Auf deinem Wege mit herab —"

diese Worte des Herrn im Prolog, die man gewöhnlich auf Faust, den Menschen, bezieht, lassen sich in jenem Sinne auch auf Faust, den Magier, anwenden. Himmlische Magie am Anfang, wo der Theosoph Faust in stiller Zelle und beim Wandel auf Bergeshöhen nach Offenbarung ringt, natürliche Magie während der Weltfahrt in Gesellschaft Mephistos, höllische Magie am Schlusse vor Fausts innerer Einkehr, — zwischen den Gegensätzen von Himmel und Hölle, von Gott und Teufel bewegt sich die Handlung.

Es fragt sich nun, ob Paracelsus mit seiner Unterscheidung von Magie und Zauberei, die so bedeutsam für Goethes Dichtung geworden ist, einfach die allgemeine Meinung seiner Zeit wiedergab oder ob er mit ihr dergestalt allein stand, daß nur seine Schriften die Quelle für den Dichter gewesen sein können, wenn wir von dem „Opus Mago-Cabbalisticum et Theosophicum" und den alchymistischen Werken absehen, die Goethe 1769 und 1770 außerdem studiert hat und deren Verfasser als Paracelsisten den gleichen Kampf gegen die „ceremonischen Nigromantisten" im Namen der wahren Magie, Cabbala und Theosophie kämpften wie ihr großer Mysteriarch zu Luthers Zeit.

Wenn man den „Kleinen Brucker" liest, so scheint es nach dessen Ausführungen über Agrippa, als habe auch dieses Magus' „Philosophia occulta" Goethe das geben können, was wir bei Paracelsus gefunden. Brucker schreibt im Text [Brucker 6, 635]: „Er war ein großer Liebhaber der Platonischen Philosophie, auf deren Principia, die sich zur Magia naturalis am besten schicken, er auch seine Philosophiam occultam gebaut hat, wovon man aber das vierte Buch ihm unterschoben, weil man geglaubt, er seye ein Hexenmeister gewesen." Von diesem vierten Buch sagt er in einer Anmerkung, es sei eine Anweisung und Formular, die Geister zu beschwören, von einem Betrüger nach Agrippas Tode zusammengeschmiert, nicht sowohl die bösen Geister aus

der Hölle, als vorwitzigen und einfältigen Leuten das Geld aus dem Beutel zu zaubern. Der Titel, den er gibt: „Henrici Cornelii Agrippae liber quartus de occulta Philosophia seu de ceremoniis Magicis, cui accesserunt Elementa Magica Petri de Abano, philosophi", zeigt an, daß es sich in dem Buche, das übrigens in Scheibles Kloster zu finden ist, um jenes magische Zeremoniell handelt, das Hohenheim von seiner Magie ausschließt. Wenn also Goethe las, daß Wierus, der Schüler Agrippas, bezeugt, sein Meister könne jenes Buch nicht geschrieben haben, so mochte er wohl annehmen, auch der Magus von Nettesheim habe die alten theurgischen Formen verachtet und sie der Hexenzunft überlassen, zumal wenn er als Schlüssel zu dessen okkulter Philosophie den Satz las [Brucker 6, 635]: „Omnium rerum cognoscere Deum ipsum opificem et in illum tota similitudinis imagine ceu essentiali quodam contactu sive vinculo transire, quo ipse transformeris efficiareque Deus, ea demum vera est et summa mirabilium operum occultissima Philosophia", oder die Behauptungen der Philosophia occulta [Brucker 6, 630] XXVII: „Der hefftigen Begierde der Seele müssen die natürliche Dinge gehorchen, so, daß die Seele dadurch wunderbare Kräffte bekommen kann," und XLVI [Brucker 6, 632]: „Ein jeglicher Mensch hat einen eingedruckten Göttlichen Charakter, wunderwürdige Dinge zu tun."

Indessen mußte Goethe bei Brucker sehen, daß Agrippa auch andere als geistige Zauberkräfte kannte. So gibt Brucker noch folgende Sätze aus der Philosophia occulta [Brucker 6, 630]: XXIX. „Also können auch die Worte, zumahl wann sie mystisch sind, eine besondere Krafft haben, weil sie Zeichen und Sacramente der übernatürlichen Dinge sind." XXXI. „In den Zahlen bestehen die gröste Kräffte der natürlichen und übernatürlichen Dinge." XXXVI. „Durch die Zahlen der Nahmen kan man vielerley prognosticiren." XLII. „Die Geister können durch gewisse Bande der untern Dinge, womit sie verwandt sind, gebunden, beschworen und ausgetrieben werden."

Erinnern diese Gedanken an die Zaubersprüche und das Hexeneinmaleins der Alten in der Küche, so zeigen folgende Sätze, daß für Argippa auch die höchste Form der Magie die Zeremonien nicht ausschloß [Brucker 6, 627]:

„I. Die Welt ist dreyerley, eine Elementarische, Himmlische und Intellectual-Welt.

V. Daher ist die Magia dreyerley, eine natürliche, Himmlische und Ceremonialische, Theurgia sonst genannt."

Diese zeremonialische Magie ist dieselbe, die wir bisher Magia divina oder coelestis genannt haben, wohingegen die himmlische Magie Agrippas auf Kenntnis und Beherrschung des sichtbaren Himmels, die natürliche auf dem Erforschen der irdischen Elemente beruhte. Von einem Wegfall theurgischer Zeremonien kann bei einer als zeremonialisch bezeichneten Magie nicht die Rede sein.

Agrippa war eben kein Neuerer auf okkultem Gebiete, sondern vertrat in seiner Philosophie die Lehre der Platoniker, die nach Bruckers Darstellung gleich den Pythagoräern viel auf die Magie gehalten, auch unter der Magia pura und impura einen Unterschied gemacht und jene für den höchsten Grad der Philosophie gehalten. Brucker zitiert einen Satz aus Agrippas Vorrede zu seinen drei Büchern „De occulta Philosophia [Brucker 6, 625]: „Multa insuper Platonicorum caeterorumque Philosophorum gentilium placita secuti sumus" und nennt Neuplatoniker und Kabbalisten der Renaissancezeit — Picus, Reuchlinus, Ficinus, Georgius Venetus, Trithemius —, von denen der gelehrte Abenteurer seine Philosophiam Pythagoreo-Platonico-Cabbalisticam gelernt habe. Er nennt jene berühmte magische Schrift geradezu eine „Historische Vorstellung der Platonischen Lehre de Magia sive Theurgia" und fordert auf, die daraus gegebenen Sätze mit Jamblichus, Proclus oder einem anderen Platoniker zu vergleichen, wobei man die Übereinstimmung bald finden werde.

Dieser Hinweis auf Jamblichus gewinnt ein besonderes Interesse durch eine Abhandlung, die im Jahre 1909 in dem „Journal of English and Germanic Philology" erschienen ist und die Überschrift trägt: „Goethes Quelle für die Erdgeistszene". Der Verfasser, Julius Goebel, findet die Quelle für den Anfang des Urfaust in der neuplatonischen Literatur, insbesondere in der Schrift des Jamblichus „De Mysteriis Aegyptiorum", bemerkt aber zum Schluß seiner Untersuchungen, auf die wir an anderer Stelle noch eingehen werden, von dem Dichter: „So groß die

Versuchung für ihn auch gewesen sein mag, nirgends findet sich in unserer Szene auch nur eine Andeutung äußerer Zeremonien und sonstiger magischer Zurüstungen, mit denen die neuplatonische Theurgie und die spätere Magie wirtschafteten. Was der Dichter uns bietet, ist die poetische Blüte aller Magie und Theurgie, deren Duft berauschend über dem Ganzen webt wie das leise Mondlicht, das ungerufen und doch so bedeutsam während dieser Nacht in die Zelle des Magus fällt."

Goebel scheint der Ansicht zu sein, Goethe habe aus freiem Entschluß die überlieferte Form der Magie verändert, ohne ein bestimmtes Vorbild zu haben. Daß der größte Magus zu Fausts Zeit ihm dies Vorbild geben konnte, weiß oder sagt er nicht. Das ist erstaunlich, da er in einer Anmerkung, die gegen den bekannten Goetheforscher Max Morris gerichtet ist, sich gerade auf Paracelsus beruft, um gewisse Morrissche Behauptungen zu widerlegen. Morris hatte in seinem Aufsatz „Swedenborg im Faust" die Hypothese aufgestellt, daß Goethe seine älteste Faustdichtung mit Anschauungen seines Zeitgenossen Swedenborg befruchtet habe, daß insbesondere der erste Monolog mit der Erdgeistszene ganz unter dem Zeichen Swedenborgs stehe. Mit den Zeilen

„Du hast mich mächtig angezogen,
An meiner Sphäre lang gesogen —"

hatte er Vorstellungen des nordischen Sehers von einem Anziehen und Saugen, das die Geister auf den Menschen ausüben, zusammengestellt. Er hatte aus Swedenborgs Arcana coelestia den Satz angeführt: „Sunt genii et spiritus qui capiti inducunt speciem suctionis seu attractionis, taliter ut locus, ubi talis attractio seu suctio existit, doleat" und gemeint, Goethe habe das Verhältnis einfach umgekehrt, bei ihm wirke das Saugen von Mensch zu Geist.

Diesen Erörterungen gegenüber betont Goebel, daß Goethe schwerlich von dem ekelhaften Bilde saugender Geister ausgegangen sei, da ihm gewiß aus Agrippa und Paracelsus bekannt war, welche Rolle die attractio im magischen Verkehr mit Geistern spielte und er aus Paracelsus wohl auch das Bild des Saugens kannte. Er gibt folgenden Abschnitt aus dessen „Astro-

nomia magna" [Frankfurt 1571, p. 57 f.]: „Also ist der Mensch ein zweyfacher Magnet des Leibes halben, darum er das Gestirn an sich zeucht. In Elementen findet er die Nahrung seines Bluts und Fleischs, im Gestirn findt er die Weißheit seiner Sinn und Gedancken durch die anziehende Kraft, so ein jeglicher Mensch zwyfach an ihm hat. Also auch der Magnet der Sinnen sauget auch an sich vom Gestirn seine tägliche Vernunfft wie ein Biene den Honig ausz dem Kraut und Blumen." Ich habe die von Goebel zitierten Worte in der „Astronomia magna" der Ausgabe von 1616, wo ihr Haupttitel „Philosophia sagax" lautet, nach langem Suchen gefunden [P. 1616 II, 389 C, 390 A], ebenso folgende Sätze [P. II, 340 C]: „Was in die erkantnuß natürliches Lebens gebürt, dasselbig fleußt aus dem Gestirn." — [P. II, 346 A]: „Also ist der Natürlich Mensch Microcosmus der sinnlich Mensch. Und also hat Gott verordnet, daß der Mensch ein Magneten in ihm hab: Einen nemlich von den Elementen, darumb zeucht er sie widerumb an sich: Einen aus dem Gestirn, aus dem er an sich zeucht die Microcosmische sinnligkeit widerumb vom Gestirn." — [P. II, 346 B]: „Durch Hunger und Durst der Gedancken und Sinnen, werden die Sinn gespeiset mit Künsten und Natürlicher weißheit, wie ich dann vom Magneten . . . angezeigt hab, wie er an sich zeucht Essen und Trincken, von Elementen. Also die Vernunfft des Menschen hat einen Magneten, der in sich zeugt vom Gestirn, die Sinn und Gedancken. Weiter auß den Elementen ißet und trincket er zu enthaltung seines bluts und Fleischs: Auß dem Gestirn ißet er seine Sinn und Gedancken, in seinen Geist." Die Bilder des Anziehens, Saugens, durstigen Schmachtens, des Fließens und Tränkens, alle sind also bei Paracelsus vorhanden.

Weiter weist Goebel auf die Anschauung des Paracelsus hin [siehe P. II, 390 C], daß „alle Ding nach Sphärischer Ordnung gegen dem Menschen" sind und vorzüglich zwei Sphären im Menschen als dem Zentrum und Punkt zusammentreffen, die Sphäre des Himmels und die Sphäre der Erde. Er widerlegt damit Morris' Behauptung, daß auch die Vorstellung der Sphäre aus den „Arcana coelestia" stamme. Seine Ansicht ist, daß sich die Vorstellung von einem Kreise mit magnetartigem Mittelpunkt, der jedes Lebewesen umgibt, bei Goethe schon früh und gerade

unter dem Einfluß des Paracelsus entwickelte und daß man darum zur Erklärung jener beiden Verse zu Swedenborg nicht zu greifen brauche. Man braucht aber auch zur Erklärung der Tatsache, daß der Held Goethes das magische Zeremoniell unbenutzt läßt, nicht zu den „Arcana coelestia" seine Zuflucht zu nehmen. Das hätte Goebel Max Morris nachweisen können, wie es vor ihm Georg Witkowski in seinen Erläuterungen zu Goethes Faust [T. II, 201 f.] getan hat. Morris hatte auf Swedenborgs Ansicht hingewiesen, daß die Geister überall vorhanden seien und dem Gewürdigten die Antwort schenkten, dieser könne mit ihnen reden wie ein Geist mit dem anderen Geist. In dem Swedenborgschen „loqui cum spiritibus", das von Zaubersprüchen nichts weiß, hatte er die Magie des Goetheschen Faust gesehen. Witkowski scheint von dieser Hypothese sehr eingenommen zu sein; aber nachdem er geschlossen, die Magie Fausts sei wie die Swedenborgs die persönliche Kraft hochstehender Naturen, die Geister an sich heranzuziehen, ihre Nähe zu fühlen und mit ihnen als Wesensgleichen zu verkehren, die alten Beschwörungsformeln seien nur Symbole dieser Vorgänge, fährt er fort: „Dieselbe Anschauung vertritt auch Paracelsus" und gibt zum Beweis einen Abschnitt aus der Schrift „De Imaginibus", ohne jedoch hinzuzufügen, ob er an Goethes Vertrautheit mit diesen Anschauungen des alten Magus und an einen Einfluß derselben auf Goethes Dichtung glaubt.

Wir werden nach den bisherigen Darlegungen an diesem Einfluß nicht zweifeln. Wenn Goebel Morris' Resultate anficht, weil er die Vermutung nicht los werden konnte, daß der schwedische Geisterseher seine intime Vertrautheit mit Geistererscheinungen vielleicht derselben Quelle verdankt, die auch Goethe benutzte, und diese Quelle in der neuplatonischen Literatur suchte, so werden wir bei dem Gegensatz zwischen der neuplatonischen und der Swedenborgschen Theurgie, bei der Verwandtschaft der letzteren mit des Paracelsus' Magica eher geneigt sein, in Swedenborg einen Schüler des Mannes zu sehen, der zuerst die traditionellen theurgischen Gebräuche über Bord warf und Gebet, Glauben und Einbildungskraft als die einzigen Zaubermittel rühmte.

Nicht als Neuplatoniker wie Agrippa hat der Reformator der Medizin seine magischen Theorien aufgestellt, sondern als christlicher Theosoph. Daher stammt ihre Neuheit und Eigenartigkeit.

Für diese Eigenartigkeit spricht schon der Umstand, daß in späteren Zeiten die Magie im höchsten Sinne geradezu als Magia Theophrastica bezeichnet worden ist. Ferner hebt Paracelsus selbst in der Vorrede zu seiner „Philosophia occulta" hervor, daß seine Magie von der bis dahin gebräuchlichen unterschieden war. Er schreibt [P. II, 285 C]: „Von den hohen verborgenen dingen ist allhie mein Fürnemmen zu Philosophieren, unnd alle ding genugsam zu entdecken, welche da antreffen die Magiam, Nigromantiam, Necromantiam, Pyromantiam, Hydromantiam und Geomantiam etc. und alles waß damit möglich zu erfahren und auszurichten ist, wird hie in dieser Philosophia beschriben und genugsam fürgehalten. Und diese nicht sollen ein Fürgang haben mit ihren Ceremoniis und andern Mißbreuchen, wie sie dann bißher gehalten, und auff einen vermeinten Grund und Sand gestanden und gebaut sind worden. Darumb sie offt leichtlich ein Wind hatt umbgestoßen, nidergeworffen und ettwann gar hingeführt. Also auch solche Künstler, sonderlich die Nigromantici, auch leichtlich von Winden, das ist von den Geistern, werden nidergestoßen, uberwunden, unnd auch ettwann offt gar hinweg geführt."

Der Magus Paracelsus stellt sich hier in Gegensatz zu Männern, deren Schuld und Schicksal an den Dr. Faust der Sage erinnern. Solche Ausfälle gegen die „ceremonischen Nigromantisten" sind häufig in seinen Werken. Sie zeigen, wie wenig der historische Faust, dessen Name bei Hohenheim nie genannt wird, in seiner Zeit allein stand. Sie zeigen ferner, in welchem Grade die Schriften des genialen Arztes, der im gleichen Jahre wie Faust starb, dazu angetan waren, den jungen Dichter in Frankfurt an den unseligen Helden des Puppenspiels zu erinnern, lange ehe er in Straßburg das Volksschauspiel auf der Bühne sah.

Aber nicht nur der Kunst gemeiner Nekromanten vom Schlage eines Faust stellte Paracelsus seine Magie gegenüber: am Schluß der Vorrede zu der „Philosophia occulta" betont er,

daß auch seine Vorgänger und Lehrer, die Magier Petrus de Abano und Trithemius, nicht in seinem Sinne geschrieben hätten, selbst sein Zeitgenosse Henricus Cornelius Agrippa nicht. Er schreibt [P. II, 286 A]: „Darumb so sollen wir alle Ceremonias, Coniurationes, Consecrationes etc. und allen diesen vermeinten Grund verlassen und allein unser Hertz und vertrauen setzen auff den rechten Felsen: Das ist, was mit der Schrifft bestehen mag unnd was aus dem Liecht der Natur, und Brunnen der Wahrheit entspringt, und herfleußt. Und wöllen hie beschreiben und für uns nemmen die heymlichen verborgenen ding, mit schlechten und kurtzen Worten, die vor mir weder Henricus Cornelius Agrippa noch Petrus de Abano oder auch Trithemius beschrieben haben."

Als wir die natürliche Magie im „Faust" mit der Magia naturalis der Renaissancezeit verglichen, mußten wir uns sagen, daß der Goethesche Held ein geistiger Bruder aller der großen Neuplatoniker ist, die damals einmütig Aristoteles und die Scholastik bekämpften. Agrippa und Paracelsus konnten wir darum aus der Schar herausheben, weil sie die berühmtesten Magier waren und Goethe sie am besten kannte. Paracelsus endlich kam dadurch Faust besonders nahe, daß sich in seinen Werken eine Quelle für die Eingangspartie des ersten Monologs und andere wichtige Stellen fand. Ganz anders ist es mit der Magia divina oder Theosophie. Suchen wir für diese im Zeitalter Fausts ein Vorbild, so kommt einzig Paracelsus inbetracht, der Mann, der der Theosophie des 16. und 17. Jahrhunderts, ja noch der des 18. Jahrhunderts die Bahn gewiesen und auch den jungen Lichtsucher Goethe seine Weltanschauung gelehrt hat. Allgemein können wir darum behaupten: die Magie des Goetheschen Faust ist, soweit sie nicht diabolische Magie ist, die des Wunderarztes und Vaters der Theosophie Theophrastus von Hohenheim, der in der Natur und in Gott gelebt hat als ein gewaltiger Meister des irdischen Lichts.

II. Kapitel.

Die Dämonologie in Goethes Faust.

Wir haben die Magie im „Faust" bei den großen Philosophen der Renaissanceperiode gefunden. Es erscheint selbstverständlich, zunächst bei ihnen und sonderlich bei Paracelsus auch die Dämonologie im „Faust" zu suchen.

Max Morris hat in seiner Abhandlung „Swedenborg im Faust" sich zu zeigen bemüht, daß bei dem schwedischen Mystiker Emanuel Swedenborg, dem Sohne des 18. Jahrhunderts, die ganze Geisterwelt des Urfaust, die ganze Geisterterminologie zu finden sei. Wenn dem so wäre, so würde das zu neuen Zweifeln an des Dichters Gedächtnistreue hinsichtlich der Konzeptionszeit seines Faust berechtigen. Indessen läßt sich leicht zeigen, daß der gewürdigte Seher in Goethes Zeit in dem Mysteriarcha des 16. Jahrhunderts, wie Titelblätter bei Huser Paracelsus nennen, einen Vorgänger hatte, der dem Dichter bereits 1769 alles gab, was er bei Swedenborg Jahre später fand.

So schreibt Hohenheim in „Philosophiae Tractatus IV" [P. II, 314 A]: „Wisset, daß der Geister vielerlei sind und je einer anderst als der ander. Dann es sind Spiritus coelestes, Spiritus infernales, Spiritus humani, Spiritus ignis, Spiritus aeris, Spiritus aquae, Spiritus terrae etc. Und die Spiritus coelestes sind die Engel und die besten Geister, die Spiritus infernales sind die Teufel, die Spiritus humani sind der abgestorbnen Menschen Geister, die Spiritus ignis sind die Salamander, die Spiritus des Luffts sind die Sylvani, die Spiritus aquatici sind die Nymphae, die Spiritus terrae sind die Sylphes, Pygmaei . . ." Hier ist fast das ganze Geisteruniversum des nordischen Hellsehers vorhanden, nur die Sternen- und Planetengeister fehlen, von denen aber Hohenheim oft genug spricht. Wenn also Morris sagt: „Der junge Goethe hatte in Swedenborgs Geisterkreise geatmet; sie umschwebten den Dichtenden und fanden so den Eingang in die Dichtung", so braucht man zwar Swedenborg nicht allen und jeden Einfluß auf Goethes Frankfurter Faustdichtung ab-

zusprechen, aber von einer Swedenborgisierung der Eingangspartie schlechthin zu reden, wird doch schon durch den Umstand verboten, daß Morris gleich die erste Stelle, wo Geister erwähnt werden, [V. 392 ff.]

„Ach, könnt' ich doch auf Bergeshöhn
In deinem lieben Lichte gehn,
Um Bergeshöhle mit Geistern schweben,"

aus Swedenborg allein nicht erklären kann, sondern die Geisterwelt Ossians heranziehen muß. Auch betont Morris, der alle die Geisterwelt betreffenden Äußerungen in Goethes Briefen, Tagebüchern, Dichtungen nach dessen Bekanntschaft mit Swedenborg auf die „Arcana coelestia" zurückzuführen geneigt ist, daß nach des Dichters Übersiedlung nach Weimar Swedenborg aufhöre, seine Dichtung zu befruchten, erst als Greis habe der Faustschöpfer wieder an ihn angeknüpft. Aber gerade in den dazwischen liegenden Phasen der Arbeit hat Goethe Geister aller Art in seine Dichtung hineinspielen lassen und zwar namentlich jene Salamander, Sylphen, Nymphen und Pygmäen, die Paracelsus neben Engeln, Teufeln und Geistern der Toten nennt, so daß sich die Frage erhebt, ob diesen Naturdämonen nicht von vornherein ein Platz in der Dichtung angewiesen war und statt eines Nacheinander verschiedener Einflüsse ein einheitlicher Einfluß des Paracelsus anzunehmen ist. Falkenberg sagt in seiner Geschichte der neueren Philosophie [1905, S. 26], nachdem er Paracelsus' Lehre von den Elementen und den dieselben belebenden Geistern besprochen: „Vergleiche hierzu und zu der ganzen Weltanschauung des Paracelsus die beiden Monologe des Faust bei Goethe." Eine Ausführung dieses Vergleiches habe ich in der Faustliteratur nicht gefunden, und doch dürfte eine solche zum Verständnis des ersten Monologes unerläßlich sein und zeigen, wie sehr dieser statt unter dem Zeichen Swedenborgs unter dem Zeichen von Fausts großem Zeitgenossen steht.

„Drum hab' ich mich der Magie ergeben,
Ob mir durch Geistes Kraft und Mund
Nicht manch Geheimnis würde kund;"

so sagt uns Faust, und laut ruft er später in die Geisterwelt hinein [V. 428 f.]:

„Ihr schwebt, ihr Geister, neben mir;
Antwortet mir, wenn ihr mich hört."

Welcher Art sind die Geister, an die der Magus da denkt? Halten wir uns an obige Stelle, so kommen zunächst die Spiritus coelestes oder Engel in Betracht. Ihnen spricht Paracelsus gerade wie später Swedenborg die Fähigkeit zu, den Menschen zu erscheinen und verborgene Dinge zu offenbaren. So erklärt er in der Schrift „Vom Fundament der Weißheit und Künsten" [P. II, 322 A]: „Was können die Engel? Alle ding: Dann in ihnen ist alle Weißheit Gottes und alle Kunst Gottes. Nun seind die Künst Gottes bey den Engeln all, und alle dermaßen auff der Erden. Die Engel sind lautter und rein, darumb so seind sie erweckt, ohne allen Schlaff: Der Mensch hatt den Leib, der schlafft, darumb so muß man ihn erwecken, auff daß er komm in die Weißheit der Engel . . ."

Man denkt an die Worte des Weisen [V. 444 ff.]

„— Dein Sinn ist zu, dein Herz ist tot!
Auf, bade, Schüler, unverdrossen
Die ird'sche Brust im Morgenrot! —"

wenn man diese Sätze liest; denn Paracelsus stellt wie „der Weise" den Blick in die Geisterwelt als ein Auftun der Augen, als ein Erwachen vom nächtlichen Schlummer dar. Und das Baden der irdischen Brust im Morgenrot, das unverdrossen geschehen soll, mag wohl die Annäherung an die Reinheit und Lauterkeit der Engel bedeuten, die dem Menschen den Sinn für die Weisheit erst öffnet. Hohenheim nennt die Engel weiter Offenbarer aller natürlichen Dinge, aller Heimlichkeiten der Natur, aller Eigenschaften der Kreaturen, aller Arten der Geschöpfe. Von ihnen könnte also der Magier Faust sehr wohl die heißersehnte Erschließung der lebendigen Natur und die Beherrschung ihrer Kräfte erwarten. Ja, noch mehr ließe sich von den himmlischen Geistern erhoffen. Hohenheim erklärt von ihnen [P. II, 322 B]: „In denselbigen ligend nun Medicina,

Geomantia, Pyromantia, Astronomia, Augurium, Chiromantia, Incantatio, Maledictiones, Benedictiones, Nigromantia, Necromantia, Gaballia, Alchimia . . . Die Engel seind Artzet, sie können fliegen, Wasser treten, durch Mauren gehen, Unsichtig machen, alle Kranckheit heilen, Zaubern, Characteres, Imagines etc. machen.“ Man sieht, alles, was die Volkssage dem Teufel zusprach, sagte Paracelsus von den Engeln aus. Die schwarze und die weiße Magie waren eben in ihren Wirkungen gleich; nur ihre Vermittler waren verschieden. Es ist darum nicht unwahrscheinlich, daß bei der Frage Fausts [V. 606 f.]

„Darf eine solche Menschenstimme hier,
Wo Geisterfülle mich umgab, ertönen?“

an die beseligende Nähe jener edlen Geister zu denken ist, sind doch auch die Himmelskräfte, die der Visionär auf- und niedersteigen sieht, die sich goldene Eimer reichen und mit segenduftenden Schwingen vom Himmel herablassen, wohl als die Engel Gottes zu denken.

Nicht ganz ausgeschlossen ist, daß der Magus neben ihnen die Spiritus infernales im Auge hat, die, wie wir früher schon gesehen, nach Paracelsus' Ansicht gezwungen werden, den Auserwählten Gutes zu tun und ihnen wider Willen zu dienen. Später zeigt ja die Beschwörung des Pudels, daß der Magus die Mittel trefflich kennt, durch die man die Höllenbrut beherrscht, und sein erstes Gespräch mit Mephisto beweist, daß er mit den kabbalistischen Lehren vom Reiche des Bösen vertraut ist. Setzen wir bei Faust dieselbe Ansicht wie bei Paracelsus voraus — [P. I, 114 B] „Darumb soll sich niemandt darumb bekümmern lassen, durch was mittel solch ding an uns langet: sonder das sollen wir dahin hoffen, es komm durch böß oder gut Geist, daß sie das alles thuend auss dem geheiss Gottes. Denn Gott will, das ihm alles gehorsam sey und daß wir sein gewalt und mechtigkeit sehen und spüren, in der Hell als wol als in dem Himmel und das er will, das uns, seinen erwöhlten, was im Himmel und Hellen sind, dienen“ — so verstehen wir sein kühnes [V. 368 f.]

„Mich plagen keine Skrupel noch Zweifel,
Fürchte mich weder vor Hölle noch Teufel,“ —

und es erschiene uns keineswegs befremdlich, wenn er auch höllische Dämonen als seine Lehrmeister beriefe.

Näher läge indessen dem Magier, eine andere Gruppe aus Hohenheims Pandämonium um Hilfe zu bitten, eine Gruppe, die wie die Engel eine große Rolle auch im Leben des Sehers Emanuel Swedenborg gespielt hat. Wiederholt redet Hohenheim von den Geistern verstorbener Menschen, die hohe Kunst und Weisheit mit sich ins Grab genommen und die der Magus im Traume oder Wachen zitieren kann, damit sie ihm auf Fragen Antwort geben. Solche Stellen zeigen wieder, wie wenig berechtigt Max Morris war, bei den Zeilen [V. 424 f.]

„Dann geht die Seelenkraft dir auf,
Wie spricht ein Geist zum andern Geist"

ausschließlich an Swedenborgs „loqui cum spiritibus" zu denken und die Lehre von einer „loquela spirituum" erst im 18. Jahrhundert zu suchen. Man vergleiche folgende Ausführung Hohenheims in „Philosophiae Tractatus V" [P. II, 315 C.]: „Ist der Mensch Kunstreich gewesen, so ist auch sein Geist Kunstreich. Ist er ein Astronomus gewesen, so ist auch sein Geist ein Astronomus unnd kan eines andern lebendigen Menschen Geist Astronomiam lehrnen. Ist er ein Magus gewesen, so ist auch sein Geist ein Magus und kan auch eines andern lebendigen Menschen Geist Magiam lernen. Also, ist er ein Alchimist gewesen, so ist sein Geist auch ein Alchimist: Also eines Nigromantici Geist auch ein Nigromanticus, ein Philosophus, ein Medicus, ein Astrologus, ein Theologus, ein Jurist oder ein Musicus und dergleichen viel mehr. Darumb wann dir ein Mensch im Geist erscheinet, der ein Astronomus ist, er sey dann gleich noch lebendig oder todt und dich etwas in Astronomia lernet, so magst du ihm glauben: Also mit allen vorgemeldten Künsten zuverstehen ist." In demselben Traktat wird die im Schlaf geschehende Unterweisung durch einen Spiritus hominis geradezu als das „aller höchst und gröste Geheimnus" bezeichnet und gesagt, schon die alten Magier hätten sich viel darum bemüht. Es heißt da von dem Geist der Toten [P. II, 315 B.]: „Der kan die Kunst offenbaren und lernen den Magum, der ihm in seinem Schlaff kan erscheinen machen, das er ihm geistlich im Schlaff solches anzeiget und lehret.

Also handlet nun Geist mit Geist. Das ist nun die höchste und fürnemmste Concordanz, die geschehen mag in der ganzen Magica."

Diese höchste und vornehmste Konkordanz in der ganzen Magie, das Handeln von Geist mit Geist, tritt uns in Goethes Dichtung gleich im Anschluß an den ersten Monolog entgegen. Allerdings redet Faust nicht mit einem ihm gleichen Menschengeiste, sondern mit einer riesengroßen Erscheinung, vor deren Übermacht er in den Staub sinkt. Aber wenn er vorher unbestimmt in die übersinnliche Welt hineinrief [V. 428 f.]:

„Ihr schwebt, ihr Geister, neben mir.
Antwortet mir, wenn ihr mich hört",

wenn er hernach von Geisterfülle redet, die ihn umschwebt hat, so kann er unter andern auch die Geister der toten Weisen, kann Hermes, Zoroaster, Salomo, Orpheus, Pythagoras, Plato, kann alle die Magier und Kabbalisten meinen, von denen er in seinen geheimnisvollen Büchern gelesen. Eine ausdrückliche Beschwörung Verstorbener um der Erkenntnis willen, die sie geben können, findet sich im „Faust" nicht; doch läßt sich in jener Frage Fausts vor dem Betreten der Hexenküche [V. 2345 f.]

„Hat die Natur und hat ein edler Geist
Nicht irgend einen Balsam ausgefunden?"

an den Geist eines Wunderarztes oder eines berühmten Alchymisten denken. Und wenn es in Wald und Höhle heißt [V. 3235 ff.]

„Und steigt vor meinem Blick der reine Mond
Besänftigend herüber, schweben mir
Von Felsenwänden, aus dem feuchten Busch
Der Vorwelt silberne Gestalten auf
Und lindern der Betrachtung strenge Lust",

so kann man einen Zug schwankender Gestalten, die aus Dunst und Nebel der Vergangenheit, vom Zauberhauch umwittert, aufsteigen, im Mondenschein Faust umdrängen sehn, mit denen er stille Zwiesprach hält über die tiefsten Probleme der Menschheit. Auch erinnert die Weise, wie Geister von Theologen, Philosophen, Philologen, Astronomen, Physikern in dem Walpurgisnachtstraum auftreten oder auftreten sollten, an jenes Zitat, nicht

minder die Rolle, die der Wunderarzt Chiron, die Seherin Manto, die Naturphilosophen Thales und Anaxagoras, die ersten Erfinder der Erzbildnerkunst als Geister in der „Klassischen Walpurgisnacht" spielen. Jeder dieser Spiritus humani hat seine Gedankenwelt völlig bewahrt, seine Gefühle und Affekte behalten; darum vergessen wir beim Lesen der Walpurgisnächte ganz, daß wir körperlose Gespenster vor uns haben. Und wäre es nicht denkbar, daß das Auftreten der verschiedensten Menschengeister in den Zaubernächten ursprünglich den Zweck hatte, die Einsicht des Helden in die kleine und große Welt, statt wie im gewöhnlichen Leben durch Erfahrung und Studium, durch Visionen und Geistergespräche magisch zu erweitern? Auf jeden Fall würde durch diese Vorstellung ein engerer Zusammenhang des Walpurgisnachtstraums und der Geisterfeier am Aegäischen Meer — bei beiden sollte Faust ursprünglich Zuschauer sein — mit der Haupthandlung hergestellt. Und tatsächlich gewinnt ja Faust dann in der Helenahandlung den Einblick in die antike Welt durch die Beschwörung der schönen Heroine und ihrer Mägde, die nicht als unbestimmte Schatten auftreten, sondern mit allen Eigenschaften ausgestattet, die sie im Leben besessen. Die Vorstellung, daß der Menschengeist nach der Trennung vom Leibe Wissen und Lebenserfahrung bewahrt und andere unterweisen kann, hat Goethe noch in der Schlußszene benutzt, wo die seligen Knaben singen, von der Ankunft des hundertjährigen Faust beglückt [V. 12 080 ff.]:

„Wir wurden früh entfernt
Von Lebechören;
Doch dieser hat gelernt,
Er wird uns lehren."

Engel, Teufel, Erscheinungen von Toten, alle fand Goethe bei dem Zeitgenossen Fausts als Geister bezeichnet, durch deren Kraft und Mund dem wißbegierigen Menschen manch Geheimnis kund wird. Allen hat er auch einen Platz im weitern Verlauf seiner Dichtung angewiesen. So konnte er seinen Faust im ersten Monolog von ihnen allen Aufschlüsse über Himmel und Hölle, über Vergangenheit und Zukunft erwarten lassen.

Indessen scheint es mir, daß, wenn man die Sehnsucht nach Erkenntnis der lebendigen Natur erwägt, die, jede andere übertönend, den ersten Monolog durchklingt, wenn man das drängende [V. 418]

„Flieh! Auf! Hinaus ins weite Land!“

berücksichtigt und die Bedingung bedenkt [V. 423 f.]

„Und wenn Natur dich unterweist,
Dann geht die Seelenkraft dir auf“,

bei den Geistern vor allem an die dämonischen Wesen gedacht werden müsse, die nach Paracelsus in den Elementen walten, daß der einsame Gelehrte von ihnen zunächst die beglückende Erleuchtung erhofft.

Daß Einsicht und Macht dieser Geschöpfe die des Menschen übertreffen, führt Paracelsus in dem „Buch Meteororum“ aus [P. II, 78 A.]: „Das sollen wir wissen, das Gott in allen Elementen lebendige Creaturen geschaffen hatt unnd nichts hatt lassen leer sein: Nicht allein Unvernünfftigs, sondern auch Vernünfftigs . . . ein lebendig empfindtliche Creatur, inn Geistsweise. Also sollen wir wissen, das Wir nicht allein Menschen auff Erden solchen Verstand alleine haben also, als ob sonst nichts wer, als allein der Mensch, in dem Verstand were . . . Sondern, es sind noch mehr, in denen solcher Verstandt unnd mehrer auch ist dann im Menschen, in allem dem, das die Natur antrifft, im natürlichen Verstandt. Viel wirdt der Natur zugelegt, das auß der Natur nicht also ist, sondern durch solche Saganas geschehen: Wie sich dann offentlich beweist in Bergen, Thälern, Erden, im Wasser unnd andern.“

Es ist verständlich, daß der Faust, der wünscht, alle Wirkungskraft und Samen zu schauen, sich sehnt, auf Bergeshöhen im Mondenlicht zu gehen und auf Wiesen in stiller Dämmerung zu wandeln, um das Wirken jener Geister zu belauschen. Sie verkörpern die geheimnisvoll schaffenden Kräfte der Natur. Wer mit ihnen umgeht, darf zu erkennen hoffen, was die Welt im Innersten zusammenhalte, was die vier Elemente an Geheimnissen bergen.

So sagt Paracelsus weiter [P. II, 79 B]: „Der Mensch soll nicht vermeinen, es seye kein Ertzmann nicht als er alleine,

so doch die Gnomi noch besser seindt unnd gar im Ertz wohnen: Oder das er allein wisse, was im Wasser sey, so doch die Nymphae im Wasser darinnen gar seindt, viel mehr wissendt: Dessgleichen auch nicht mehr wisse, was im Lufft sey, als die Lemures, oder das er allein der Philosophus sey dess Lufft, die Lemures wissendt noch mehr. Also auch die Superi mehr wissen im Firmament dann der Mensch." Der Grund, weshalb der Magus den Gnomen, Nymphen, Lemuren und den Feuergeistern im Firmament überlegenes Wissen zuschreibt, leuchtet ein. Die Feuergeister, die Paracelsus auch Penates nennt, dürften übrigens jenen Geistern des Merkur, des Mars etc. entsprechen, von denen Morris aus Swedenborg berichtet, und deren Erscheinung in Flammen Goethe in der Erdgeistszene zum Vorbild gedient haben soll. Ihnen spricht der Seher des 16. Jahrhunderts besonders hohes Wissen zu; alles, was in der Welt sei, sei ihnen bekannt [P. II, 78 B.]: „Sie seindt im Firmament und wohnend im selbigen mit allen Weißheiten und Verstanden unnd Künsten und dergleichen Wirckungen uber die Natur."

Daß Paracelsus eine Gemeinschaft zwischen den Spiritus elementorum und besonders gewürdigten Sehern annimmt, zeigt folgender Abschnitt aus der Schrift, die ausschließlich von den Saganen handelt [P. II, 185 C, 186 A]: „De Nymphis, Sylphis, Pygmaeis et Salamandris": „Gott hatt diese Creaturen dem Menschen auch ettwann fürgestellt und sie sehen lassen, mit den Menschen wandeln, reden unnd dergleichen, auff das dem Menschen ein Wissen sey, daß solche Creaturen in den Vier Elementen seyend, die do wunderbarlich für unsern Augen erscheinen . . . Und soviel dem Menschen do fürgehalten, das er auß ihnen ein genugsami Philosophey ziehen unnd nemmen mag, inn den Wercken Gottes genugsam zuergründen . . . Dann nichts ist, das verborgen bleibe und nit geoffenbaret, es muß alles herfür, Geschöpff, Natur, Geist, böß und guts, außen und innen, und all Künst und alle Doctrinen, Lehr unnd was beschaffen ist. Also erscheinen solche dinge zu zeitten, allein sovil, daß in Gedächtniß der Menschen bleiben und doch verborgen und nit gemein. So sie nun sollen geoffenbaret werden, so ist dasselbige mit einem Göttlichen Urtheil: Zugleicher weiß als

Gott ein Engel zu uns schickt und ihm sein Geschöpfft befilcht, dornach wider hinweg nimbt."

Übrigens sollen sich die Geistmenschen der Erde den Menschen geradezu zu Diensten verpflichten, ebenso die des Feuers. Worin diese Dienste bestehen, führt Paracelsus in folgenden Sätzen aus [P. II, 187 A]: „Sie wissen alle Zukünfftige ding, gegenwertige ding unnd die beschehenen, so nicht vor Augen seind, sondern verborgen, dorinn mögen sie den Menschen dienen und ihn erhalten, warnen, führen und dergleichen: Dann sie haben Vernunfft mit den Menschen, ausgenommen der Seel halben: Sie haben Wissen und Verstandt der Geist, ausgenommen Gottes halben: Darumb seindt sie groß begabet und wissen und warnen auff das, das der Mensch solch ding erfahr, und sehe und glaub, in solchen Creaturen."

Nicht das, was Engel und Teufel, was der unsterbliche Menschengeist dem Menschen geben kann, läßt sich also von den Saganen erwarten, da ihnen die unsterbliche Seele fehlt; wohl aber können sie in alle Tiefen der Naturerkenntnis führen. Ist es da erstaunlich, daß Goethe ihnen im Pandämonium seines „Faust" den größten Spielplatz eingeräumt hat? Sie erkannten wir in den Geistern, mit denen Faust nächtlich um Bergeshöhe schweben möchte. Eine Gruppe von ihnen, die Sylphes, Sylvani oder Spiritus aeris, ruft Faust mit jenen Worten voll drängender Sehnsucht an [V. 1118 ff.]:

„O gibt es Geister in der Luft,
Die zwischen Erd' und Himmel herrschend weben,
So steiget nieder aus dem goldnen Duft
Und führt mich weg, zu neuem buntem Leben!"

An die viererlei Geister der Elemente — die Sylphen, Undinen, Kobolde, Salamander — denkt der Magus zuerst, als er die gespenstische Natur des Pudels erkennt, und der Spruch [V. 1277 ff.]

„Wer sie nicht kennte,
Die Elemente,
Ihre Kraft
Und Eigenschaft,
Wäre kein Meister
Über die Geister",

kann mit den Geistern nur die Spiritus elementorum meinen, deren Bezwingung die Clavicula Salomonis lehrt. Dann erscheinen zarte Geister und singen den Gelehrten nach der Unterredung mit Mephisto in Schlummer. Ein Geisterchor klagt nach Fausts Fluch. Geister der Erde, des Wassers, des Feuers, der Luft lassen in der Walpurgisnacht ihre Stimmen ertönen, und der Schmeichelgesang, von dem ein Paralipomenon redet, sollte wohl auch von einem der Ihren herrühren. Noch stärker treten die Geister der Elemente im zweiten Teil der Tragödie hervor. Der erste Akt beginnt mit dem Gesang anmutiger kleiner Gestalten, die schwebend bewegt des schuldigen Faust Herz besänftigen und ihm süßes Vergessen schenken. Im Mummenschanz treten dann Faunen, Satyrn, Gnomen und Nymphen auf, den großen Pan begleitend, und der Kaiser, der diesen darstellt, darf sich durch Fausts magische Künste einen Augenblick wie ein Fürst von tausend Salamandern erscheinen, wird durch Mephistos lebendige Schilderung in die Tiefe des Meeres mit ihren Nixen und märchenhaften Herrlichkeiten versetzt. Dann entwirft die „Klassische Walpurgisnacht" ein großartiges Gesamtbild der Erd-, Fluß- und Meergeister in den Pygmäen mit ihrem Volke, den Nymphen des Peneios, den Sirenen, Nereiden, Tritonen, Doriden des Aegäischen Meeres, während sich Homunkulus in seiner Phiole gleich einem Feuergeistchen leuchtend bewegt und zerschellend wie ein flammendes Wunder die Wellen verklärt. Im Helenaakt werden die ungetreuen Mägde der Königin in Elementargeister verwandelt. Im vierten Aufzug helfen die Undinen vom Bergsee Faust für den Kaiser den Sieg erringen, indem sie den Schein ihrer Fluten schicken; die Zwerge in der glühenden Schmiede tief unter der Erde senden Wetterleuchten und zischende Zaubersterne, die Feinde zu verwirren. Drei gewaltige Riesen sehen wir im vierten und fünften Akt in Fausts Diensten tätig. Lemuren endlich graben für den Greis das Grab.

So spielen die Elementargeister von Anfang bis zu Ende eine Rolle im Leben des Mago-Kabbalisten Faust, und in allen wesentlichen Zügen entsprechen sie der Charakteristik, die Paracelsus Goethe von ihnen gegeben. Wichtig ist, daß diese Charakteristik auch an die Zeilen des ersten Monologes erinnert, wo nicht mehr

der erkenntnishungrige Forscher, sondern der Mensch redet, der zum Bewußtsein seiner schlummernden Triebe erwacht ist und sich mit Macht nach Weltbeherrschung, Reichtum und Größe sehnt. In dem Buch „De Nymphis, Sylphis, Pygmaeis et Salamandris" wird in Tractatus VI „Von den Ursachen solcher Geschöpffen" ausgeführt, daß Gott, der nichts unverhütet lasse, diese Wesen zu Hütern über alle Reichtümer der Natur gesetzt habe [P. II, 191 C, 192 A]: „Also verhütten die Gnomi, Pygmaei, Mani die Schätz der Erden, das ist, die Metallen und dergleichen. Dann wo sie sind, do sind mechtige Schätz und gewaltig hauffen: Durch solch Leuth werden sie verhütt und abgewendt und verborgen, daß sie nit an tag kommen biß auff sein zeit. Dermaßen auch also von den Feuerleuten zu verstehen ist, die auch Hütter sind derselbigen Feurstetten, in denen sie sind. Dann in denselben werden geschmidt die ding, die andere hütten und bereitt und zugericht. Dann so das Feur abgeht, so folgt drauff der Erdmännlein Wacht und nach der Erdmännlein Wacht ist dasselbige offenbar. Also mit den Lufftleuten, die hütten eußerlich Gesteinen, so am Tag ligen und bey den Feurleuten außgemacht sind und bereitt an die statt, do sie sein sollen und in die Händ der Menschen kommen . . . Die Undenen seindt Hütter im Wasser der großen Wasserschätz, so in dem Meer und dergleichen ligt."

Es würde mich hier zu weit führen, wollte ich auf alle die Partien der Faustdichtung eingehen, wo diese Paracelsischen Vorstellungen wiederklingen. Ich nenne nur die Selbstschilderung der Gnomen im Mummenschanz [V. 5848 ff.], sowie das Gnomenlied [V. 5898 ff.], das an die Stelle Gottes als des obersten Hüters den großen Pan schiebt.

Die Feuerstätten im Erdinnern, in denen die Metalle geschmiedet werden, und die rastlose Betriebsamkeit der kleinen Geister schildert Faust vor dem Kaiser [V. 10 427 ff.]:

„Die Geister, längst dem flachen Land entzogen,
Sind mehr als sonst dem Felsgebirg gewogen.
Sie wirken still durch labyrinthische Klüfte
Im edlen Gas metallisch reicher Düfte;
In stetem Sondern, Prüfen und Verbinden.
Ihr einziger Trieb ist, Neues zu erfinden."

Ebenso stellt Mephistopheles sie uns vor Augen, als er seine Raben ausschickt [V. 10 743 ff]:

„Wollt ihr euch nun als Meister selbst erproben,
So eilet zu der glühnden Schmiede,
Wo das Gezwerg-Volk, nimmer müde,
Metall und Stein zu Funken schlägt.
Verlangt, weitläufig sie beschwatzend,
Ein Feuer, leuchtend, blinkend, platzend,
Wie man's im hohen Sinne hegt."

Und ob nicht die Vorstellung mächtiger Schätze in allen vier Elementen und der Naturdämonen, die sie hüten, Goethe schon in Frankfurt auf die Idee gebracht hat, an die Stelle von Hans Sachs' Alchymisten, der bei Kaiser Maximilian eindringt und sich rühmt, aus Kupfer klares Gold machen zu können [Witk.: Erläut. zu 4736—4742], einen Magier zu setzen, der im Bunde mit den Geistern der Berge die Schätze der Tiefe zu heben und damit des Kaisers Geldnot zu enden verspricht? Die Worte Fausts [V. 6111 ff.]:

„Das Übermaß der Schätze, das, erstarrt,
In deinen Landen tief im Boden harrt,
Liegt ungenutzt. Der weiteste Gedanke
Ist solches Reichtums kümmerlichste Schranke.
Die Phantasie, in ihrem höchsten Flug,
Sie strengt sich an und tut sich nie genug.
Doch fassen Geister, würdig, tief zu schauen,
Zum Grenzenlosen grenzenlos Vertrauen —"

erinnern wenigstens an jene märchenhaft klingende Schilderung Hohenheims. Und denkt nicht der Faust des ersten Monologes vor allem an Geister auf Bergeshöhen, in Bergeshöhle? Zieht er sich nicht in Höhle und Wald zurück, um dort der Natur in ihre tiefe Brust zu schauen und in der Erde Mark zu wühlen? Freilich wird man hier zunächst an Naturerkenntnis denken, aber wenn Faust durch Geistesmund manch Geheimnis kund werden soll, so kann er auch das Geheimnis, wo Gold und edles Gestein verborgen sind, zu erfahren begehren. Und in der Tat macht ihn ja auf dem Blocksberge Mephisto, der ihn in die Traum- und

Zaubersphäre einführt, auf die Zeichen aufmerksam, woran er die in der Erde glühenden flüssigen Goldadern erkennen kann (V 3912 ff.):

„Fasse wacker meinen Zipfel!
Hier ist so ein Mittelgipfel,
Wo man mit Erstaunen sieht,
Wie im Berg der Mammon glüht."

Dann rühmt er sich des Schauspiels, das er Faust geboten, [V. 3932 ff.]:

„Erleuchtet nicht zu diesem Feste
Herr Mammon prächtig den Palast?
Ein Glück, daß du's gesehen hast."

Wir werden später sehen, daß die vorausgehende Schilderung Fausts

„Wie seltsam glimmert durch die Gründe . . ."

sich Wort für Wort durch eine Stelle des Paracelsus erklären läßt. Hier möchte ich nur darauf hinweisen, daß es sich auf dem Brocken um noch flüssiges Metall handelt, das in der Erde kocht und strömt, während die Zeilen [V. 6111 ff.]

„Das Übermaß der Schätze, das, erstarrt,
In deinen Landen tief im Boden harrt,
Liegt ungenutzt. —"

von dem ausgereiften, festgewordenen Gold und Silber reden, das zum Dienste der Menschen bestimmt ist. Es entspricht ganz Paracelsus' Vorstellung, wenn Faust nur dieses letztere dem Kaiser anbietet.

Noch eine Stelle aus der Schrift „De Nymphis, Sylphis, Pygmaeis et Salamandris" möchte ich geben, die für die Stimmung der Zeilen [V. 374 ff.]

„Auch hab' ich weder Gut noch Geld,
Noch Ehr' und Herrlichkeit der Welt;
Es möchte kein Hund so länger leben!
Drum hab' ich mich der Magie ergeben."

bedeutsam gewesen sein könnte [P. II, 187 C]:

„Ein Geist, was er wünscht, das ers hett, das hatt er: Und ihr Wünschen, Begeren, das ist also: Als ein Bergmenlein wünschti oder begerti eine Summe Geldts, und aber Notturfft erforderts, so hatt ers und ist gutt Geldt. Also geben sie viel leuten Geldt in den Kröcken der Bergen. Unter allen Creaturen ist der Mensch der hertt gebundenst, was er haben muß und will, das muß er im machen und kann mit Wünschen und Begeren nichts erlangen . . . Aber die Leut, sie haben, was not ist, und ir beger."

Welterkenntnis einerseits, Besitz von Geld und Gut, die Weltbeherrschung ermöglichen, andererseits, das sind die zwei Dinge, die sich nach Paracelsus von der Verbindung mit den Naturdämonen erwarten lassen; das sind die zwei Dinge, die Faust, seine menschliche Gebundenheit aufs härteste empfindend, mit Leidenschaft wünscht und um deren willen er sich der Magie ergab. Darum dürfen wir zunächst überzeugt sein, daß Goethe im ersten Monolog, wo Geister genannt werden, vor allem an die Paracelsischen Naturgeister dachte, mit denen er seinen Helden ja auch immer wieder in Berührung bringt.

Ich glaube auch nicht zu weit zu gehen, wenn ich Goethes frühe Kenntnis des Traktats „De Nymphis, Sylphis, Pygmaeis et Salamandris" bestimmt voraussetze, ebenso die der „Philosophia occulta", der „Philosophia sagax" und des „Buchs Meteororum". Abgesehen von den bereits gegebenen allgemeinen Gründen läßt sich betonen, daß auf die „Philosophia sagax" einmal, auf die „Philosophia occulta" mehrmals in Arnolds Kirchen- und Ketzerhistorie hingewiesen wird. Auch Brucker spricht von Hohenheims Dämonenlehre, meint aber als aufgeklärter Sohn des 18. Jahrhunderts, der nicht wie Gottfried Arnold in die Theosophie verliebt ist [Brucker 6, 1121]: „Am allermeisten ist er unverständlich, wann er auf die Geister kommt, wo er eine Menge unbekannter Nahmen, Ordnungen und Classen derselbigen hat, die ihm entweder einmahl im Rausch also eingefallen, oder die er mit Vorsatz, den Vorwitzigen eine Nase zu drehen, also erdacht hat, wie Agrippa mit seiner Philosophia occulta gethan hat." Ähnliches erklärt er einige Seiten vorher [Brucker 6, 1112 f.]: „Er hat freylich aus einer übel an einander hangenden

Geister-Lehre viele wunderliche Einfälle von den Geistern und deren Verbindung und Würckung mit den natürlichen Dingen eingemischet. Allein alles dieses sind weiter nichts als Einfälle des seltenen und auf paradoxa fallenden Ingenii Paracelsi, welche zur Zauberey soviel beitragen, als die prognostica der Calendermacher zum Krieg und Frieden." Solche Urteile konnten den jungen Goethe zwar mit Mißtrauen gegen Hohenheims Dämonenlehre erfüllen, mußten aber ebenso seine Neugierde reizen, sie kennen zu lernen. Das Gleiche gilt von einem Satz Daniel Georg Morhofs in seinem Kapitel „De causis externis... nec non de monstris" [Polyhistor, Band 2, 280]: „Theophrastus Paracelsus mira hic somnia comminiscitur."

Auch weisen sowohl van Helmont als Georg von Welling auf Hohenheims Dämonenlehre hin und mußten zur Lektüre jener Schriften veranlassen.

Van Helmont tut es unter anderem in einem interessanten Aufsatz, der die Urgeschichte der Menschheit nach dem ersten Buch Mosis behandelt. Er führt darin die Verderbtheit der Menschen vor der Sündflut auf das erfolgreiche Bestreben Satans zurück, dem Menschengeschlecht durch frevelhafte Verbindungen die unsterbliche Seele zu nehmen; durch diese Verbindungen seien damals die verschiedenen Arten der Geistmenschen ohne die anima immortalis erzeugt worden. „Dein prodiit", erklärt der Autor [Opera omnia, S. 638], „adultera quaedam generatio Faunorum, Satyrorum, Sylphorum, Gnomonum, Nympharum, Dryadum, Nereidum, aliorumque monstrorum".

Ich habe gerade dies Zitat gewählt, weil es die Reihe der Dämonen durch die Faunen und Satyrn, die Dryaden und Nereiden erweitert und annehmen läßt, auch diese nur im zweiten Teil auftretenden Fabelwesen habe der junge Goethe bereits im Geisteruniversum seines „Faust" als Mitspieler gedacht. Diese Vermutung erscheint wenig gewagt, wenn wir bedenken, daß Sirenen als Meerwunder, Durdales oder Baumnymphen, Diemeae oder Geister, die in den harten Steinen wohnen [P. II, 4 B], auch zu des Paracelsus' Saganenwelt gehörten und Vorbilder für die Sirenen, die Dryas, die Oreas der klassischen Walpurgisnacht, die Baum-, Fels- und Wassernymphen, zu denen Helenas

Mägde werden, abgeben konnten. Auch fehlen bei Hohenheim die Dämonen in Wüsten, Wäldern und Bergeshöhlen nicht, die den Faunen, Satyrn und wilden Waldmännern des Mummenschanzes entsprechen; er pflegt sie Sylvestres zu nennen und schildert sie als feri, inhumani, hirsuti, sodaß sie gleich seinen Riesen auch als Modelle für die drei Gewaltigen dienen konnten.

Es ist eben charakteristisch für die deutsche Dämonenlehre des 16. Jahrhunderts, daß sie die Gestalten und Namen der antiken Mythologie mit denen des eigenen Volksglaubens vermischte und, gerade wie man die eigenen Namen latinisierte und graezisierte, die altvertrauten Zwerge und Bergmännlein Pygmäen, Gnomos, Lemures taufte, die Wasserfrauen Nymphen, Undinen, Sirenen, Nereiden, die Nixen Tritonen, die Luftgeister Sylphes, Sylvestres, Umbratiles, die Feuergeister Pennates, Manes, Vulcanos, Vulcanales etc. Keineswegs ist es erst Goethe, der griechische, römische und deutsche Fabelwesen willkürlich vermengt hat. Diese Vermengung gehört zu dem Bilde, das sein Faustgedicht vom 16. Jahrhundert entwarf, in dem auch die aufgeklärtesten Männer, namentlich aber die Restauratores Philosophiae Pythagoreo-Platonico-Cabbalisticae und die Theosophen, mit derselben Festigkeit an die Existenz von Dämonen in Feuer, Wasser, Luft und Erde glaubten wie die alten Griechen und Römer, die alten Germanen.

Noch in Werken des 17. Jahrhunderts, die Goethe als Faustquellen gedient haben oder gedient haben können, so in Kornmanns Mons Veneris, in Wolffgang Hildebrands Theurgia vel Goetia, in Francisci's Höllischem Proteus, in Johannes Praetorius' Anthropodemus Plutonicus und der Blockesberges-Verrichtung, findet sich das bunteste Durcheinander der verschiedenen mythologischen Gebilde, und gar manche Gelehrte vermochten noch an sie zu glauben, statt sie wie Praetorius und Francisci für Höllenspuk oder Phantasiegespinste zu halten. Selbst der hochgelehrte, selbständig urteilende und orthodoxe Morhof glaubte noch an Wesen, die wir ins Märchen- und Sagenreich verbannen. In dem Kapitel „De Causis externis et de iis quae illuc pertinent nec non de Monstris" spricht er [Polyhistor, Band 2, 278] von „Gigantes" und „Pygmaei", „Homunculi subterranei, Hermaphroditi,

Centauri, Satyri, Nymphae, Syrenes, Trytones", so daß Goethe auch hier das Geisteruniversum des Paracelsus erweitert wiederfand. Freilich stand die Existenz dieser Geschöpfe für Morhof nicht in gleicher Weise fest; doch behauptete er ausdrücklich [a. a. O., S. 280 f.]: „Esse daemones et spiritus in fodinis versantes, negari non potest. Nam constans est illa metallifossorum relatio . . . Vellem historias ejus generis omnes accurate, cum omnibus circumstantiis, notari . . . Valde faceret ad existentiam et naturam spirituum cognoscendam et convincendos illos homines, qui omnia de spiritibus sine discrimine pro fabulis habent."

Morhof lenkte also die Aufmerksamkeit des jungen Dichters gerade auf die Geister, denen er den größten Platz in seiner Dichtung einräumen sollte, soweit Naturdämonen in Betracht kommen. Nicht minder kämpfte er für die Existenz der Riesen, indem er sich auf das Zeugnis der heiligen Schrift berief und Bücher angab, die von den Nephilim der Bibel, den Gigantibus antediluvianis, handelten. An die drei Gewaltigen aus „Urgebirgs Urmenschenkraft", die im zweiten Teil des „Faust" auftreten, wird man bei folgender Erwägung erinnert [a. a. O. S. 281]: „Errant qui existimant homines primorum temporum fuisse Gigantes, et Rabbini quidem ita delirant ut Adamum fuisse credant ejus staturae quae ab una terrae plaga se extenderet ad alteram. Successu seculorum cum decrescente natura decrevisse etiam homines arbitrantur." Augenscheinlich hat Goethe die Vorstellung von Urmenschen von Riesengröße und Riesenkraft, die Morhof zurückweist, in seinen drei ungeschlachten Landsknechten benutzt.

Ferner wurde auch von Morhof der sagenhafte Rattenfänger von Hameln, der in der Walpurgisnacht auftritt, unter die Homunculos subterraneos gerechnet. Er schreibt von diesen [a. a. O. S. 280]: „Solent illis habitacula subterranea assignare quorsum infantes nonnunquam abducant. Notissima est historia de pueris Hamelensibus etc."

Am Schlusse des Kapitels weist der gelehrte Polyhistor auf Johannes Bodinus, Joh. Marcus Marci, Hier. Cardanus, Georg Agricola, Athan. Kircherus, Olaus Borrichius, Herm. Conring, lauter Männer des 16. und 17. Jahrhunderts, teils Anhänger,

teils Gegner des Paracelsus, die über die Naturdämonen geschrieben. Außerdem empfiehlt er ein Werk, das Goethe 1797 als Quelle für Balladenstoffe wie für Faustmotive gedient hat, den „Anthropodemus Plutonicus" von Johannes Praetorius, dem Witkowski in seiner Quellenuntersuchung zur Walpurgisnacht entschieden ein zu günstiges Zeugnis ausgestellt hat. Morhof beurteilt ihn wohl richtiger, wenn er sagt: [a. a. O., S. 281] „De omnibus his quae ad monstrorum classem referri posse videntur aut sub phantasmatis alicujus specie pro monstris habentur, videri potest Joh. Praetorius in suo Anthropodemo Plutonico, qui liber, etsi inepte scriptus, magnam tamen farraginem historiarum ex omnibus Scriptoribus colligit. Magna in Autore ejus fuit mistura scientiae et dementiae."

Wieviel mag Goethe in den Jahren 1769—1775 von dieser Literatur dämonologischer Art durchstudiert haben? Wir wissen es nicht; wir wissen nicht, ob er die Werke des Bodinus, Praetorius und anderer, die er 1797—1801 durchforschte, etwa schon in der Jugend gekannt hat. Wenn dem so wäre, so könnten wir noch leichter glauben, daß fast alle dämonischen Gestalten und Gestaltengruppen, die der vollendete „Faust" vor uns erstehen läßt, schon vor 1775 vor dem Auge des Faustschöpfers gestanden. Der „Anthropodemus Plutonicus" erzählt z. B. von einem Feste der Bacchanalien oder tollen Fastnachten, das auf dem Berge Parnasso in Böotien dem Apoll gefeiert worden, und nach der Aufzählung der Teilnehmer — Faunen, Satyrn, Feld- und Walddämonen — darf man annehmen, daß Goethe dieses Fastnachtsspiel im Mummenschanz nachgeahmt habe, Apoll durch Pan ersetzend. Die „Blockesberges-Verrichtung" läßt auch die Elementargeister an dem Maifest auf dem Hexenberg teilnehmen, wie Goethe es getan, und wenn sie von den Lamiae und Empusae der Alten spricht, die Zauberin Erichtho nennt, von der Pythonissa redet, so erinnert sie uns ebenso an die „Klassische Walpurgisnacht" wie der Anthropodemus, der eine zusammenhängende Darstellung von Sirenen, Nereiden, Tritonen, Nymphen gibt und sie wie Goethe charakterisiert, der von Nereus und den Centauren, vom Kampf zwischen Arimaspen und Greifen, von dem geordneten Staat der Pygmäen und ihrem ewigen Krieg mit den Kranichen erzählt.

Eine Äußerung Goethes, die verböte, seine Kenntnis von Praetorius' Werken vor 1775 anzunehmen, ist mir nicht bekannt. Dagegen werden wir später noch verschiedene Gründe finden, die wenigstens den Anthropodemus als frühe Faustquelle vermuten lassen.

Paracelsus, van Helmont, Morhof und alle die genannten Autoren können uns zeigen, daß nicht Wahngebilde des Mittelalters, nicht Märchengestalten die Geisterwelt des Goetheschen „Faust" zusammensetzen, sondern Wesen, die für die Zeit des alten Nekromanten ebensoviel Realität hatten wie der Teufel selbst, die noch am Ende des 17. und Anfang des 18. Jahrhunderts nicht ganz als Fabelwesen verworfen waren. Freilich kam dann die Aufklärung und fegte den alten Aberglauben hinweg: was früher gelehrte Köpfe zu heftigen Kämpfen erhitzt hatte, diente fortan den Kindern zur Ergötzung. Und doch erhielt sich auch dann noch der seltsame Dämonenglaube und wurde heimlich von den Rosenkreuzern, Swedenborgianern und andern fortgepflanzt. Rosenkreuzerschriften wie das Opus Mago-Cabbalisticum und die Aurea Catena Homeri, die Werke Swedenborgs selbst ließen darum dem jungen Goethe den Glauben an die Geister der Natur noch als einen zeitgenössischen erscheinen und brachten ihn dazu, sich selbst mit Ernst zu ihm zu bekennen. Gerade 1769 kam noch eine Auflage von Wellings Opus heraus, das die griechische, römische, deutsche und jüdische Dämonenlehre in derselben Weise verquickte wie die Werke des 16. und 17. Jahrhunderts. Auf der einen Seite 127 der Auflage von 1735, die ich in Händen hatte, findet man folgende Namen: Kobolte, Bergmännlein, Pigmaei, Fauni, Satyri, Nymphen, Sylvien, Nixen, Nephelim i. e. Riesen."

Mephistos Wort „Vom Harz bis Hellas alles Vettern" kommt einem in den Sinn, wenn man so die Götter und Geister aller Zeiten und Völker als eine einzige große Familie dargestellt sieht, in der sich nur die Namen gewandelt haben.

Welling spricht es auch deutlich aus, daß er mit seinem Geisterglauben an die durch Paracelsus vertretene Dämonologie der Renaissancezeit und an die alte Dämonenlehre der griechischen

und hebräischen Philosophen anknüpft. So liest man Seite 479: „Wir verstehen mit denen Cabbalisten, mit dem Theophrasto . . . die Substantias intermedias, welche die Griechen in Daemones, Cacodaemones und Agathodaemones unterschieden haben, welche schon vor viel hundert Jahren unter dem Nahmen der Geniorum dem Platoni, Pythagorae, Celso, Psello, Proclo, Porphyrio, Trismegisto, Plotino, . . . bekannt gewesen, welchen sie die verborgenste Geheimnüsse der Natur gelehret und diese Männer zu weltberühmten Leuten gemacht.“ An einer verwandten Stelle [O. M.-C. 367 f.] führt der Autor, noch weiter in die Vergangenheit zurückblickend, aus, daß gleich Pythagoras und Plato alle die alten Weisen von den ersten Astrologen in Chaldäa an mit jenen Genien umzugehen gewußt hätten und ihre Schüler gewesen wären. So hätten sie von den Feuermenschen die genaueste Wissenschaft des Himmels erlernt, die Wirkung des Gestirns, das eigentliche Wesen des elementarischen Feuers, die Beschaffenheit der Einwohner der Gestirne oder oberen Welten etc.; von den Luftmenschen die Natur der Luft, ihren Nutz und Gebrauch, den Ursprung des Hagels, Donners und alles, was in und durch die Luft gewirkt wird; von den Wassermenschen die Natur des Meeres und aller Wasser, auch der darin geschaffenen Kreaturen; von den Erdmenschen endlich die Natur der Erde und aller von ihr erzeugten Geschöpfe, das Wachstum und Verderben der Metalle, die Verwandlung des Silbers und aller Metalle in Gold, die Wirkung aller Mineralien, Vegetabilien und Animalien. — Reichtum und Macht sind mit ihrer Hülfe gleichfalls zu gewinnen; das geht daraus hervor, daß die Erdgeister die Goldmacherkunst lehren sollen. Außerdem läßt Welling sie gerade wie Paracelsus alle unterirdischen Reichtümer besitzen. Es erinnert wieder an die Szene am Kaiserhofe, wenn von den durch Menschenhand vergrabenen und nun von den Geistern gehüteten Schätzen behauptet wird [O. M.-C., S. 126]: „Irren sich die zauberische Beschwörer mächtig, daß sie ihnen solche durch ihre Gauckeley und verdammliche Beschwörungen durch den Allerheiligsten Nahmen Gottes, entreißen wollen; dem Mago, der die Natur-Sprache, das ist, Signaturam Rerum versteht, ist dieses leicht und wohl möglich.“

Daß Goethe die Theurgie seines Faust in dem Umgang mit Naturdämonen bestehen lassen wollte, können wir auf jeden Fall annehmen. Haben nämlich jene Saganen den alten Chaldäern, Egyptern und Griechen, sowie deren Nachfolgern in christlicher Zeit die verborgensten Geheimnisse der Natur offenbart und sie zu weltberühmten Leuten gemacht, so konnte Goethe seinen Magus Gleiches zuversichtlich von ihnen erwarten lassen und, indem er ihn in die Kette der „gewürdigten Seher" eingliederte, die aus grauer Vorzeit bis zu seinem Zeitgenossen Emanuel Swedenborg führte, ihn hoch über den Nekromanten des Volksbuchs erheben, der allein um sinnlicher Lust willen seine Seele dem Teufel verschreibt.

Dafür spricht auch die Tatsache, daß es ein Naturgeist ist, den Faust zuerst beschwört, der Erdgeist, wie man gewöhnlich annimmt. Dieser Erdgeist hat die Faustforschung außerordentlich viel beschäftigt. Man hat sich gefragt, welcher Art er sei, warum er Faust verschmähe und später sein Beten erhöre, in welchem Verhältnis er zu Mephisto stehe, welche Rolle ihm ursprünglich zugedacht war, und man hat schier unlösbare Rätsel und Widersprüche im ganzen Faustplan auf Grund der Rätsel im Wesen dieses Geistes gefunden. Der beste Weg, diese Rätsel zu erklären, ist wohl der Versuch, in derselben Literatur, die Goethe die Vorbilder für die übrigen Geister gab, die Quelle auch für den Erdgeist zu entdecken.

Fragen wir darum zunächst: Wo hat Goethe seinen Erdgeist gefunden?

Sehr alt ist der Versuch, für ihn in dem Geisteruniversum des Paracelsus ein Vorbild aufzustöbern. So hat Düntzer 1850 auf den Archaios der Orphischen Lehre und den ihm verwandten Archeus terrae bei Paracelsus hingewiesen, und Graffunder ist ihm in seinem Aufsatz „Der Erdgeist und Mephistopheles in Goethes Faust" [Preuß. Jahrb. 1891, S. 700 ff.] darin gefolgt. Doch bemerkt letzterer, der Goethesche Erdgeist könne nicht einfach diesem Archeus terrae gleichgesetzt werden, derselbe besitze nicht Persönlichkeit genug, um erscheinen zu können, sei vielmehr eine vielgespaltene Kraft. Das ist richtig, sagt doch Hohenheim ausdrücklich von seinem Vulcanus, wie er den

Archeus des Weltalls nennt [P. II, 79 C]: „Dieser Vulcanus ist kein Geist, ist auch nicht ein Person. In dem theilet er sich von den Saganis. Sondern es ist ein Arbeiter, der gar nichts mehr thut, dann der Natur warten und daß auß ihr zubringen, das in ihr ist, und das Gott in sie gethan hatt, zu bringen in Ultimam materiam.“ An anderen Stellen nennt er ihn den Fabricator und Werckmann aller Dinge, der im Firmament sowohl als in den Elementen schafft [P. II, 79 C]: „Es muß einer sein, der Laub und Graß macht an statt Gottes. Als wol als ein Mensch, der ihm selbst muß ein Hauß machen, Gott machts ihm nicht: Also ist auch in der Erden einer, der das macht, das auß ihr kommt. Ein solcher ist auch im Wasser. Unnd dergl. im Lufft. Unnd also im Firmament auch.“

Der Archeus terrae ist nach diesen Angaben also gar nicht der Geist des Weltkörpers Erde, sondern die im Element Erde waltende Kraft. So heißt es in „De Natura Rerum“ [P. I, 884 B]: „In Bergen, durch den Archeum terrae, müssen und werden alle sieben Metall geboren.“ Daher nennt ihn Hohenheim auch den Archeus mineralis, den Laboranten der Natur, der die Metalle im Boden durch das Feuer bearbeitet und stellt ihm einen Archeus aquarum zur Seite. Immerhin wäre es möglich, daß der junge Goethe wie Düntzer und Graffunder den Namen Archeus terrae auf den ganzen Erdball bezogen hätte, um so mehr, als er bei Hohenheim die Vorstellung einer Beseelung der übrigen Weltkörper fand. Der Dichter könnte dann das vom Vulcanus Gesagte auf den Erdgeist übertragen haben.

Mit der Selbstschilderung des großen Geistes, namentlich den Schlußworten [V. 508 f.]

„So schaff' ich am sausenden Webstuhl der Zeit
Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid.“

vergleiche man z. B. die Sätze [P. II, 79 C, 80 A] „Nicht das genug sey, das wir sprechen, Gott hatts also beschaffen, daß alle Jahr wiederkommt: Es ist waar: Er hatt aber Einen drüber gesetzt, der es machen soll, Formieren, Corporieren, unnd Ordinieren unnd dasselbige Werck darnach durch die Natur auff lassen wachsen. Derselbig nuhn, der also die ding ordnet

von dem Sahmen in sein Ultimam Materiam, derselbige ist Vulcanus. Ein solchs wesen muß in der Natur sein, die ein Vulcanische Eigenschafft habe, sonst mag auß der Natur nichts werden, sondern wird alles also ersterben und nicht kommen in sein Ende."

Nicht nur das Erscheinen des Geistes in rötlicher Flamme, nicht nur sein Wort von dem wechselnden Weben, dem glühenden Leben, das er schafft, scheint das Recht zu geben, den großen, unendlichen Geist jenem Vulcanus gleichzustellen, sondern auch seine ablehnende Haltung, sein Verschwinden mit dem ernsten [V. 512 f.]:

„Du gleichst dem Geist, den du begreifst,
Nicht mir!"

Auf der zuletzt angegebenen Seite sagt nämlich Hohenheim [P. II, 80 A]: „Der Vulcanus der Elementen, derselbige mag dem Menschen nit werden ihm gehorsam zu sein; sondern allein in der Natur hatt er sein Officium." Und könnte nicht das der Sinn der Selbstschilderung des Geistes sein, daß er Faust eine Antwort gibt auf seine drängenden Fragen [V. 455 ff.]:

„Wo faß' ich dich, unendliche Natur?
Euch Brüste, wo? Ihr Quellen alles Lebens,
An denen Himmel und Erde hängt.
Dahin die welke Brust sich drängt —
Ihr quellt, ihr tränkt, und schmacht' ich so vergebens?"

Die Antwort wäre dann die: „Die Natur ist mein Reich, in ihr muß ich wirken und kann dir, dem Menschen, nicht dienen." Nun wird man fragen: Ist es sicher, daß Goethe des Paracelsus Archeus oder Vulcanus gekannt hat? Strehlke, der den Erdgeist für eine freie Schöpfung Goethes hält, meint in seinem Faustwörterbuch, man wisse nicht mit Sicherheit, ob Goethe von jenem Kunde gehabt habe. Aber wenn man die medizinischen Werke des Paracelsus liest, in denen der Archeus als die Lebenskraft, als der Leiter aller organischen Prozesse eine große Rolle spielt, wird man an Goethes Bekanntschaft mit diesem Begriff nicht zweifeln können. Auch führt Graffunder eine Äußerung über

ihn an, die einer von Goethe 1770 exzerpierten Schrift entnommen ist. Außerdem fand Goethe die Lehre vom Archeus bei dem Paracelsisten Johann Baptist van Helmont wieder. Hat er dessen Opera omnia in Händen gehabt, so konnte ihm in der Explicatio aliquot verborum artis, die dem Index tractatuum vorausgeschickt ist, folgende Definition nicht entgehen: „Archeus Paracelsi est aura vitalis seminum et vitae directrix.“ Vermutlich las er dann auch den Abschnitt „Archeus faber“, wo van Helmont jene Naturkraft die causa efficiens interna nennt, den Vulcanus generationum. „Quidquid in mundum venit“, erklärt er da, „per naturam necesse est habeat suorum motuum initium, excitatorem et directorem internum generationis. Singula ergo, utut dura et opaca, claudunt in se auram . . . quae generatum ad finem scenae usque comitatur“. Dieser Excitator internus, der Geburt und Grab der Geschöpfe bestimmt, scheint mir dem Geiste zu gleichen, der mit seinem Hauch den Seher umwittert, ihn in allen Lebenstiefen faßt, der auf- und abwallt und der Gottheit lebendiges Kleid wirkt. Düntzer weist bei dem Bilde des Kleides auf einen Psalmisten; vielleicht aber ist eine andere Stelle des Kapitels „Archeus faber“ für Goethe bedeutsam gewesen. Van Helmont schreibt: „Cum omnis actus corporeus in corpus terminetur, hinc fit quod Archeus generationis Faber ac Rector, seipsum vestiat statim corporalis amictu.“ Dieselbe Stelle konnte Goethe im Kleinen Brucker, Band 6, finden, wo es in einem Auszug aus van Helmonts Philosophie heißt [Brucker 6, 1169]: „In allen Dingen findet sich eine Aura, welche die Erzeugung würcket, und das Erzeugte bis an sein Ende begleitet; und diese aura ist der Archeus, der alle Dinge macht und bildet. Sobald dieser Archeus anfängt zu würcken, macht er sich selbst ein cörperliches Kleid, durchdringt alle Winckel der Saamen, und fangt an die Materie nach der entelechia seines Bildes zu verwandeln, bleibt auch der Direktor bis ans Ende.“ Dieser Auszug, in dem das Stoffliche als das Kleid des Geistigen bezeichnet wird, mag den Faustschöpfer veranlaßt haben, das Gleichnis vom Schmied, das Hohenheim und van Helmont gebraucht haben, durch das vom Weber zu ersetzen, das ihm sein Lebenlang besonders lieb war. Endlich könnten die Zeilen [V. 468 ff.]:

„Es wölkt sich über mir
Der Mond verbirgt sein Licht —
Es dampft! — Es zucken rote Strahlen
Mir um das Haupt. — Es weht
Ein Schauer vom Gewölb' herab —"

an den Satz erinnern: „In universali Archeo influo firmamenti vices viresque apparent", während die Worte [V. 501 f.]

„In Lebensfluten, im Tatensturm
Wall' ich auf und ab"

an die fluxus et refluxus vitae gemahnen, von denen van Helmont im Zusammenhang mit dem Archeus spricht.

Ich habe oben die Vermutung geäußert, Goethe habe den „Anthropodemus Plutonicus" des Praetorius bereits in der Jugend gekannt. Wenn das der Fall wäre, wenn er das buntscheckige Werk 1769 etwa als Fundgrube für die damals gedichteten Märchen durchstöbert hätte, so brauchten wir eine Quelle für den Geist der Erde nicht weiter zu suchen. Dies Werk enthält nämlich in dem Kapitel „Von den Bergmännrigen" [Anthr. Plut., Teil I, S. 153 f.], d. h. also von den Saganen des Erdelements, am Schlusse einen Abschnitt, der eine ganze Fülle von Autoren nennt, die den Erdkörper beseelt gedacht haben, darunter Kepler, der der Erde eine Respiration und eine Seele zugeeignet, Lauremberg, der sie ein principium genannt, andere, die sie der Mineralien, der Tiere, der Menschen Mutter geheißen. Der Abschnitt wird mit den Worten eingeleitet: „Es ist noch zu erinnern, daß gleichfalls ein anderes vorhanden sey, drauß man was Erd-leutisches machen könne. Nemblich die Erde an sich selbst. Traun, davon seynd sehr viel Schrifften herauß, drinnen sie einem Menschlichen Cörper verglichen wird, als welche von Macrocosmo und Microcosmo geschrieben haben."

Es scheint nach diesen Sätzen, als ob die Vorstellung einer anima terrae dem 16. und 17. Jahrhundert ganz vertraut gewesen wäre. In der Tat hat sie Graffunder bei Agrippa und Giordano Bruno gefunden, ebenso bei Basilius Valentinus. Auf Agrippa weist auch Julius Goebel in seinem Aufsatz „Goethes Quelle für die Erdgeistszene" hin, doch verfolgt er dessen Erdgeist zurück bis in die Schriften des Hermes Trismegistus und des Plotin. Er gibt

aus der „Philosophia occulta“ Agrippas folgendes Zitat: „Et Mercurius, in tractatu, quem de communi inscripsit, inquit: „Totum quod est in mundo, aut crescendo aut decrescendo movetur. Quod autem movetur, id propterea vivit, et cum omnia moveantur, etiam terra, maxime motu generativo et alterativo, ipsaquoque vivit.“

Es ist sehr möglich, daß Goethe diese Ansicht des Agrippa und ihre Zurückführung auf Hermes aus der „Philosophia occulta“ kannte, minder wahrscheinlich, daß er die 4. Enneade Plotins damals gelesen, in der Julius Goebel die künstlich-philosophische Zeugung des Erdgeistes beobachten zu können glaubt. Goebel gibt folgende Stelle aus Plotin: „Wenn wir nun auch viele lebende Wesen aus der Erde erzeugt sehen, warum sollen wir sie nicht auch als ein lebendes Wesen betrachten? Wenn sie aber ein lebendes Wesen von solcher Größe ist und nicht einen kleinen Teil des Ganzen ausmacht, warum soll man nicht zugeben, daß sie Vernunft hat und so ein Gott ist? Ferner, wenn jeder Stern ein lebendes Wesen ist, warum soll man die Erde, die ein Teil des lebendigen Gesamtorganismus ist, nicht auch für ein lebendes Wesen halten? Denn man darf doch nicht sagen, daß sie von einer ihr fremden Seele von außen her zusammen gehalten werde, als könne sie selbst keine eigene Seele haben.“ Ausgeschlossen ist es nicht, daß diese Gedankengänge des großen Neuplatonikers, sei es durch Morhof, sei es durch Brucker und andere, dem Dichter des Urfaust vertraut waren. Auffällig ist wenigstens, daß Faust im Spaziergang die Sonne eine Göttin nennt, gerade wie Plotin den Erdgeist einen Gott.

Ich bin bisher von der Vorstellung ausgegangen, daß der Geist, der Faust erscheint, der Erdgeist ist, und habe für diesen die Quelle gesucht. Wie aber, wenn der große, der erhabene Geist etwas ganz anderes wäre als die anima terrae?

Ich habe es nie verstehen können, wie der Faust, der eben mit Seherblick all das All, in dem der Erdball doch nur einen kleinen Bestandteil ausmacht, durchdrungen, den Geist dieser Erde, dem er sich näher gefühlt, die riesengroße Erscheinung nennen kann, die ihm ein „Weh! ich ertrag' dich nicht“ abzwingt, warum er ihm dann in Wald und Höhle als dem erhabenen Geiste dankt, der ihm alles gab, darum er gebeten, und vor

allem, wie er ihn in der Szene „Trüber Tag. Feld“ anzureden vermag: „Du unendlicher Geist! — Großer, herrlicher Geist, der du mir zu erscheinen würdigtest, der du mein Herz kennst und meine Seele“ ... Mir schien der Machtbereich eines Planetengeistes viel zu klein, um die Worte zu rechtfertigen [V. 508 f.]

„So schaff' ich am sausenden Webstuhl der Zeit
Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid.“

Und wie können wir glauben, daß Faust nur zu dem Erdgeist spricht, wenn er ausruft [V. 510 f.]:

„Der du die weite Welt umschweifst,
Geschäftiger Geist, wie nah fühl' ich mich dir!“

Ebenso paßt Goethes Bezeichnung des Geistes als Welt- und Tatengenius kaum zu dem Spiritus terrae. Jener Erdgeist der Naturphilosophen des 16. Jahrhunderts, auf den Graffunder und Goebel hinweisen, hat ebenso wie der Archaios der Orphischen Lehre im Erdinnern seinen Sitz, kommt nicht aus höheren Sphären herab wie der Geist, der Faust erscheint.

Auch das schien mir immer ein Widerspruch, daß derselbe Mann, den der Herr im Prolog seinen Knecht nennt, einen guten Menschen, dessen Geist von dem Urquell erst abzuziehen ist, den Mephisto höhnisch einen Toren schilt, weil sein Trank und Speise nicht irdisch seien, gerade den Erdgeist mit Macht erfleht, seine Stimme zu hören, sein Antlitz zu sehen mit allen Kräften erbeten haben sollte. Was konnte er von ihm begehren? Und wie sollte Goethe dazu gekommen sein, seinen Seher die mächtigste Anziehungskraft auf einen Geist ausüben zu lassen, von dessen Beschwörung er nirgends eine Spur fand, der, wie Goebel es ausdrückt, eine traurig philosophische Schattenexistenz geführt hatte? Denn es ist Faust ja nicht um die einmalige Erscheinung zu tun, er will den Geist halten, sich von ihm belehren lassen, durch ihn Wunder tun. Darum genügt der Nachweis, Goethe habe da und dort von einem Geiste gelesen, auf den die Selbstschilderung der Verse 501 ff. ungefähr paßt, noch nicht. Wir müßten einen Geist finden, der zugleich dem Magus so hohe Dinge verspricht, daß Fausts mächtiges Seelenflehen vor der Vision und seine fürchterliche Verzweiflung nach dem Ver-

schwinden derselben in gleicher Weise berechtigt erscheinen. Einen solchen habe ich nun in einer Schrift des Paracelsus entdeckt, die den Titel trägt: „Apocalypsis Hermetis, ab Illustrissimo Viro Aureolo Helvetio, qui fuit Hermes Secundus. Das ist: Von der Offenbarung des verborgenen Geists der Natur.“ Prüfen wir, ob dieser verborgene Geist der Natur allen Anforderungen besser als jener Erdgeist entspricht.

Als Welt- und Tatengenius wird er in folgenden Sätzen geschildert [P. II. 668 C]: „Dieser Geist wird von Avicenna genannt die Seel der Welt, dann gleich wie die Seel alle glieder des Leibs bewegt, also bewegt dieser geist alle Cörper. Und wie die Seel in allen gliedern des Leibs ist, also findt sich dieser Geist in allen Elementischen geschöpffen: wird gesucht von vielen, von wenigen aber gefunden, wird betracht in der weiten, unnd in dem nachenden genommen, dann er wird in einem jeden ding, an einer jeden statt, und zu jeder zeit gefunden, und was Eigenschafft alle und ein jedes ding hat, das wird in diesem einigen ding am krefftigsten erfunden.“

So wäre denn die Seele der Welt die Flammenbildung, die der gewürdigte Seher erschaut, jene Seele des Makrokosmus, deren Nähe er beim Beschauen des ersten Zeichens gefühlt hat? Schon als wir des Paracelsus' Vulcanus, der auch im Firmament wirken soll, als Vorbild für den Erdgeist prüften, haben wir die Sphäre der Erde weit überschritten und den Erdgeist mit einer Art Weltgeist verglichen. Wir haben von diesem Weltgeist Vulcanus erfahren, daß er nur in der Natur sein officium habe und den Menschen nicht diene. Demnach muß Paracelsus unter dem verborgenen Geist der Natur in der „Apocalypsis Hermetis“ einen anderen Geist meinen, da er, wie schon der Titel anzeigt, an eine Offenbarung desselben glaubt und auch ein dauerndes Verhältnis zwischen ihm und einem Magier annimmt. Fast unendlich sind die Gaben, die dieser verborgene Geist der Natur dem Auserwählten verleihen soll. Paracelsus schreibt [P. II, 668 B, C]: „Der diß hat, der hat alles, und bedarff keiner andern hülff, dann in ihm ist alle zeitliche glückseligkeit, leibliche gesundtheit, und irrdisch glück, das ist der Geist des Fünfften Wesens, des Himmels auffhalter, der Erden erhalter, des Meers beweger, dern

Wind erreger, der Regen außgießer, aller ding und krefften erhalter, über alle andere himmlische ding oder geister, ein außerleßner geist, welcher gibt gesundtheit, glück, freud, fried, lieb, vertreibt in gemein alles böses, heilt alle Kranckheit, vertreibt haß und traurigkeit, führt freudt ein und zerstöret Armuth und Ellend, ein führer in alles guts, macht daß einer das böß weder reden noch gedencken kan, gibt dem Menschen, was er im Hertzen begeret, dem frommen zeitliche ehre, und langes leben, den bösen aber die ihn mißbrauchen, die Ewige straff. Das ist der geist der Warheit, den die Welt nit begreiffen kan, ohne einsprechen des heiligen Geistes, oder ohne unterricht, deren die ihn kennen. Er ist einer unerkantlichen Natur, einer unerkantlichen Krafft, eines unendlichen gewalts, den haben die heiligen von anbegin der Welt begert zu sehen."

Es paßt zu dem Bilde eines erkenntnis- und glückshungrigen, aber alles andere als gottlosen Faust, das wir bisher entworfen, wenn er diesen Geist beruft, der alle Wünsche erfüllen kann, aber nur Frommen und Heiligen hilft. Es paßt zu der Charakteristik, die Mephisto im Prolog von dem Magus gibt [V. 302 ff.]:

„Ihn treibt die Gährung in die Ferne,
Er ist sich seiner Torheit halb bewußt;
Vom Himmel fordert er die schönsten Sterne
Und von der Erde jede höchste Lust."

Es paßt endlich zu Fausts verzweifelter Frage [V. 1803 ff.]:

„Was bin ich denn, wenn es nicht möglich ist,
Der Menschheit Krone zu erringen,
Nach der sich alle Sinne dringen?"

Der Menschheit Krone! Die hatte er begehrt, wenn er jenen verborgenen Geist der Natur anzuziehen und zu halten versuchte. Man vergleiche, was Hohenheim sagt [P. II, 668 B]: „Das geistlich Wesen, diß einig ding, ist dem Adam von oben herab geoffenbaret worden, und von den heiligen Vättern sonderlich begert worden, welches Hermes und Aristoteles, das wahre ohne lugen, das gewiste, das aller gewisseste, das Geheime aller geheimen nennen, die Göttliche Krafft, die der Natur verborgen ist, das beste und höchste, das unter dem Himmel gesucht mag

werden, ein wunderbarlicher beschluß und ende aller Philosophischer werck."

Es besteht für mich kaum ein Zweifel, daß der Geist der Wahrheit, dessen Herbeiziehung Hohenheim als das Ende aller philosophischen Werke bezeichnet, derselbe ist, den Faust mit Macht anzuziehen bemüht war, an dessen Sphäre er lange gesogen hat, den er als den erflehten Geist begrüßt. Ausdrücklich hebt Paracelsus hervor, daß die Offenbarung jenes Naturgeistes schwer zu erlangen sei; denn die Philosophen, die ihn mit großer Arbeit und viel Fleiß gefunden, hätten ihn mit fremder Rede und Geheimnissen verdunkelt, damit er nicht Unwürdigen enthüllt würde. Seine eigene Darstellung klingt dunkel genug, wenn er sagt [P. II, 669 C]: „Dieser Geist ist das geheimnuß, das von anbegin ist verborgen gewesen, und doch etlichen Heiligen, den es von Gott vergunt, zu offenbarung der Reichthumb seiner Ehren offenbaret worden, welche Feurig im Lufft rechnet, und das Irrdisch mit ihme gehn Himmel führet, und von seinem Bauch oder Leib gantze Flüß fließen des lebendigen Meers." Aber sind nicht die wichtigsten Züge der Schilderung des Geistes — die Erscheinung im Feuer, die Lebensfluten, das ewige Meer, das Umschweifen der Welt — vorhanden?

Und durch die Erklärung, daß Gott jene Apokalypsis nur wenigen Heiligen vergönnt, gewinnen Worte wie [V. 626 f.]

„In jenem sel'gen Augenblicke
Ich fühlte mich so klein, so groß"

und das schmerzliche [V. 1746 f.]

„Der große Geist hat mich verschmäht,
Vor mir verschließt sich die Natur"

einen besonderen Sinn. Zu hoch hat sich Faust gebläht, indem er sich den Höchsten und Weisesten des Menschengeschlechts gleichgestellt, die den Geist der Wahrheit geschaut; er gehört, so meint er verzweifelt, in den Rang niederer Dämonen.

Endlich mahnt Paracelsus auch, sich mit dem Geiste, den die Welt nicht begreifen kann, nicht einzulassen, man verstehe denn zuvor genug. Dadurch ergibt sich eine Deutung der Zurückweisung [V. 512 f.]:

„Du gleichst dem Geist, den du begreifst,
Nicht mir!“

die auch eine Stelle im Prolog erklärt. Der Herr sagt da [V. 308 ff.]

„Wenn er mir jetzt auch nur verworren dient,
So werd' ich ihn bald in die Klarheit führen,
Weiß doch der Gärtner, wenn das Bäumchen grünt,
Daß Blüt' und Frucht die künft'gen Jahre zieren.“

Man könnte dieses „in die Klarheit führen“ als die Erleuchtung durch den unendlichen Weltgeist fassen, deren Gott den nach Heiligkeit strebenden Knecht würdigen will, sobald er für diese Gnade reif geworden ist. Faust aber erzwingt die Erscheinung vor der Zeit, und der Geist läßt ihn wieder allein.

Nun wird man mir einwenden, der Geist, den Faust gerade vorher unter Fassen des Buches und geheimnisvollem Aussprechen des Zeichens gerufen, sei der Erdgeist. Aber wir haben früher gesehen, daß die Zeremonien im „Faust“ gar keine Bedeutung haben, daß die eigentlich theurgische Wirkung auf der geistigen Anziehung beruht. So sagt ja der Geist [V. 483 ff.]:

„Du hast mich mächtig angezogen,
An meiner Sphäre lang' gesogen . . .
Mich neigt dein mächtig Seelenflehn.“

Das ganze Geisteruniversum der Natur, in ihm auch den Erdgeist, stellt meiner Überzeugung nach der Geist dar, der Faust erscheint; von Beschränkung auf den einen Spiritus terrae ist nicht die Rede.

„Wo ist die Brust, die eine Welt in sich erschuf
Und trug und hegte, die mit Freudebeben
Erschwoll, sich uns, den Geistern, gleich zu heben?“

so fragt die Erscheinung, und nachher erklärt Faust [V. 520 f.]:

„Daß diese Fülle der Gesichte
Der trockne Schleicher stören muß!“

und dann [V. 606 f.]:

„Darf eine solche Menschenstimme hier,
Wo Geisterfülle mich umgab, ertönen?“

Von einer großen Zahl von Geistern fühlt sich Faust umwittert, die eben die Anima Macrocosmi einschließt. Man erwäge ferner die höhnischen Worte Mephistos in Wald und Höhle [V. 3282 ff.]:

„Ein überirdisches Vergnügen!
In Nacht und Tau auf den Gebirgen liegen,
Und Erd' und Himmel wonniglich umfassen,
Zu einer Gottheit sich aufschwellen lassen,
Der Erde Mark mit Ahnungsdrang durchwühlen,
Alle sechs Tagewerk' im Busen fühlen,
In stolzer Kraft, ich weiß nicht, was, genießen,
Bald liebewonniglich in alles überfließen,
Verschwunden ganz der Erdensohn . . ."

Ich frage, ist es denkbar, daß diese Gaben, diese Kräfte vom Erdgeist ausgehen? Welchen Sinn hätte dann das „Verschwunden ganz der Erdensohn?" Ferner ist von Erde und Himmel die Rede, vom All der ganzen Schöpfung, also doch vom Makrokosmus. Man vergleiche Fausts Worte [V. 3278 f.]:

„Verstehst du, was für neue Lebenskraft
Mir dieser Wandel in der Öde schafft?"

ebenso den Dank an den großen Geist, mit den freudigen Ausrufen, die ihm in einem seligen Augenblick der Anblick des Zeichens des Makrokosmus entlockte, und man wird eine weitgehende Übereinstimmung finden. Nur ist jetzt durch das Buch der Natur die Fülle der Befriedigung erreicht, die des Weisen geschriebenes Buch nicht gewähren konnte: nicht mehr steht Faust vor einem bloßen Schauspiel, er sieht nicht nur das Antlitz der lebendigen Natur, sondern schaut in ihre tiefe Brust wie in eines Freundes Herz. Dem großen Geiste der Natur kann er die beseligende, allumfassende Intuition danken, die ihm in Wald und Höhle zuteil wird, dem Erdgeist nimmer.

Wenn man die Gefühle und Wünsche, die der Anblick des Zeichens des Erdgeistes in Faust erregt [V. 462 ff.]:

„Schon fühl' ich meine Kräfte höher,
Schon glüh' ich, wie von neuem Wein,
Ich fühle Mut, mich in die Welt zu wagen,
Der Erde Weh, der Erde Glück zu tragen"

prüft, so wird man finden, daß sie wenig gemein haben mit den neuen Lebenskräften, die der erhabene Geist Faust gerade bei dem Wandel in der Öde verschafft, daß sie weit besser zu den Worten passen, mit denen Mephisto Faust aus der Sphäre reiner Erkenntnis zum Genuß der irdischen Lust zurückzuführen sucht.

Man hat sich viele Mühe geben müssen, um ein Vorbild für den Erdgeist zu finden: von der Weltseele liest man sehr, sehr häufig in der Literatur, die Goethe 1769 und 1770 durchgearbeitet hat, und immer entspricht ihre Charakteristik der Selbstschilderung des großen Geistes in Goethes „Faust". Aus Paracelsus, der ein Buch „De Anima et spiritu mundi" geschrieben haben muß, gebe ich die Stelle, wo er auf dieses verweist, weil sie in dem Werk „De Pestilitate" enthalten ist, das Goethe 1770 exzerpiert hat. Es wird da von den viererlei Elementargeistern und von einer fünften Gruppe, den Flagae, geredet, Geistern der großen Welt, die der Anima Macrocosmi eingeleibt sein sollen [P. I, 348 B]:

„Die Welt, der Parens Hominis, hat solche vier Elementische Geister . . . Und der fünffte theil unnd geschlecht, welcher viel 1000 erfunden werden, mehr dann viel 1000 geschlecht unter sich haben, als ihr weitleuffiger finden und lesen werdet inn meiner Philosophia de Anima Mundi: Dann solche Geister, welche der Animae Macrocosmi, id est, maioris Mundi, eingeleibt seind, Flagae genennt werden, wie die Necromantia unnd Geomantia außweiset . . "

Dieser Satz, den Goethe gelesen haben muß, konnte ihm allein schon die Anregung geben, die Erscheinung des einen Geistes als „Fülle der Gesichte", als „Geisterfülle" zu bezeichnen. Indessen war die Auffassung des Weltgeistes als einer Gesamtheit von Geistern, als eines zusammengehörigen Geisteruniversums, jene Auffassung, die Goethe nach Max Morris erst bei Swedenborg gefunden haben soll, für den jungen Dichter auch an anderer Stelle zu gewinnen. So bemerkt Brucker zu dem Satz des Thales, die Welt sei voller Dämonen oder Geister [Brucker 1, 360, 367]: „Das bezihet sich auf die animam mundi, dann dieselbige enthält nach der Meinung der ältesten Grichischen Philosophorum solche

Daemones, die alle aus dem Göttlichen Wesen geflossen, in sich, und selbige machen die animam mundi aus."

Ganz ähnlich äußert sich Brucker zu der Geisterlehre des Pythagoras [Brucker 2, 156]: „Die gantze Lufft ist voller Geister und Helden, daemonum et heroum", heißt es hier. Brucker erklärt [Brucker 2, 167]. „Das kommt eben von der alles durchzihenden Welt-Seele her, deren Theile diese Geister sind".

Von der Weltseele läßt Brucker Plato sagen [Brucker 1, 655]:

„Damit die Welt bestehen, und belebet werde möge, so durchdringe die Welt-Seele die gantze Welt, ergieße sich durch sie, und verbinde sich mit ihr, wie die Menschliche Seele mit dem Leib verbunden ist, und denselbigen durchdringet und belebt. Es seye also kein Theil der Welt, der nicht etwas Göttliches in sich habe. Aus eben dieser Seele der Welt seyen die übrige Gottheiten und daemones entstanden, welche mit einem subtilen Lufft-Leib umgeben seyen."

Beachtenswert ist endlich, was Brucker von dem englischen Paracelsisten Robert Fludd aussagt [Brucker 6, 1149]: „Zu seinen ungereimten Physikalischen Sätzen gehört auch, daß er statuirt, die Materie seye nicht ohne Verstand, so an ihm nicht zu verwundern, indem die Systemata, welche die operationes spirituum mit unter die principia physica nehmen, gemeiniglich einen allgemeinen Welt-Geist zugeben, der mit der Materie verbunden ist und mit und in derselbigen würcket."

Man hat sich gefragt, wie Goethe dazu gekommen, den Erdgeist in seine Dichtung aufzunehmen, welche Bedeutung er ihm zugedacht, als er ihn vor Faust erscheinen ließ. Fassen wir die riesengroße Erscheinung als den Weltgeist der Pythagoräer und Platoniker, des Paracelsus und der Paracelsisten, so sehen wir, daß der große Geist notwendig zur Charakteristik der Weltanschauung gehört, von der der Magus Paracelsus-Faust ausgeht, ebenso notwendig wie die viererlei Dämonen der Natur.

Eine letzte Stütze für meine Auffassung des großen Geistes finde ich in der Tatsache, daß weder in der Aurea Catena Homeri noch in Wellings Opus Mago-Cabbalisticum von einem Erdgeist

als Planetenbeherrscher die Rede ist, wohl aber die Weltseele in beiden immer wieder zur Naturerklärung benutzt wird. Namentlich in der Aurea Catena Homeri, die später (1781) unter dem Titel Annulus Platonis herausgegeben wurde, spielt der Weltgeist eine bedeutende Rolle, und auf dieser beruhte sicherlich der Vorzug, daß sie dem jungen Philosophen Goethe das All in einer schönen Verknüpfung zeigte. Der Verfasser, der als Bruder der Rosenkreuzgesellschaft den Namen Homerus trug, schreibt wie Paracelsus von einem Archäus, einem allgemeinen Lebensgeist der Natur. Bei ihm finden wir einen Zug der Schilderung, der uns bisher so deutlich noch nicht entgegengetreten war: die rastlos unruhige Geschäftigkeit in der Bestimmung von Geburt und Grab. Am Anfang des XVII. Cap. heißt es z. B.: „Als Gott den Universaldampf geschaffen, hat er diesem aus eigenem Willen ein wirkendes Wesen eingepflanzet, welches wir einen Geist heißen. Dieser Geist nun ist von Anbeginn ein unruhiges, nimmer stillstehendes Wesen und also von Zeit zu Zeit ohne Unterlaß beweglich, wirkend und ohne einiges Aufhören arbeitend; er sei fix oder flüchtig, so muß er doch immer und immer zu thun haben, er bringet eine Veränderung um die andere zuwege in allen Creaturen: dann wann er schon in einem aufhöret zu sein, oder von solchen abgestorbenen ausweichet, in dem nemlichen Augenblick fängt er in einem andern wieder an, also daß er nicht einen Augenblick ruhet . . . Dieser Geist ist der Zeugevater, Erhalter, Zerstörer und Wiedergebährer aller Dinge der Welt."

Man meint, man höre wie Goethe die Schifflein am sausenden Webstuhl der Zeit, wenn man diese und ähnliche Schilderungen des ewigwirkenden Geistes liest.

Zu einem Vergleich mit früheren Aussprüchen über den Erdgeist reizt folgende Ausführung in dem Opus Mago-Cabbalisticum [O. M.-C., S. 557]: „Weil die Erde ein Behältnüß ist derer Saamen aller Dinge und alle Wirckung der Elementen, als die subtilen Strahlen der Sonne, des Mondes, wie auch aller himmlischen Einflüssen, auffasset, ja, weil sie eine Mutter, Ernehrerin und Zeugerin aller Dinge ist; So kommt auch aus der Erde alles hervor: dann indem sie allzeit denen Siderischen Einflüssen und Strahlen der Sonne und des Mondes unter-

worffen ist, wird sie fruchtbar und geschwängert von den Kräften und Würckungen der Elementen, welche ihr subtiles Wesen in den Mittel-Punckt der Erde hinein werffen; daher bringt sie Kräuter, Würmer, Thierger, Mineralien etc. aus sich selbst hervor, indem sie in ihrem Mittel-Punckt alle Saamen verschlossen hat, welche sie durch den Archaeum der Natur, nemlich durch den himmlischen Geist, der ein pur lauteres Feuer ist, kochet und sublimirt und das Verborgene also offenbahr macht."

Man erwartet nach den ersten Sätzen dieses Abschnittes, von einem Erdgeist zu hören, und könnte den Archäus der Natur für einen solchen halten, wenn er nicht zuletzt ausdrücklich als ein himmlischer Geist bezeichnet wäre. So aber erinnert die Darstellung an die Worte, mit denen Faust bewundernd das Walten der Anima Macrocosmi schildert.

Vorbildlich für die Auffassung aller Dinge als eines Ganzen, in dem Ein Geist wirkt und lebt, konnten Sätze auf derselben Seite sein: „Alle erschaffene Dinge im mineralischen so wohl als auch im vegetabilischen und animalischen Reich haben von einem und demselben himmlischen, auf die Erde ausgegossenen Geiste ihren Ursprung."

Der Rosenkreuzer Homerus hat Goethe den geschäftigen Geist gewiesen; hat ihm Welling mit seinem himmlischen, ätherischen Geist, der ein pur lauteres Feuer ist, wieder wie Paracelsus die Flammenbildung vor Augen gestellt, die glühendes Leben schafft? Hat er ihm wie van Helmont das Auf- und Abwallen des Geistes in Lebensfluten gezeigt? Die Sprache Fausts hat er sicherlich bestimmt; denn von Wirkung, Kraft, Samen redet Welling wie Faust, und wenn er ein Ausgießen des Geistes auf die Erde annimmt, so braucht er dasselbe Bild wie Faust in den Zeilen [V. 455 ff.]:

„Wo faß' ich dich, unendliche Natur?
Euch Brüste, wo? Ihr Quellen alles Lebens,
An denen Himmel und Erde hängt".

Endlich redet Welling auch von Strahlen des Einflusses und der Bewegung des Feuers, welches mitten in den Elementen allezeit wirkt. Sollte Goethe diesen Einfluß in den roten Strahlen sym-

bolisiert haben, die das Haupt seines Magus umzucken, als der große Geist naht?

Goethe muß Wellings Systema emanativum, das der Theo- und Kosmogonie im 8. Buche von „Dichtung und Wahrheit" zugrunde liegt, auch in seinem Faustgedicht vor Augen gehabt und Faust zugeeignet haben. Dann war auch das „Nicht einmal dir?" berechtigt; denn eine ganze Reihe von Emanationsstufen lag nach Welling zwischen der dreieinigen Gottheit und den Weltengeistern. Ueber ihnen sollten die hohen Geister der Engelkreise stehen, und solcher Kreise kannte der Theosoph zwölf; die drei untersten faßte er unter dem Namen „Die verständliche Welt" zusammen, die anderen hießen aufsteigend „Engel, Ertz-Engel, Kräffte, Machten, Fürstenthümer, Herrschafften, Thronen, Cherubim, Seraphim". Zwischen den Seraphim und Gott aber standen nach ihm noch die sieben großen und gewaltigen Geister der Offenbarung Johannis.

Jetzt verstehen wir, welcher Überhebung der Faust schuldig ist, der bekennt [V. 618 ff.]:

„Ich, mehr als Cherub, dessen freie Kraft
Schon durch die Adern der Natur zu fließen
Und schaffend Götterleben zu genießen,
Sich ahnungsvoll vermaß, wie muß ich's büßen!
Ein Donnerwort hat mich hinweggerafft."

Hatte er sich den sieben höchsten aller Geister gleich gewähnt, die um den Thron der Herrlichkeit stehen und die Einflüsse Gottes in die Engelwelt leiten?

Welling gibt das Recht zu dieser Deutung. Er unterscheidet im Menschen die Seele und den Geist und erklärt [O. M.-C., S. 188]: „Diese unsere Seele und innere Mensch oder geistliche Leib hat seinen Ursprung aus den Engel-Welten, der von Gott unmittelbahr eingeblasene Geist aber ist eines weit höhern Herkommens, nehmlich aus den Himmeln der Geister über aller Engel Himmeln, in wahrer Geistes Gestalt, ohne Englische oder Menschliche Bildung; nehmlich der Geister, die da stets um und vor dem Thron Gottes stehen."

Die Engel, auch die höchsten, zeigen für Welling immer noch leibliche Bildung. Ausdrücklich betont er auf derselben

Seite: „Daß die Engel, ja selbst die Cherubim und Seraphim menschliche Figur oder Gestalt haben, zeiget die Heilige Schrifft überall.“ Jene höchsten Geister sollen aber gar keine menschliche Figürlichkeit an sich haben. Der unsterbliche, gottentstammte Geist des Menschen hat wie sie wahre Geistesgestalt, müßte also in freier Kraft durch die Adern der Natur fließen können, wie Faust es ersehnt, sobald Seele und Leib den reinen Geist nicht mehr hemmen. Daß sie ihn während des Erdenlaufs hemmen, das ist die Tatsache, die der große Geist dem Übermenschen klarmacht und die ihn in den Staub wirft.

Was sollen wir nun dazu sagen, daß Morris unter Nichtbeachtung jedes anderen Vorbildes den Erdgeist in Goethes Dichtung zu einem Abkömmling von Swedenborgs Planetengeistern macht, obwohl er selbst zugibt, die grandiose Gestalt des einen Erdgeistes würde man in den „Arcana coelestia“ vergebens suchen, auch für die gewaltigen Worte

„In Lebensfluten, im Tatensturm“ usw.

fehle das Vorbild?

Daß Morris mit seiner Herausarbeitung der Ähnlichkeiten, die zwischen den Geistervorstellungen Swedenborgs und der Eingangsszene des Goetheschen „Faust“ bestehen, zu einseitig war, hat bereits Julius Goebel in jener Abhandlung „Goethes Quelle für die Erdgeistszene“ hervorgehoben. Ein sehr genauer Vergleich der Erdgeistszene mit den Geistervorstellungen des Buches „De Mysteriis Aegyptiorum“ führt ihn zu der Behauptung, daß dessen Verfasser Jamblichus, nicht Swedenborg, die Szene entscheidend bestimmt habe.

Als ich den Aufsatz Goebels zuerst las, schienen mir seine Darlegungen in vielem überzeugend; nur zweifelte ich, ob die Übereinstimmung, die er feststellt, wirklich auf Goethes Kenntnis jenes Geheimbuches selbst zurückzuführen sei, hebt doch Goebel ausdrücklich hervor, daß das Werk des Griechen die ganze Zauberliteratur des 15. und 16. Jahrhunderts direkt oder indirekt beeinflußt habe. Wie leicht war es also möglich, daß Goethe dieselben Vorlagen wie bei Jamblichus in den okkultistischen Schriften des Trithemius und Agrippa, vor allem aber des Paracelsus fand, der mit altegyptischer Weisheit so vertraut war, daß

die Sage entstehen konnte, er sei in die Priestermysterien des Nillandes eingeweiht worden, und daß man ihn nach dem in grauer Vorzeit blühenden Hermes Trismegistus den Trismegistus Germanus oder Hermes Secundus hieß! Goebel kann auch ein bestimmtes Zeugnis für Goethes Kenntnis des Buchs „De Mysteriis Aegyptiorum" nicht beibringen. Er beruft sich auf die „Bibliographia antiquaria" des Joh. Alb. Fabricius, die Jamblichus wiederholt erwähnt, aus der zwei Exzerpte der Ephemerides stammen und die Goethe nach dem Urteil Schölls vornahm, um sich über das Wesen der Magie zu unterrichten. Die beiden Zitate sind dem Kapitel „Scriptores de Diis, Geniis, Sanctis etc." entnommen; aus der Tatsache, daß sie örtlich, also auch zeitlich getrennt sind, schließt Goebel, daß Goethe sich gerade mit diesem Kapitel eingehend beschäftigt habe. Doch unterläßt er es, zu bemerken, daß manches von dem, was er in Jamblichus' Werk findet, eben in diesem Kapitel des Fabricius enthalten ist. Wenn Goebel z. B. auf den dem vielgliedrigen Organismus der Welt entsprechenden Organismus des Dämonenreiches bei Jamblichus, auf die Kette oder Stufenleiter deutet, in der das Höhere immer das Niedrigere mit umfaßt, wenn er ausführt: „Auf der untersten Stufe dieser Leiter sind die Seelen, auf der höchsten die Götter. Zwischen beiden walten die Dämonen, die wieder in eigentliche Dämonen und in Heroen zerfallen", so konnte Goethe Ähnliches in Sätzen der „Bibliographia antiquaria" lesen.

Die Einteilung in Götter, Heroen und Dämonen, letztere als Seelen von Weisen gefaßt, hat Goethe wohl schon 1770 kennen gelernt, und das ist ein neuer Beweis dafür, wie reich und umfassend er die Geisterwelt seines „Faust" konzipiert haben konnte, lange ehe ihm Swedenborg nahetrat. Er hat jene Stufenfolge erst in der „Klassischen Walpurgisnacht" benutzt, wo Thales und Anaxagoras die Dämonen, Chiron, Manto, Helena die Heroen und Heroinen, Nereus und andere die Götter vertreten. Dorthin paßt die aus den alten griechischen Philosophen selbst geschöpfte Geisterhierarchie; denn da soll Faust die Weltanschauung der Alten vor sich erstehen sehen. Aber für die Gegenwart Fausts ließ Goethe, meine ich, die aus Heidnischem, Jüdischem und Christlichem zusammengewebte Dämonologie

zu ihrem Recht kommen, die er bei Paracelsus und seinen Geistesverwandten fand.

Dennoch glaube ich mit Goebel, daß Jamblichus' Buch „De Mysteriis Aegyptiorum" die Aufmerksamkeit des jungen Goethe gefesselt hat. Goebel meint, Goethe könnten die verschiedenen Stellen nicht entgangen sein, wo Fabricius des Jamblichus' Werk De Mysteriis erwähnt und auf dessen vorzügliche Ausgabe von Thomas Gale verweise. Auch dürfe wohl angenommen werden, daß Goethe das XII. Kapitel der „Bibliographia antiquaria" worin Fabricius über die verschiedenen Arten der Magie handle, gelesen habe und wiederum mehrfach auf Gales Ausgabe des Jamblichus gestoßen sei. Goebel erklärt daraufhin, es sei für ihn gar keine Frage, daß Goethe auf dem Wege über Fabricius zu jenem neuplatonischen Mystiker kam und gerade Gales Ausgabe studierte, weil sie zugleich eine lateinische Übersetzung des Originals gab, für das des jungen Dichters Griechisch damals nicht ausgereicht hätte.

Ich muß dagegen glauben, daß Goethe schon lange vorher auf Jamblichus und die Galesche Ausgabe aufmerksam gemacht worden ist. In dem ersten Teil des Kleinen Brucker findet sich ein Kapitel „Von der Philosophie der Egypter", in dem verschiedentlich [Brucker 1, 167, 173] Jamblichus de myster. Aegyptior. ed. Oxon. Th. Gale als Quelle herangezogen wird. Vor allen Dingen wird zu einem Satz dieses Kapitels [Brucker 1, 177] „Die Daemones oder Geister, so offtmals erscheinen, müssen durch allerhand Opfer, Gottesdienst, Ceremonien und andere Stücke der Theurgie und Magie versöhnet, begütiget und zu der Menschen Dienst gelocket werden", folgende Anmerkung gegeben [Brucker 1, 178]: „Jamblichus in seinem Buch de Mysteriis Aegyptiorum hat zwar diesen Lehrsatz sonderlich auszuführen sich angelegen seyn lassen, und ihn für Egyptisch ausgegeben; wer aber diesen Mann und seinen schlechten Credit, den er verdienet, kennet und bedencket, daß Jamblichus der elenden Platonischen Philosophie . . . auffhelfen wollen, der wird es schwerlich für Egyptische Lehren halten."

Diese Notiz Jakob Bruckers klingt nicht sonderlich empfehlend. Ganz anders beurteilt Morhof Jamblichus' Buch. Er

bespricht es in Cap. X des Polyhistor Literarius, das den Titel trägt: De libris mysticis et secretis. Da heißt es: „Theurgiae gentilium arcana, non volaticis narrationibus sparsa, sed suis rationibus deducta, apud Jamblichum in libro de Mysteriis Aegyptiorum operose proposita sunt: quo ad Porphyrii quaestiones respondet, quem Thomas Gale Oxonii 1678 cum notis edidit. Nam Aegyptiorum doctrina in his praecipui aliquid habere videtur, unde in Graecos et ab his in Romanos multa derivata, sed multis falsationibus incrustata. Nil vero in hoc argumento ab ullo gentilium philosophorum huic simile scriptum est, quod autor ille se ex Mercurii columnis, quas Pythagoras et Plato in suam philosophiam transtulerint, ex innumeris antiquorum scriptis et ex certo aliquo libro, in quem veteres totam de rebus divinis scientiam congesserint, item e Chaldaeorum ac Assyriorum monimentis excerpsisse ait: ut proinde quasi compendium Theurgiae gentilis dici possit."

Solches Lob, von einem Manne gespendet, der wegen seiner Gelehrsamkeit und Urteilsfähigkeit berühmt war, konnte den jungen Frankfurter Mystiker wohl veranlassen, sich das geheimnisvolle Buch des Jamblichus zu verschaffen und in ihm die Theurgie des ganzen Altertums zu studieren. Dazu kommt, daß gerade auf die Schilderung der Dämonen, die Goebel am meisten interessiert hat, und in der er den glänzendsten Teil der Schrift sieht, von Morhof in demselben Kapitel besonders hingewiesen wird, allerdings mit dem Satze: „Jamblichianus ille liber quem supra laudavi, etsi multa habet sublimia quaeque ex sinceris fontibus hausta videntur, tamen quae de Daemonum cultu et conciliatione habet, illa ab illis segreganda sunt."

Freilich sprechen die Gründe, die Goebel für Jamblichus als Neuplatoniker nennt, ebenso für den schon herangezogenen Plotin, für Psellus und die andern, die das Opus Mago-Cabbalisticum als solche nennt, die von den Daemones, Agathodaemones und Cacodaemones gelernt, ja die selbst den Umgang mit ihnen verstanden. Allgemein sagt Morhof in Cap. VII des Polyhistor Philosophicus, „De Philosophiae Platonicae Scriptoribus" von dem Dämonenglauben der Jünger Platos [Polyhistor, Band 2, S. 38]: „Multum rei Platonicis cum Daemonibus fuit,

de illorum tutela, evocatione, familiaritate, pleni sunt omnes Platonicorum libri, de ordine inter ipsos, de distinctione secundum elementa, mirabilia sunt illorum commenta quae ad Magiam fenestram operire posse videntur.“ Besonders nennt er ein Buch des Michael Psellus, mit einer etwas mißtrauischen Bemerkung, die aber doch seinen Glauben an die Dämonen bekundet: „Etiam hic inter Platonicos multa nos de Daemonibus arcana, an in illorum ludo institutus, nescio, docuit, neque enim e divina, ut puto, revelatione habuit.“ Da Morhof eine griechisch-lateinische Ausgabe der Dialoge des Psellus angibt, ist nicht einzusehen, warum Goethe nicht ebensowohl aus dieser die Kenntnisse geschöpft haben sollte, die Goebel in Gales lateinischer Übertragung „De Mysteriis Aegyptiorum“ gesucht hat.

Der Hauptgedanke Julius Goebels ist sicherlich richtig, daß dieselben neuplatonischen und hermetischen Schriftsteller, die die Philosophie des jungen Goethe im Jahre 1769 beeinflußt haben, auch die älteste Faustdichtung entscheidend bestimmt haben müssen. Nur frage ich: Mußte Goethe zu dem neuen Platonismus der ältesten christlichen Jahrhunderte zurückkehren? Konnte er mit dem Platonismus, der seiner Gedankenwelt zugrunde lag, nicht den der Renaissancezeit meinen? Und hat er sich nicht seinen Faust als Neuplatoniker dieser Zeit gedacht, der wie Trithemius, Agrippa, Paracelsus seinen Dämonenglauben unter anderen bei Plato und seinen Jüngern in vergangenen Jahrhunderten gelernt? Wir können uns die Bücher des Plotin, des Jamblichus und Psellus, die nach Morhof ein Fenster zur Magie öffnen konnten, auf dem Pulte des Magus Faust liegend denken, können glauben, daß er bei ihnen etwas von der Seele der Welt, der Seele der Erde und den Geistern der Elemente erfahren. Aber Faust ist viel zu sehr Sohn seiner Zeit und viel zu sehr christlicher Magus, als daß wir nur bei jenen heidnischen Platonikern die Quelle für seine Anschauungen suchen dürften.

Man hat auf Swedenborgs „Arcana coelestia“, auf des Jamblichus' Buch „De Mysteriis Aegyptiorum“ gewiesen und in ihnen Vorbilder für die Erscheinung des großen Geistes gesucht: an die Pfingstgeschichte mit ihrem „Und es geschah schnell ein Brausen vom Himmel als eines gewaltigen Windes

und erfüllte das ganze Haus, da sie saßen. Und man sahe an ihnen Zungen zerteilet, als wären sie feurig" hat vielleicht noch niemand erinnert. Und doch erklärt der Gedanke, daß sich jäh ein brausender Wind erhebt, der die Wolken jagt, daß sie den Mond verhüllen, der der Lampe Licht auslöscht, der mit kaltem Schauer durch das Gewölbe fährt, die Verse [V. 468 ff.]:

„Es wölkt sich über mir —
Der Mond verbirgt sein Licht —
Es dampft! — Es weht
Ein Schauer vom Gewölb herab"

fast Wort für Wort, und die Zeilen [V. 471 f.]

„Es zucken rote Strahlen
Mir um das Haupt —"

können ganz dasselbe Bild erwecken wie der Satz des Evangeliums von den feurigen Zungen.

Freilich, von einer Erscheinung des Geistes in der Flamme, von vernehmlichen Worten weiß die Pfingstgeschichte nichts. Aber wie nahe lag für den Bibelkenner Goethe der Gedanke an die Erscheinung Jehovahs im feurigen Busch, aus dem er zu Moses sprach! Alt- und Neutestamentliches hätte sich dann in der Fülle der Gesichte, die Faust zuteil wird, vereinigt.

Alt- und Neutestamentliches findet sich ja auch sonst in der Dichtung genug. Das hat man längst festgestellt. Und wenden wir uns nun prüfend dem bösen Geiste, der Faust erscheint, zu, so werden wir bald mit Staunen erkennen, wie oft sich Goethe der Bibel erinnerte, als er seinen Mephistopheles schuf. Wie keine andere Gestalt der Dichtung hat dieser Mephistopheles den Forschern zu schaffen gemacht, und seinem seltsam zwiespältigen Wesen entsprechend teilen sich diese in zwei Lager. Die einen setzen den Gesellen des Helden teils für die ältesten Faustpläne, teils für den Urfaust, teils für die ganze erste Tragödie in Abhängigkeit vom Erdgeist und wollen den mittelalterlichen Teufel in ihm nicht wiedererkennen; die anderen halten es für unmöglich, daß Goethe Mephisto je als Sendling des Erdgeistes gedacht habe, er sei von Anfang an als Diener Luzifers konzipiert, der nach Fausts Seele begehre. Wohl der entschiedenste Vertreter der letzteren Ansicht ist Graffunder, der in dem schon

erwähnten Aufsatz „Der Erdgeist und Mephistopheles in Goethes Faust“ [Preuß. Jahrb. 1891, S. 700 ff.] auf die bedeutende Streitfrage eingeht und, gegen Hegel, Weiße, Vischer, Scherer, Borinsky, Tobler polemisierend, jeden Zusammenhang zwischen Mephistopheles und dem Erdgeist leugnet und ersteren zu dem höllischen Wesen des Volksglaubens stempelt. Nun erklärt aber der Verfasser bezüglich der beiden Zeichen im ersten Monolog: „Was Goethe sich wirklich bei den Begriffen Makrokosmus und Erdgeist gedacht hat, kann man nur dadurch feststellen, daß man die Grundlage betrachtet, von der er ausging, und dann die Merkmale bestimmt, die er hinzugefügt hat.“ Dasselbe möchte ich für Mephistopheles behaupten und durch Untersuchung der Grundlage, von der der Schöpfer dieser Gestalt ausging, Graffunders Ansicht zunächst zu widerlegen suchen.

Es gibt nämlich eine Schrift des Paracelsus, die, wie andere für Makrokosmus und Erdgeist, für Mephistopheles mit seiner schillernden Vieldeutigkeit ein Vorbild gegeben haben kann, die aber Graffunder offenbar nicht gekannt hat. Es ist das Buch „De Philosophia occulta“. Dasselbe enthält ein Kapitel, das die Überschrift trägt „Von den Leuten oder irdischen Geistern unter der Erden“ und eine Schilderung der kleinen Erdgeister gibt, die hier Sylphes und Pygmaei genannt werden. Ich paraphrasiere im Folgenden die ausführliche Charakteristik derselben, da es scheint, als könne Goethes Mephisto, wenn er in Wahrheit ein Untergebener des großen Erd- 'oder Weltgeistes ist, einer von des Paracelsus' spiritus terrae sein, also ein Naturdämon, wie Graffunders Gegner wollen.

[P. II, 290—292]: Die Sylphes und Pygmaei sind nicht eigentliche Geister, aber diesen in allerlei Fähigkeiten und Künsten gleich. Sie haben Fleisch und Blut wie die Menschen, nur subtilerer Art. Zwischen ihnen und dem Teufel ist ein großer Unterschied: der Teufel stirbt nicht, während sie sterben, wenn auch erst nach langem Leben. Sollen sie Geister genannt werden, so mag man sie irdische Geister nennen, weil sie unter der Erde ihre Wohnung haben und nicht wie die rechten Geister in den Lüften wohnen. Sie sind die bösesten unter allen Geistern, die nicht Teufel sind, besonders wenn sie jemand übelwollen.

Sie sind so geartet, daß sie Menschen, die sie lieben, wiederum lieb haben; wer sie aber haßt, dem vergelten sie es durch Haß. Vor allem sind sie von den Personen zu fürchten, die von traurigen Bildern und schwermütigen Gedanken gequält werden; denn wie der Teufel feiern sie nicht, sondern verfügen sich zu solchen und dringen durch verschlossene Türen und Fenster ein. Eigensinnige, böse Gedanken, Glaubensschwäche, Verzweiflung wirken auf sie wie ein mächtiger Magnet, der sie hundert und tausend Meilen weit herbeizieht. So sind sie dem Teufel nahe verwandt und wie dieser oftmals Gottes Henker.

Jeder, der den Goetheschen „Faust" kennt, wird in dieser Darstellung Züge des Mephisto finden, der sich dem schwermutsvollen, verzweifelnden Faust als Begleiter durch das Leben anbietet. Doch zeigt sich die erstaunlichste Übereinstimmung erst in den Sätzen, die ich bisher ausließ, weil ich glaubte, sie mit Paracelsus' eigenen Worten geben zu müssen. Dieser schreibt [P. II, 291 A]: „Der Teuffel ist die ärmest Creatur, also daß kein ärmere Creatur auff und under der Erden erschaffen ist und in den vier Elementen erfunden mag werden. So hat er auch kein Geld, hat auch keines nie zu verwalten gehabt; wie kann er dann diesem oder jenem Gelts genug geben? Wiewol Kunst genug hat er, und Kunst hat er zu verwalten; die kan er geben und lehrnen, wem ers vergönnet oder der ihms kan als ein Raub abjagen. Aber kein Gelt, auch weder Silber noch Gold hat er; so begeret er auch keiner Verschreibung mit eines Menschen Blut, oder sonst einige Verbündnuß. Es sind aber andere, die solches begeren, daß seind die Sylphes und Pygmaei. Wiewol sie von Natur kleiner Personen und Leibs sind, so könden sie doch wie sie wöllen, groß, klein, schön oder ungestalt, in Herrlichkeit oder Armuth dem Menschen erscheinen. Dann es mangelt ihnen kein Kunst, so weit das Liecht der Natur vermag; sie haben Kunst und Gelts genug, und alle Schätz, Silber und Gold, und alle Metall in der Erden zu verhüten und zuverwalten."

Diese Stelle der „Philosophia occulta" des berühmten Schweizer Magus wird kein Faustforscher ohne das höchste Interesse lesen können, findet sich hier doch, abgesehen von der Angabe körperlicher und geistiger Eigenschaften, denen die

Mephistos gleichen, die klar ausgesprochene Vorstellung eines Blutpaktes mit einem Dämon des Erdelements, nicht mit einem Boten der Hölle oder Luzifer selbst. Gerade die Blutverschreibung aber ist es, die nach der Ansicht mancher Faustforscher der Auffassung Mephistos als eines Elementargeistes entgegensteht. So glaubt Graffunder keinen sichereren Beweis für die Richtigkeit seiner Annahme, daß Mephisto von vornherein als der alte Teufel des Volksglaubens gedacht sei, zu finden, als indem er zeigt, daß schon im Urfaust Mephistopheles Fausts Seele zu gewinnen suche und Faust den Pakt ähnlich wie im Volksschauspiel geschlossen haben müsse. Dass bereits der Held des Urfaust seine Seele dem Teufel verschrieben, erhält für ihn zweifellose Gewißheit durch die Worte Mephistos [Urfaust V. 526 ff.]:

„Er tut, als wär' er ein Fürstensohn;
Hätt' Luzifer so ein Dutzend Prinzen,
Die sollten ihm schon was vermünzen.
Am Ende kriegt er eine Kommission".

Luzifers Prinz, urteilt Graffunder, könne nur jemand genannt werden, der sich ihm schon verschrieben habe; das habe also Faust getan, und Luzifer müsse des Mephistopheles Oberherr sein.

Nun halte man aber neben die vier Verse des Urfaust die Ausführungen des Paracelsus über die Armut des Teufels und die unermeßlichen Schätze der irdischen Geister. Dann könnte sich ergeben, daß in den Worten Mephistos der Name Luzifer zu betonen ist und der Verwalter des unterirdischen Goldes in ihnen eine gewisse Überlegenheit über den Höllenfürsten selbstbewußt kundgibt.

Übrigens paßt auch der Unmut, mit dem der Böse im Urfaust seines Herrn Befehl [Urfaust, V. 525]

„Sorg du mir für ein Geschenk für sie"

entgegennimmt, sein Fluchen und Rasen, als Gretchens Schmuck in des Pfaffen Hände gekommen und er ein zweites Geschmeide herbeischaffen muß, ganz zu Paracelsus' Schilderung jener Sylphen und Pygmäen. Es heißt von ihnen [P. II, 290 C]:

„Derhalben man dieser Irrdischen Geister sonderlichen viel findt, spürt, sicht und höret, wo große Schätz oder Reichthumb verborgen liegen. Also auch wo köstliche gute Bergwerck von Gold und Silber sind; dann daran haben sie ihren Lust und Freud, verhütens und lassends nicht gern von sich.“

Daß Mephisto als Herr der unterirdischen Schätze gedacht ist, nicht arm wie Paracelsus' Teufel, geht auch daraus hervor, daß es für Faust etwas Selbstverständliches ist, daß sein Geselle ihm im Handumdrehen einen köstlichen Schmuck für Gretchen schafft und immer neue Geschenke aus der Erde zaubert, daß er am Kaiserhofe dem bedrängten Monarchen alle Reichtümer der Tiefe verspricht. Man könnte geradezu annehmen, daß die besondere Rolle, welche die verborgenen Güter und mit ihnen die kleinen Erdgeister als Felschirurgen und Goldschmiede in Goethes Faustdichtung spielen und für die in der Tradition das Vorbild nicht gegeben ist, auf dem Umstande beruht, daß Mephisto selbst ein spiritus terrae ist, daß jenes Kapitel des Paracelsus Goethe zur völligen Umwandlung des Fauststoffes antrieb. Dann wäre auch die Abhängigkeit Mephistos von dem großen Geiste selbstverständlich, ob wir diesen nun als den Beherrscher des Erdplaneten oder als Welt- und Tatengenius fassen; denn nach der Lehre der Neuplatoniker, Kabbalisten und Theosophen sind die Elementargeister dem Weltgeist untergeordnet, sind Ausflüsse oder Teile desselben, so daß die Anima Mundi nur die Gesamtheit der Sternen-, Planetengeister und Naturdämonen darstellt, ein gewaltiges Geisteruniversum.

Graffunder ist zu dem Ergebnis gekommen: „Das Verhältnis, in dem Mephistopheles zu Luzifer gedacht werden muß, macht seine Entsendung vom Erdgeist unmöglich. Und das möge mit allem Nachdruck betont werden.“ Hätte er gewußt, daß in denselben alten Alchymistenbüchern, die ihm Makrokosmus und Erdgeist erklärten, auch die Vorlage für einen Blutpakt mit einem spiritus terrae zu finden war, er hätte schwerlich mit diesen Sätzen die damals fünfzigjährige Streitfrage endgültig entscheiden zu können geglaubt.

Aber nicht nur die Vertreter von Graffunders Ansicht muß jene Quelle interessieren, sondern auch diejenigen unter seinen

Gegnern, die sich wegen der Einfügung der Blutverschreibung gezwungen sahen, wenigstens den Mephistopheles der 1797 und später entstandenen Dichtung als den Teufel des Volksbuches anzusehen. Dazu gehören fast alle Faustforscher. Soviel ich weiß, ist nur Tobler der Meinung, wenn Goethe gewisse Zeilen, die für Mephisto als Sendling des Erdgeistes sprechen, bei der Vollendung des ersten Teiles nicht getilgt habe, so habe er gewollt, daß man immer noch Mephisto als zunächst vom Erdgeist ausgehend betrachte. Dieser Grund läßt sich sicherlich hören; denn sollte der Dichter selbst nicht imstande gewesen sein, so erstaunliche Unverträglichkeiten, wie man sie in Mephisto zu finden glaubt, zu fühlen und zu ändern? Er hat sie noch beim Abschluß des ganzen Werkes stehen lassen; da darf man sogar annehmen, daß er Fausts bösen Geist bis zuletzt anders gedacht habe, als man ihn wegen des Blutbündnisses in Übereinstimmung mit der Überlieferung aufgefaßt hat.

Dafür könnten ohnehin gewisse Umstände sprechen. Wo in der ganzen Dichtung steht Mephistopheles mit dem Höllenfürsten in Verbindung? Ist Satan als sein Oberherr zu denken, warum läßt ihn dann Goethe auf dem Blocksberge ganz seine eigenen Wege gehen und sich um den Meister des Bösen gar nicht kümmern? Auf jeden Fall ist es höchst auffallend, daß Mephisto sich sträubt, seinen Genossen auf den Gipfel zu führen und in die Tiefen des Bösen einzuweihen. Faust drängt nach oben in der Hoffnung, dort müsse sich manches Rätsel lösen.

„Doch manches Rätsel knüpft sich auch“,

erwidert abweisend sein Geselle und hält ihn auf der Mitte des Berges fest, wo die Hexen ihr Wesen treiben, dazu Irrlichter, Sternschnuppen, Gnomen, Sylphen usf. Mit letzteren, den Elementargeistern, zeigt sich Mephisto überhaupt immer wieder in Verbindung, bald bittend, bald befehlend. Besonders nahe stehen ihm die Zwerge: ihnen läßt er durch seine Raben gebieten, während diese Boten den Wasserfrauen den Schein ihrer Fluten abschmeicheln müssen, während er selbst sich die Luftgeister unter Ariel durch Gefälligkeiten und Dank zu verpflichten sucht. Dabei braucht es uns nicht zu befremden, daß diese Zwerge nicht als durchaus böse dargestellt werden: sie sind es auch nach jenem

Kapitel der „Philosophia occulta“ nicht [P. II, 291 B], da sie Neigung und Mitleid empfinden können, oft den Menschen große Wohltaten erzeigen, viel Arbeit für sie verrichten, Glück bringen, wenn Gott, ihr Herr, oder der Menschen Glaube sie dazu treibt, Unglück nur dann anrichten, wenn der Höchste es ihnen verhängt und zuläßt. Daß das letztere auch für Mephisto selbst gilt, wie aus dem Prolog im Himmel hervorgeht, könnte gleichfalls dafür sprechen, daß noch der Böse der späteren Dichtung ein Paracelsischer spiritus terrae sei.

Aber ist denn die Lehre von einem Blutpakt der Menschen mit bösen Erdgeistern Paracelsus eigentümlich? War sie nicht ebensowohl in andern magischen Büchern zu finden? Es scheint nicht so; wenigstens habe ich sie bisher weder bei Agrippa noch von Welling noch in einem der Sammelwerke über das Hexen- und Zauberwesen gefunden. Daß Paracelsus sich in jenem Punkte im Gegensatz zu der allgemeinen Anschauung wußte, geht überdies aus folgenden Sätzen des Kapitels „Von den Leuten oder Irrdischen Geistern under der Erden“ hervor [P. II, 290 C, 291 A]: „So ist auch noch eins hie zu melden, trifft an das gemein Sprichwort, daß man sagt, der Teuffel ist Reich, er hat Gelts genug, auch Gold und Silber und alle Reichthumb, so in der Erden ligt verborgen, das hat er alles in seiner gewalt, und gibt davon, wem er will, oder der ihm ein geheiß oder gelübd tut. Daher kompts auch, das man sagt: diesem oder jenem gibt der Teufel Gelts genug und alles, was er von Gelt, Silber oder Gold begert und bedarff; darumb hat er sich verpfendt, verschrieben, oder ihm sonst ein Gelübd gethan, daß er wölle sein eygen werden und Gottes seines Schöpffers vergessen. Das, sag ich, ist alles nit wahr unnd ein vermeinte, ungegründte Red; die von jedem verständigen weisen Mann widerlegt soll werden.“

Ich muß annehmen, daß diese Ausführungen Theophrasts, die ich allerdings auch nur in jenem einen Kapitel gefunden habe, sowohl den Verfassern der Zauberromane vom Doktor Faust, die doch die Schriften eines Trithemius, Agrippa und Paracelsus so gern benutzt und stellenweise fast wörtlich abgeschrieben haben, als auch den Erklärern des Goetheschen „Faust“ gänzlich unbekannt geblieben sind. Wenigstens behauptet Kuno Fischer,

nachdem er Mephisto als irdischen Dämon und Sendling des Erdgeistes bezeichnet hat: „Von einer solchen Konzeption findet sich in der Faustdichtung vor Goethe keine Spur; sie war von dem Feuergeist des Sturms und Drangs inspiriert und verschwand aus der neuen Dichtung; denn Goethe hatte jene Epoche völlig ausgelebt, als er sein Werk wieder aufnahm.“ Eine Reihe von Faustforschern teilen die Ansicht Fischers, die wieder einmal zeigt, wie sehr man irre gehen kann, wenn man die Faustdichtung zu sehr als Autobiographie des Dichters faßt, die aber zugleich ein weiteres Zeugnis für die Verwandtschaft des Reformationsjahrhunderts und der deutschen Sturm- und Drangzeit ablegt.

Mit gleicher Entschiedenheit wie Kuno Fischer, wenn auch aus anderen Gründen, erklärt Max Morris den Naturdämon Mephisto für eine selbständige Schöpfung Goethes, die er später aufgab. Er behauptet: „Goethe wollte die überkommenen rohen Vorstellungen vom Teufelswesen in die schwungvolleren und umfassenderen Anschauungen des Swedenborgschen Geisteruniversums überleiten und so dem Fauststoffe eine neue Grundlage bereiten. Das Bindeglied mußte der Geist der Sage, Mephisto, werden. Es galt, ihn in die Reihen der Swedenborgschen Geister einzufügen, und da es sich um die Seele eines irdischen Menschen handelt, so konnten von den mannigfachen Planetengeistern Swedenborgs nur die Geister dieses unsers Planeten, die Erdgeister, in Betracht kommen. Mephisto wird einer von ihnen und zwar ein spiritus malus.“ Max Morris wußte beim Schreiben dieser Sätze nicht, daß seine ganze künstliche Konstruktion dem jungen Goethe erspart war, weil er den Begriff des spiritus malus huius terrae bereits 1769 oder 1770 bei Paracelsus gefunden, weil dieser bereits den rohen Volksglauben vom Teufelspakt durch für einen Dichter brauchbarere Vorstellungen ersetzt hatte. Ein Naturdämon von höchster Kunst und Einsicht, wie Paracelsus ihn in dem Elementargeist der Erde geschildert, der die unendlichen Schätze der Tiefe verwaltet, der alles besitzt, was er begehrt, der, frei beweglich wie ein Geist, doch Fleisch und Blut hat, Sinne und Leidenschaften wie die Menschen, der bei schärfstem Verstande nur der gottgeschenkten Vernunft und des Triebes zum Ewigen entbehrt und darum die hohe Seele des Faust unablässig

in das Gemeine und Vergängliche hinabzuziehen sucht, das wäre in der Tat eine Gestalt gewesen, die der junge Dramatiker als Gegenspieler zu Faust, dem Himmelsstürmer, besser gebrauchen konnte als den mittelalterlichen Teufel mit Pferdefuß und Hörnern, aber auch besser als die körperlosen, wunderlich in Flammen erscheinenden Planetengeister Swedenborgs. Was ist denn durch die Hypothese einer Swedenborgisierung des Fauststoffs auf diesem Gebiete gewonnen? Dürften wir aber in Mephisto einen der Erdgeister des Paracelsus sehen, so könnten wir, da für diesen Theosophen der Mensch aus Leib, Geist und unsterblicher Seele, der Naturdämon nur aus Leib und Geist besteht, in Mephisto ein Stück von Faust selbst sehen, das Körperliche, das ihn mit seiner Schwere an die Erde fesselt, und jene niedere Seele, die sich in derber Liebeslust an die Welt anklammert. Das Ringen zwischen Faust und Mephisto als zwei selbständigen Persönlichkeiten würde dann den Kampf versinnbildlichen, der sich im Innern jedes Menschen abspielt, der Ewigkeitshunger kennt und doch auch machtvoll fordernde Sinne hat. Dann wäre auch verständlich, daß Faust dem großen Geiste klagt: „Warum an den Schandgesellen mich schmieden, der sich am Schaden weidet und am Verderben sich letzt?“ Der Ausdruck „schmieden“ muß hier auffallen und hat schon zu manchen Erwägungen Anlaß gegeben. Mich erinnert er an die Lehre der Neuplatoniker, Kabbalisten und Mystiker von dem Leibe als einem Kerker der Seele; er erinnert mich auch an eine Strophe aus einem Schillerschen Jugendgedicht:

„Es zwingt der irdische Gefährte
Den gottgebornen Geist in Kerker ein.
Er wehrt mir, daß ich Engel werde.
Ich will ihm folgen, Mensch zu sein.“

In demselben Sinne, meine ich, wie hier Schiller das Wort Gefährte gebraucht hat, ist das Wort in den Versen des Monologs in Wald und Höhle zu fassen [V. 3240 ff.]:

„O, daß dem Menschen nichts Vollkommnes wird,
Empfind' ich nun. Du gabst zu dieser Wonne
Die mich den Göttern nah und näher bringt,
Mir den Gefährten, den ich schon nicht mehr

Entbehren kann, wenn er gleich, kalt und frech,
Mich vor mir selbst erniedrigt, und zu Nichts
Mit einem Worthauch deine Gaben wandelt.
Er facht in meiner Brust ein wildes Feuer
Nach jenem schönen Bild geschäftig an.
So tauml' ich von Begierde zu Genuß,
Und im Genuß verschmacht' ich nach Begierde".

Neuplatonisches, Kabbalistisches und Mystisches haben wir bisher allenthalben im „Faust" gefunden; es spräche für die einheitliche Konzeption der Dichtung im Jahre 1769, wenn meine bisher über Mephisto gegebenen Vermutungen richtig wären. Wenn sie aber richtig wären, so ließe sich schwer annehmen, daß, wie Fischer und Morris meinen, der reife Künstler 1797 sich dem „rohen Volksglauben vom Teufelswesen" wiederum genähert und den Elementargeist Mephistopheles zum Gottseibeiuns des Volksbuches gemacht haben sollte. Man ist ja in der letzten Zeit wiederum bemüht, die Faustdichtung in ihrer Einheit zu fassen, statt den Blick vor allem auf die Widersprüche zu richten: wenn sich nachweisen ließe, daß Mephistopheles von Anfang bis zu Ende nach jenem bestimmten Vorbilde bei Paracelsus mit höchster Konsequenz dargestellt ist, so wäre in dieser Richtung nicht wenig geschehen.

Daß die durchgehende Umformung des Mephistophelescharakters auf Goethes Kenntnis jenes Kapitels der „Philosophia occulta" beruhen kann, wird niemand bestreiten. Wie nahe sie dem jungen Dichter die Neugestaltung der ganzen Faustfabel legte, möge folgende Stelle zeigen, in der Paracelsus seine Leser vor der Gemeinschaft mit den spiritus terrae warnt [P. II, 292 A]: „Darumb sehe sich ein jeglicher wol für, was er thut, ehe er sich zu ihnen verbinde; dann als bald muß er allezeit nach ihrem willen und begeren thun und sie mit nichten betrüben oder beleydigen; denn als bald nemmen oder brechen sie einem das Leben. Dieser Exempel hat man viel bißher erlebt und gesehen, daß man also offt Menschen hat gefunden also todt ligen mit gekrümbten oder verwundten Halß oder sonst jämmerlichen verwüstet. Wo nun solches bißher geschehen, hat man allwegen gesagt, der Teuffel hatts gethan auß ursachen, der

Mensch hat ihm ein Gelübd thon und nicht gehalten, oder sich auff ein Zeit zu ihm verschrieben; jetzt ist sein Zeit aus, darumb hat er ihm das Valete geben. Aber solches ist nit recht auß dem Grund der Warheit geredt, des Teuffels Ampt halts nit innen.“ Diese Sätze zeigen, daß Paracelsus die sämtlichen Fakta, die wir als wesentliche Bestandteile der alten Faustfabel kennen, auf ein Bündnis mit bösartigen Erdgeistern übertragen hat. Wenn aber Goethe diesem Vorbild in der Jugend gefolgt wäre, so sähe ich keinen Grund anzunehmen, daß er später in die breiten Geleise des alten Volksglaubens eingelenkt sein sollte. Im Gegenteil! Bestimmte Erwägungen führen mich zu der Überzeugung, daß der gereifte Dichter und Denker auf Grund seiner eigentümlichen Weltanschauung erst recht dem mittelalterlichen Teufel als Verführer seines Helden einen der Paracelsischen spiritus terrae vorziehen konnte. Wer sich mit diesen bösesten unter allen Elementargeistern verbindet, geht nach Paracelsus nicht nur der ewigen Seligkeit, sondern auch der Unsterblichkeit verlustig. Wenigstens möchte ich das aus folgenden Sätzen schließen, die den zuletzt angeführten unmittelbar vorausgehen [P. II, 291 C, 292 A]: „Ich melde das nit darumb, das ich jemand wölle darzu gerathen haben, sondern daß man wisse, auß rechtem Grund zu reden und den Teuffel und diese, wisse zu underscheiden. Dann der Teuffel hat kein Leib, er mache ihm dann ein Leib auß den vier Elementen. So ists doch ein Leib, der weder Fleisch noch Blut hat, ist gleichwohl ewig und weder Kranckheit noch dem Todt unterworfen. Darumb wie vorgemeldt, stirbt er nit ab, so diese aber absterben und sind beyde dem natürlichen und Ewigen Todt underworffen und sind des Ewigen Lebens und der Ewigen Freud beraubt. Darumb ein jeglicher, der sich zu ihnen verschreibt oder ein Gelübd thut, geschicht zu gleicherweiß wie ihnen.“

Es liegt, meine ich, ein tiefer Sinn in diesen Worten. Sollte sich des Paracelsus' Gedanke nicht mit dem Goethes decken können, daß die Seele des niederen Menschen, der im Genießen aufgeht, nicht unsterblich ist, wenigstens nicht in derselben Weise eine persönliche Fortdauer hoffen darf wie das große, rastlos tätige Individuum, das nach dem Ewigen strebt und nicht

im bloßen Erfassen des Augenblicks seine Menschenwürde verliert? In Elementargeister läßt Goethe die ungetreuen Mägde der Helena verwandelt werden und die edle Panthalis sagen [V. 9981 f.]:

„Wer keinen Namen sich erwarb noch Edles will,
Gehört den Elementen an".

Am 1. September 1829 hat Goethe zu Eckermann gesagt: „Ich zweifle nicht an unserer Fortdauer; denn die Natur kann die Entelechie nicht entbehren; aber wir sind nicht auf gleiche Weise unsterblich, und um sich künftig als große Entelechie zu manifestieren, muß man auch eine sein." Nicht erst als Greis hat Goethe diese Ansicht vertreten; er hat sich z. B. schon 1813 sehr ausführlich darüber ausgesprochen, als der Tod Wielands seine Seele tief bewegte. Und wenn er auch als Jüngling sich zunächst einfach an die Vorlage gehalten hätte, die ihm der alte Naturphilosoph in dem Kapitel seiner „Philosophia occulta" gab, so konnte er 1797, als er den Prolog im Himmel dichtete und das Zeitbild des 16. Jahrhunderts zu einem ewigen Gedicht umschuf, sich der tiefen Symbolik jenes Blutpaktes mit einem irdischen Geist statt mit Satan wohl bewußt sein. Weit entfernt davon also, daß Seelenverschreibung und Wette den Charakter Mephistos als eines spiritus terrae aufheben müssten, könnten sie nur bestätigen, daß derselbe von vornherein als tückischer Erdgeist konzipiert war, und es ihn bis zum Ende der Dichtung bleiben lassen, zumal wenn man die nicht aufgenommenen Worte Mephistos nach Fausts Tod in Erwägung zieht:

„Und eh' das Seelchen sich entrafft,
Sich einen neuen Körper schafft,
Verkünd' ich oben die gewonnene Wette."

Auf jeden Fall lassen sich diese Worte doch so deuten, daß der Böse auf eine neue irdische Existenz des ihm Verfallenen rechnet, auf eine Rückkehr in den Kreislauf der Geburten statt einer Erhebung zu den Gefilden hoher Ahnen, deren dann die ewige Liebe den Vollendeten würdigt.

Noch ein Umstand könnte dafür sprechen, daß Mephisto von vornherein und noch in der dritten Phase der Arbeit am Faust als ein Paracelsischer spiritus terrae konzipiert ist. In der

Szene „Trüber Tag. Feld“ hält er Faust entgegen: „Warum machst du Gemeinschaft mit uns, wenn du sie nicht durchführen kannst? Drangen wir uns dir auf oder du dich uns?“ In der ganzen Dichtung ist nun von einem Anrufen höllischer Geister durch Faust nirgends die Rede; wohl aber hatte Faust im ersten Monolog gewünscht, mit Geistern um Bergeshöhlen zu schweben, und diese Geister lassen sich sehr wohl als Erdgeister denken, die nächtlich die Bergklüfte verlassen und sich im Mondenlicht ergehen; wohl hatte er die Wesen der Luft um die Kunst des Fliegens beneidet und einen Zaubermantel ersehnt. Ist Mephisto einer von diesen Dämonen, ist er ferner Besitzer der irdischen Schätze, nach denen Faust freudenhungrig verlangt, so mochte er sich mit Recht auf jene flehenden Wünsche des Magus berufen.

Man denkt bei den Worten in „Trüber Tag. Feld“ meist an eine ausdrückliche Beschwörung wie im Volksbuche und Volksdrama; aber es ist ganz der Quelle bei Paracelsus entsprechend, wenn der geistige Zustand Fausts genügt, den bösen Geist der Erde herbeizuzwingen. Es heißt nämlich in jenem Kapitel [P. II, 292 B]: „Wie wir sie aber zu uns bringen, daß sie uns leiblich erscheinen, zu uns kommen, mit uns reden, uns helfen, raten etc. ist nit gut, dasselbig öffentlich zu beschreiben und anzeigen, umb groß Uebels und Mißbrauchs willen, so mit würde laufen. Aber so viel sag ich doch, daß allein unser Glaub, unsere Gedanken und unser Imagination solches kann und vermag. — „Sie wissen auch unsere sinn und gedancken, damit wir sie dann leichtlich bewegen, daß sie an uns kommen.“ [P., II, 291 C.]

Ist es Zufall, daß Goethe im ältesten „Faust“ gerade da die „große Lücke“ ließ, wo Paracelsus aus Vorsicht schwieg? Schließlich hat er doch die erste Berührung Mephistos und Fausts seiner Andeutung gemäß gestaltet; denn die Verzweiflung der Osternacht zieht Mephisto zuerst in des Gelehrten Nähe: unsichtbar weilt er neben ihm, als der Lebensmüde nach dem braunen Safte greift. Auf dem Osterspaziergang wird er in dem Moment sichtbar, wo Faust seine Sehnsucht ins Weite ausspricht.

Allerdings scheint es, als ob dann die Szene im Studierzimmer zu einem bedeutsamen Einwand gegen meine Kombinationen berechtigte. Als Mephisto in Pudelgestalt in des Professors Zelle

eingedrungen ist und Faust das Dämonische in ihm erkennt, vermutet er zunächst einen Elementargeist in ihm und versucht den Spruch der Viere. Aber die Reime der Clavicula Salomonis erweisen sich als machtlos.

„Keines der viere
Steckt in dem Tiere“

nimmt der Magus darum an und greift zu den stärkeren Mitteln der weißen Magie, durch die man Höllengeister bezwingt: da enthüllt sich Mephisto als fahrender Scholast. Muß man darum nicht mit Kuno Fischer annehmen, er sei von jetzt an in Wahrheit „ein Flüchtling der Hölle“?

Als Hund hat er sich vorher gezeigt, dann als Nilpferd, als Elefant, als zerfließender Nebel, wie er in späteren Szenen als glänzender Ritter, als Narr, als Wunderdoktor, als scheußlich abschreckende Phorkyas auftritt. Das entspricht des Paracelsus' Satz, die spiritus terrae könnten, wie sie wollen, groß, klein, schön oder ungestalt, in Armut oder Herrlichkeit erscheinen. Auch ist des Eindringlings erste Frage [V. 1322].

„Wozu der Lärm? Was steht dem Herrn zu Diensten?“ ganz dem Charakter des spiritus terrae entsprechend, der sich mit Vorliebe den Menschen zu Diensten verpflichten soll. Ist in diesen und anderen Zügen Mephistopheles im Studierzimmer einem Erdgeist gleich, so darf man annehmen, daß auch die Paracelsischen Anschauungen über Geisterbeschwörung auf die Pudelszene eingewirkt haben. Wir haben dieselben bereits kennen gelernt; mit ihrer Hilfe läßt sich der erhobene Einwand entkräften. Die Clavicula Salomonis soll wie die anderen Bücher der nigromantischen Poeten nach einem Kapitel der Philosophia occulta „De Characteribus“ [P. II, 287 B, C] falsch und wertlos sein, dagegen das Pentagramm und Hexagramm die höchste Kraft zur Bezwingung der Geister enthalten. Ich gebe den wichtigsten Satz: „Denn dies sind die rechten wahren Pentacula für die bösen Geister behalten, davor sie sich alle entsetzen und forchtsam werden, so viel ihr seind und alle, die in den vier Elementen wohnen“. Hier werden ausdrücklich die Teufel und die bösen Geister der vier Elemente geschieden und

gegen beide die heiligen Zeichen empfohlen. Daß die Sprüche der Clavicula Mephisto gegenüber ohnmächtig sind, kann also nicht beweisen, daß er wirklich kein Elementargeist ist.

Will man sich aber unbedingt an die Worte

„Keines der viere
Steckt in dem Tiere“

halten, will man also, daß in dem Pudel ein höllischer Geist verborgen ist, so würde auch dazu die Vorlage nicht fehlen; denn ebenso wie Paracelsus von Menschen als Daemoniacis und Obsessis redet, denkt er sich auch die Geistmenschen der Elemente oft vom Teufel besessen. In dem „Liber Philosophiae de Nymphis, Sylphis, Pygmaeis et Salamandris“ erklärt er [P. II, 187 B]: „Wissen, daß es sorglich umb die Feurin Leut ist, ursach halben, daß sie gemeiniglich besessen werden und der Teuffel also in ihnen wüttet, dem Menschen zu großem Nachtheil. Darauff wissen auch, daß er also in die Bergleuth fart und dermaßen sich auch dienstbar macht und in die Waldleuth dergleichen.“ Die hier genannten „Bergleut“ aber sind keine anderen als die Erdgeister oder Pygmäen. Aus dieser Stelle konnte Goethe also die Vorstellung eines vom Teufel besessenen Erdgeistes gewinnen, und denkt man an die zahlreichen Stellen, in denen Mephisto Teufel tituliert wird oder diabolisches Wesen zeigt, so mag man annehmen, diese Vorstellung habe der Faustschöpfer mit Fausts spiritus familiaris verbunden, wobei er bald den Naturdämon, bald den höllischen Geist mehr betonte; man mag es wenigstens so lange annehmen, bis man ein besseres Vorbild für den Goetheschen Mephistopheles gefunden hat. Alle Fragen, die sich an diese rätselvolle Gestalt geknüpft haben, sind ja noch keineswegs gelöst; es gibt Dinge in der Dichtung, die die Überzeugung aufdrängen, daß Mephisto doch ein Höllengeist ist und zwar ein mächtiger Höllengeist, der ganz und gar von Luzifers Geschlecht ist.

Diese Überzeugung ist denn auch mir gekommen und hat mich veranlaßt, mich mit den bisherigen Ergebnissen nicht zu beruhigen, sondern außer Paracelsus' Werken auch das Opus Mago-Cabbalisticum Georg von Wellings sorgfältig nach einer Quelle für die Mephistophelesgestalt durchzusehen.

Zunächst fand ich, daß Welling manches von den Erdgeistern berichtet, was sich mit Hohenheims Anschauungen deckt, daß er in anderem aber auch nicht unerheblich von ihm abweicht. So betont auch er, daß die spiritus terrae die bösesten unter allen Elementargeistern sind, und zwar begründet er als Vertreter der Emanationstheorie ihre Bosheit und Gefährlichkeit damit, daß sie den im Erdzentrum eingeschlossenen ärgsten Teufeln unter Luzifer am nächsten wohnen, dem reinen Himmelslicht am wenigsten ausgesetzt sind. „Je näher dem Licht", heißt es allgemein von sämtlichen Dämonen, „je reiner, vollkommener und gütiger sie sind; je näher aber der Finsternüß, je schädlicher, böser und verführerischer." Demgemäß läßt Welling die Erdgeister selbst wieder an Güte differieren, je nachdem sie der sonnbestrahlten Erdoberfläche oder Satans Thron im Erdkerne näher hausen. Man liest bei ihm [O. M.-C., S. 115]: „Die Creaturen, die da der Ober-Fläche am nähesten und von denen Strahlen des oberen Lichtes . . . bestrahlet werden, sind noch gut und rein; die im Mittel der Erden von gut oder böser Zuneigung, diejenigen aber, so . . . dem großen Feuer-Wirbel am nähesten, sind die allerschlimmsten. Dann der Satan . . . kennet ihre wesentliche Substanz und weiß sich also derjenigen, so ihme am nächsten, durch seine grausame List und Betrug meisterlich zu gebrauchen, die menschliche Creatur . . . ins Verderben zu stürzen."

Diese Dreiteilung der irdischen Geister läßt sich in Goethes „Faust" wiederfinden: die Gnomen des Mummenschanzes, die sich den frommen Gütchen vergleichen, die fleißigen Imsen und Daktylen der „Klassischen Walpurgisnacht" können die Guten und Reinen darstellen; die Pygmäen, die mit den Kranichen streiten und schon recht hart und grausam erscheinen, dürften die zweite Gruppe vertreten; Mephisto ließe sich dann als ein boshafter Kobold der dritten Klasse denken, als den man ihn im Urfaust auch oft genug gefaßt hat.

Beachtenswert ist, daß Welling noch einen anderen Grund für den Artunterschied der Erdgeister angibt [O. M.-C., S. 126]: ihr Wesen richte sich nach der Eigenschaft der irdischen Regionen und der jungfräulichen Samenerde, daraus sie erzeuget worden

seien. Nach seiner Anschauung, die übrigens an die Mütter im „Faust“ erinnert, stecken in dieser jungfräulichen Erde „die Bildnüsse alles unter dem Himmel erschaffenen Wesens, wie auch der Planeten Geister Einflüsse, sind also dieselben klein und groß, schwach und mächtig, weise und alber, nach der wesentlichen Saamenskrafft derjenigen Erden, aus welcher sie gebildet und geschaffen worden, und also gute und böse.“ Die bösesten unter den Erdgeistern werden weiterhin ausdrücklich Kobolde genannt, und von einem Dienstverhältnis zwischen ihnen und den Menschen wird gesprochen, ohne daß doch ein Blutpakt oder ein furchtbares Ende nach abgelaufener Frist erwähnt würde. Von Welling schreibt: „Die gröbere und böseste Art von ihnen sind diejenigen, so man insgemein Kobolte nennet, sind mehrentheils voller teufflischen Bosheit, daher der böse Geist sich ihrer auch meisterlich zu bedienen weiß, und seine List und Boßheit gar viel durch sie ausübet, dannoch giebts unter dem blinden Pöbel-Volk viele, die sich solcher Kobolte zu ihrem Nutz und ihres Nächsten Schaden bedienen, sind aber nicht viel besser, als ob sie sich eines wahren Teuffelchens bedienten.“

Als etwas besser schildert der Mago-Kabbalist die Bergmännlein und Pygmäen. Von allen drei Gruppen aber behauptet er, was Paracelsus von seinen Saganen behauptet hatte: daß sie aus einem Leibe und einer wachsenden Seele bestehen, daß sie an Gestalt dem Menschen gleichen, daß sie beiderlei Geschlechts sind und sich vermehren. daß sie sterblich sind, daß sie der Teufel oft besitzt und zu einem Werkzeug aller Bosheit wider die Menschen braucht. Außerdem berichtet er [O. M.-C., S. 127], daß von diesen Erdgeistern die Nephilim oder Riesen gezeugt worden seien, „die gewaltigen, tapffern und berühmten Helden“. Das erinnert an die drei Gewaltigen „aus Urgebirgs Urmenschenkraft“, die in Abhängigkeit von Mephisto stehen und die er gleichfalls zu Fausts Dienern macht.

Man sieht, Welling bringt hierin im wesentlichen das Gleiche wie Paracelsus. Wie Paracelsus schreibt er ferner den Erdgeistern die Eigenheit zu, daß sie ihre Schätze nicht gerne von sich geben. So berichtet er in dem Buch „Von der wahren und natürlichen Astrologia“ [O. M.-C., S. 421]: „Die saturninische Gno-

mones oder Erdgeister erscheinen schlecht, unansehnlich, ohne sonderbahren Schein, nicht allzu milde und freygebig, in allem so man von ihnen verlangt, und ihrer Gewalt unterworffen: Als verborgene Schätze, Gänge und Klüffte in den Gebürgen und derselben Wachsthum etc.“ Und diese saturninischen Gnomen sind nach S. 422 eben die, die den Kreisen der Finsternis im Erdinnern am nächsten wohnen.

Ebenso wie Paracelsus weigert sich Welling aus Vorsicht, Genaueres über die Weise zu berichten, wie man zu der Gemeinschaft mit den Elementargeistern komme [O. M.-C., S. 419]: „Auf was Art zu dem Umgang vorgemeldter Geister zu gelangen, ist wahren Theosophis und Mago-Cabbalisten bekandt. Welcher dieselbe geheime Wissenschaft besitzt, wird dieselbe durch public Machung niehmalen prostituiren und sich durch die Herren Theologen und die, so ihren Lehrsätzen anhangen, zum Ertz-Ketzer und Hexenmeister ausschreyen und machen lassen.“ Dennoch verrät er, wieder seinem Meister aus dem 16. Jahrhundert gleichend, das Hauptmittel, die Naturgeister heranzuziehen, indem er von dem Magier, Kabbalisten und Theosophen fordert [O. M.-C., S. 122]: „Er muß sich zu einer heiligen Einsamkeit gewehnen und seine Imagination auffs schärffste zu exaltieren wissen, damit er gleichsam durch die Strahlen seiner Einbildungs-Krafft diesen Geist-Menschen begegnen und sie dadurch, als durch einen kräfftigen Magneten, zu sich ziehen könne. Dann wohin unsere Imagination scharf gerichtet, darinnen würcket sie auch; in diesem Geheimnüß ist der Grund und die Basis der heiligen Kunst Magiae und Cabbalae in der geheimen Theologia.“ Außerdem gibt Welling noch folgende Erklärung, die zeigt, wie berechtigt es ist, ein vorbereitendes Studium magischer, theosophischer und auch astrologischer Schriften vor dem ersten Versuch einer Geisterbeschwörung bei Faust anzusetzen: [O. M.-C., S. 122]: „Ihre Conversation belangend, so ist dieselbe nicht so leicht in unsern Zeiten zu haben, als sich die thörichte Beschwörer und Zauberer einbilden: Alle diese Teuffeleyen an die Seit gesetzt, so wisse, daß derjenige, so sich ein solches unterstehen will, nebst der wahren innerlichen Gottesfurcht, auch vollkommene Erkäntnüß haben solle des

wahren Magischen Gottesdienstes, er muß in der wahren Philosophia vollkommen erfahren seyn, damit er vollkömmlich weiß, was das wahre und einfacheste Wesen seye, auff daß er wissen möge, was jeder Art dieser Geist-Menschen in ihrem Element zuwider, und was ihnen angenehm? . . . Er muß ein Magus Cabbalista und wahrer Theosophus seyn, damit ihme die Bezeichnung der Geister völlig bekandt seye, auff daß ihn der Teuffel nicht überdölpele."

Energisch wie Paracelsus warnt Welling endlich vor dem Umgang mit den Dämonen der Erde; denn [O. M.-C., S. 128] Weisheit von ihnen zu lernen sei gefährlich. „Der Weißheit Anfang ist die Furcht des Herrn", betont er, „wohl deme den Gott der Heil, und sein Geist lehret und unterweiset." Ebenso erklärt er von den Feuergeistern [O. M.-C., S. 120]: „Ihren Umgang mag der sterbliche menschliche Leib nicht wohl ertragen, jedannoch mag der Magus und Cabbalist viel und große Weißheit, durch Vermittelung der Wasser-Geschöpffe, als in welche diese Licht-Geschöpffe sich unablässig spiegeln, von ihnen erhalten: ihrer Weißheit aber müßig gehen, ist das beste." Besonders dringend aber warnt er vor einem Bündnis mit den Luftgeistern, und was er von diesen sagt, erscheint mir höchst wertvoll zum Verständnis des Goetheschen „Faust", wertvoller als das, was er von den Erdgeistern ausführt. Er schreibt [O. M.-C., S. 120]: „Wahr ist es, daß diese Geister sich gar vielen leichtlich gesellen, auch öffters gar große und wunderbare Dinge verkündigen; weil aber der Teuffel als ein Fürst der Luft, die Gedanken der Menschen sehr wohl zu erkennen, und er selbst sich auch in einen Engel des Lichts zu verstellen weiß, so mischt er sich so fort mit ein, und betreugt den Menschen gewaltig durch die gantz unartigen Geister, das ist, die an seine Gräntze der Finsternüß stoßen, oder die im Mittelstand stehen, und weiß also dem Menschen mächtig zu fideln, nachdeme er zum Dantzen geneigt, biß er aus einer Verführung in die andere fällt, und gäntzlich von seinem Schöpffer weichet, und dieses weiß der Bösewicht so lange zu treiben, biß er den Elementarischen Geist gäntzlich von dem Menschen abtreibt, dessen Wesen und Gestalt er meisterlich nachzuahmen weiß, biß endlich die vollkommene Zauberey und der gäntzliche

Abfall durch das Abschwören gezeuget, so dann die letzte Scena in dieser Opera ist."

Man hat die Luftgeister, die Faust am Abend des Spaziergangs ruft, wegen der folgenden Schilderung Wagners für Teufel gehalten. So erklärt Erich Schmidt in „Goethes Faust in ursprünglicher Gestalt" [Einführung, S. LXXI, Anm. 1]: „Wagners Rede 1126 ff. über die Luftgeister beruht auf Pfitzer ed. Keller, S. 193 f.: wie das Teufelsregiment sich nach Aufgang, Mittag, Niedergang und Mitternacht erstrecke; sie „wohnen gemeiniglich unter dem schwartzen Gewülcke, und düsterer Lufft, vermengen sich nicht selten unter die Donner, Blitz und Ungewitter, und erwarten, wenn es ihnen Gott verhengt, damit sie solches Geschoß, zu einem und andern Verderben, abgehn lassen; richten gifftige Nebel, Reiffen und anders an, da Seuchen und Krankheiten entstehen." Von solchen Teufeln der Luft konnte Goethe auch in Wellings Opus Mago-Cabbalisticum lesen. Welling behauptet nämlich in dem Kapitel „Von dem Fall des Lucifers", daß dem gestürzten Luzifer und allen seinen Engeln die vier Elemente als Wohnplatz angewiesen worden seien. Welling sagt [O. M.-C., S. 111]: „Der gröste Theil sind in der Lufft beschlossen, in diesem erschröcklichen und großen Raum herrschen und toben dieselben annoch . . . Diese Teuffel alle übrige Elementen durchgehen, gleich wie auch die Lufft alle Cörper erfüllet und leicht durchdringet . . . ihre Zusammenkunfft geschiehet in grausamem, grimmigen, wütenden und leidenden Durchstreichen der Elementen." Man sieht, diese Luftteufel lassen an Furchtbarkeit, die einen Wagner zittern machen kann, nichts zu wünschen übrig. Freilich fehlt die Erwähnung der Krankheiten, die sie erzeugen; aber ich habe diese Vorstellung bei einem anderen Paracelsisten, Robertus Fluddus, gefunden, den Goethe dem Namen nach aus Welling, genauer durch Brucker und Morhof kennen mußte. Im sechsten Teil des Kleinen Brucker liest man folgende Anmerkung [Brucker 6, 1148]: „Ausführlich beurteilt Fluddi Philosophie Morhof Polyhistor T. II, e. II, P. I. c. 15 § 5 p. 246 seqq, wo er unter andern die wunderliche Einfälle dieses Mannes von den Ursachen der Krankheiten vorstellig machet. Er gibt einer jeden Krankheit ihre gewisse Schutz-

und Heil-Engel zu, macht aber die böse Geister zu Ursächern der Krankheiten, die er nach der Länge und Breite abmahlet und beschreibet, daß sie wie Würmer, Käfer, Heuschrecken u. s. w. aussehen. Die Winde macht er zu Engeln und Geistern und schreibt ihnen die Krankheiten zu, daher er dieselbige unter die Meteora rechnet und in Mitternächtliche, Mittägliche, erhitzte u. s. w. wunderlich genug eintheilet, wie aus den Mysteriis morborum erhellet.“ Brucker gibt dann noch einen Ort bei Morhof an, wo man in der Tat von Fludds „mirabiles morborum definitiones“ liest und die letzten Sätze beachtenswert sind: „Quam suam sententiam ut stabiliat, S.S. literarum, Galeni et Hippocratis autoritate saepe abutitur. Ratione itaque totius macrocosmi morbos dividit in empyreos, aethereos, elementares, in plaga septentrionali procreatos, tenebrosos, ex plaga occidentali ortos, praeter naturales, aestuosos, ad plagam meridionalem spectantes.“

Drei Jahrzehnte, ehe Goethe nachweislich Pfitzer las, konnte er also, sei es aus Morhof, sei es aus Brucker, von der wohlbekannten Schar wissen, die dem Menschen tausendfältige Gefahr von allen Enden her bereitet und alle Krankheiten schafft, konnte sie im Anschluß an Welling für Luftteufel und Diener Beelzebubs halten. Aber so sehr die angeführten Stellen des Famulus' Angst erklären, können sie doch ebensowenig wie Erich Schmidts Zitat aus Pfitzer in Beziehung zu dem gebracht werden, was Faust von den Geistern im goldenen Duft erwartet. Wagner gibt dem Volksaberglauben Ausdruck, oder er spricht als Theologe und Arzt, der der Plagen in Ägypten gedenkt und sich der bei Hippokrates und Galenus erworbenen Weisheit freut. Faust aber hört seinen verständnislosen Worten gar nicht zu, sondern läßt die Blicke in die Weite schweifen: die Geister, die er ersehnt, sind ganz anderer Art. Wie paßte auch zu der vorausgehenden Ekstase, die ihm im ewigen Abendstrahl die stille Welt zu seinen Füßen zeigte, die Beschwörung tückisch boshafter Teufel? Und stände sie nicht auch in unversöhnlichem Gegensatz zu dem, was unmittelbar auf den Spaziergang folgt: der frommen Sammlung des Gelehrten im stillen Studierzimmer, wo heilige Töne seine Seele umfassen, wo er sich nach himmlischer Offenbarung sehnt?

Eine gleichzeitige Erklärung für Fausts Ruf an die Geister der Luft wie für die erschrockene Warnung seines Begleiters scheint mir folgende Äußerung Georg von Wellings über die Genien des Luftreichs zu geben [O. M.-C., S. 119]: „Dieser Geister Vermögen ist gleich der Lufft, ihrem Element, sehr gewaltig und erschröcklich, und ihr Wissen und Erkäntniß in vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Dingen unermeßlich, dabey aber sehr verwirrt, falsch und betrüglich. Sie sind aller Impressionen fähig, und werden dahero, nebst dem Erkäntnüß der Wahrheit, von denen unreinen Geistern auch mit Lügen und Falschheit geblendet. Und ob sie wohl durchgehends dem Menschen gut und geneigt sind, so ist sich doch ihrer Gesellschaft zu haben über die masse wohl fürzusehen, und gehöret nur den wahren Magis, Cabbalisten und Theosophis, die da in der Natur-Sprache, das ist, in der Bezeichnung der Dinge und Charakteribus der Geister vollkömmlich geübt.“ Als wahrer Magus kann also Faust furchtlos die Geister der Luft herbeirufen, ihr gewaltiges Vermögen, ihre unermeßliche Erkenntnis in seinen Dienst zu zwingen; Wagner, der gewöhnliche Mensch ohne magische Kräfte, kann nur vor ihrer Bosheit und Falschheit zittern. Wagner denkt an die Geister im Dunstkreis, die dem finstern Erdkörper nahe und darum böse sind; Faust aber ruft die besten und reinsten, die in der Höhe goldenen Duftes leben und niedersteigen müssen zu dem Erdensohne.

Und daß die sehnenden Worte des Magiers nicht kraftlos verhallt sind, zeigen die bald darauf in seinem Hause erscheinenden „Geister auf dem Gange“, die auf und nieder schweben und dem Welthungrigen dann durch schöne Traumbilder in einer Stunde mehr für seine Sinne bieten als sonst des Jahres Einerlei. Für Luftgeister müßten wir sie nach dem Inhalt ihres Liedes halten, auch wenn Mephisto ihnen nicht als den luft'gen zarten Jungen dankte: auf den Flügeln des Geistes führen sie Faust ja zu dem neuen bunten Leben, lassen ihn aus der Vogelperspektive einen Blick über Seen und Länder tun, als schwebe er unter glücklichen Geistern im Äther dahin.

Genien der Luft, und zwar gute und edle aus lichten Höhen, müssen auch die Geister sein, die in der folgenden Szene unsicht-

bar erscheinen und ein Wehe! rufen über Fausts Fluch. Mephisto lügt, wenn er erklärt: „Dies sind die Kleinen von den Meinen!" Sie sind ihm ebensowenig zu Diensten verpflichtet, wie jene Geister auf dem Gange, die ihm nur darum helfen, weil er ihnen schon viel zu Gefallen tat, und denen er ja auch für den Dienst wiederum Dank schuldet. Höllensöhne wie Mephisto würden nimmermehr singen [V. 1608 ff.]:

„Du hast sie zerstört,
Die schöne Welt,
Mit mächtiger Faust;
Sie stürzt, sie zerfällt!
Ein Halbgott hat sie zerschlagen!
Wir tragen
Die Trümmer ins Nichts hinüber
Und klagen
Über die verlorne Schöne.
Mächtiger
Der Erdensöhne,
Prächtiger
Baue sie wieder,
In deinem Busen baue sie auf". —

Die Annahme, daß der Magier Faust gute Luftgeister gerufen und diese hier ihr Wehe über den Halbgott singen, der Liebe, Hoffnung, Geduld und Glauben flucht, erklärt den Geisterchor besser als jede andere Meinung, die man über ihn aufgestellt hat [vgl. Witkowski, Goethes Faust, T. 2, S. 226 f.]. Nicht Hohn böser Geister, nicht gefährlichen Schmeichelgesang, nicht symbolische Objektivierung des Gefühls einer Art von Selbstbedauern, das sich in Faust nach dem Fluche regt, nicht Ausdruck des besseren Bewußtseins in seiner Seele möchte ich in dem Chor sehen, noch weniger die eigene Anschauung Goethes, der klagend und ermutigend neben seinen Helden tritt, sondern den herzlichen Anteil jener Wellingschen Genien aus hohen Luftregionen, die ja den Menschen gut und geneigt sein sollen.

Der Osterspaziergang und die beiden folgenden Szenen haben zur Ausfüllung der „großen Lücke" gedient; man weiß nicht, wie weit sie schon vor 1775 ausgeführt waren. Wir dürfen

aber auf jeden Fall annehmen, daß den Luftgeistern schon damals ein Platz in der weiteren Dichtung zugedacht war, daß die Dämonologie Georg von Wellings die älteste Faustdichtung stark beeinflußt hat. Wellings Luftteufel und Luftgeister spielen auch schon im Urfaust eine Rolle. Wer ist z. B. der böse Geist, der im Dome Gretchen ängstigt? Wer sind die rächenden Geister, die die Stätte des Erschlagenen umgeben? Wer jene bösen Geister, denen die unglückliche Kindesmörderin übergeben ist? Dieselben Luftteufel könnten es sein, vor denen Wagner bebt; denn wenn Welling von ihrem Fürsten Beelzebub erklärt [O. M.-C., S. 113]: „Dieser ist unser Verkläger Tag und Nacht", so konnte Goethe seinen Untergebenen eine ähnliche Rolle als böses Gewissen schuldiger Menschen zuerteilen. Indessen legen besondere Gedankengänge bei Welling es näher, auch hier statt an Teufel an Dämonen der Luft zu denken. Welling erklärt: „Die Lufft ist das große Buch des Gewissens, darinnen alle Menschen dermahleins alle ihre gute und böse Thaten, wesentlich werden auffbehalten finden, ja auch das geringste Wort wird allhier nicht unvergessen sein, dann der Thon oder Schall ist eine wesentliche Geburth der Seelen; sind nun viel gute Geburthen aus seiner Seele gegangen, so wird er dessen Lohn und Freude haben; wo nicht, so wird ihme wiederfahren, was geschrieben stehet, daß die Menschen werden müssen Rechenschafft geben, auch von einem jeden unnützen Wort etc."

Welling stellt sich vor, daß böse Taten, ja selbst Worte des Menschen wesentliche Eindrücke in die Luft machen. Eben darum folgert er, daß die in der Luft geschaffenen Geister, auf die jene Erinnerungsbilder wirken, oft minder rein und gut sind als die in Feuer und Wasser, zumal in ihrem Reich auch Beelzebub mit seinen Millionen Teufeln hause, verderblichen Einfluß übe und sie in seinen Dienst zwinge. Jene bösen Geister können also dementsprechend Dämonen sein, die dem Schuldigen das Buch des Gewissens vorhalten, die der Teufel, der sich am Schaden weidet und am Verderben letzt, zu dem Sünder schickt, ihn zu quälen.

Und wer ist nun der Mephistopheles des Urfaust? In der Szene „Trüber Tag. Feld" erklärt er: „Warum machst du

Gemeinschafft mit uns, wenn du nicht mit uns auswirthschafften kanst? Willst fliegen und der Kopf wird dir schwindlich. Eh! Drangen wir uns dir auf oder du dich uns?" Er spricht von einer Gemeinschaft von Geistern, die Faust einst gerufen, der Faust sich durch den Bund mit ihm zugesellt hat, einer Gemeinschaft, die, nach dem Fliegen zu urteilen, in der Luft ihr Reich hat. Ist er also selbst ein Luftteufel? In Pudelgestalt ist er vor Faust in dem Augenblick aufgetaucht, als der Magus die Luftgeister gerufen hat. Man hat sich nach dem Warum dieses Zusammentreffens gefragt, und diese Frage ist mit ein Anlaß gewesen, bei den Helfern, die Faust herbeisehnt, an Luftteufel oder überhaupt an Teufel zu denken, als deren einer dann Mephisto erscheint. Dennoch hat man, soviel ich weiß, den bösen Geist Fausts nicht als Luftteufel, noch weniger als einen bestimmten Luftteufel aufgefaßt. Georg von Welling gibt uns das Recht dazu, wenn er von den Luftdämonen sagt, daß sie sich vielen gar leicht zugesellen und oft große und wunderbare Dinge verkündigen, daß aber der Teufel Beelzebub als ein Fürst der Luft, der die Gedanken der Menschen weiß, sich sofort mit einmischt, wenn der Magier jene ruft, die mittelguten oder bösen Luftgeister statt der guten schickt, den Menschen aus einer Verführung in die andere fallen läßt und endlich den Elementargeist gänzlich vertreibt, an dessen Stelle er selbst tritt, indem er seine Gestalt meisterlich nachahmt. Hatten wir uns nicht klar gemacht, daß der Mago-Kabbalist Faust gute Luftgeister ruft und solche ihm auch bald erscheinen, ihn wenigstens im Traum zu neuem buntem Leben führen und bei seinem Fluch über die zerstörte schöne Welt klagen? Aber in dem unendlichen Luftreich gibt es allenthalben auch höllische Dämonen; herrschend weben auch sie zwischen Himmel und Erde, und Beelzebub, der mächtigste und böseste von ihnen, folgt dem Rufe, als hätte er ihm gegolten. Er erscheint noch vor den Genien der Luft und betrügt den Magier, der sicher sein wahres Wesen zunächst nicht erkennen sollte.

Man weiß, wie vieler Zeremonien der Held des Volksbuchs bedarf, um die Geistererscheinung zu erzwingen. Auch kommt nicht gleich der spiritus familiaris selbst, der nur eine untergeordnete Rolle in der Teufelswelt spielt, sondern einer der großen

Höllenfürsten, und dieser schließt den Pakt; ihm entsprechend muß Mephistopheles dem Doktor die gesetzte Frist dienen. Bei Goethe kommt Mephisto von vornherein selbst und eigentlich ungerufen. Er spricht als Lügner und Sophist, wenn er später dem Magus vorhält: „Drangen wir uns dir auf oder du dich uns?" Allerdings drang er sich ihm auf; denn gehört er auch zu den zwischen Himmel und Erde herrschenden Geistern, ist er gar der oberste herrschende Geist, so hatte Faust doch nicht ihn als Gefährten ersehnt. Der Verräterische, Nichtswürdige hatte sich wohl zunächst wie ein harmloser Luftgeist gebärdet, der den Wanderer auf der Weltfahrt begleiten, ihn seinem Wunsche gemäß in ferne Länder führen und auf dem Zaubermantel dahintragen wollte. So erkläre ich mir in der kleinen Szene „Landstraße" Fausts erstaunte Frage [Urfaust, V. 453 f.]:

„Was giebts, Mephisto, hast du Eil?
Was schlägst vorm Kreuz die Augen nieder?"

Einem Höllensohne gegenüber wäre diese Frage wahrlich sehr seltsam. So erkläre ich mir ferner Mephistos höhnische Worte [Urfaust, 1229 ff.]:

„Und die Phisiognomie versteht sie meisterlich.
In meiner Gegenwart wirds ihr sie weis nicht wie!
Mein Mäskgen da weissagt ihr borgnen Sinn,
Sie fühlt daß ich ganz sicher ein Genie
Vielleicht wohl gar ein Teufel bin."

Genie kann hier gleichbedeutend mit „Genius, Naturdämon, Elementargeist" sein. Dieser Genius führt Faust in schlechte Gesellschaft, macht ihn zu Gretchens Verderber, dem Mörder ihrer Mutter, ihres Bruders, wiegt ihn dann in abgeschmackte Zerstreuungen ein, damit er ihres Elends nicht denke. So bringt er ihn tatsächlich aus einer Verführung in die andere und erst, als er den Getäuschten in die fürchterlichste Schuld verstrickt hat, wirft er die Maske von sich, daß Faust mit Entsetzen den Schandgesellen erkennt, der gelassen über das Schicksal verzweifelnder Unschuld hingrinst. — Diese Auffassung scheint mir den wahnsinnigen Zorn Fausts auf den verräterischen Geist, seine rasenden Vorwürfe zu erklären, zu denen Calvin Thomas mit Recht bemerkt: [Part I, LXV] „Why this frenzied rage at Mephisto-

pheles for „lulling him in insipid diversions“ when he has been taking part in them with the rest of a person whose conscience is in no need of diabolical „lulling“? The man who has been joining in the lewd mirth of naked witches is not the man to be thrown into a fury by hearing of the sad fate of a girl whom he has seduced.“ Unter den abgeschmackten Zerstreuungen sind im Urfaust sicherlich nicht die Eindrücke und Genüsse des Hexenfestes vorauszusetzen, eher die Karnevalstage am Kaiserhofe; denn wenn die alte Dichtung die Handlung am Pfingstfeste beginnen ließ, wie ich später nachweisen werde, und die Liebestragödie kurz nach diesem einsetzte, so fiel nach natürlichem Verlauf der Dinge die Katastrophe in Gretchens Leben in die Zeit vor Ostern. Der Mephisto aber, der Faust aus der kleinbürgerlich-beschränkten Sphäre des Mädchens in die große Welt am Hofe geführt hat, braucht von Faust noch nicht als der Satan entlarvt zu sein. Wie könnte der unselige Magier, wenn er längst in dem Hunde den Teufel erkannt hätte, sich selbst als harmlosen Wanderer bezeichnen, der Zeit gedenkend, wo er mit dem Pudel die Welt durchzog? Fausts bitterer Ruf „Großer herrlicher Geist, der du mir zu erscheinen würdigtest, der du mein Herz kennst und meine Seele, warum an den Schandgesellen mich schmieden?“ ist völlig unverständlich, wenn der Theosoph bereits zum Gottesfeinde und Teufelsbündner geworden ist. Ich zweifle darum nicht, daß Georg von Welling mit jener Lehre vom obersten Teufel der Luft Goethe das Programm für seine alte Faustdichtung geschrieben hat.

„Biß endlich die vollkommene Zauberey und der gäntzliche Abfall durch das Abschwören gezeuget, so dann die letzte Scena in dieser Opera ist“, lasen wir bei dem Kabbalisten. Wir hatten uns früher schon klar gemacht, daß der Böse seinen Herrn bewußt und geschickt von der magia divina über die magia naturalis zur magia diabolica führt, den Magier zum Zauberer macht. Damit läßt sich vortrefflich vereinigen, daß Mephistopheles zuerst den Naturdämon spielen, etwa alles das leisten sollte, was Paracelsus von seinen Sylphes et Pygmaei, Welling von den mediae potestates der Luft erzählt, und erst allmählich seine diabolische Natur enthüllen sollte.

Hier hat der Goethe von 1797 mit der Umschaffung seines Planes eingesetzt: die „letzte Scena in dieser Opera“ ist zur ersten geworden, und der Fluch, der Selbstmordversuch, der Pakt mit dem sich gleich als Teufel enthüllenden Mephisto, nach dem eigentlich Partien wie der Spaziergang vor dem Tor, die Bibelübersetzung, Wald und Höhle, die Katechisationsszene gar nicht mehr möglich waren, sind vor diese gerückt worden. So, glaube ich, ist der Bruch in die Dichtung gekommen, über den man schon so viel gegrübelt und geschrieben hat.

War Goethe die Aufgabe, die er sich in der großen Lücke gestellt hatte, zu schwer geworden, die Aufgabe, den Teufel zunächst in der Maske des Naturdämons einzuführen und erst nach und nach sein wahres Antlitz hervortreten zu lassen? Oder war 1797—1801 die Gedankenwelt des Opus Mago-Cabbalisticum verblaßt und durch die ausgedehnte Lektüre der Hexen- und Teufelsliteratur die alte Faustfabel ihm näher gerückt worden, so daß er sich enger an sie anschloß? Man kann die eine wie die andere Erklärung annehmen. Den Beelzebubcharakter aber hat der böse Geist Fausts behalten und dadurch die Dichtung trotz des Bruches eine Einheit bewahrt, die Bewunderung verdient. Das gilt es jetzt zu zeigen, indem wir Namen, Machtstellung, Erscheinungsweise und Geschichte des Wellingschen Beelzebub mit Namen, Machtstellung, Erscheinungsweise und Geschichte des Goetheschen Mephistopheles vergleichen.

Man weiß, daß Beelzebub Fliegengott heißt. Ist es Zufall, daß der erste Name, den Faust nennt, als er Mephisto zu erkennen sucht, eben dieser ist? Überlegen erklärt er dem Gast [V. 1331 ff.]:

„Bei euch, ihr Herrn, kann man das Wesen
Gewöhnlich aus dem Namen lesen,
Wo es sich allzudeutlich weist,
Wenn man euch Fliegengott, Verderber, Lügner heißt.“

Der Begriff „Gott der Fliegen“ erscheint in der folgenden Beschwörungsrede an die Ratten erweitert [V. 1516 ff.]:

„Der Herr der Ratten und der Mäuse,
Der Fliegen, Frösche, Wanzen, Läuse,
Befiehlt dir, dich hervorzuwagen.“

An den alten hebräischen Namen erinnert gleichfalls der Chor der Insekten im zweiten Teil [V. 6592 f.]:

„Willkommen! willkommen,
Du alter Patron!“

Der Name Verderber kann von Goethe als Übersetzung von Apollyon gewählt sein, wie bei Welling im Anschluß an die Offenbarung Johannis der Teufel auch heißt. Lügner ist wie Beelzebub und Apollyon ein Name aus dem Neuen Testament. Man vergleiche Johannes 8, 44, wo Christus sagt: „Derselbige ist ein Mörder von Anfang, und ist nicht bestanden in der Wahrheit; denn die Wahrheit ist nicht in ihm. Wenn er die Lüge redet, so redet er von seinem Eignen; denn er ist ein Lügner und ein Vater derselbigen.“ Merkwürdig ist, daß, wie Fliegengott das hebräische Beelzebub, so Verderber und Lügner das hebräische mefiztofel deutsch wiedergeben, von dem Seydel [G.-Jb. V, 353] das Wort Mephistopheles abgeleitet hat.

„Des Chaos wunderlicher Sohn“ [V. 1384]

nennt Faust später seinen dämonischen Besucher. Ähnlich nennt Georg von Welling Luzifer den „Sohn der Morgenröte“, und dieser immer wieder gebrauchten Bezeichnung dürfte die Goethe eigentümliche „Sohn des Chaos“ nachgebildet sein. „Sohn der Morgenröte“ heißt Luzifer, der Lichtbringer, bei Welling vor dem Fall, als er noch in Licht und göttlichem Glanze mit seinen unzählbaren Scharen wohnte. Der Name „Sohn des Chaos“ kennzeichnet trefflich den aus Lichtregionen in ewige Finsternis gestürzten Geisterfürsten; denn Chaos ist bei Welling die finstere, greifliche Materie, die nach Luzifers und der Seinen Fall durch das Zurückziehen des göttlichen Lichtes aus Luzifers Sphäre, unserm Universum, entstand. „Das war das Wasser oder Chaos, so der Text Finsternuß nennet“, erklärt er [O. M.-C., S. 104] mit Beziehung auf Gen. 1, V. 2. Sohn des Chaos heißt danach Sohn der Finsternis oder Nacht. Dem entspricht, daß Mephistopheles die Nacht die Mutter nennt [V. 1349 ff.]:

„Ich bin ein Teil des Teils, der anfangs alles war,
Ein Teil der Finsternis, die sich das Licht gebar,
Das stolze Licht, das nun der Mutter Nacht
Den alten Rang, den Raum, ihr streitig macht.“

Dem entspricht auch seine bittere Äußerung über den Gott, der sich ewig des seligen Lichts erfreut, während die Teufel im Finstern wohnen [V. 1780 ff.]:

„Glaub unser einem, dieses Ganze
Ist nur für einen Gott gemacht!
Er findet sich in einem ew'gen Glanze,
Uns hat er in die Finsternis gebracht."

Eigentümlich ist in Mephistos Munde der Gebrauch von Teufel mit dem bestimmten Artikel, der den Gattungsnamen zu seinem Eigennamen stempelt. Man vergleiche [V. 2182 f.]:

„Den Teufel spürt das Völkchen nie,
Und wenn er sie beim Kragen hätte."
„Der Teufel hat sie's zwar gelehrt;
Allein der Teufel kann's nicht machen." [V. 2376 f.]

Ähnlich heißt es auch in dem Evangelium Johannis Cap. 8, V. 44: „Ihr seid von dem Vater, dem Teufel." In Wellings Opus Mago-Cabbalisticum gilt als der Teufel schlechthin Beelzebub, während der Titel Satanas-Widersacher ihm mit Luzifer gemeinsam ist [O. M.-C., S. 104]. Der Kabbalist scheint sich an den Sprachgebrauch des Johannes anzuschließen. Er zitiert unter anderm den Spruch der Offenbarung: „Dann er ward geworffen der große Drache, die alte Schlange, die da heißet der Teufel und Satanas, die den gantzen Erdkreyß verführet, dieselbe ward geworffen auf die Erde, und seine Engel wurden mit dahin geworfen."

„Die da heißet der Teufel und Satanas!" Mephistopheles führt beide Namen, letzteren meist mit dem Zunamen Junker. Soll dieser Zusatz ihn von dem eigentlichen Satan oder Luzifer, der einmal auf dem Gipfel des Blocksbergs erscheint, unterscheiden? Daß er den Namen Satan oder Widersacher verdient, zeigt er außer durch sein Handeln durch seine Selbstcharakteristik [V. 1338 ff.]:

„Ich bin der Geist, der stets verneint!
Und das mit Recht; denn alles, was entsteht,
Ist wert, daß es zugrunde geht;
Drum besser wär's, daß nichts entstünde.
So ist denn alles, was ihr Sünde,
Zerstörung, kurz das Böse nennt,
Mein eigentliches Element."

Einige Male wird Mephisto ferner der Herr vom Hause genannt. Auch das spricht dafür, daß Goethe ihn mit dem Beelzebub oder Satan des neuen Testaments identifiziert hat. In dem Fragment „Der ewige Jude" liest man die Zeilen:

„Er auf dem Berge stille hält,
Auf den in seiner ersten Zeit
Freund Satanas ihn aufgestellt
Und ihm gezeigt die volle Welt
Mit aller ihrer Herrlichkeit."

Ferner:

„Ihm scheint die Welt noch um und um
In jener Sauce da zu liegen,
Wie sie an jener Stunde lag,
Da sie bei hellem lichten Tag
Der Geist der Finsternis, der Herr der alten Welt,
Im Sonnenschein ihm glänzend dargestellt
Und angemaßt sich ohne Scheu,
Daß er hier Herr im Hause sei."

Der Geist der Finsternis, der Herr der alten Welt, der sich als Herr im Hause aufspielt, ist hier Satanas. Sollte er im „Faust" ein anderer sein, wo doch der „Faust" und „Der ewige Jude" unstreitig in denselben 1769 und 70 erworbenen Gedankenkreisen wurzeln? Zu Vers 10094 des „Faust" findet sich von Riemers Hand die Angabe: „Ephes. 6, 12." Der Bibelspruch lautet: „Denn wir haben nicht mit Fleisch und Blut zu kämpfen, sondern mit Fürsten und Gewaltigen, nämlich mit den Herren der Welt, die in der Finsternis dieser Welt herrschen, mit den bösen Geistern unter dem Himmel." Eben dieser Spruch wird von Welling als Beweis dafür angeführt, daß der alte böse Feind Beelzebub, nicht Luzifer ist. Bei ihm lautet die Bibelstelle etwas anders [O. M.-C., S. 267]: „Denn wir haben nicht einen Kampff wieder Fleisch und Blut, sondern wieder die Fürstenthume, wieder die Obrigkeiten, wieder die Herren der Welt, die in der Finsternuß dieser Welt herrschen, nemlich wieder die bösen Geister, die in der Lufft schweben." Vorher zitiert der Theosoph Matth. 12, 24: „Dieser treibt die Teufel nicht anders aus, dann durch Beelzebub den

Obersten der Teufel"; und fügt hinzu: „St. Paulus nennet ihn Eph. 22 den Fürsten, der Macht über die Lufft hat." Wenn nun Mephisto selbst in den Zeilen [V. 10 075 f.]

„Als Gott der Herr — ich weiß auch wohl warum—
Uns aus der Luft in tiefste Tiefen bannte —"

und [V. 10091 f.]

„Denn wir entrannen knechtisch-heißer Gruft
Ins Übermaß der Herrschaft freier Luft —"

die Luft als sein und der Seinen Reich bezeichnet; wenn dazu durch die Angabe von Eph. 6, 12 auf die biblische Lehre von bösen Luftgeistern als Herren der Welt hingedeutet wird, so darf man wohl die Identifizierung von Beelzebub und Mephistopheles für bewiesen und letzteren für den Satan der Bibel halten.

Ich möchte annehmen, daß Goethe Riemer die Quelle für seine Hierarchie des Bösen im „Faust" und damit für die Mephistophelesgestalt selbst angegeben hat, ist doch Riemer einer von denen, die die Konzeption des „Faust" in das Jahr 1769, eben die Zeit von Goethes Beschäftigung mit dem Opus Mago-Cabbalisticum, setzten.

Daß Fausts Geselle keiner von den kleinen unselbständigen Teufeln ist wie der spiritus familiaris des alten Schwarzkünstlers, sagt er selbst [V. 1639 f.]:

„Doch so ist's nicht gemeint,
Dich unter das Pack zu stoßen."

Wenn er danach fortfährt [V. 1641]:

„Ich bin keiner von den Großen",

so scheint das freilich für den Herrn vom Haus schlecht zu passen. Doch ordnet auch Welling Beelzebub bei aller Machtfülle und Freiheit, die er ihm zuspricht, nicht bloß Luzifer, sondern der ganzen Schar seiner Thronengel unter, die vor dem Fall am herrlichsten und mächtigsten waren und, nachdem sie sich in sündigem Hochmut am schwersten an der Gottheit vergangen, mit ihrem König in das Erdinnere, den finstern Feuerpfuhl, eingekerkert wurden. Da aber Luzifer von da nicht auf die Erde darf, die Teufel in Erde und Wasser an ihr Element gebunden sind und nur die Luftgeister Freiheit haben, sich in

der Menschen Sphäre zu bewegen, so ist Beelzebub, der Oberste der bösen Luftgeister, Statthalter Luzifers auf Erden, der die Menschen verführen soll, verdient also in Wahrheit die Namen „Junker Satan", „der Herr vom Haus", „der alte Satansmeister" und kann geringschätzig von dem Pack der kleinen Teufelchen reden. Welling schreibt von den Luftteufeln [O. M.-C., S. 111 f.]: „Der gröste Theil aber sind in der Lufft beschlossen; in diesem erschröcklichen und großen Raum herrschen und toben dieselben annoch, gleichsam ungebunden unter ihrem Fürsten dem Beelzebub. Wir sagen gleichsam ungebunden, dann diese Teuffel alle übrige Elementen, ob gleich mit ihrem grösten Leiden durchgehen, und biß zu dem Thron ihres Königes des Luzifers kommen können gleich wie auch die Lufft alle Cörper erfüllet und leicht durchdringet. Ihre Zusammenkunfft geschiehet in grausamen, grimmigen, wütenden und leidenden Durchstreichen der Elementen, und wird ihre Boßheit von denen andern Teuffeln jedes Elements auffs grimmigste gestärckt und inflammiret, und kommen also viel rasender und grausamer wieder zu ihrer Behausung." So wird die Machtstellung Beelzebubs genau bestimmt, und der Junker Satan im „Faust", der sich oft genug als selbständige Großmacht aufspielt, aber doch Luzifer als seinen Oberherrn anerkennt, kann dieselbe Machtstellung haben. Dafür spricht vor allem seine ingrimmige Erklärung [V. 1363 ff.]:

„Was sich dem Nichts entgegenstellt,
Das Etwas, diese plumpe Welt,
So viel als ich schon unternommen,
Ich wußte nicht ihr beizukommen,
Mit Wellen, Stürmen, Schütteln, Brand,
Geruhig bleibt am Ende Meer und Land!
Und dem verdammten Zeug, der Tier- und Menschenbrut,
Dem ist nun gar nichts anzuhaben.
Wie viele hab' ich schon begraben!
Und immer zirkuliert ein neues, frisches Blut.
So geht es fort, man möchte rasend werden!"

Redet er hier nicht wie der Herr und Meister aller zerstörenden Dämonen, der Statthalter des gefangenen Geisterkönigs?

Auch die Erscheinungsweise Mephistos entspricht dem, was Welling von dem Teufel sagt. Der Kabbalist erklärt, Luzifer und seine Heerscharen hätten vor ihrem Fall einen herrlichen und verklärten Leib wie die Engel gehabt, diesen aber bei dem Sturz in die Finsternis verloren. „Und ob gleich ein Teuffel", fährt er fort, „diesem oder jenem Zauberer in menschlicher und Englischer Gestalt erschienen, so ist doch jeder Zeit an solcher Gestalt ein Mangel erfunden worden: ja es ist dem Teuffel nicht einmahl müglich, weder eines zahmen noch grausamen wilden Thiers Gestalt, ohne Ungestalt oder Vermischung an sich zu nehmen, weilen er durch seinen Abfall, durch den Zorn Gottes, außerordentlich und wieder die Gestalt aller Geschöpffe bezeichnet worden, also daß seine wahre Teuffels Gestalt oder Figur von keiner irdischen Creatur angesehen werden mag; dahero er sich seinen Anhängern in dieser oder jener natürlichen Gestalt, wiewohl mangelhafft, zeigen muß." Nirgend in der ganzen Dichtung zeigt sich Mephisto als höllischer Dämon, immer als Tier oder Mensch; als Tier ist er durch den Feuerstrudel, den er hinter sich herzieht, als Mensch durch den Pferdefuß gekennzeichnet, den er freilich meistens verbirgt. Sagt die alte Fabel je etwas von dem Pferdefuße des grauen Mönchs Mephisto? Auf Gebrechen an den Füßen weist Welling aber gerade bei dem Satan hin [O. M.-C., S. 421]: „Da es geschieht, daß der Sathan den geheiligten menschlichen Character an sich nimmt, so ist ihme jedennoch nicht erlaubt, denselben in seiner Vollkommenheit an sich zu nehmen, sondern es wird an demselben jederzeit ein großes Gebrechen, entweder an den Füßen oder sonst observiert werden." Also auch hinsichtlich des Pferdefußes hat nicht der Teufel des Volksbuchs, nicht der dumme Teufel des Mittelalters mit Pferdefuß und Hörnern Goethe zum Vorbild gedient, sondern eine Gestalt, an die noch Magier und Kabbalisten des 18. Jahrhunderts glaubten: Beelzebub-Satan, der mächtigste und freiste der Teufel.

Für Georg von Welling ist dieser Beelzebub ein böser Dämon, der auch im alten Testament eine auserlesene Rolle gespielt hat: er, nicht Luzifer, ist der Satan, der die ersten Menschen im Paradiese verführt hat. Wir werden nun später erfahren, daß

Paracelsus den Sündenfall in dem ersten Liebesgenusse sah, der die beiden heiligen, engelgleichen Menschen den Tieren ähnlich und des Paradieses unwürdig machte. Dieselbe Anschauung vertritt Welling, wie denn auch Agrippa, van Helmont und Jakob Böhme jene Deutung lehrten und van Helmont die Sünde Adams geradezu als „stuprum Evae" bezeichnete. Wenn also Beelzebub bei Adam und Eva den Kuppler gespielt hat, wenn Mephisto dieselbe Rolle mit Meisterschaft bei Faust und Gretchen durchführt, wenn dieser Mephisto mit jenem Beelzebub vom Dichter identisch gedacht ist, so brauchen wir für die Gretchentragödie keine Quelle mehr zu suchen.

In der Faustdichtung vor Goethe hören wir wohl davon, daß Mephisto seinem Herrn allerlei Teufelsliebchen, unter ihnen auch die schöne Helena, verschafft, aber von einem Liebesbunde desselben mit einem wirklichen Menschenkinde erfahren wir wenig. Man hat darum die Frage aufgeworfen, warum Goethe der Liebestragödie einen so großen Raum zugewiesen. Nehmen wir an, Mephisto sei Beelzebub, Faust und Margarete ständen so typisch für Mann und Weib da wie die beiden ersten Menschen, und die ungeheuren Konsequenzen der ersten Sünde sollten sich in dem Erleben des modernen Menschenpaares spiegeln, so verstehen wir, warum Goethe diesen Teil seines Dramas mit solchem Ernst und solcher Liebe ausgearbeitet und zu einem selbständigen Ganzen gestaltet hat. Zwei unberührte Menschen, die nie die Liebesleidenschaft gekannt und die diese auf einmal mit überallmächtiger Gewalt erschüttert, die der Versuchung erliegen und aus dem Paradies ihrer Unschuld vertrieben werden — kann man das nicht als Thema der Gretchentragödie fassen?

„Ihr werdet sein wie Gott und wissen, was gut und böse ist", hat die Schlange zu Eva gesprochen. „Eritis sicut Deus, scientes bonum et malum", schreibt Mephisto dem arglosen, unerfahrenen Knaben in sein Album, nachdem er ihm mit schändlichen Ratschlägen die Seele vergiftet, ihn auf den goldenen Baum des Lebens hingewiesen hat. Und höhnisch murmelt er hinter ihm her [V. 2049 f.]:

„Folg' nur dem alten Spruch und meiner Muhme, der Schlange,
Dir wird gewiß einmal bei deiner Gottähnlichkeit bange."

Vor jenen Ratschlägen aber hat er für sich gesprochen [V. 2009 f.]:

„Ich bin des trocknen Tons nun satt,
Muß wieder recht den Teufel spielen."

Was heißt also in besonderem Sinn bei ihm „den Teufel spielen?"

Georg von Welling kommentiert den Satz „Und die Schlange war klüger als alle Tiere auf dem Felde" auf eine Weise, die Beelzebub gerade die Eigenschaft zuspricht, die Goethe dem Schalk und Weltmann Mephisto neben der Bosheit als hervorstechendstes Merkmal gegeben hat: die List und Verschlagenheit, die kluge Erfahrung. Er sagt [O. M.-C., S. 147], das Wort klug bedeute in jenem Bibelvers nicht schlechterdings eine tierische Verschlagenheit oder Listigkeit, wie ein Affe, Fuchs sie habe, sondern der eigentliche Verstand des hebräischen Wortes weise auf einen in Sachen sehr Geübten, Verschmitzten, Erfahrenen. Diese Epitheta könnten der Schlange nicht gegeben werden, also habe nicht sie selbst, sondern der verschmitzte und verschlagene Satan durch sie geredet und Eva betrogen.

Witkowski urteilt [Goethes Faust, T. II, S. 167], praktischer Verstand und umfassende Erfahrung gehörten nicht zu den Attributen, die wir dem Bösen beimessen müssen; wenn Goethe sie Mephisto verliehen, so habe er ihn menschlicher Art so sehr als möglich angeglichen. Trat der „ausgepichte Teufel", der „Klugerfahrene", der die Schlange seine Muhme nennt, nicht in dem Wellingschen Beelzebub früh vor Goethe hin?

Von diesem Beelzebub las der junge Dichter auch [O. M.-C., S. 113]: „Dieser ist unser Verkläger Tag und Nacht Ap. XII. 10. dann er annoch kommt biß in den Kreyß der Söhne Gottes, davon zu lesen beym Hiob am ersten Capitel v. 6 und im zweyten Capitel v. 1., allda das Hebräische Wort eigentlich heißet: Kam auch der Satan in ihren Mittel etc. welches dann klärlich zeiget, daß dieser gewaltige und grimmige Geist annoch biß in den Circulum der Söhne Gottes kommen kan, uns allda für dem Angesicht des Allerheiligsten zu verklagen."

Mephisto spielt in der Gretchentragödie die Rolle Beelzebubs als Verführer unschuldiger Menschen; Beelzebubs Rolle als Verkläger der schuldigen Menschen vor Gott spielt er unverkennbar im Prolog. Und er hat sie schon oft gespielt; er ist eben der

Satan, der einst zum Herrn trat und die Macht über den Gottesknecht Hiob erhielt. Begegnet ihm nicht der Höchste mit den ernsten Fragen [V. 293 ff.]:

„Hast du mir weiter nichts zu sagen?
Kommst du nur immer anzuklagen?
Ist auf der Erde ewig dir nichts recht?“

Zum Knechte Gottes wie Hiob hat Goethe seinen Helden gemacht, den der Satan zum Abfall von Gott hinführen will. Wie Hiob läßt er ihn in tiefe Verzweiflung fallen und sich nach dem Tode sehnen. Wenn man Fausts Klagen vor dem furchtbaren Fluch mit dem ganzen Kapitel 7 des Buches Hiob vergleicht, so wird man nicht daran zweifeln, daß Goethe den Prolog im Himmel darum vor die Tragödie gestellt hat, weil der Spieler derselben ein zweiter Hiob, der Gegenspieler derselbe Teufel ist wie der Satan in dem alten biblischen Buch. Goethe hat selbst am 18. Januar 1825 zu Eckermann bemerkt, wenn die Exposition seines „Faust“ mit der des „Hiob“ einige Ähnlichkeit habe, so sei das ganz recht und er sei deswegen eher zu loben als zu tadeln.

Man nimmt an, daß der Prolog im Himmel erst nach 1800 gedichtet worden ist. Ob die dramatische Grundidee aber nicht schon in Frankfurt dem Buche Hiob entnommen und der Plan zu dem Prologe gefaßt worden ist? Eine Reihe von Anregungen, die Goethe 1800—1801 Balthasar Bekkers Buch „Die bezauberte Welt“ entnommen haben soll, konnte er schon 1769 in Wellings Opus Mago-Cabbalisticum finden. So äußert sich dieser an verschiedenen Stellen über den biblischen Ausdruck „Söhne Gottes“. Witkowski aber weist auf Bekker I, 60, wo die hebräische Bezeichnung der Engel Bene Elohim mit „Götters-Söhne“ übersetzt werde. Auf jeden Fall läßt sich annehmen, daß in der Geschichte Beelzebubs, die Welling gab, des Teufels Bemühen, den frommen Hiob zum Gotteslästerer zu machen, dem Dichter ebenso vorbildlich für das Streben seines Mephistopheles erscheinen konnte wie Beelzebubs gelungener Versuch, das erste Menschenpaar zu verderben. Wenn irgend, so gibt sich im Prolog im Himmel Mephisto als „der Teufel“, der Fürst dieser Welt, der große Widersacher Gottes, der auf Erden Macht hat und

selbständig die Sache des Bösen vertritt; wenn irgend, so gleicht er hier Beelzebub-Satan.

Beelzebub ist nach Welling ferner der Böse, der Christum in der Wüste versucht hat, daß er aus den Steinen Brot mache. Nun vergleiche man die Geschichte von dem Gottessohne, der vierzig Tage und vierzig Nächte in der Einöde fastete, den dann hungerte, der aber dem Versucher stolz erwiderte: „Der Mensch lebet nicht von Brot allein", mit der Szene in Wald und Höhle, wo Faust, von hoher Intuition beglückt, dem tückischen Verführer entgegnet [V. 3278 ff.]:

„Verstehst du, was für neue Lebenskraft
Mir dieser Wandel in der Öde schafft?
Ja, würdest du es ahnen können,
Du wärest Teufel gnug, mein Glück mir nicht zu gönnen."

Jener Ausspruch des Herrn aus dem vierten Kapitel des Matthäus wird in Wellings Buch zweimal [O. M.-C., S. 191 und 194] besprochen, an der ersten Stelle ihm auch ein epikuräischer Spruch

„Iß, trinck und leb im Sauß,
Nach dem Tod ist alles aus."

entgegengestellt, der wohl in den Mund des Epikuräers Mephisto passen würde, der Faust vorhält [V. 3297 ff.]:

„Und kurz und gut, ich gönn' Ihm das Vergnügen,
Gelegentlich sich etwas vorzulügen.
Doch lange hält Er das nicht aus.
Du bist schon wieder abgetrieben
Und, währt es länger, aufgerieben
In Tollheit oder Angst und Graus.
Genug damit."

Will jemand die Parallele zwischen der Versuchung Christi in der Wüste und der Fausts in Wald und Höhle zu gesucht finden, so prüfe er den Anfang des vierten Aktes des zweiten Teiles. Da heißt es: „Hochgebirg, starre zackige Felsgipfel". Mephisto hat Faust auf einer Wolke aus Griechenland dorthin geführt, hat ihn unterwegs weite Lande schauen lassen und fragt ihn nun lauernd [V. 10128 ff.]:

„Doch, daß ich endlich ganz verständlich spreche,
Gefiel dir nichts an unsrer Oberfläche?
Du übersahst, in ungemeßnen Weiten,
Die Reiche der Welt und ihre Herrlichkeiten.
Doch, ungenügsam wie du bist,
Empfandest du wohl kein Gelüst?"

Dem Bibelkenner wird dabei unbedingt der Satz aus der Versuchungsgeschichte Christi einfallen: „Wiederum führte ihn der Teufel mit sich auf einen sehr hohen Berg und zeigte ihm alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit und sprach zu ihm: „Das alles will ich dir geben, so du niederfällst und mich anbetest." Die Situation ist ganz dieselbe. Und haben Fausts Worte nicht einen ähnlichen Sinn wie die des Herrn in der Wüste, wenn er Mephisto auf alle seine Lockungen entgegnet [V. 10192 ff.]:

„Von allem ist dir nichts gewährt.
Was weißt du, was der Mensch begehrt?
Dein widrig Wesen, bitter, scharf,
Was weiß es, was der Mensch bedarf?"

wenn er ihm verächtlich vorhält [V. 10259]:

„Genießen macht gemein."

Freilich fehlt der Gedanke an die Gottheit ganz, der Christo so nahe liegt; aber wenn nicht Gottesliebe, so ist es doch Menschenliebe, die Faust beherrscht, die ihm erst den leidenschaftlichen Wunsch eingibt, das wütende Meer für ein künftiges Volk zu bezwingen, dann mitleidsvoll dem bedrängten Kaiser zu helfen. Und dies strebende Bemühen rettet ihn vor dem Versucher, der nur selbstische Triebe in ihm entfesseln möchte: Herrschsucht, Genußgier, Ruhmverlangen, eben jene Leidenschaften, durch die Satan in der Wüste Christum zu verderben suchte.

Außerdem aber ist von Riemer „Math. 4" hinzugefügt und der Vers

„Die Reiche der Welt und ihre Herrlichkeiten"

in Anführungsstriche gesetzt worden. Witkowski bemerkt zu der Stelle [Goethes Faust, T. II, 357]: „Wie dort der Teufel in Christus ein niederes Gelüst zu erwecken sucht, so hier Mephisto im Faust." Er denkt also nur an einen Vergleich; daß Mephisto

eben der Teufel sein soll, der damals den Herrn versuchte, nimmt er nicht an.

Für diese Identifizierung spricht aber noch ein wichtiger Umstand. In dem Kapitel „Von der Einkerckerung der alten Schlange, des Teufels oder Satans . . ." redet Welling von einem Streite Beelzebubs und seiner Teufel mit Michael und den himmlischen Heerscharen, wobei er in Michael Christus selbst sieht, der siegreich gen Himmel fährt und die höllischen Geister auf die Erde hinabwirft. Er gibt unter anderem folgenden Spruch der Offenb. Joh. [O. M.-C., S. 268 f.]: „Und ich hörte eine starcke Stimme, die sprach im Himmel: Nun ist das Heyl, und die Krafft und das Reich unsers Gottes worden, weil der Verkläger unserer Brüder hinab geworffen ist, der sie verklagte für unserm Gott Tag und Nacht." Der Verkläger unsrer Brüder? Als solcher will Mephisto vor dem Herrn auftreten und Anspruch auf Fausts Seele erheben; aber wie einst beim Tode Gretchens aus der Höhe das „Ist gerettet!" erklang, so tönt jetzt in höheren Sphären das freudige [V. 11 934 f.]

„Gerettet ist das edle Glied
Der Geisterwelt vom Bösen."

Man hat bisher auf die talmudische Sage hingewiesen, nach der der Erzengel Michael in der Luft mit den Teufeln um die Seele des toten Moses gekämpft habe. Welling erwähnt diese Sage nirgends, und da Goethe jene andern Züge dem Leben Christi entnahm, da er vielleicht auch die Höllenfahrt Christi bei dem geplanten „Epilog im Chaos auf dem Wege zur Hölle" vor Augen hatte, so liegt es nahe, daß er die Anregung zu der Schlußszene gleichfalls bei Welling fand und daß eher an die Himmelfahrt Christi als Vorbild zur Apotheose Fausts zu denken ist als an das Ende des Moses.

Erwägen wir nun noch folgende Tatsache: Wie Calvin Thomas angibt, findet sich in dem Gedicht Löwens „Die Walpurgisnacht", das Goethe früh kennen gelernt hat, eine Partie, die Faust zur Linken Beelzebubs auf dem Blocksberg zeigt. Wie, wenn Goethe hier das Bindeglied zwischen der Faustfabel und der Brockensage gefunden hätte? Beelzebub und die beiden ersten Menschen,

Beelzebub und Hiob, Beelzebub und Christus, Beelzebub und Faust! — immer ist die Parallele Mephistopheles und Faust möglich.

„Das ist für mich nichts Neues zu erfahren,
Das kenn' ich schon seit hunderttausend Jahren"
[V. 10210 f.]

läßt Goethe in der Szene „Hochgebirg" Mephistopheles sagen. Mir scheint, er habe versucht, die Hauptpunkte in dieser unendlich langen Vergangenheit voll Arglist und Haß festzulegen: Adam, Hiob, Christus. In eine Reihe mit ihnen wird Faust, der Gottesknecht des Prologs, die hohe Seele der Schlußszene, gesetzt. Hat das der Dichter von vornherein, hat er es schon 1769 gewollt? Dann erklärt sich, warum er seinen Helden so ganz anders gestaltete, als die Tradition ihn gab: den Gaukler, Betrüger und genußgierigen Schwarzkünstler des Volksbuchs konnte er nicht brauchen, der war des Aufwands nicht wert, den der mächtige Statthalter Luzifers um seinetwillen vertat. So suchte er sich seinen Doktor unter den großen Gelehrten und Magiern des 16. Jahrhunderts und gab ihm Züge von Trithemius, Nostradamus, Agrippa, sonderlich aber von jenem Paracelsus Magnus, den man unter die Wunder des Jahrhunderts gezählt.

III. Kapitel.

Die Alchymie in Goethes Faust.

Die Alchymie im Faust! Wir kommen zu einem Gebiet, auf dem sich, wenn auf irgend einem, die Spuren der Lektüre des Paracelsus in den Jahren 1769 und 1770 finden lassen müssen. Denn hat nicht Goethe und Fräulein von Klettenberg 1769 die Universaltinktur eines Paracelsisten geheilt? Hat der Dichter nicht in dem „Opus Mago-Cabbalisticum et Theosophicum" ein vorwiegend alchymistisches Werk studiert, das ganz auf der Lehre des Paracelsus beruhte und auf diese verwies? Hat er nicht selbst nach dem Stein der Weisen gesucht? Wie sollte er

da nicht gerade die alchymistischen Schriften jenes wunderbaren Mannes mit besonderem Eifer studiert haben? Es ist kaum zu verstehen, daß Schöll in seinen Anmerkungen zu den Ephemerides [Briefe und Aufsätze, S. 100] erklärt, daß Goethe „etwas zu renommieren beliebte, wenn er behauptete: Am meisten aber verbarg ich vor Herdern meine mystisch-cabbalistische Chemie und was sich darauf bezog, ob ich mich gleich noch sehr gern heimlich beschäftigte, sie consequenter auszubilden, als man sie mir überliefert hatte.“ Ich bin überzeugt, daß Goethes Behauptung vollkommen der Wahrheit entspricht; denn das Faustgedicht zeugt davon, daß die mystisch-kabbalistische Chemie, d. h. die Chemie Hohenheims, von Wellings und ihrer Geistesverwandten, seinem Schöpfer einst sehr vertraut gewesen war. Zwar gibt es Faustforscher genug, die Schölls Skeptizismus auch dem Alchymisten Hohenheim gegenüber teilen. Otto Pniower und Johannes Niejahr neigen zu der Annahme, gründlich habe Goethe diesen erst bei Gelegenheit seiner Studien zur Geschichte der Farbenlehre kennen gelernt. Erich Schmidt äußert in der Vorrede zum Urfaust [Einleitung XIII], die Autobiographie habe wohl als wohlberechnetes Kunstwerk mit stimmenden Akkorden das alchymistische Studium geradezu im Hinblick auf den späteren „Faust“ ausgesponnen und spekulierend vertieft. Dagegen ist zu betonen, daß mehrere Partien der Dichtung, darunter wenigstens eine, die schon in Frankfurt entstanden sein muß, ein so vollständiges Eindringen in die Vorstellungswelt der alten Alchymisten und eine so genaue Kenntnis ihrer technischen Ausdrücke verraten, daß der Dichter diese kaum in einer anderen Lebensepoche erwerben konnte. Eine möglichst umfassende Quellenuntersuchung dieser Partien, die auch die geringsten Einzelheiten nicht verschmäht, soll dies beweisen.

Prüfen wir zunächst die Verse des Osterspaziergangs, in denen Faust von den Adeptenkünsten des Vaters und seinen Heilversuchen bei einer Pest redet [Vers 1034—1055]. Otto Pniower urteilt in seinem Aufsatz „Die Abfassung der Szene vor dem Tor im Faust“ [G.-Jb. XVI, 149 ff.], diese Verse seien die einzigen, die sichtbare, auf dem Wege des Studiums erworbene Kenntnisse

voraussetzen. Daß in ihnen ein Nachklang der jugendlichen Paracelsusstudien vorliegen könne, wie Gustav von Loeper gemeint, gibt er zu; daß er in den von Goethe 1797—1801 aus der Weimarer Bibliothek entliehenen Büchern die Quelle nicht hat finden können, gesteht er gleichfalls ein. Dennoch faßt er die Möglichkeit ins Auge, daß die Verse über die Panacee erst eine Frucht der 1795 einsetzenden Studien historisch-naturwissenschaftlicher Art sind, und die Tatsache, daß die Geschichte der Farbenlehre auch von dem Zeitalter der Alchymie spricht und einen Abschnitt über Paracelsus enthält, scheint ihm das Recht dazu zu geben. Pniower sieht in dem Umstand, daß Goethe seinen Faust wie Paracelsus zum Sohne eines Arztes und Alchymisten und zu des Vaters Gehülfen bei einer Pest macht, eine Stütze für die Annahme, die ganze Partie des Osterspaziergangs gehöre der dritten Arbeitsepoche an; denn er hält diese Züge für neue, die der Dichter erst damals seinem Helden verliehen habe. Er folgert [a. a. O., S. 173]: „Ist diese Combination richtig, dann scheint für die Partie die Voraussetzung einer eingehenden Beschäftigung Goethes mit Paracelsus oder einer Darstellung über ihn wohl erforderlich und für die Verse als genetischen Hintergrund die Zeit der historischen Studien Goethes zur Farbenlehre anzunehmen notwendig.“ Es ist Pniower entgangen, daß sich in den Büchern, die Goethe 1797 eigens zu Faustzwecken durchstudiert hat, doch eine Quelle für jene Stelle findet, daß es also gar nicht nötig ist, an die von der Dichtung unabhängige Tätigkeit des Naturforschers und Historikers Goethe zu denken, um die Verse zeitlich zu fixieren. In Erasmus Franciscis Werk „Neu-Polirter Geschicht-, Kunst und Sitten-Spiegel“ findet sich nämlich in dem 4. Buch „Von den Wissenschaften, Künsten und Handwercken“ als erstes Kapitel eines, das überschrieben ist „Die Goldkunst“. Dieses bringt manches von Paracelsus und seiner Panacee, was Pniower wohl hätte berücksichtigen können. Francisci nennt den Mann [S. 1177], obwohl er ihm im Grunde sehr wenig gewogen ist, den Fürsten der Scheidekünstler, einen großen Chymicus und unvergleichlichen Philosophus, den weltbeschrieenen Scheidekünstler, und erzählt einige von den Wunderkuren, die jener vermittelst seines „Azoth oder roten Leuen“

vollbracht. Er berichtet auch, daß der Schweizer viel von dem eigenen Vater und von Adepten gelernt, indem er, nachdem er von den arabischen Alchymisten geredet, fortfährt [S. 1170]: „Den Traditionen der Araber seynd viel Lateinische Scribenten gefolgt; und zwar am ersten Arnoldus von Villanova, Raymundus Lullus, Johannes Azotus und endlich Paracelsus. Welcher letzter sich nicht vor den Urheber, sondern Wiederaufrichter der Alchymie ausgibt und daß er sehr viel hierinn gelernet, von dem Vatter Wilhelmo, Letthagio, Trithemio und andern.“ Francisci braucht [S. 1202] den Ausdruck Adeptus für einen Mann, der das Geheimnis des Steines kennt und mit seiner Hilfe alle Krankheiten kurieren kann; er nennt [S. 1203] Basilius Valentinus, Paracelsus, van Helmont, die Lehrer des jungen Alchymisten Goethe, als Adepten, deren Schriften noch vorhanden; er erwähnt [S. 1204] ein Geheimmittel eines Unbekannten, das gerade bei der Pest allheilende Kraft besitzen sollte. Auch spricht er [S. 1179] von einem Stein der Weisen, der „unser König und Herrscher der Heerscharen, der aus seines gläsernen Grabes Schrein herfür tritt“ genannt wird, eine Bezeichnung, bei der man wohl an die junge Königin, die im Glas erscheint, denken darf. Endlich gibt er ein Rezept des Paracelsus an [S. 1177], das man in Faustkommentaren zitiert findet: „Nehmt, spricht er, vom Leuen sein rosenfarbnes Blut, und vom Adler den Leim: wenn ihr solche beyde Stücke miteinander habt vereinigt, so coagulirt oder dringt es zusammen, nach Verfahrung der Alten: denn werdet ihr die Tinctur der Weisen haben, die ihrer unzehlich viel gesucht, und die wenigste gefunden.“

Georg Witkowski nennt Paracelsus als Quelle für die alchymistischen Verse und erklärt [Goethes Faust, T. II, 215]: „Paracelsus nennt den aus dem Golde gewonnenen männlichen Samen Blut des goldenen Leuen oder roten Leu, den aus dem Silber gewonnenen weiblichen den weißen Adler, ein anderes Produkt des Silbers die Lilie.“ Nun gibt aber Francisci eine Deutung des Jesuiten Athanasius Kircherus wieder, wonach der rote Leu und der Adler Schwefel und Quecksilber bezeichnen. Die Stelle lautet [S. 1177]: „Durch das rosinfarbne vom Leuen extrahirte Blut verstehet Paracelsus anders nichts, ohn die aller-

roteste Schwefel-Tinctur deß Arsenici: durch den Adler-Leim den sublimirten oder erhöheten Mercur. Diesen Leuen befiehlt er, im Orient zu suchen, durch Plinii Authoritet dazu bewogen: welcher meldet, Kaiser Cajus habe aus Syrien viel Arsenic, weil es daselbst in der Menge befindlich, nach Rom lassen bringen, um daraus Gold zu ziehen. Den Mercur aber will er in Histria oder Karneol gesucht wissen, weil selbiges Land viel Quecksilber-Gruben hat." Eine Mischung aus Schwefel und Quecksilber würde die Bezeichnung „Gift" nicht übel verdienen. Man vergleiche hier den Kommentar von Calvin Thomas, der sicherlich das Kapitel „Die Goldkunst" in Erasmus Franciscis Werk ebenso wenig kannte wie Georg Witkowski [Goethes Faust, Part I, Notes S. 277]: „It is not likely that Goethe, who knew nothing of chemistry, was thinking here of any particular chemical bodies; but inasmuch as mercury was, with the alchemists, a favorite substance for these experiments, it is easy to imagine that the „panacea" would in very fact often turn out to be a deadly poison."

Es ist erstaunlich, daß ein Faustforscher wie Calvin Thomas, der die Bedeutung der Frankfurter Rekonvaleszentenzeit mit ihren mystisch-magisch-alchymistischen Interessen für Goethes Lebensgedicht wie kaum ein anderer gewürdigt hat, der wie Kögel der ganzen Szene vor dem Tor Frankfurter Ursprung zuerkennt, behauptet, der Verfasser derselben habe nichts von Chemie gewußt und bei dem roten Leuen und der Lilie kaum an bestimmte chemische Körper gedacht. Das Opus Mago-Cabbalisticum handelt ohne Ende von Salz, Schwefel und Quecksilber als den Grundstoffen aller Dinge, und in dem Anhang dieses Werks wird immerfort von Salz, Schwefel und Quecksilber geredet. Und woraus der Stein gefertigt werden solle, wird keineswegs verschwiegen. In der ersten Schrift des Anhangs „Discurs von dem Stein der Weisen" heißt es von dem Lapis Philosophorum [O. M.-C., S. 519]: „Es ist derselbe ein Cörper, welcher durch Kunst aus einem höchstgereinigten animirten Mercurio und einem lebendigen Gold zusammen gesetzt und durch ein langwieriges Feuer also zusammen verbunden, daß er nimmermehr wieder zu trennen ist, in welcher Gestalt er die

übrige Metallen augenblicklich also zeitigen, reinigen und figiren kan, daß sie in die Natur des reinesten Goldes erhöhet werden." An erster Stelle wird also hier Merkur oder Quecksilber genannt, und weiterhin wird auf den „gar alten Spruch" verwiesen [O. M.-C., S. 520]: „Im Mercurio ist alles, was die Weisen suchen." Ferner wird ein überschwengliches Gebet des arabischen Philosophen Geber zitiert: „Laudetur Deus benedictus, qui creavit mercurium, et dedit ei Substantiam et Substantiae proprietates, quas non contigit ullam ex rebus in natura possidere, ut in illo possit inveniri haec perfectio per artificium aliquod, quod in illo invenimus in potentia propinqua." Auch rühmt sich der Autor, daß er das Quecksilber so ehrlich genannt [O. M.-C., S. 522]: „Sehet das ist das theure Wasser, welches von denen Philosophis mit so mancherley Nahmen zur Bestrickung derer Thoren beleget worden, und welches ich ohne Neid, offenhertzig, so viel ich aus mehr als 400 Büchern, durch unermüdetes Studiren, und experimentiren habe erforschen können, droben in der Definition ein hochgereinigtes animirtes Quecksilber genennet habe." — Weniger klar ist, was das lebendige Gold bedeutet. Es wird die Materie genannt, aus der zunächst der Sulphur Philosophorum gemacht werden müsse. Also ist es eine Art Schwefel?

Auf die Gefährlichkeit der von den Alchymisten verwandten Stoffe mußte den jungen Goethe in demselben Diskurs folgende Klage verweisen [O. M.-C., S. 524]: „Woher kommt es doch wohl, daß so gar keine oder selten lebendige Lehr-Meister in arte Hermetica zu finden sind? Ich will kurtz die Ursach sagen: Ist einer ein Philosophus adeptus und lässet sichs mercken, so ist gleich Freyheit und Leben verloren: Man kriegt ihn beym Kopff, und ängstet seine Seele mit Gold machen. Ja was soll ich sagen, darff man doch nicht einmahl die unschuldige edle Chymie mit Verstand und gebührender Ordnung, so gar in seinem Amt tractiren, so ist Verfolgung über Verfolgung da: Der Teuffel raset gleich: Goldmacher, Chymist, Mörder, Gifft, Gifft, scharffe unsichere Artzneyen werden täglich gegen einen ehrlichen Mann ausgespien. Ich kan ein Liedgen davon singen." Verwandeln wir diese Vorwürfe der Menge in Selbstvorwürfe, so haben wir die bittern Worte Fausts [V. 1053 ff.]:

„Ich habe selbst den Gift an Tausende gegeben,
Sie welkten hin, ich muß erleben,
Daß man die frechen Mörder lobt."

In dem zweiten Traktat des Anhangs „Anonymi Alchymische Fragen" wird das Quecksilber als alleinige Materie des Steins angegeben. Auf die Frage [O. M.-C., S. 533] „Was ist der Stein der Weisen?" lautet die Antwort: „Eine allgemeine Tinctur, oder künstliches Gold, das durch Nachahmung der Natur aus dem Mercurio der Weisen gezeuget, übervollkommen gemacht, und zum höchsten Grad gekocht und digerirt worden." Von diesem Stein wird gerühmt: „Weil er nicht nur die kräfftigste und unzerstöhrlichste Substanz ist, sondern auch alle Kräffte des Gestirns in sich fasset, so ist er unter dem lunarischen Globo die gröste allgemeine und vornehmste Artzney, welche alle unheilbare Kranckheiten heilet."

In demselben Traktat wird aber auf eine alchymistische Schrift „Der kleine Bauer" verwiesen [O. M.-C., S. 540, 546], der zwei Stoffe zur Bereitung des Steines fordert: Schwefel und Quecksilber, die er die weiße und rote Lilie, das weiße Weib und den roten Mann nennt.

Eine Zugabe zu dem Traktat lehrt aus den drei Grundstoffen, also Salz, Schwefel und Quecksilber, die Panacee bereiten, im Verhältnis 1 : 3 : 8, so daß wieder das Quecksilber die Hauptrolle spielt. An dritter Stelle steht in dem Anhang [O. M.-C., S. 549 ff.] ein Auszug aus einem lateinischen Manuskript: „Manna Coeleste", der gleichfalls den Merkurius der Weisen als Grundstoff des Lapis nennt.

Die letzte alchymistische Schrift, die den anspruchsvollen Titel trägt: „Non plus ultra Veritatis" und von einem Pisaner stammt, enthält die Sätze [O. M.-C., S. 571 f.]: „Wann der Stein der Weisen eine Gold-Tinctur ist, welche alle Metallen tingirt und zu Gold macht, so kan der Stein von nichts anders, als von einem Metall-Geschlecht herkommen; weil nur ein Agens, das metallischer Art ist, auf die Metall-Natur würcket. Dieses Metall, dieses Mineral . . . haben die mißgünstige Weisen mit allem Fleiß verborgen; ich habs ohne Neid entdecket, und damit ich dir noch mehr ein Genügen thue, sage ich dir auffrichtig,

daß der Höchste vom Thau des Himmels und aus dem Fett der Erden die Artzney geschaffen habe, und daß aus dem Thau des Himmels und dem Fett der Erden der Stein der Weisen gezogen werde.“ Aus dem Tau des Himmels und dem Fett der Erde? Unmittelbar nach dem Titel des Traktats wird erklärt, was diese Bilder bedeuten. Da steht in einer Klammer [O. M.-C., S. 556]: „Der Thau des Himmels ist Quecksilber, das Fett der Erde Schwefel und Saltz.“ Und ein Satz des Traktats lautet: „Aus dem Sulphure und Mercurio, wann sie vereinigt sind, wird die Materie des Stein.“ Also auch hier treffen wir die beiden Stoffe als Hauptbestandteile, die Athanasius Kircher in dem roten Leuen und dem Adler des Paracelsus erkannte. So wird seine Deutung wohl die richtige sein. Übrigens weist auch der Pisaner auf die Giftigkeit der Mischung hin [O. M.-C., S. 576]: „Es ist fürwahr wunderlich, daß aus denen vergiffteten mineralischen Cörpern der Sonnen edelster Sohn gebohren, und aus dem Wasser das Feuer, aus dem Gifft die Artzney, und aus dem Tod das Leben hervorgebracht werde.“

Es scheint, als habe der junge Alchymist Goethe die Abhandlung „Non plus ultra Veritatis“ besonders genau studiert und ihre Vorschriften befolgt. Hier wird nämlich von den Alkalien, von der jungfräulichen Erde, von den geheimnisvollen Salzen geredet, die er auf seinem Giebelzimmer gesucht hat. Hier findet sich auch das Bild der Vermählung, das Goethe im „Faust“ benutzt. An einer Stelle liest man [O. M.-C., S. 576]: „Bringe ihn in ein klares Wasser, in welchem das weiche zärtliche Weiblein biß zur Weiße gewaschen wird, welche nach dem rothen Mann begierig ist, wie die Materie nach der Form. Die Hochzeit muß im Hauß der Natur vollzogen, und die Vermischung zu verschiedenen wiederhohlten mahlen geschehen, damit die Vereinigung begieriger, und die Empfängnuß desto gewisser werde.“ Eine andere Vorschrift lautet [O. M.-C., S. 577]: „Nimm von dem congelirten Thau des Himmels und dem Fett der Erde, so viel du wilst, reib sie und vermische ihre Cörper, und lege sie in ein wohl verschlossenes Ehebette (Cameram delectationis)“.

An das laue Bad, in dem der Leu der Lilie vermählt wird, erinnern folgende Sätze [O. M.-C., S. 565]: „Unser Wasser ist

der Brunn, in welchem sich der König und die Königin baden. — In demselben ist Schwefel, der zwar nicht herrschet, doch das Bad des Königs und der Königin erwärmet, als ein Pförtner."

Auch die bunten Farben, die im Glase erscheinen, werden erwähnt [O. M.-C., S. 577]: „Du solt dich auch nicht wundern, wann du vielerley innerliche Farben auff seinem Angesicht durcheinander erscheinen siehest; Dann es kan anders nicht seyn, weil unser Wasser reinigend ist, welches alle zufällige Unreinigkeiten ausfeget . . . Und also siehet man bey Austreibung der überflüssigen schleimigten Feuchtigkeit allerley unbeständige Farben, die alle flüchtig sind, biß auff die Weiße."

Der Name „junge Königin" findet sich nicht, wohl aber wird die Panacee an einer Stelle [O. M.-C., S. 576] „das so edle Himmels-Kind, männlich- und weibliches Geschlechts, welches die Könige auf Erden suchen anzubäten", genannt, und da die zu vermählenden Stoffe König und Königin heißen, so lag es nahe, das so edle Himmelskind den jungen König und die junge Königin zu taufen. Außerdem wird der Anhang durch ein Gedicht abgeschlossen [O. M.-C., S 578—582], „Georg Riplaei Lied von dem Neugebohrnen Chymischen König", in dem der neugeborene König den goldmachenden Stein darstellt, den Stein,

„Welcher über alle Feind' ist ein höchster Triumphirer,
Über alle König' auch der großmächtigste Regirer,
Mit Gesundheit und Reichthum ein vollkommen reicher Zierer,
Welchem aufpaßt groß und klein bis zum schlechsten Küchenschürer."

Hat Goethe den Namen Königin nur gewählt, weil er besser in den Vers paßte? Der weiße und der rote Stein wird in den alchymistischen Schriften unterschieden. Ersterer ist schwächer als letzterer und verwandelt nur in Silber, nicht in Gold. Er hat aber auch allheilende Kraft. Er muß der Lapis Philosophorum sein, an den der Dichter der Szene vor dem Tor gedacht hat.

Calvin Thomas äußert zu den Versen über die Panacee [Goethes Faust, Part I, 277]: „The technical jargon of these lines seems to be partly Goethe's invention; at least nothing

just like it has been found in the books of alchemy, though much of the imaginary can be pretty closely parallelled from Welling and Paracelsus.“ Es ist wahr, daß sich in dem „Opus Mago-Cabbalisticum“ nicht für jeden technischen Ausdruck die Quelle findet, in dem eigentlichen Werke Wellings noch weniger als in dem Anhang, weshalb ich auf letzteren auch zuerst eingegangen bin. Von Welling möchte ich nur bemerken, daß er in unendlich dunkeln Worten von dem himmlischen Schwefel redet, der rot und weiß, solarisch und lunarisch, männlich und weiblich sein soll, daß er ihm den himmlischen Merkurius zur Seite stellt und von beiden behauptet, sie seien eigentlich drei, nicht eins, nämlich die geistigen Urstoffe Salz, Schwefel und Quecksilber, daß er jenen überirdischen Schwefel und Merkurius, die von Sonne und Mond ausfließen sollen, für den Geist und Erhalter aller sublunarischen Geschöpfe und darum auch für den rechten Wunderbalsam ausgibt, der die Metalle zu Gold läutert und den menschlichen Körper von Krankheiten befreit. Ich möchte es deshalb bemerken, weil dadurch ganz sichergestellt wird, daß Goethe bei dem Leuen und der Lilie an Schwefel und Quecksilber gedacht hat, zugleich weil ich überzeugt bin, daß die Worte Mephistos in der Hexenküche [V. 2555 ff.]:

„Ich kenn' es wohl, so klingt das ganze Buch;
Ich habe manche Zeit damit verloren,
Denn ein vollkommner Widerspruch
Bleibt gleich geheimnisvoll für Kluge wie für Toren.
Mein Freund, die Kunst ist alt und neu.
Es war die Art zu allen Zeiten,
Durch Drei und Eins, und Eins und Drei
Irrtum statt Wahrheit zu verbreiten.
So schwätzt und lehrt man ungestört;
Wer will sich mit den Narrn befassen?
Gewöhnlich glaubt der Mensch, wenn er nur Worte hört,
Es müsse sich dabei doch auch was denken lassen“ —

eigentlich im Sinne Goethes gesprochen sind und er sich darin selbst wegen der Mühe, die er an die Rätsel Wellings über das Salz, Schwefel und Quecksilber gewendet hat, verspottet. Man

denkt gewöhnlich bei jenen Versen nur an die christliche Dreieinigkeitslehre; aber diese christliche Dreieinigkeitslehre ist bei Welling eng mit der Lehre von den drei Prinzipien der Dinge verknüpft. Man vergleiche [O. M.-C., S. 353]: „Es ist eines und einerley, ob es sich gleich in Salz, Schwefel und Quecksilber beständig offenbahret, ein Drey-Einiges aus dem Allerheiligsten Ewigen Drey-Einigen, d. i. einem verzehrenden Feuer geflossen, aus welchem durchs Fiat alle Creatur in den Himmeln und unter den Himmeln geschaffen worden."

Wenn die Hexe fortfährt [V. 2567 ff.]:

„Die hohe Kraft
Der Wissenschaft,
Der ganzen Welt verborgen!
Und wer nicht denkt,
Dem wird sie geschenkt,
Er hat sie ohne Sorgen" —

so erinnert das an eine höchst merkwürdige Behauptung Wellings über das Aurum oder Argentum potabile, dem der Zaubertrank der Alten entsprechen mag [O. M.-C., S. 199]: „Dieses löset sich in allen Säfften auff, und ist warlich kein geringes Geheimnüß in der Artzney-Kunst, nachdeme man es dazu bereitet. — Der Himmel ist unser Zeuge, daß wir auch allhier eine vollkommene Wahrheit beschrieben, dazu begreifflich und deutlich, und gar keine Rätzel gebraucht: Dieses ist nur noch zu erinnern, daß dieses Aurum oder Argentum Potabile ein jeder Mensch, alt und jung, Weib, Mann und Kind, ohne alle Gelehrsamkeit und Erfahrung bereiten kan, mit diesem Anhang, daß der allergröbste Lümmel zu dieser wunder-subtilen Verrichtung am allergeschicktesten, tüchtigsten und bequemsten ist." Man ist versucht, ähnlich wie Faust zu fragen:

„Was sagt er uns für Unsinn vor?"

Man ist dazu noch an mancher anderen Stelle versucht.

Warum habe ich diese Dinge hier erwähnt? Weil sie zu einem Vergleiche mit einem Satze der Autobiographie reizen und mit diesem zusammen beweisen können, daß das Studium des Wellingschen Buches über die mystisch-kabbalistische

Chemie ein ernstes und gründliches war. Der Satz lautet: „Aber auch so blieb das Buch noch dunkel und unverständlich genug; außer daß man sich zuletzt in eine gewiße Terminologie hineinstudierte und indem man mit derselben nach eigenem Belieben gebahrte, Etwas, wo nicht zu verstehen, doch wenigstens zu sagen glaubte.“ Wenn Goethe schon 1788 in der Hexenküche ein ähnliches Urteil über sein Studium Wellings fällte, wenn das Hexeneinmaleins nicht bloß die Zahlenmystik der Pythagoräer und anderer verhöhnen, sondern auch die Hermetische Chemie mit ihrem ewigen Reden von Drei und Eins, mit ihren völlig unverständlichen Rezepten lächerlich machen sollte, so ist wohl nicht anzunehmen, daß der Verfasser von „Aus meinem Leben“ zu übertreiben beliebte, wenn er von einem in Frankfurt und Straßburg ihn erfüllenden lebhaften Interesse für Alchymie spricht. Und hat er nicht in einem Briefe an die frühere Genossin seiner Experimente von Straßburg aus, wo so manche andere Dinge ihn fesselten und zerstreuten, geschrieben: „Und die Chymie ist noch immer meine heimlich geliebte Nymphe?“

Die Terminologie Georg von Wellings und der anderen Adepten, die er in seinem Opus zu Worte kommen läßt, haben wir teilweise in unserer Faustpartie wiedergefunden. Wie steht es nun mit der Terminologie des Paracelsus? Wir werden sehen, daß Goethe sich auch diese vollkommen angeeignet hat und daß nahezu jedes Wort der Zeilen 1034—1055 bei jenem ein Vorbild findet.

Eine Hauptquelle für dieselben bildet zunächst Hohenheims Schrift „De Tinctura Physicorum“, die im 6. Bande der Huserschen Ausgabe von 1589 steht, einem Bande, der fast alle alchymistischen Bücher des großen Scheidekünstlers vereinigt. Diese Schrift, der das von Francisci gegebene und von Kircher erklärte Zitat entnommen ist [P. I, 923 C], könnte ebensowohl den Titel tragen „De Lapide Philosophorum“; denn nichts anderes als der Stein der Weisen ist mit der Tinctur gemeint, die Paracelsus auch den Schatz der Egypter, ein Mysterium der Natur, ein Arcanum oder Magisterium, das höchste Werk der Physik, ja ein Magnale Dei nennt. Das geht aus der Wirkung hervor, die er der Tinktur zuschreibt [P. 1589, VI, 371; P. 1616, I, 924 C]:

„Dieweil wir nuh diesen Schatz der Egypter in der Hand haben, so wöllen wir forthin sehen, wie wir uns den zu Nutz machen und bringen sollen. Also fallet uns jetzt auß diesem Spagyrischen Mysterio zweyerley Nutz für: Der eine, wie sie auff die Renovation Corporis möge gewendet werden: Der ander, wie sie auff die Transmutationem Metallorum soll gebraucht werden.“ Die Renovatio Corporis schließt natürlich die Genesung des kranken Körpers ein und stempelt die Tinktur zur Panacee. Für uns ist besonders das zweite Kapitel des Buches wichtig, das folgende Sätze enthält [P. 1589, VI, 367; P. 1616, I, 922 C, 923 A]: „Die Matery der Tinctur ist Ein ding, so du mich recht auff Spagyrisch verstehest, welches von dreyen in Ein Wesen durch die Vulcanische Kunst außgehen oder bleiben mag. Und das ich dirs mit seinem Nammen nach altem Brauch nenne: So ists der Rothe Löw, vielen genannt, wenigen bekant. Nuh mag sich derselbig durch der Natur Hülff und deß Artisten Kunst in den weißlechten Adler transmutieren, daß auß Einem zwey werden.“ Wir sehen, auch hier das Rätsel von Eins und Zwei und Drei, auch hier Erklärungen, die nur der Alchymist von Beruf versteht, nur der Spagyrus, um den von Paracelsus neugebildeten Ausdruck zu gebrauchen. Wer sollte ahnen, daß hier Schwefel und Quecksilber gemeint sind? Dunkel klingt es weiter: „Darumb die materia Tincturae das gröste Perlin und edlester Schatz ist, das nach des Allmechtigen eröffnung und aller Menschen betrachtung auff Erden sein mag. Und das ist die Lili der Artzney und Alchimey, welche die Philosophi so hefftig und streng gesucht haben: Auß gebresten gantzer erkanntniß und vollkommner bereittung doch nicht perfect zum End gebracht.“ Wie im „Faust“ wird hier die Lilie als Materie der Tinctur genannt; doch bezeichnet die „Lili der Artzney und Alchimey“ augenscheinlich die Mischung, nicht einen Bestandteil. Die Nebeneinanderstellung von Leu und Lilie habe ich nirgends gefunden, nur bei Welling die rote und weiße Lilie, bei Paracelsus den roten Löwen und den weißen Adler. Sollte sich nicht noch in Basilius Valentinus', Helmonts oder Starckeys Büchern die entsprechende Vorlage finden, so läßt sich einfach annehmen, Goethe habe das Paar Leu und Lilie jenen anderen vorgezogen, weil diese

Substantive männlichen und weiblichen, nicht wie die in den Quellen zusammengestellten gleichen Geschlechts waren.

Die Art der Bereitung wird im 4. Kapitel von „De Tinctura Physicorum" folgendermaßen geschildert [P. 1589, VI, 368; P. 1616, I, 923 B]: „Die alten Spagyri haben den Lili per mensem Philosophicum putrificirt und nachmals die Feuchten Spiritus darvon distilliert, biß sich die trocknen eleviert haben: Aber die feuchten Spiritus haben sie wider mit dem Capite mortuo imbibiert und uber sich getriben, so lang, biß die trocknen Spiritus seind eleviert worden. Jetz haben sie die abgereinigten feuchten und trocknen Spiritus durch den Pellican zum dritten oder vierdten mal mit einander vereinigt, biß die gantz Lili trocken im grund gelegen ist." Diese Darstellung, die uns das „laue Bad", das „von einem Brautgemach ins andere gequält", einigermaßen erklärt, wird im fünften Kapitel fortgeführt und da von den bunten Farben des fertigen Heilmittels geredet [P. 1589, VI, 370 f.; P. 1616, I, 924 B]: „Endlich haben die alten Spagyri den Pellicanierten trocknen Lili mit ordenlicher vermehrung des Feurs so lang figirt, biß er von der Schwertze nach abwechslung aller Farben Bluttrot ist worden und ein Salamandrische arth an sich genommen hatt."

„Im offnen Flammenfeuer", „von einem Brautgemach ins andre" — man vergleiche einen der nächsten Sätze: „Du mußt bey den Alchimisten in die Schul gehen, auff daß du die gradus Ignis wissest recht zuhalten und deine Gefeß zu endern." Die verschiedenen Gefäße nennt der Dichter Brautgemächer, in einem Bilde bleibend, das wir auch bei Paracelsus noch kennen lernen werden. Der Ausdruck „Flammenfeuer" ist ein terminus technicus, der sich in dem Werke „De Natura Rerum" mehrmals findet. Da heißt es z. B. [P. 1589, VI, 308 f.; P. 1616 I, 901 A]: „So ist auch hie in diesem Buch hoch von nöthen zu wissen die Gradation deß Feurs: Dann dasselbig mag auch auff mancherley Weiß Gradiert werden, und ein jedlicher Grad einer besonderen wirckung ist, und gleich keiner wie der ander sein Effect erzeiget . . . . . dann anders ist das Flammen oder Lebendig Feurd. . . Anderst das stete Feur einer Kertzen oder Dacht, . . . Anderst das Kolfeur. Anders Balneum Mariae; Anders auch

Balneum Roris etc.“ Oder [P. 1589 VI, 281; P. 1616 I, 890 C]: „Ein jedes Feuer, das Lebendig ist, das ist ein Flammenfeur, das mit Flammen brennet.“ Offenbar bezeichnet das Flammenfeuer den letzten höchsten Grad der Erhitzung, während das laue Bad den geringen bei Beginn des Prozesses angibt. In der Tat liest man in „De Natura Rerum“ [P. 1589 VI, 324; P. 1616 I, 907 A]: „In dem Grad der Distillation sollen und müssen Vier unterschiedliche Grad des Feurs betrachtet werden. Der Erst Grad des Feurs in der Distillation ist Balneum Mariae. Das ist die Distillierung im Wasser. . . Der vierdt Grad des Feurs ist die Distillierung in freyem Feur.“ Die Wendungen „per Balneum, in Balneo“ findet man sehr häufig in den alchymistischen Schriften; sie gehören auch zur Terminologie des Adepten. Einmal [P. 1589 VI, 325; P. 1616 I, 907 A] werden in „De Natura Rerum“ auch „Latwergen“ als Produkte alchymistischer Kunst genannt.

Bei dem „kühnen Freier“ könnte man an einen Satz aus dem „Coelum Philosophorum sive Liber Vexationum“ denken, einer Schrift, die unmittelbar auf das Buch „De Tinctura Physicorum“ folgt. Da wird betont [P. 1589 VI, 389; P. 1616 I, 931 C]: „Zuwissen ist, daß die Geiste der Siben Metallen, oder wie viel ihr im Feur bey einandern vermischt sein, fast (= sehr) bewegt und auffrürisch sind, und sonderlich der Mercurius, und lassen ihre Krafft und Tugent ein, einer in den andern zuuberwinden fließen und sich also verwandlen . . . Also werden die Geist oder Dempffe der Metallen durch die Hitz gegen einander bewegt zu wircken.“

Weitere Ausbeute an Quellenmaterial für die Verse 1042 ff. bietet der 6. Band der Ausgabe von 1589 nicht. Dagegen bringt die große Ausgabe von 1616 noch einige alchymistische Schriften, die das Fehlende enthalten.

In dem „Secretum Magicum de Lapide Philosophorum“ findet sich folgendes Rezept zum philosophischen Stein [P. 1616 II, 679 B, C]: „Darumb mustu allein mit dem reinen theil deiner Werck vollbringen, also daß du nit nemmest den gantzen roten Leuen, sondern allein sein rosenfarbes Blutt und nicht den gantzen weisen Adler, sonder allein das Weise gluth deß Adlers, nicht

den gemeinen Mercurium, sonder Philosophicum. . . . Also mustu die zwo Natur die Sulphurisch und Mercurialisch Seelisch und Geistlich Magisch verheurahten unnd in ihrem Naturlichen Wasserbad Subtil erwermen, wider vereinigen, dann sie eins werden . . . und siehe, daß du nit eylest und dem König das Bad nit zu heiß machest, er möchte sonst darinn ersticken unnd nichts geboren werden. In diesem Bad laß ihn sitzen unnd wol erschwitzen . . ., als dann laß ihn darinn mit Ordenlicher mehrung des Feurß so lang biß daß er Leibliche Natur an sich genommen, als dann ist der König der Metallen geboren."

Diese Stelle ist wohl die wichtigste von allen, die ich gefunden: sie gibt die von Goethe gebrauchte Form „roter Leu", verrät, daß Schwefel und Quecksilber die Mischung bilden, kommt in dem „Magisch verheurahten" den Goetheschen Bildern, „Freier, vermählt, Brautgemach" nahe, begründet, warum das Bad zunächst lau sein muß, und gibt endlich dem Stein den Namen des Königs, der aus der magischen Ehe geboren ist. Nichts vermissen wir mehr als den Titel „die junge Königin". Er ist in den Paracelsischen Schriften nicht zu finden.

Und doch enthält ihn der mächtige Foliant, der 1616 in Straßburg herauskam. Huser hat nämlich in einem Appendix eine Anzahl alchymistischer und medizinischer Schriften zusammengestellt, die vorher unter dem Namen Theophrasts gedruckt worden waren, die er aber für unecht hält. In einer Abhandlung „Alchimia oder De Spiritibus Metallorum", die die Vergleichung der Metalle mit Mann und Weib besonders weit treibt, heißt ein kleines Kapitel [P. III, 757 C, 758 A] „Volgt die blüst in dem Glase." Es lautet: „Wann du nun vil und mancherley farben erscheinen sihest, so biß bestendig in dem werck, und halt das feur woll, also lang, biß sich der pfauenschwantz verzere, und die Materien des Silbers gantz weiß wie ein Schnee werde, und das Glaß seinen volkommenen gradt entpfange. Alß dann magstu nemmen von der Königin auff ein Kupfferin blech, und so sie bestendig bleibt, und das Blech tingiert, so is das fermentum zu argento vollkommenlich. Dise Königin curirt alle Kranckheiten." Da haben wir das Allheilmittel, das die Metalle in Silber verwandelt

und ein weißer, kein roter Stein ist. Da es sich für den Vater Fausts in der Pestzeit nur um Hilfe gegen den schwarzen Tod, nicht um Goldmachen handelt, ist es verständlich, daß er sich mit der Königin begnügt, statt sie durch weitere langwierige Erhitzung in den König zu verwandeln, der goldene Schätze verschafft und von dem die Schrift Alchimia weiter redet. Unter der Überschrift „Von dem König" bringt sie die Anweisung [P. III, 758 A]: „So der König ist kommen in die weiße, so müstu haben ein stätigs Feur, also lang biß sich die weiße anhebt zu gilben, dann ohn allen zweiffen volgt die gäle farb auß der weißen. Dann so bald die Hitz oder die Wärme würcket in ein dünne weiße Materiam, gilbt sie sich und jelenger sie stehet, je höher sie wirdt biß das sie kompt auff ihren hösten Grad wie ein Rubin. Nach dem ist das Firmamentum des Solis bereit, und der König von Orient geboren, und sitzt in seinem Königreich, siehet uber alle Fürsten der Welt."

So wäre denn die Terminologie der sechs Zeilen 1042—1047 gefunden, und zwar in den Werken des Mannes, mit dem Goethe ohne Zweifel hier den Erzähler Faust identifiziert hat, indem er ihn zum Sohne eines in der schwarzen Küche emsig tätigen Artzes gemacht hat.

Es ist beachtenswert, daß Goethe die Tatsache, daß Paracelsus schon in jungen Jahren die Alchymie getrieben und von dem eigenen Vater sowie von berühmten Adepten in ihr unterwiesen worden war, in den Schriften des Magiers selbst erfahren konnte. In der König Ferdinand von Böhmen gewidmeten, von Hohenheim selbst 1536 herausgegebenen „Großen Wundartzney" bekennt der Verfasser [P. III, 101 C, 102 A]: „Von Kindtheit auff habe ich die ding getrieben, und von guten Underrichtern gelernet, die in der Adepta Philosophia die ergründesten warend, und den Künsten mächtig nachgründeten. Erstlich Wilhelmus von Hohenheim, meinem Vatter, der mich nie verlassen hat. Demnach und mit sampt ihm ein große zal, die nit wol zunennen ist, mit sampt vilerley Geschrifften der Alten und der Neuen, von etlichen herkommen, die sich groß gemühet habend: Als Bischoff Scheyt von Stettgach, Bischoff Erhart und Vorfahren von Lavantall . . . Und vil Ept, als von Spanheim, und dergleichen

mehr, unnd vil under den andern Doctorn und dergleichen. Auch so ist ein große Erfarnuß beschehen, unnd ein lange zeit her, durch vil Alchimisten, die in solchen Künsten gesuchet haben, als nemlich der Edel und Vest Sigmund Füger von Schwatz mit sampt einer anzal seiner gehaltenen laboranten." Dieser Bericht findet sich in einem Kapitel „Von den Tincturen, die das Blut im Menschen regieren, erneuern und erjüngern," das noch eine Reihe von Rezepten zu geheimnisvollen Tinkturen bringt. An einer Stelle wird auch betont, daß die Alchymisten früherer Zeiten ihr Ziel nicht erreicht haben, gerade wie Fausts Vater alle Mühe verloren [P. III, 105 A]: „Als die Philosophi so streng und mechtig der Gesundtheit zu lieb haben gesuchet die Arcana der Natürlichen dingen, haben sie vielerley der Künsten erfunden. Aber auß gebresten vollkommener bereitung, auch gantzer Erkanntnuß haben zum End nicht kommen mögen. Darumb auch noth ist, das wir, jetzund lebend, mehr suchen unnd erfaren, unnd nicht gleich in ihrem End bleiben: Dann sie sind nicht gar zum Ende kommen, sondern es ist uns verlassen."

Man gewinnt den Eindruck einer außerordentlichen Rührigkeit der Laboranten und der nach den gleichen Zielen suchenden Ärzte in Fausts Zeit, wenn man die Werke des großen Scheidekünstlers liest. Kein Wunder, daß Goethe es nicht versäumt hat, uns in seinem Faustgedicht Bilder aus dem Laboratorium vor Augen zu stellen. Sie gehören in das Gemälde der Zeit.

In dem Buche „De Natura Rerum" entwirft Hohenheim ein Bild der spagyrischen Ärzte [P. 1589 VI, 323; P. 1616 I, 906 C]: „Wann die Schmidt die Metall als wol ohne Feuer arbeitten könten, als die jetzigen vermeinten Artzet ihr Artzney ohne Feuer bereitten: Were wol zubesorgen, daß die Kolenbrenner alle verderben unnd entlauffen müßten. Ich lob aber die Spagyrischen Artzet, dann dieselbigen gehn nicht umb Faulentzen, unnd also Prächtig herein in Sammet, Seiden und Daffet, Guldin Ring an Fingern, Silbere Dolchen an der Seitten hangen, Weiße Händschuch an Händen stecken: Sondern sie warthen auß ihrer Arbeit im Feuer Tag und Nacht mit gedult: Gehen nicht also umb Spatzieren, sondern sie suchen ihr Kurtzweil im Laboratorio: Tragen schlechte Lederne Kleider unnd

Fehl (Felle) vorhangen, unnd Schürtz, daran sie die Händ wischen. Stoßen die Finger in die Kolen, und nicht in die Guldene Ring: Sind russig und ramig als die Schmidt und Koler.“ Diese anschauliche Schilderung, die an die Beschreibung des seinen Homunkulus fabrizierenden Wagner erinnert [V. 6677 ff.],

„Der zarteste gelehrter Männer,
Er sieht aus wie ein Kohlenbrenner.
Geschwärzt vom Ohre bis zur Nasen,
Die Augen rot vom Feuerblasen;
So lechzt er jedem Augenblick,
Geklirr der Zange gibt Musik.“

könnte wohl die Phantasie des Dichters angeregt haben, sich den redlichen Vater seines Helden vorzustellen, wie er hinter den verschlossenen Türen seiner schwarzen Küche unendliche Rezepte geduldig versuchte. Und ob die Beschreibung der in prächtigem Schmuck einherstolzierenden Schulärzte, die sich übrigens häufig bei Hohenheim findet, nicht den Satz „Faust erscheint als Prachtmann“ in dem 32. Entwurf zu dem ersten Akt des zweiten Teiles erklärt?

Wie weit die historische Treue in Goethes Darstellung der Zeit eines Paracelsus geht, zeigt der Umstand, daß dieser gerade in der Schrift „De Pestilitate“ die unendlichen Rezepte der Ärzte verwirft, genau wie Faust verächtlich von den unendlichen Rezepten des Vaters redet, die er gegen die Pest versucht hat. Er fragt [P. I, 340 C]: „Wie duncket dich jetz, du Receptmacher? Sulphur und Sal, das ist die Cur in Peste, nit 50 oder 100 Simplicia in ein Recept genommen. Dann daß ist ein verzweiffelte hoffnung unnd meinung, so viel Simplicia in ein Recept zu ordnen: dann die armen unwissenden Leut meinen, dieweil sie soviel Simplicia zusammen in ein Recept ordnen, so werde von wegen der viele, wo nit eines, ja das andere helffen: Ach des armen componirens.“

Ebenso werden in dem Buche „Coelum Philosophorum“, in dem Kapitel „Recepten der Alchimey,“ die zahlreichen Rezepte, die Anweisungen zum Gebrauch der verschiedensten Gefäße, zur Anwendung der verschiedensten Operationen getadelt [P. I, 931 A]: „Was soll man dann von vil Recepten sagen, und von mancherley Gefeßen? Oefen, Gläsern, Scherben, Wassern,

Oelen, Saltzen" — es werden noch vierzig Stoffe aufgezählt, darunter wahrhaft ekelhafte Dinge, so daß man auch Goethes Ausdruck

„das Widrige zusammengoß"

historisch berechtigt findet, — „von Praeparirn, Putrificiern, Digeriern, Probiern, Sublimiren, Calcioniren, Solviern, Cementiern, Fixiren, Reverberiern, Coaguliern, Gradiern, Rectificiern, Amalgamirn, Purgirn . . . Solche oberzehlte ding sind allerley Alchimey weitschweiffigkeit und große vergebne mühe und arbeyt."

In demselben Buche findet sich eine Definition der Scheidekunst, die des Vaters Sinnen über die Natur in notwendige Verbindung mit seinem Suchen nach dem Stein der Weisen bringt. Da lautet eine Kapitelüberschrift [P. I, 932 C]: „Was Alchimia für ein Thun sey." Die Antwort heißt: „Alchimia ist nur ein Fürnemmen, Sinnen und ein Listig Gedicht, damit man die Geschlecht der Metallen verwandelt, auß einem Stand und Natur in die ander zu bringen: Demnach mag ein jeder wol Dichten ein gute Alchimistische Kunst durch seine Sinnen und Gedancken: Dann wer baß Dichtet, der trifft auch baß die Kunst und findet die Warheit." Eigenes Sinnen und Suchen ist nach Paracelsus die Vorbedingung des rechten Findens. Jener Dr. Metz, der durch sein Wundersalz das Fräulein von Klettenberg und Goethe in tödlicher Krankheit geheilt, erwies sich als ein echter Jünger des großen Schweizer Arztes, wenn er den Geretteten das Geheimnis seiner Panacee nicht verriet, sondern ihnen zu verstehen gab, daß man durch eigenes Studium der mystischen, chemisch-alchymischen Bücher dahin gelangen könne, das Kleinod selbst zu erwerben, daß sich die Bereitung aus physischen wie aus moralischen Gründen nicht überliefern lasse, ja daß man die Geheimnisse der Natur im Zusammenhang kennen müsse, um jenes große Werk der Scheidekunst einzusehen. Der „unerklärliche, abstruse Mann", wie Goethe ihn nennt, mochte ihm da wohl vorhalten, was Paracelsus in „De Tinctura Physicorum" seinen Schülern zuruft [P. 1589 VI, 371; P. 1616 I, 924 B]: „Sucht, sucht, spricht der höchst Spagyrus, so werdt ihr finden,

Klopfft an, so wird euch auffgethan. Dann es were Sünd und Schand, daß man einem solchen schlimmen Vogel das Muß ins Maul stieße unnd ließ ihn nit selbs darnach Fliegen, wie ich und alle andere haben thuen müssen. Darumb gehe der rechten Kunst nach, so wirst in der selbigen vollkommliche erkanntnuß bekommen."

Goethe beklagt sich über die Dunkelheit und Unverständlichkeit von Wellings „Opus Mago-Cabbalisticum", über den Wechsel von Licht und Finsternis, der den Leser verwirrte. Ähnlichen Klagen tritt Paracelsus entgegen und zeigt, daß die Bücher der Alchymisten dunkel und weitschweifig geschrieben waren, damit der Lernende zu eigenem, mühevollem Sinnen gezwungen würde. Hübsch klingt eine Auslassung des Coelum Philosophorum [P. 1589 VI, 387; P. 1616 I, 930 C]: „Nun wölt doch ein jedlicher gern Lesen in der Geschrifft der Alchimey, solche Stück oder Künstlin, die da leicht und gar ring zu brauchen weren, dardurch er mit kurtzer Eil vil Golds und Silbers machen köndt, unnd hat einen verdruß an vil andern Schrifften und Worten, die ihm nicht wollen flugs lauter und klar anzeygen und sagen, wie er ihm thun soll. Also und also thu ihm, (wolt er gern hören), so hastu gut Lunam und Solem, darvon du magst Reich werden. Ey lieber, beyt noch ein weil, biß man dirs mit kurtzen Wortten, gar ohn alle Müh und Arbeit, in gemein auffdecken wirdt, daß du es nur im Huy herzucken woltest, und von stund an auß Saturno und Mercurio und Jove Solem und Lunam machen. Es ist und wirdt so gemein nimmermehr, zukömmen und treffen, so leicht und gering es auch an ihm selbs ist."

Daß außer dem eigenen angestrengten Sinnen eine höhere Erleuchtung dazu gehört, den Stein der Weisen zu finden, geht aus einer Äußerung in dem „Manuale de Lapide Philosophorum" hervor [P. I, 948 B, C]: „Dieweil vilen solch mein Schreiben unverstendtlich erscheinen wird, so wirstu sagen, ja Theophraste, du machest mirs viel zu krauß, ich kenne deine reden wol, wie verdeckt du deine sachen und Geheimnußen anzeigest, darumb wird mir solches Schreiben nit nutzen. Darauff magstu wissen, daß die Perlen den Schweinen nit gebüren . . . dann die Natur

hatts nicht geben wöllen. Darumb sage ich, welchem es von Gott beschert ist, der wirdts überflüssig finden, und mehr als er begert".

Der Vater Fausts, der dunkle Ehrenmann, der über die Natur und ihre heiligen Kreise mit Redlichkeit nachsann und dessen grillenhafte Mühe der Sohn tadelt, er repräsentiert die wohlmeinenden Ärzte, die den Stein suchten, die kranke Menschheit zu heilen, nicht sich Reichtümer zu erzaubern, die frommen Mystiker, die über geheimnisvollen Alchymistenbüchern brüteten und auf die göttliche Hilfe vertrauten. Und wenn sich der Sohn unter freiem Himmel an die Gottheit wandte und durch heißes Gebet das Ende der Pest von dem Himmel zu erzwingen suchte, so kann man dabei an ein Bitten um Erleuchtung von oben denken, die die heiligen Kreise der Natur erkennen und den Sinn der Rätselbücher verstehen läßt. Ein solches Gebet empfiehlt Paracelsus in dem „Secretum Magicum de Lapide Philosophorum" während der Arbeit an dem Stein zu verrichten [P. II, 687 C]: „Auff dies thue ein Gebet zu dem H. Geist. O Heyliger Geist, weise mich, das ich nit weiß, und lehre mich, das ich nit kan, und gib mir, daß ich nicht hab . . ."

In demselben „Secretum Magicum" findet sich eine Stelle, die zeigt, daß Vater und Sohn religiös und moralisch hochstehende Menschen sein mußten, damit Adepten sie ihrer Gesellschaft und ihres Unterrichts würdigten. Der Adept Paracelsus ermahnt da die anderen Meister der Kunst [P. II, 671 A]: „Derhalben ich alle Christgleubige, die diß Erkanntnuß haben, von Hertzen bitte, daß sie vor niemandt darvon reden unnd keinem mittheilen, dann den die Gottselig leben und die sie in langer Zeit probiert und erkennt haben, daß sie tugentlich leben, Gott loben und ehren, der ein solchen Schatz den Menschen gegeben hat; dann viel suchen ihn, aber ihr wenig ihn finden, dann die unreinen und die im Lust leben, seind dieses wissens nit würdig; darumb sollte diese Kunst nur den Gottsförchtigen gezeigt werden, weil sie mit keinem werdt zu bezahlen ist." Daß die Unterweisung durch einen edlen Meister neben dem selbständigen Sinnen und dem Beten um Erleuchtung des Verstandes notwendig ist, zeigt folgende Bemerkung über den Anfänger in der Alchymie: [P. II, 686 A]: „Er muß von einem treuen Meister die under-

weisung mündlich empfangen, sonst gehet es gar mißlich zu, dann es gehört ein langwirige erfahrung darzu, samt ein große Erkandtnuß aller Natürlichen Geschöpff."

Es fragt sich indessen, ob bei den Adepten, mit denen der Vater Fausts sich in die schwarze Küche schloß, wirklich an edle Meister der Kunst zu denken ist, die, wie sie ihre Vorschriften in ihren Büchern weise verhüllten, auch ihre Feuerarbeiten vor dem großen Haufen verbargen und mündliche Belehrung nur dem zuteil werden ließen, der von Gott und der Natur berufen schien, ein redlicher Mann voll Gottesfurcht war und sich streng verpflichtete, alle Geheimnisse zu bewahren. Da die Heilmittel sich als Gift entpuppten und töteten, statt zu heilen, ist es sehr möglich, daß Goethe das Wort Adepten nur als Reim zu Rezepten gebrauchte und an fahrende Alchymisten dachte, wie sie das 16. Jahrhundert kannte, wichtig und geheimnisvoll tuende Gaukler, die sich Vater und Sohn gegenüber wundersamer Kenntnisse rühmten und sie und die Kranken mit ihren höllischen Latwergen betrogen. In dem „Manuale de Lapide Philosophorum" konnte Goethe von solchen betrügerischen Laboranten, die sich als Ärzte aufspielten, lesen. Da klagt der Autor, daß die Heimlichkeiten seiner Kunst so schwer recht zu gebrauchen seien, sonderlich von Unverständigen, und fährt fort [P. I, 947 A]: „Ist auß diesen ursachen nicht zu loben, das sich ein jeder Alchymist der Medicin annimbt, deren er doch kein Wissenschafft hatt. Es solt billich ein Mittel darinn getroffen werden, durch welches solchen vermeinten Artzten gewehret würde. Dann ich will solcher Schuldt nicht tragen, sie auch nicht für Discipulos erkennen, die der Warheit nicht nachgehen, sondern für wissentliche Deceptores unnd faule Vaganten, die den wahren Discipulis das Brott vor dem Maul abschneiden und den Leutten mutwillig schaden thun, auch sich keiner gewissen und wahren Kunst achten." Indessen lassen sich nach anderen Angaben, so z. B. dem Satz aus dem „Secretum Magicum de Lapide Philosophorum" [P. II, 687 B]: „Die gemeinen Artisten, die meinen es sey der gemein Mercurius, und der gemein Sulphur, und das gemein Sal, und betrügen sich selbst" die angeblichen Adepten auch als betrogene Betrüger fassen.

Ein Abschnitt aus dem „Manuale de Lapide Philosophorum“ beweist, daß im Zeitalter Fausts die Ärzte, die unsicher nach dem Universalheilmittel tasteten und Widriges und Giftiges zusammengossen, in allem Ernste zu Mördern wurden. Paracelsus erklärt [P. I, 944 B]: „Nit allein an der Praeparation des Lapidis Philosophorum oder Balsami gelegen sein will, sonder viel mehr, das vor allen dingen die rechte Materia darzu dienstlich erkannt werde . . . Unnd soll derhalben ein rechter frommer Medicus ein gutt Wissen haben, auch nit zweiffelhafftige ding, oder die widerwertig sein ordinieren unnd des Krancken unnd der Kranckheit gute gelegenheit unnd wissenschafft haben: Sonst sudelt man in tag unnd wirdt nichts außgericht: Der arme Kranck wirdt durch solche ungeschickte, vermeinte Artzet verkürtzet, welchs nit der geringsten Sünden eine ist, und nit ungestrafft wird bleiben. Dann was ist es anderst, als dem Menschen wissentlich vergeben, unnd uber solche Bubenstück dannoch Herren heißen wöllen, auch Gelt und belohnung darzu nemmen?“ Spricht hier Paracelsus auch nicht von Ärzten, die so selbstlos wie der junge Faust und sein Vater sich der Armen und Kranken annahmen, so ist doch sein scharfer Tadel unwissender und ungeschickter Ärzte von Fausts Verdammungsurteil über sich und den Vater wenig verschieden.

Wir sehen, nicht nur die Terminologie der sechs Zeilen von der Panacee stammt von Paracelsus, die ganze Fülle der Erinnerungsbilder, die, angeregt durch die Worte des alten Bauern, vor Fausts Seele erstehen, findet in jenes Mannes Schriften ein Vorbild. Wenn wir nun erkennen, daß auch die Vorstellungswelt und die Terminologie der 1788 in Italien vollendeten „Hexenküche“ von den alchymistischen Schriften Hohenheims bestimmt sind, können wir dann noch zweifeln, daß die genaue Kenntnis jener Bücher der Jugendzeit entstammt? Untersuchen wir das Alchymistische in der „Hexenküche“.

Faust wird von Mephisto zu dem alten Weibe geführt, damit er durch einen Zaubertrank von seiner Krankheit genese und zugleich eine zweite Jugend gewinne. Die Vorstellung eines unfehlbar wirkenden Heiltrankes haben wir bereits in den spagyrischen Werken Hohenheims gefunden. In denselben Werken

steht wieder und wieder zu lesen, daß der Stein der Weisen auch verjüngende Kraft hat, daß er ein Lebenselixir darstellt. Der „bekannte Saft," den der Teufel von der Zauberin fordert, läßt sich also zunächst mit der Tinctura Physicorum oder dem Lapide Philosophorum identifizieren.

Daß Paracelsus von seiner Tinctura Physicorum neben der Transmutatio Metallorum auch die Renovatio Corporis erwartet, geht aus einem früheren Zitat hervor. Was ist aber die Erneuerung des Körpers anders als eine Verjüngung? „Das ist die Tinctur", rühmt der Autor [P. 1589 VI, 372 f.; P. 1616 I, 925 B], „dardurch etliche von den ersten Physicis in Egypten, wie dann auch noch auff diese zeit, hundert unnd fünffzig Jahr gelebt. Vieler Vita hatt sich auch längert unnd etwann auff etlich Secula erstreckt, wie die Historien offentlich außweisen unnd solchs doch niemandts Glaubwürdig gedünckt. Dann ihr Krafft ist so wunderbarlich, das sie den Leib höher dann die angeboren Complexion erzeigt, bringt unnd in demselben Grad standthafftig erhelt, das er vor allen Kranckheiten frey bewahrt: Und ob er mit Alter behafft scheinet, geichsam seiner vorigen Jugendt zugestelt were. Also ist die Tinctura Physicorum ein Universal, welches als ein unsichtbares Feur verzehrt alle Kranckheiten, wie sie immer mehr mögen genennet werden. Sein Dosis ist sehr klein, aber die Wirckung mächtig groß." Diese mächtig große Wirkung ist eben die, die der Saft ausübt, von dem die Hexe bisweilen nascht und der Faust wie ein flüssiges Feuer erscheint: der lebensmüde Gelehrte, der eben noch geklagt [V. 2343 f.]:

„Weh mir, wenn du nichts bessers weißt!
Schon ist die Hoffnung mir verschwunden."

wird durch den Trunk völlig geheilt, um ein Menschenalter verjüngt; erstorbene Kräfte werden in ihm geweckt, und er lebt fortan, frisch an Leib und Seele, von jeder Krankheit frei, bis den Hundertjährigen der Tod mitten in rüstigster Tätigkeit abruft. Wie fest Paracelsus an eine solche Wirkung der Tinktur glaubte, zeigen die Sätze, mit denen er das Buch „De Tinctura Physicorum" schließt [P. 1589, VI, 373 f.; P. 1616, I 925 B]:

„Das ist das Catholicum Physicorum: Darumb das alle Physici dem Langen Leben sein nachgegangen, zu wiederstehen den Kranckheiten, welches sie durch dieses Universal am trefflichsten erlangt und es ihrem begeren nach Tincturam Physicorum geheißen haben. Was ist nuhn größers in der gantzen Artzney dann ein solche Reinigung deß gantzen Leibs, dardurch alle Uberflüssigkeit deß Menschen in der Wurtzel hinweg genommen unnd mit einander umbgekehrt werden: Darumb ist der recht grund und fürnemmen der wahrhafften Artzt die wiedergeburt der Natur unnd Jungmachung, so treibt nochmahls das Neu Wesen selbst auß, was ihm zu wieder ist.“

Diese Stelle zeigt zugleich, wie allgemein im 16. Jahrhundert das Streben nach einem Lebenselixir war, daß man die ernsteste und höchste Aufgabe der Medizin in seiner Herstellung sah. Ist die Tatsache, daß Goethe seinen Helden, einen hochgelehrten Arzt, nach einem Lebensbalsam fragen und von ihm eine zweite Jugend erwarten läßt, nicht ein neuer Beweis dafür, wie wenig er sich auf die Motive der alten Faustfabel, die von einer Verjüngung Fausts nichts weiß, beschränkte, wie sehr ihm daran lag, ein treues und vollständiges Gemälde einer Welt zu geben, über die die Aufklärung sich wie eine große Flut gewälzt hatte und die für immer dahin zu sein schien?

Goethe hat den Namen „Stein der Weisen“ oder „Lebenselixir“ in der Hexenküche nicht gebraucht, sondern von einem Balsam geredet. In den Zeilen [V. 2345 f.]:

„Hat die Natur und hat ein edler Geist
Nicht irgend einen Balsam ausgefunden?“

ist der Balsam sicherlich nicht in dem gewöhnlichen Sinne als ein äußerlich angewandtes Heilmittel zu verstehen — in diesem Sinne findet man es sehr häufig in Hohenheims chirurgischen Werken, — sondern als ein Balsamus perfectus oder perpetuus, wie Paracelsus im Eingang des „Manuale de Lapide Philosophorum“ den Stein der Weisen nennt. Der Magus geht da von dem Bilde des Feuers aus, das nur brennen kann, wenn es die rechte Materie — Holz, Harz, Öl — erhält. Ihm vergleicht er die Lebensflamme im Menschen, die auch der Nahrung bedarf und durch den richtigen Balsam, wenn sie klein und schwach geworden ist,

wieder zu mächtigem Lodern gebracht werden kann. Er schreibt [P. 1589 VI, 424; P. 1616 I, 944 B]: „Also gehet es auch mit dem Lapide Philosophorum oder Balsamo perpetuo in Corpore humano zu. Dann so derselbig auß gebürlicher Matery gemacht und nach Philosophischer arth bereitt ist von einem verstendigen Medico, auch mit genugsamer vorgehender betrachtung aller umbstend des Menschen gegeben, und gebrauchet wirdt: So erneuert und erfrischet er die Organa Vitae, dermaßen als wann ein Holtz zum Feur gelegt wird, welches die fast abgestorbenen Koln erquickt und wider lauter und hell zu brinnen verursachet.“ Dieses jähe Aufflammen der inneren Lebensgluten hat Goethe gewissermaßen durch die Flamme symbolisiert, die entsteht, als Faust die Schale an die Lippen setzt. Die geforderte genugsame vorhergehende Betrachtung aller Lebensumstände dürfte in den Worten der Hexe [V. 2526 f.]:

„Doch wenn es dieser Mann unvorbereitet trinkt,
So kann er, wißt Ihr wohl, nicht eine Stunde leben“.

und Mephistos Antwort [V. 2528 f.]:

„Es ist ein guter Freund, dem es gedeihen soll;
Ich gönn' ihm gern das Beste deiner Küche.“

zu finden sein.

An Mephistos Erklärung, daß Kunst und Wissenschaft bei dem Werke sein müssen, kann man bei den unmittelbar folgenden Sätzen denken [P. 1589 VI, 424; P. 1616 I, 944 B]: „Aus welchem dann eigentlichen zu schließen, das an der Materia solches Balsams gar hoch unnd viel gelegen, dieweil sie ein sonderliche harmoniam zu dem Menschlichen Cörper haben soll unnd muß . . . Darumb nit allein an der Praeparation des Lapidis Philosophorum oder Balsami gelegen sein will, sonder viel mehr das vor allen dingen die rechte Materia darzu dienstlich erkannt werde; unnd wie sich gebürt, bereittet, auch mit guttem Verstandt und Vernunfft gebraucht.“ Es ist verständlich, daß Faust so hohe Erkenntnis und Vernunft der Hexe nicht zutrauen mag [V. 2340 ff.]:

„Verlang' ich Rat von einem alten Weibe?
Und schafft die Sudelköcherei
Wohl dreißig Jahre mir vom Leibe?“

Er glaubt nicht an die medizinische Wissenschaft der Zauberin, und wenn er später, als er ihre seltsamen Gebärden, ihren umständlichen Hokuspokus sieht, entrüstet ausruft [V. 2532 ff.]:

„Nein, sage mir, was soll das werden?
Das tolle Zeug, die rasenden Gebärden,
Der abgeschmackteste Betrug
Sind mir bekannt, verhaßt genug. —"

so mag er vielleicht an die fahrenden Laboranten denken, die sich einst seinem Vater gegenüber für Adepten ausgegeben und wohl wie das quacksalbernde Weib die mangelnde Kunst und Wissenschaft durch tolle Zeremonien und sinnlose Zauberformeln zu ersetzen gesucht hatten. Auf jeden Fall wird die Hexe durch Mephistos begütigende Antwort [V. 2536 ff.]:

„Ei Possen! Das ist nur zum Lachen;
Sei nur nicht ein so strenger Mann!
Sie muß als Arzt ein Hokuspokus machen,
Damit der Saft dir wohl gedeihen kann."

mit betrügerischen Ärzten und Marktschreiern in eine Linie gesetzt.

Der Ausdruck „nasche", den die Hexe gebraucht, als sie von ihrer eigenen Benutzung des Saftes redet, kann durch folgenden Satz von „De Lapide Philosophorum" erklärt werden [P. 1589 VI, 435; P. 1616 I, 948 B]: „Magst derhalben wissen, daß die Dosis solcher Medicin so klein und gering ist, daß vast unglaublich, unnd nur in Wein oder andern liquore genommen werden muß, doch in der aller kleinesten Quantitet, umb seiner Himmlischen Krafft, Tugent und Sterck willen." Die Flasche, aus der die Hexe zuweilen nascht, wäre danach mit Wein gefüllt zu denken, in dem der Stein aufgelöst ist, damit er genossen werden kann.

Eine letzte Stelle desselben Traktats möchte ich zitieren, um zu zeigen, daß die Annahme, der Teufel lehre die Bereitung der Wunderarznei [V. 2376 f.]

„Der Teufel hat sie 's zwar gelehrt;
Allein der Teufel kann's nicht machen."

tatsächlich im 16. Jahrhundert bestand, daß der große Schweizer Arzt selbst dem Verdacht nicht entging, der Böse sei sein Ratgeber gewesen [P. 1589 VI, 436; P. 1616 I, 948 C]: „Solches hab ich dißmal in meinem Büchlin de Lapide Philosophico kürtzlich setzen wöllen, das man nit gedencken möge, Theophrastus hab mit Teuffelischer Kunst unnd Cur viel Kranckheiten Curirt. Volgestu recht hernach, so wirts dir auch widerfahren unnd wirdt dein Medicin sein gleich dem Lufft, welcher in alle beschaffene ding geht und in allen dingen ist, alle Fixos Morbos vertreibt unnd sich radicaliter mit vermischt, da mit an statt der Kranckheit ein Gesundheit folge . . . Solches laß dir zu einer Warnung gesagt sein, und vernichte Theophrastum nit, ehe du weist, wer er ist.“ Außer der Vorstellung eines Heilens und Verjüngens dank teuflischer Kunst ist hier noch die Schilderung der Wirkung wichtig; denn die gleiche Wirkung, ein Durchgehen des ganzen kranken Körpers, deuten die Worte Mephistos an [V. 2593 ff.]:

„Komm nur geschwind und laß dich führen;
Du mußt notwendig transpirieren,
Damit die Kraft durch Inn- und Äußres dringt.“

Daß Faust mit jener an Mephisto gerichteten Frage:

„Hat die Natur und hat ein edler Geist
Nicht irgend einen Balsam ausgefunden?“

nicht nur der Sohn seiner Zeit, sondern der Repräsentant aller Weisen ist, die in wundergläubiger Vergangenheit sehnsuchtsvoll nach schmerzfreiem kraftvollem Leben begehrten, lehrt uns eine dritte Schrift vom Stein der Weisen, das „Secretum Magicum de Lapide Philosophorum“ glauben. Dieselbe beginnt mit dem Kapitel „Apocalypsis Hermetis“, in welchem die einleitenden Sätze lauten [P. II, 668 A]: „Hermes, Plato, Aristoteles, und die andern Philosophi, die verschienener zeit geblüet haben, und der Künsten Erfinder gewesen seind, und sonderlich die Krefften der untern Creaturen fleißig betracht, haben mit großer begierd gesucht, Ob etwas unter den Creaturen zu finden were, das den Menschlichen Leib vor zerstörung, unnd in einem stäten Leben erhielt, deme ist geantwortet worden, Es were nichts, das den zerstörlichen Leib vom Todt erledigte, aber ein ding were

wol, das die verderbung hinweg thet, die Jugend erneuerte und das kurtz Leben, wie den alten Patriarchen erlengerte." Mit dunkeln Worten wird dann das Wesen dieser Medicina universalis beschrieben und von ihr unter anderm gerühmt [P. II, 669 B]: „In seinem vierdten Wesen erscheint es in einem feurigen Cörper, macht auß allen Junge, und wann einem in deß Todts Zeugen von diesem Feur eines Gerstenkörnlein schwer in Wein eingeben würd, so wird derselbig wider erquickt, erwermbt, und gehet ihm biß zum Hertzen . . . Und wann alte Leuth dies Feurs in kleiner quantitet gebrauchen, so nimpts hinweg die Kranckheit des Alters, also daß sie jung Hertz und Leib bekommen, und darumb wirt es genannt Elixir Vitae."

Als ein Feuer wird hier das Lebenselixir dargestellt und später in derselben Schrift auf den großen Kabbalisten Esdra verwiesen, der geschrieben: [P. II, 678 A]: „Unnd er gabe mir einen Becher voll Feurs unnd sein gestalt sach als ein Feur, unnd ich tranck es, da wuchß in mir Weißheit." Dieser Weisheit verleihende Feuertrank soll dieselbe Quinta Essentia sein, die Gesundheit und Jugend verleiht. Ob Goethe, als er seinen Faust gleichsam Flammen trinken ließ, an Esdras Becher voll Feuer dachte?

Wichtig ist in dem „Secretum Magicum" noch folgende Erklärung [P. II, 677 C]: „Da das sterben, und ein gewisser Termin dem Menschen von wegen der Sündt nicht auffgelegt were, so were es müglichen unnd natürlichen Lignum Vitae, das Corpus Microcosmi, in Ewiger gesundtheit zuerhalten, aber die Natur muß dem Wort unnd gesetz Gottes billich weichen." Die Sünde ist es also, nach der Vorstellung der Alchymisten, die den Menschen, aller Kraft des Steins zum Trotz, dem Tode unterwirft.

Die Paracelsus fälschlich zugeschriebene Schrift „Alchimia oder De Spiritibus Metallorum" ist darum heranzuziehen, weil sie neben der Bezeichnung Tinkturen die Namen [P. III, 755] Geister der Metalle, Fermenta der Metalle und einmal auch Sauerteig der Metalle gebraucht, eine Terminologie, an die Mephistos Worte erinnern [V. 2372 f.]:

„Ein stiller Geist ist Jahre lang geschäftig;
Die Zeit nur macht die feine Gärung kräftig."

Jahre lang? Man ist geneigt, das für eine Übertreibung zu halten. Aber sagt nicht Mephisto nachher zur Zauberin [V. 2520 f.]:

„Doch muß ich euch ums ält'ste bitten;
Die Jahre doppeln seine Kraft.“?

Wieder redet er von Jahren. Da ist es interessant, in derselben Schrift „De Spiritibus Metallorum“ von dem „König“ zu lesen [P. III, 756 B]: „Aber eins solltu mercken, du solt in diser sach nit eilen, wie etliche thund, die da wöllen, das er in einem jar oder neun monaten soll geboren werden, als ein Korn oder Mensch; dann nit in einem Jhar wachset Luna oder Sol als der Mensch und Korn. Dann je herrlicher ein ding ist genatürt, je volkomner es ist, je mehr es zeit in der wachsung erforderet. Und was da balt wird, das vergehet bald: Das Graß und der Mensch wirdt bald geboren, darumb ist auch sein leben kurtz, aber Sol und Luna ist nicht der gleichen zu achten, dann es ist vil volkömlicher genatürt, dann der Fleischlich Mensch, und darumb geben sie auch dem menschen langes leben, und bewaren ihn vor der zerbrechlichkeit.“ Denselben König läßt der Verfasser sagen [P. III, 758 A, B]: „So wende ich alle Kranckheiten, nit allein der Metallen, Bäumen, Thier, sonder auch der Menschen, und sonderlich dieselbigen, die kein vermeinter Doctor curiren kan. Uber dis, der mich stätigs in der Speiß isset, gib ich gesundes langes leben, also das er hundert oder zwey hundert Jahr und länger leben mag.“

Von einem steten in der Speise Essen ist bei Faust nicht die Rede; doch mag ihm darum von Mephisto ein reicheres Maß zugemessen werden [V. 2578 f.],

„Gib deinen Trank herbei, und fülle
Die Schale rasch bis an den Rand hinan,“

weil die Wirkung mit einem einzigen Trunk erreicht werden soll, die die Hexe durch immer erneutes Naschen erzielt.

Endlich findet sich am Schlusse der Schrift die Andeutung, daß das Wundermittel in den Händen ruchloser Leute Böses anrichten kann und damit eine weitere Erklärung, warum die Adepten ihr Wissen so geheim hielten, warum also die Hexe vom Teufel das Geheimnis gelernt haben muß, das kein wackerer Meister der Kunst ihr hätte verraten dürfen [P. III, 758 C]:

„Dise Heimligkeiten sind von unsern Vorfahren in geheimnuß gehalten worden, damit sich der Gottloß nicht möchte darauff verlassen. Darumb bitt ich, mann wölle deßgleichen diese Heimligkeit keiner Creaturen offenbaren, sonder welchers verstehet, bey sich in höchster geheim behalten: Dann wann solche ding solten geoffenbaret werden, und Gottlose ding dardurch geschehen, müsten wir als erste ursach darfür Rechenschafft thun."

Wir haben bisher vorausgesetzt, daß der verjüngende Balsam, den die Hexe in ihrer schwarzen Küche hergestellt hat, die Tinctura Physicorum oder der Stein der Weisen ist. Es mag bemerkt werden, daß Paracelsus außer diesen noch andere Verjüngungsmittel kennt. So nennt er in einem Buche „De Arcanis", das einen Bestandteil des Werkes „Archidoxis" bildet, vier Geheimmittel, von denen er behauptet [P. I, 803 C]: „Sie auffenthalten den Leib in Gesundheit, vertreiben die Kranckheiten, entledigen das traurig Gemüth, Praeserviren von allem Ungesundt, von Kranckheit, und führen den Leib biß auff sein Praedestinirten Todt." Zwei dieser Geheimmittel sind die oben genannten; die andern heißen Prima Materia und Mercurius Vitae. Neues bietet das letzte Zitat in dem „entledigen das traurige Gemüt", dem die von Mephisto versprochene Wirkung [V. 2584]:

„Es wird dir gleich das Herz erfreuen"

und die tatsächliche entspricht; denn von dem schwermütigen Grübeln der beiden Monologe, von der furchtbaren vorhergehenden Verzweiflung ist bei dem verjüngten Faust nichts mehr zu finden. Darum darf ihm der Teufel in Wald und Höhle vorhalten [V. 3266 ff.]:

„Wie hätt'st du, armer Erdensohn,
Dein Leben ohne mich geführt?
Vom Kribskrabs der Imagination
Hab' ich dich doch auf Zeiten lang kuriert —,"

und es erlaubt einen Rückschluß auf den körperlichen und geistigen Zustand Fausts vor dem Zaubertrank, wenn Mephisto seinen Herrn unmutig schilt [V. 3300 ff.]:

„Du bist schon wieder abgetrieben,
Und, währt es länger, aufgerieben
In Tollheit oder Angst und Graus."

Den Abschnitt „De Arcano Lapidis Philosophorum" schließt Hohenheim mit dem Satze [P. I, 806 A]: „Wiewol wir ein kurtzen Weg gesetzt haben: Er reicht aber ein langwirige Arbeit an, mit viel umbstenden, und bedarff eines unverdrossenen und wolerfahrnen Arbeiters, mit guttem Fleiß." Das erinnert an Mephistos entsetzte Antwort auf Fausts Frage, ob er den Trank nicht selber brauen könne [V. 3268 ff.]:

„Das wär' ein schöner Zeitvertreib! —
Nicht Kunst und Wissenschaft allein,
Geduld will bei dem Werke sein."

In dem Abschnitt „Vom Arcano Mercurii Vitae" ist eine Äußerung bemerkenswert, die zeigt, daß der Verjüngungstrank auch als Liebestrank wirken kann [P. 1589 VI, 51 f.; P. 1616 I, 806 B]: „So der Mercurius Vitae gebraucht wirdt, so erneuert es alle die Glieder, die in einem Alten verzeret seindt unnd in eim Jungen wohnen. Bringt alle verlorne Krafft wieder, als inn den Alten Frauen . . . und den Alten ihr Natur in maßen wie in den Jungen vollkommen ist." Aus der unmittelbar folgenden Illustration des Vorgangs bei der Verjüngung [P. I, 806 C] — „Die Corruption, die dann neben der Jugendt wechst, wirdt also starck, das sie der Jugent ihr Mut unnd Krafft nimbt, unnd also auß dem das Alter erkennt wirdt. So nuhn diese Corruption gescheiden wirdt von der Jugendt, so ist die Jugendt wieder offenbahr, ohn Feindtschafft unnd Impedirung. Darum dann Mercurius Vitae das Impurum hindan thut, darnach so lebt das altt jung Leben wieder in Krafft wie vor" — tritt deutlich die echt alchymistische Vorstellung hervor, daß das, was den Menschen alt erscheinen läßt, eine Art Schlacke ist, die nur durch das rechte Feuer abgeschieden zu werden braucht, damit der Mensch von neuem in Jugend und Schönheit erstrahle. Der Rost der Jahre muß entfernt werden; dann wird dem Menschen zugleich ein Menschenalter oder mehr „vom Leibe geschafft", um den Ausdruck Goethes zu gebrauchen, der vielleicht eben durch jene Vorstellung bestimmt ward.

Derselbe Vergleich findet sich in einer Schrift, die schon durch ihren Titel verrät, daß sie Goethe als Quelle für das Motiv des Lebenselixirs gedient haben kann: „Liber de Renovatione et Restauratione.“ Da liest man: [P. 1589 VI, 105; P. 1616 I, 826 B]: „Renovatio und Restauratio habend ein solchen Verstand, daß sie verzehren daß böß, wie ein Feur verzehrt den falsch vom Silber und Goldt, und last das lautter ligen . . . Und ist also zuverstehen, das Renovatio und Restauratio alles das expellirt, das im Leib ist Superfluum und Incompetens der Natur, und Mutirt alles das, so die Natur bedarff, und nichts soll, zu dem Gutten: und macht alle ding wider wachsen, und macht jung den gantzen Leib.“

In diesem Buche werden nicht bloß vier, sondern eine ganze Reihe von Mitteln besprochen, die eine zweite Jugend verleihen sollen: „Quinta Essentia Antimonii, Quinta Essentia Auri, Oleum Auri, Aurum potabile, Quinta Essentia Ellebori, Chelidoniae, Melissae, Valerianae, Croci, Mannae, Perlarum, Smaragdi, Saphyrorum, Rubinorum, Granatorum, Hyacinthorum, Quinta Essentia Mineralium liquorum . . .“ Man sieht, nicht nur von der Quintessenz des Goldes erwartete man Vervollkommnung des menschlichen Körpers, sondern auch von der Quintessenz der Perlen und edlen Steine, ebenso von der Quintessenz gewisser Heilkräuter, an die man zuerst bei dem „bekannten Saft“ der Hexe zu denken geneigt ist, indem man sich des Titels „Kräuterhexe“ erinnert. Wunderbare Sachen sind es in der Tat, die den alten Menschen wieder jung machen sollen. Auch soll eine für sich nicht Kraft haben, alles zu leisten, sondern eine Mischung vorgenommen werden [P. I, 827 B]: „Denn wiewol ihr viel seind, so ist doch keine, die da allein in generali einem jeglichen genugsam wer zu heilen, für alle Renovation und Restauration und Kranckheit.“

Von einigen Mitteln wird gerühmt [P. I, 827 A]: „Renoviren und Restauriren auch den gantzen Leib, nemmen mit inen hinweg den Frauen all ihr Kranckheit und Zufäll, machen Fruchtbar und Geberhafft Mann unnd Frauen.“ Es kann uns nicht Wunder nehmen, daß die alte Zauberin, die noch zum Blocksberg zu fahren liebt, solche Tränke im Hause hat.

Auf das Buch „De Renovatione et Restauratione“ folgt „Das Buch vom Langen Leben“, das gleichfalls von Lebenselixiren redet und tief in die Vorstellungswelt der Zeit hineinführt. Ich gebe nur ein Zitat [P. I, 830 A]: „Soll sich deß niemand verwundern, auch kein Artzt sich entferben soll, daß das Leben mag gelengert werden. Denn es hatt zwo ursachen: die Eine, do ist kein Terminus Mortis gesetzt, auff welchen Tag wir sterben sollen, sondern wir haben das in unserm gewalt: Die ander ursachen ist, das wir die Artzney geschaffen haben von dem, der uns beschaffen, zu enthalten den Leib in seiner Gesundheit, oder zuvertreiben ihm seine Kranckheiten.“ Diese Sätze richten sich offenbar gegen den astrologischen Glauben, daß die Sterbestunde eines Menschen schon bei seiner Geburt durch die Konstellation der Gestirne bestimmt sei. Es entspricht ihnen, daß Goethe seinen Faust durch das Lebenselixir den Terminus Mortis hinausschieben läßt. Oder sollte sich des Teufels Prahlen in Wald und Höhle [V. 3270 f.]:

„Und wär' ich nicht, so wärst du schon
Von diesem Erdball abspaziert —“

wirklich auf den gestörten Selbstmordversuch in der Osternacht beziehen, bei dem von einem verhütenden Eingreifen Mephistos gar nichts gesagt wird? Ich meine, der Teufel hat Faust durch den Heil- und Verjüngungstrank gehindert, von dem Erdball abzuspazieren. Schon im ersten Monolog spricht es ja der Held aus, daß sich ihm das Herz bang im Busen klemmt, daß nie geahnte Schmerzen ihm jede Lebensregung hemmen. Warum sollen wir uns ihn da in dem Augenblick, wo er sich von dem Bösen zur Zauberin führen läßt, nicht als einen Menschen vorstellen, der körperlich und geistig gebrochen ist und sich dem Tode nahe fühlt? Das würde sicherlich das verzweiflungsvolle [V. 2343 f.]:

„Weh mir! wenn du nichts bessers weißt!
Schon ist die Hoffnung mir verschwunden.“

erklären.

Goethe hat seinen Helden genau hundertjährig sterben lassen. Nun spricht Paracelsus im „Buch vom langen Leben“ von

Arzneien, die von so wunderbarer Kraft sind, daß sie das Alter des Menschen genau auf 100, auf 120, auf 140 Jahre bringen [P. I, 836 B]: „Als Folia Daurae, die da vor 120 Jahren nit lassen sterben . . . Also auch Flos Sectae Croae 100 Jahr bringt dem, der sie gebraucht, deß minsten Alters, und noch mehr. Deren sind noch viel mehr, die nicht minder zu achten sind.“ Ist der Gedanke, Faust als Hundertjährigen umsinken zu lassen, ohne daß, von der Erblindung abgesehen, irgend ein Abnehmen seiner Kräfte ihn darauf vorbereitete, Goethe gekommen, als er das Motiv des Verjüngungstrankes in die Dichtung aufnahm? Eine bestimmte Frist nur wirkt das Elixir. Ist diese abgelaufen, so widersteht dem Tode auch der nicht, dessen Leib durch den wundertätigen Stein vor Siechtum geschützt ist. Hat Goethe seinem Helden von vornherein die Frist so bestimmt, daß sein Leben gerade ein Jahrhundert umfaßt? Darum kann Mephisto mit seinen Geistern triumphieren [V. 11 591 ff.]:

„Der mir so kräftig widerstand,
Die Zeit wird Herr, der Greis hier liegt im Sand.
Die Uhr steht still —
Steht still! Sie schweigt wie Mitternacht.
Der Zeiger fällt.“

Wie jung mag sich Goethe den Gelehrten nach dem Zaubertrank gedacht haben? Das große Werk „Archidoxis“ enthält ein Buch „De Mysteriis Quintae Essentiae“, aus dem ich folgende Sätze auswähle [P. I, 798 C]: „Ihre Wunder seindt unbegreifflich. Als dann in viel weg beschicht, das etlich Quinta Essentia ein Hundertjährigen Mann gleich macht eim Zwentzigjährigen mit Krafft und Stärcke. Wer ist der, in dem solch Sinnligkeit stecke, der den Ursprung möge ergründen?“ Sollen wir annehmen, daß der Dichter der Gretchentragödie sich den glutvoll, sinnlos Liebenden, den von elementarer Leidenschaft getriebenen Verführer des unschuldigen Mädchens als Jüngling dachte? Mephisto empfiehlt ihn den Frauen, indem er ihn einen feinen Gesellen, einen braven Knaben nennt. Und in einem Monolog, den Goethe nicht in die Dichtung aufgenommen hat, muß der frühere würdige Gelehrte gar die Titel „der junge Herr“, „der Wildfang“ tragen,

werden ihm dumme und allzu dumme Streiche nachgesagt. Was hindert uns also, den Faust, der, nachdem er Gretchen in ihrer Unschuld und Holdseligkeit erblickt, den Bösen anherrscht [V. 2619]:

„Hör', du mußt mir die Dirne schaffen!"

als einen zwanzigjährigen jungen Menschen zu fassen?

Ich habe mir noch eine Reihe von Stellen aus den verschiedenen alchymistischen Schriften Hohenheims gemerkt, gebe sie aber hier nicht, weil sie weniger Neues bringen als daß sie dartun, wie man auf Schritt und Tritt in der Medicina Paracelsica und der Alchymia auf die Anschauung stößt, daß der menschliche Körper, gerade wie der tote Leib durch Balsam und Spezereien vor der Verwesung behütet werden mag, sich durch den rechten Lebensbalsam, der verschiedenster Art sein kann und die verschiedensten Namen trägt, vor Krankheit und Alter schützen oder von beiden entledigen läßt. Sie stützen die Annahme, daß Goethe schon früh den Gedanken faßte, die plötzliche Veränderung im Wesen des alternden Gelehrten und seine wilde Liebesleidenschaft durch einen Verjüngungs- und Liebestrank zu motivieren.

Erwähnt sei schon hier mit Rücksicht auf meine These, daß Faust dem Paracelsus nachgestaltet ist, daß der Magus selbst den Verjüngungstrank zwar nicht gebraucht, aber doch gehofft hat, ihn einst mit Erfolg zu gebrauchen. So steht in dem Buch „De Arcanis" zu lesen [P. I, 803 C] *): „Also zuverstehen ist von diesen Arcanen, deren uns allein vier bekannt seind, bey unsern jungen kindtlichen Tagen: von welchen vieren wir wöllen diß Libell ersettigen, unnd genugsam uns ein löblich Memorial machen, so uns der höchst Gott unser menschlich Fleisch zu den alten Tagen wolt lassen gnediglich kommen. daß wir dieser vier Arcanen unvergessen werendt, unnd uns nicht von unsern Hirnschalen empfielen, darmit wir möchten unserm Alter ein gütige milte ruwe setzen, treulichen in Gott hoffen: und wöllen ungezweiffelt seyn, er werde uns lassen genießen und uns unser

*) Das Werk „Archidoxis", zu dem das Buch gehört, soll eines der frühesten des Paracelsus sein.

hoffnung gewehren.“ Möchte nicht Goethes Held zunächst ähnlich von der Natur und einem edlen Geiste den Balsam erwarten? Daß er ihn von der Hexe annimmt, ist eine Schuld, die ihn bald in neue Verschuldung stürzt.

Wir haben die alchymistische Vorstellungswelt und Sprache in der Szene vor dem Tor und in der Hexenküche kennen gelernt und dabei mancherlei gefunden, was die Faustforschung bisher noch nicht festgestellt hatte. Es dürfte schwer sein, Neues auch bei der Prüfung der Szene zu finden, die uns in jene schwarze Küche einführt, in der einst der fromme Vater Fausts mit emsigen Laboranten nach der jungen Königin gesucht hatte und in der nun der brave Wagner seinen Homunkulus fabriziert. Daß Paracelsus' Buch „De Natura Rerum“ die Quelle für das Homunkulusmotiv war, ist längst festgestellt und pflegt in jedem Faustkommentar zu stehen. In der Tat hat der vielerfahrene Medikus in jenem Buche eine ausführliche Anweisung zur Herstellung eines chemischen Männleins gegeben; und diese Tatsache scheint ihn zum Narren und Phantasten zu stempeln. Aber es sieht aus, als ob das Werk „De Natura Rerum“ wirklich eine Mystifikation gewesen sei, wie der Verfasser des Artikels „Hohenheim“ in der Allgemeinen Deutschen Biographie annimmt, eine Mystifikation, bestimmt, einen leichtgläubigen Menschen, der gern von Kunst und Wissenschaft des großen Magiers profitieren wollte, schalkhaft zu verspotten. Einen Beweis dafür sehe ich z. B. in dem Satz, mit dem Paracelsus eine gewisse Anweisung zu einer alchymistischen Arbeit abschließt [P. I, 886 B]: „Und ob dir schon solchs wenig nützet, so laß es dir doch ein schöne Abentheur seyn.“ Auch ist auffällig, daß der Autor den „Ersamen, Fürsichtigen Herren Johansen Winckelsteiner“, dem er das Werk zuschickt, so dringend ermahnt [P. I, 881 A, B], es verborgen zu halten und als ein liebes Kleinod seinen Kindern und Erben zu befehlen, damit auch diese es ja nicht in die Öffentlichkeit brächten. War das Buch ein Scherz und der Empfänger durchschaute das nicht, so war es nicht Hohenheims Schuld.

In früheren Zeiten nahm man es allgemein nicht für Scherz. Das beweist der „Anthropodemus Plutonicus“ des Johannes Praetorius, in dem das Kapitel „Von Homunkulis oder chymischen

Menschen" nur dazu da ist, Theophrast zu zermalmen, der so gottlose Lehren gelehrt. Ähnlich wie Praetorius urteilt Erasmus Francisci in jenem Kapitel „Die Goldkunst" [Neupolierter Kunst-, Geschicht- und Sittenspiegel, S. 1185]: „Daß wenig Gottesfurcht in ihm gewohnt, gibt er mercklich damit an den Tag, daß er schreiben und behaupten darff, ein Mensch könne, auch außer Mutter Leibe, durch Kunst und Natur generirt werden, und solches sey der spagyrischen Kunst wie auch der Natur keines weges zuwidern." Höhnisch fügt er hinzu: „Der Gott, so ihm solches geoffenbaret hat, ist ohne Zweifel Arnoldus von Villanova gewest."

Die Werke des Praetorius und des Francisci werden Goethe, als er 1797 anfing, den „Faust" wieder vorzunehmen, an die Ausführungen Hohenheims über den Homunkulus erinnert haben. Gelesen hat er diese Ausführungen sicher schon in der Jugend. Gelesen hat er vielleicht noch früher, damals, als er den „Kleinen Brucker" durcharbeitete, daß die arabischen Philosophen lange vor Paracelsus an künstliche Menschenerzeugung glaubten. Im fünften Bande seiner „Fragen zur Philosophischen Historie" gibt Brucker nämlich einen Abriß der Physik und Metaphysik der Araber. Da liest man am Anfang folgende merkwürdigen Sätze [Brucker 5, 368 f.]:

„I. Unter dem Mittel Strich oder Linie ist es wegen des temperirten Climatis möglich, daß Menschen ohne Erzeugung von Vater und Mutter auf die Welt kommen.

II. Solche Erzeugung geschiehet, wann die Erde zu gewisser temperirten Zeit also zu gähren anfängt, daß endlich das Warme und das Kalte, das Feuchte und das Trockene in einer so richtigen Gleichheit mit einander vermischet werden, daß keines über das andere die Oberhand behält."

Man sieht, hier herrscht dieselbe Anschauung wie im „Faust": die richtige Wärme und die rechte Mischung der Elemente muß den Menschen auch ohne Samen und außerhalb des Mutterleibes erzeugen. Nur redet Wagner nicht von den alten vier Elementen, sondern von zahlreichen Bestandteilen [V. 6848 ff.]:

„Nun läßt sich wirklich hoffen,
Daß, wenn wir aus viel hundert Stoffen

Durch Mischung — denn auf Mischung kommt es an —
Den Menschenstoff gemächlich komponieren,
In einem Kolben verlutieren
Und ihn gehörig kohobieren,
So ist das Werk im stillen abgetan."

Das entspricht dem Hohenheimschen Rezept keineswegs: dieser redet vom menschlichen Samen, der in der Phiole gewissermaßen ausgebrütet werden soll, von dem daraus entstehenden körperlosen Etwas, das mit der Quintessenz des menschlichen Blutes zu speisen ist. Sollte Goethe jene arabische Vorstellung mit des der Alchymisten verschmolzen haben, als er die Szene „Laboratorium" schuf?

Wenn man neben der vollendeten Szene „Laboratorium" den großen Entwurf vom 17. Dezember 1826 prüft, der Wagner und Homunkulus auf den Pharsalischen Gefilden zeigt, wo das chemische Männlein rätselhafte phosphoreszierende Atome aus dem Humus aufklaubt, damit Wagner ein chemisches Weiblein daraus bilde, so lassen sich mancherlei Gedanken kombinieren und zugleich für die Szene „Finstere Galerie" eine Quelle in alchymistischen Büchern vermuten. Doch reicht hier Paracelsus nicht aus, sondern man muß diejenigen seiner Jünger heranziehen, die die Lehre von den ideae seminales, ideae operatrices zur Naturerklärung benutzt haben. Meine Vorarbeiten sind nicht genügend, um durch Eingehen auf diese Lehre die Untersuchung der Alchymie im „Faust" zum Abschluß zu bringen. Wir wenden uns darum jetzt der Astrologie zu.

IV. Kapitel.

Die Astrologie in Goethes Faust.

Wenig, auffallend wenig ist von der Astrologie im „Faust" zu sagen, auffallend wenig, wenn man bedenkt, welche Bedeutung das Horoskopstellen und das Weissagen aus den Sternen im 16. Jahrhundert und noch im 17. hatte. Wohl tritt am Kaiser-

hof ein Astrologe als der Weise auf, wohl fragt Mephistopheles vor dem Schatzgraben, Wagner bei dem großen Werke der künstlichen Menschenerzeugung, die Sphinx in der „Klassischen Walpurgisnacht" nach der Sternenstunde, und der Nekromant von Norcia beobachtet den Himmel, um des Kaisers, seines Retters, Schicksal zu erfahren. Aber wo sehen wir den Helden selbst als Astrologen tätig? Im ersten Monolog, allerdings! Da hat er das Manuskript des berühmten Sternkundigen Nostradamus in Händen und quält sich mit den heiligen Zeichen, wie sich der Faust des Volksbuches an der Hand von Zoroaster mit Astronomie und Astrologie beschäftigt. Wir wissen, daß letzterer es tut, um sich über seine Komplexion zu unterrichten, inwiefern sie ihn zur Geisterbeschwörung geschickt mache. Dürfen wir den gleichen Grund bei Goethes Faust voraussetzen? Es scheint nicht so; denn nirgends spricht er von der Stunde seiner Geburt, nirgends von einem Einfluß der Gestirne auf sein Leben; nirgends benutzt er sein astrologisches Wissen, um durch Horoskopstellen und Prophezeiung Geld und Ruhm zu gewinnen, wie es der alte Faust getan. Das ist erstaunlich; denn die Ephemerides von 1770 bezeugen, daß Goethe damals ein lebhaftes Interesse für Astrologie hatte. Ob er tatsächlich noch an sie glaubte, läßt sich freilich nicht ausmachen, so befriedigt es auch klingt, wenn er von dem unter dem Zeichen der Jungfrau Gebornen — ein solcher war er selbst — schreibt: „Hic et scriptor erit velox." Unmöglich wäre es nicht, daß er astrologischen Spekulationen noch einen gewissen Wert beigemessen, hatte er doch in Wellings Opus Mago-Cabbalisticum ein umfangreiches Kapitel „Von der wahren und natürlichen Astrologia oder Stern-Deut-Kunst" studiert, das beweist, wie fest die Theosophen des 18. Jahrhunderts noch an einen Zusammenhang zwischen dem Firmament und Menschencharakter und Menschenschicksal glaubten. Und da er selbst Magier, Kabbalist, Theosoph und Alchymist in Wellings Sinne war und jene pandynamistische Weltanschauung, auf der der Sternenglaube beruht, die seine nannte, so konnte er auch Astrologe in seinem Sinne sein. Einzelne Äußerungen in den Briefen von 1769 zeigen, wie vertraut ihm damals jener alte mächtige Aberglaube war. Welling verteidigt seine Wissenschaft

auch energisch gegen die orthodoxe Theologie, indem er sich auf Bibelsprüche beruft, die er frei auslegt, und schließt [O. M.-C., S. 379]: „Bleibt also fest, daß die Astrologia eine höchstlöbliche, in der Natur gegründete und erlaubte Wissenschafft sey, obgleich diejenige Theologi, welche sich über ihre regulmäßige Profession niehmals gewagt, dieselbe vor unzulässig und teuflisch ausschreyen und verketzern, als welche Auctorität man ihnen wegen so lang hergebrachter Gewohnheit billig lassen muß.“ So gibt er eine Reihe von astrologischen Tafeln und Spiegeln, aus denen man das Nativitätstellen lernen kann. Aus den dazu gegebenen Erklärungen ist folgende beachtenswert [O.M.-C., S. 385]: „Wobey zugleich observirt werden kan: Ob die Geburth zu Erforschung natürlicher Geheimnüssen und der Philosophie der Geister tüchtig und geschickt seyn werde oder nicht? . . . nemlich wann dieselbe Jovem ascendentem, Saturnum aber descendentem habe, seye dieselbe zu allen geheimnüssen vollkommen tüchtig, das Gegentheil aber, wann Saturnus ascendens und Jupiter descendens ist.“

„Und Jupiter bleibt doch der schönste Schein“,
[V. 4961]

orakelt der Astrologe am Kaiserhofe; aber nie spricht Faust davon, daß ihn, den Magier und Geisterseher, dieser Planet begünstigt. In dem Fragment „Mahomet“ werden wir dagegen an Wellings Ausführungen von Jupiter erinnert. Da ruft der junge Prophet, auf dem Felde den gestirnten Himmel betrachtend, aus:

„Theilen kann ich euch nicht dieser Seele Gefühl.
Fühlen kann ich euch nicht allen ganzes Gefühl.
Wer, wer wendet dem Flehn sein Ohr?
Dem bittenden Auge den Blick?
Sieh, er blinket herauf, Gad, der freundliche Stern.
Sei mein Herr du, mein Gott! Gnädig winkt er mir zu!
Bleib! Bleib! Wendst du dein Auge weg?
Wie? Liebt ich ihn, der sich verbirgt?“

Gad, der freundliche Stern, ist kein anderer als Jupiter; denn Welling erklärt, daß Lea einst bei der Geburt des ersten

Sohnes ausrief [O. M.-C., S. 386]: „Es gehet auf Gad, der Stern der Gerechtigkeit, das Gestirne Jovis, der bey den Hebräern wegen seiner sonderbahren Gütig- und Glückseligkeit der gute Planet genannt wird."

Sicherlich hat also Goethe jenen Abschnitt des Opus Mago-Cabbalisticum gekannt und da auch den letzten Satz gelesen [O. M.-C., S. 386]: „Sonderlich sind diese Geburthen zu vorgemeldten hohen Wissenschafften qualificirt, welche Jovem im I. in gutem Aspekt und Constellation haben, und daß Saturnus in IX. von Mercurio wohl angesehen werde: Und von diesen kan man sagen, daß sie was Göttlichs haben."

Warum hat er nun trotz so genauer Angaben seinen Helden auch nicht eine Frage nach dem Verhalten der Gestirne bei seiner Geburt tun lassen? Es ist sehr wahrscheinlich, daß sich hier wieder das Bild des Paracelsus vor das des Helden der Sage geschoben hat. Der große Arzt bekämpft an vielen Orten, so namentlich in dem „Liber de Inventione Artium", die Ansicht, daß die Erfindung der Künste aus den Menschen komme, „mit sampt der Hülff der Gestirn". Vom Wohlwollen der Sternengeister hänge es nicht ab, ob ein Mensch gelehrt und geschickt werde; der Mensch sei ein Erbe des Gottesreichs, nicht ein Sohn des vergänglichen Gestirns; jeder habe seine Lehre, Weisheit und Gnade aus Gott. Paracelsus weist auf Salomo hin, der auch seine Weisheit aus Gott erbeten habe, ohne die Gestirne anzurufen [P. II, 223 C]: „So nun Salomon kein Theil vom Gestirn hatt und die Gestirn nit angerüfft, allein Gott, und er ist der Weisest: Bey wehm sollen wir dann anderst die ding suchen als allein bei Gott? Oder wehme ist je vom Gestirn etwas geben worden, das bezeugt werd, daß das oder das von ihm komb? Sagt nicht die Geschrifft, Es wirdt ein jeglicher Schreiber gelehrt von Gott? Was ist das geredt? Dann das wir alle kein Gelehrti aus dem Teuffel haben, keine aus dem Gestirn, kein auß der Creatur, sondern aus Gott."

Dem „Liber de Inventione Artium" geht in Husers Sammelausgabe eine verwandte Schrift „De Vera Influentia Rerum" voraus. Aus dieser ist folgende Äußerung bezeichnend für die Freiheit des Standpunktes, den der Schweizer Theosoph den

Astrologen seiner Zeit gegenüber einnahm [P. II, 222 B, C]: „Hie in dem Buch sollen ihr in sonderheit wissen, daß Gott mit seinem Schein auff uns scheint wie die Sonn, und theilt seine Gnad gar manifeltig auß, in die Natur, unnd uber die Natur, im Menschen unnd ohn die Menschen. Es ist auch darby gnugsam fürgehalten der Widertheyl, so die ding verblendt, auch die Augen, so klar unnd lautter seind, mit dem Fehl uberzeucht: Wöllen die ding so auß Gnaden kommen, nicht Gott, sonder der Natur zulegen: Und so es der Natur nicht mag zugelegt werden, so legen sies dem Teuffel zu, das dann die gröste lesterung ist. Dann solten die Stern also gebären, so were gut und hüpsch, daß man sehe, wo die besten weren, unnd nur am selbigen ort die Geburt vollbrechte. Als Albertus Magnus ist zu Laugingen geboren: hatt er nun sein Vernunfft und Weißheit vom Feur, das ist, von Sternen, so brennt doch das Feur noch: Wie kompts daß keiner mehr gerahtten will?“

Man versteht, daß solche Gedankengänge, mit denen Paracelsus in seinem Jahrhundert ziemlich allein gestanden haben muß*), Eindruck auf den jungen Dichter machten und daß, wenn sein Faust irgend Paracelsus ist, es diesen sehr wenig bekümmern konnte, unter welcher Konstellation des Himmels er zum Dasein erwacht und ob Jupiter ihm freundlich gewogen. Wie Paracelsus alles von Gott, so erwartet ja Goethes Held alles von einem großen, erhabenen Geiste, der, wenn nicht Gott selbst, so doch ein Ausfluß aus ihm und sein Diener ist. So stützt die bloße Tatsache, daß Faust sein Horoskop nicht untersucht, eine Reihe früherer Kombinationen. Und auch der Umstand ist beachtenswert, daß Paracelsus die Weltanschauung des Aristoteles und der arabischen Aristoteliker, die die letzten Jahrhunderte des Mittelalters geistig beherrscht hatten, angreift, wenn er sich gegen den landläufigen astrologischen Aberglauben wendet. Ein bekanntes Gedicht Goethes lautet:

---

*) Der Benediktinerpater Raymund Netzhammer weist in dem Buche „Theophrastus Paracelsus, Einsiedeln 1901“ darauf hin, daß Johannes Trithemius, der berühmte Benediktinerabt, der nach ihm maßgebend für die ganze Geistesrichtung Hohenheims wurde, bereits die Irrtümer der Astrologen verwarf.

„Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe!
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in sich, sich in Natur zu hegen,
So daß, was in ihm lebt und webt und ist,
Nie seine Kraft, nie seinen Geist vermißt."

Den Gott des Aristoteles, der nur von außen als erster Beweger den Anstoß gibt, der zwischen sich und die Welt der Menschen die Sphärengeister gesetzt hat, mächtige, herrliche, alles bestimmende Geister, einen solchen hohen und fernen Gott setzt der Wahn voraus, daß das irdische Geschehen ganz und gar von dem Einfluß der Sterne abhänge. In der ganz polemisch gehaltenen Schrift „De Vera Influentia Rerum" bekennt der Mystiker Paracelsus einen Gottesglauben, dem der von Goethe in jenen Zeilen ausgesprochene sehr ähnlich ist. Er geht von den Kräften der Kräuter aus und behauptet [P. II, 212 C]: „Wann man fragt, Was hat diß Kraut für ein Krafft? unnd man sagt, es hat die krafft, so muß man bedencken, wer ist der, der ihm die krafft geben hat? So wirt niemands gefunden, der das vermög, als allein Gott. Darumb so fließen alle Natürliche ding auß Gott, und sonst auß keinem andern grund." Das ist des Autors eigene Meinung. Wenn er weiterhin schreibt [P. II, 213 C]: „So nun der Schuler fragt, Wer hats ihm geben, so sagen sie, das Gestirn hat sein Influentz da: Jetzt ist die Lugen da. Dann das Gestirn im Himmel, hat nicht der Nesseln zugeben, daß sie brennet, wie wolt sie dann ein mehrers zugeben haben? — Das sind alles ding, die falsch in der Philosophia gebraucht haben", so greift er damit die Schulphilosophie, den Aristotelismus an. Allgemein sagt er kurz darauf [P. II, 214 A]: „Die Influentia ist auß Gott, und nicht auß den Sternen: Geht von Gott auff den Menschen und nit in die Sternen, noch darnach von den Sternen zu den Menschen: Die Ausstheylung ligt bey Gott, und nit bey den Sternen. Es ist aber schwer, den großen irrigen hauffen daherein zuführn, die sich in des Himmels Angesicht belustigen, und lassen sich beduncken, sie sehen, wie Mars, Saturnus etc. und dergleichen den Menschen etc. machen. Gott ist der Schmid und setzet kein Statthalter, als die vermeint Astronomia und

Sternguckerey, sampt etlichen Büchern der Philosophen etc. außweiset.“ Hohenheim nennt diese Philosophen nicht: man verstand zu seiner Zeit auch ohne das, wen er meinte.

Der große irrige Haufe, der sich in des Himmels Angesicht belustigt und sich bedünken läßt, er sehe, wie die Planeten den Menschen machen? Wagner scheint einer von diesem großen irrigen Haufen. Wichtigtuend erklärt er [V. 6867 ff.]:

„Ein großer Vorsatz scheint im Anfang toll;
Doch wollen wir des Zufalls künftig lachen,
Und so ein Hirn, das trefflich denken soll,
Wird künftig auch ein Denker machen.“

Kann das bei ihm, der Mephistopheles mit ängstlichem [V. 6832]

„Willkommen zu dem Stern der Stunde!“

begrüßt, nicht bedeuten, daß er bei der künstlichen Menschenproduktion weislich den Planetenstand vorher berechnet hat und sicher sein kann, eine Geburt unter günstigen Aspekten zu erzielen? Da Wagner als der Typus des Aristotelikers der Renaissancezeit erscheint und gerade dadurch in so schroffem Gegensatz zu Faust, dem Neuplatoniker, Kabbalisten und Mystiker steht, hat wenigstens jene Deutung seiner Worte vieles für sich.

Nach den bisher zusammengestellten Zitaten aus Paracelsus könnte es scheinen, als spreche dieser den Gestirnen jeden Einfluß auf Körper und Geist der Menschen ab. Das ist aber keineswegs der Fall. Er glaubt nur nicht an die Zuverlässigkeit der Horoskope, da er neben der himmlischen Influenz Erziehung und Lebensgang als Faktoren berücksichtigt, die Charakter und Schicksal bestimmen. Interessant ist folgende Äußerung, die zugleich einen Einblick in die sittlichen Zustände der Zeit gewährt [P. II, 222 C]: „So Gott ein Influentz gibt, und das Feur kochets selbs, so begegnet das und anders. Dann biß der Mensch zu seinem obern kompt, und zu seinem todt, und das vollbracht hatt, darumb ihm die Influentz auß Gott geben ist, so stehet ihm viel zu, und wehen ihn viel Wind an, die ihm den Rucken umbwenden, hinder sich und auff die seiten jagen, daß niendert so gar schlecht unnd gerecht herauß gehet, als hinein

gehet oder gangen ist: Jetzt verderbet der Schulmyster in der Schul, das die Constellation nicht verderbt hatt: Dann verderbts der Wein, jetzt das Krigen, dann die Hurerey, jetzt der Geytz, dann die Hoffart, und dergleichen so in allen dingen eynreißen, dardurch solche gute unnd wolkochte Influentz vergifft, unnd ein anders darauß wirdt, dann es gegeben ist.“ Zeigt dieser Abschnitt, wie schlechte menschliche Einflüsse guten himmlischen entgegenwirken, so deutet der Schlußsatz der Seite auf den umgekehrten Fall [P. II, 222 C]: „Selig ist der die ding, so ihm in seiner Influentz zu wider seind, nicht lasset herrschen: Dann darauß mag Gott ein Baum pflantzen, der mit viel Früchten begabt wirdt.“

Höhere Bedeutung als dem Firmament schreibt Paracelsus in dem Buche „Paramirum“ der Eigenart von Mutter und Vater zu. „Sein Mutter ist sein Planet und Stern“ [P. I, 6 A], sagt er da von dem Kinde. Ferner [P. I, 6 B]: „Ein Kind, daß geboren wirdt oder empfangen in den besten Planeten unnd Sternen, und in den tugendtreichesten, nach allem wunsch: wenn es in seiner eigenschafft das widerspiel hatt, unnd ganz uberzwerch, weß ist die schuld? deß, von dem das blut kompt.“ So weist er den Eltern, dem Kinde und denen, die es beeinflussen, die Verantwortung zu, die der astrologische Aberglaube dem Menschen nimmt. Er will nichts davon wissen, daß Mars die Schuld an Neros Grausamkeit, Venus an Helenas Liebreiz und Leichtsinn getragen. Er schreibt von den erstern [P. I, 5 C]: „Ob sie schon ein Natur gehabt haben, hats doch keiner von dem andern genommen.“ Und weiter: „Secht, Helena und Venus ist ein Natur, und ob schon Venus nie gewesen wer, noch wer Helena ein Hur gewesen: und ob schon Venus elter ist dann Helena, gedenckt daß vor Helena auch Huren gewesen sind.“ Diese letzte Stelle führe ich darum an, weil sich in Skizze 185 zum zweiten Teil als Antwort auf den Vorwurf der Phorkyas:

„Und schon als Kind verwirrtest du der Männer Sinn“

die Worte Helenas finden:

„Nicht meine Schuld ists, Cypris hat allein die Schuld.“

Niemals hat Goethe seinen Helden Paracelsus-Faust so die

Schuld an seiner Schwäche den Gestirnen zuschieben lassen, ebensowenig wie er den Gestirnen für seine Gaben und Kräfte dankt.

Dennoch läßt sich der alte Planetenglaube in mancher Beziehung als Schlüssel zum „Faust" verwenden. Wir haben uns in dem Kapitel „Alchymie" an die Worte erinnert, die Faust auf dem Spaziergang in schwermütigem Gedenken an das heiße Ringen der Jugendzeit spricht [V. 1024 ff.]:

„Hier saß ich oft gedankenvoll allein
Und quälte mich mit Beten und mit Fasten.
An Hoffnung reich, im Glauben fest,
Mit Tränen, Seufzen, Händeringen
Dacht' ich, das Ende jener Pest
Vom Herrn des Himmels zu erzwingen."

Warum heißt hier Gott gerade „der Herr des Himmels"? Eine Antwort auf diese Frage scheint sich aus Hohenheims Auffassung der Pest zu ergeben. In den meisten Fällen ist diese ihm nämlich eine Krankheit, die keine andere Ursache als den Zorn des Himmels hat, dem Gott die Macht gelassen, die Menschen zu strafen. Sie entspringt der oberen Sphäre mit ihren Elementen Feuer und Luft und ist eine Vergiftung durch die Ausstrahlungen böser Gestirne. Erzürnung des Planeten Venus durch die unkeusche Imagination der Menschen, Erzürnung der Sonne als des Herzens der großen Welt durch die verderbten Herzen auf Erden, Erzürnung der Anima Mundi, die alles nachimaginiert, was der Mensch denkt, kann die Pestilenz verursachen, gegen die dann alle Arzneien wirkungslos sind. Diese Vorstellung erscheint uns höchst wunderlich, war aber im 16. Jahrhundert sehr verbreitet, wo das Weltbild vieler sich durch die Worte charakterisieren ließ:

„Wie alles sich zum Ganzen webt,
Eins in dem andern wirkt und lebt!
Wie Himmelskräfte auf und nieder steigen
Und sich die goldnen Eimer reichen!"

Man dachte sich wohl, daß diese Himmelskräfte nicht immer in goldenen Eimern Segen spenden konnten, sondern oft auch

in Gottes Auftrag. Krankheit und Elend auf die sündige Erde schicken mußten. Daß sie nur mit dem Willen des Höchsten schaden konnten, geht aus folgendem Satze Hohenheims hervor [P. I, 334 B]: „Es sey dann, daß die Venus im Himmel erzürnet werde, durch unkeusch Imaginiren, sonst kan sie den Menschen keinen schaden zufügen. Denn sie mit der Ketten gebunden, welche Ketten ist die Gnade Gottes: und der befelch, dem Menschen nit schaden zu thun. So wir Menschen aber dise Ketten zerbrechen, so fellet das auff uns, das sonst mit der Ketten gebunden ist.“ In einem andern Buch „De Peste“ sagt der berühmte Arzt, daß die Pest zwar dem Zorn Gottes entspringe, daß Gott aber auch schnell zur Barmherzigkeit sei [P. I, 383 B, C]: „Auff solcher Barmhertzigkeit steht auch der Artzt, der Weyß Mann: Das ist, der Gottes Barmhertzigkeit erkennt, veracht sie nicht, dann alle unsere hoffnung steht auff Barmhertzigkeit. Also thut Gott mit der Peste, da lasset er auch seinen Zorn sehen, und darauff die Barmhertzigkeit durch den Artzt an denen, die nicht getödtet werden sollen.“ Fassen wir diese Ansichten zusammen und sehen in der Pest, deren Ende der junge Faust von dem Herrn des Himmels erfleht, eine Plage, die die himmlischen Mächte gesandt haben, so können wir des frommen Jünglings Fasten und Beten, seine heißen Tränen, sein Seufzen und Händeringen als Bußgebet und Fürbitte verstehen.

In derselben Szene erzählt Faust dem Begleiter [V. 1034 ff.]:

„Mein Vater war ein dunkler Ehrenmann,
Der über die Natur und ihre heil'gen Kreise
In Redlichkeit, jedoch auf seine Weise
Mit grillenhafter Mühe sann.“

Kann man bei diesen heiligen Kreisen nicht an die Planetenbahnen, die Zeichen des Tierkreises denken, von deren Stellung nach dem mittelalterlichen Glauben das Gelingen eines großen Werkes abhing? Noch Georg von Welling heißt den Feuerarbeiter und den Mago-Kabbalisten die Influenz der Gestirne beachten. Er sagt in dem Kapitel „Von der wahren und natürlichen Astrologia [O. M.-C., S. 417]: „Es sind aber diese Naturgemäße Grund-Regeln der Astrologie nicht eben allein ein Thema

Genethliacum zu schmieden, hierher gesetzet worden, sondern unser Absehen ziehlet hierinnen auf etwas gantz anders; nemlich wie man aus dem Stand der Sternen die eigentliche Zeit seiner vorhabenden Feuer-Arbeiten oder geheimen Mago-Cabbalistischen Operationen in Conversatione Spirituum elementorum erkennen möge.“ Es kennzeichnet den selbständigen Geist des zwei Jahrhunderte vor ihm lebenden Magiers, daß dieser in dem Buch Coelum Philosophorum urteilt [P. I, 932 C]! „Es ist nicht von nötten ein Rechnung oder Wissenheit zu haben, wie das Gestirn der Zwölff Zeichen und Siben Planeten gehn und regieren: Auch nicht achten, was für Zeit, Tag oder Stund des oder dieses Planeten gut oder böß sey. Dann solches gibt oder nimpt nichts, es fürdert oder hindert nichts in der natürlichen Kunst der Alchimey. So du anderst sunst die Warheit unnd die Mügligkeit recht hast, so arbeite und thu es, wann es dir gelegen ist und gefellig. Fehlets aber an dir, oder deinem Verstandt und Wercke, so fehlen auch daran alle Planeten, Gestirn und Zeichen.“

Man denke sich den redlichen Vater wie den Alchymisten des 18. Jahrhunderts, Faust als den großen Scheidekünstler des 16. — würde letzterer nicht auch dem andern vorwerfen können, daß er mit grillenhafter Mühe über die heiligen Naturkreise sänne, statt frisch zur Tat zu schreiten und den günstigen Moment zu erfassen?

Von besonderer Bedeutung für unsere Untersuchung der Astrologie im „Faust“ ist das Paracelsische Buch „De Imaginibus“. Da wird von Zaubersteinen und Zauberspiegeln geredet, in die himmlische Influenzen gebannt sind und die wie die Planeten selber wirken sollen. Eine bestimmte Wirkung schreibt nämlich auch Paracelsus den Gestirnen zu; darin ist er der Sohn seiner Zeit. Er stellt diese Wirkungen in dem letzten Kapitel von „De Signatura Rerum Naturalium“ zusammen. Da heißt es z. B. [P. I, 920 B, C]: „Dem Planeten Lunae ist underworffen aller Feldtbau, Schiffarht, alle Reiß und Wandersleuth, und was solcher angehört etc. Dem Planeten Marti ist underworffen, allerley Munition, Harnisch, Bantzer, Geschütz, Spieß, und allerley Waffen, und was zum Krieg und streitt gehört etc.

Dem Planeten Veneri ist underworffen, alles was zu der Musica gehört, alle Musicalische Instrument, und Venerische ubung, Bulerey, Hurerey, und dergleichen etc."

Auf derselben Seite redet der Magus von Zaubersteinen, die die Erde hervorbringt und die er Gamahey nennt. Er beschreibt sie als Steine [P. I, 920 A] „mit wunderbarlichen seltzamen Bildtnussen, die einer großen Krafft und Tugent seind, welche Kräfften sie von den 7 Planeten empfahen." Jeder Stein soll die Kraft eines einzigen Sternes besitzen, da wohl mehrere Gestirne auf das Erdreich einwirken mögen, aber eine Influenz die andere überwindet: „Das aber ist wol zu mercken, daß ein jeglicher Stein oder Gamahey nicht mehr dann eines Planeten Eygenschafft und Tugend haben unnd nuhr von einem Planeten kan begabt werden. Unnd ob schon zween oder mehr Planeten in den Irrdischen Corporibus, wie im Obern Firmament conjungiert, wirdt doch der ein vom andern undergetruckt." Dementsprechend sind die Bilder oder Zeichen auf den Steinen auch die eines einzigen Planeten und lassen die magische Kraft desselben eindeutig erkennen.

Welcher Art sind nun diese Bilder und Zeichen? Paracelsus erklärt in dem Liber de Imaginibus [P. II, 304 B]: „Offt bedeut ein König, oder Löw, den Planeten Solem oder das Metall Goldt: Ein Königin, oder Greiff, den Planeten Lunam, oder das Metall Silber: Also offt ein Engel, ein Schlang, oder Drach den Planeten Mercurium, oder Quecksilber: Ein Kriegsmann, oder allein ein Schwerdt, den Planeten Martem, oder Eysen: Ein Baursmann mit einer Sichel oder Hacken Saturnum, oder Bley: Ein Levit, Priester, oder Einghürn, Turteltaube, oder ander dergleichen keusche Thier Jovem oder Zinn: Ein Weibsbild mit Pfeil und Bogen, oder sonst ein Stück auß der Musica Venerem, oder das Metall Kupffer etc." Wir haben hier dieselbe Gleichsetzung der sieben Planeten und der sieben Metalle wie in dem Spruch des Astrologen, den ihm Mephistopheles einbläst [V. 4956 ff.].

Die Wirkung der Zeichen charakterisiert Hohenheim in derselben Schrift [P. II, 306 C]: „Der Character Solis erhöhet den Menschen in Ehr und Gut: Der Character Martis macht Sighafft wider alle Feind: Der Character Veneris macht Lieb und angenem den Leuten, und daß man im zimlicher Bitt nit vil

versagt: Der Charakter Jovis macht geistlich und andechtig, und keusch: Der Character Mercurii macht kunstreich, sinnreich, weise, geschwind und geschickt in allen Sachen etc."

Eben diese Wirkung sollten nun auch jene Gamahey haben, von denen der Magier in demselben Buche berichtet [P. II, 305 A]: „Also werden auch viel wunderbarlich Figuren und Bilder in Felsen und Steinklüfften erfunden, sonderlich an orten, da man zum aller wenigsten hinkomt, welches nuhn die Gäng, Streich und Adern anzeigen, durch ihre Chiromantiam. Darumb ist auch hoch von nöthen, daß in diesem ein jeglicher Bergverstendiger, auch ein guter Chiromanticus sey, daß er wisse, wo die Arbeit wol angelegt, oder vergebens und verlohren sey, und wo man graben und suchen soll. Dann die Streiche und Adern sind offt so wunderbarlich und artlich, daß einer vermeynen solt, es wer solches von Menschen mit fleiß hinein graben worden, unnd ist doch Natürlich durch die schickung Gottes also gewachsen, aber nicht ohn sonderliche große Prophecey . . . . Also werden auch viel kleiner Stein in Wassern, unnd auff dem Grieß, als Quartz oder Kißling, auch sonderliche Gamahey erfunden, mit wunderbarlichen Bildern, unnd Figuren als obs Menschen arbeit were, unnd hinein gestochen oder gegraben were, und doch also durch die schikkung Gottes gewachsen."

Dieser Abschnitt bildet gleichsam einen Kommentar zu den Worten, mit denen Faust in Teil II, Akt IV vor den Kaiser hintritt [V. 10 425 ff.]:

„Du weißt, das Bergvolk denkt und simuliert.
Ist in Natur und Felsenschrift studiert.
Die Geister, längst dem flachen Land entzogen,
Sind mehr als sonst dem Felsgebirg gewogen.
Sie wirken still durch labyrinthische Klüfte
Im edlen Gas metallisch reicher Düfte;
In stetem Sondern, Prüfen und Verbinden,
Ihr einziger Trieb ist, Neues zu erfinden.
Mit leisem Finger geistiger Gewalten
Erbauen sie durchsichtige Gestalten;
Dann im Kristall und seiner ewigen Schweignis
Erblicken sie der Oberwelt Ereignis."

„Ist in Natur- und Felsenschrift studiert"? Man vergleiche Hohenheims Satz [P. II, 305 A]: „Was aber ein jegliche solche Figur und Bildtnuß anzeige, das wissen die Magi und Chiromantici, die der Chiromantia bericht sind, zum besten zu judicieren: Sonst aber ists menniglich verborgen." Goethe hat wohl die Naturgeister mit jenen dem Felsgebirge gewogenen Geistern gemeint; sie sollen die geheimnisvollen und prophetischen Gestalten in dem Gestein erzeugen. Bei Paracelsus sind es die Planetengeister in Gottes Dienst, die Fels und Kristall ihre Signatur aufdrücken und teils verborgene Metallschätze anzeigen, teils Talismane von wunderbarer Kraft für die Menschen liefern.

Ist es nun eine Erfindung Goethes, daß die Gestalten im Stein auch der Oberwelt Ereignis verkünden? Es scheint nicht so. In demselben Buch „De Imaginibus" weist Paracelsus darauf hin, daß in alten Zeiten die Propheten durch Bilder und Figuren die Zukunft vorgedeutet, die Magier solche Bilder aufgezeichnet und verborgen hätten. Er schreibt [P. 1616 II, 302 A]: „Das beweißt sich noch offt genugsam, daß man noch zu unsern zeiten, etlich mal an seltzamen Orten offt ungesucht, wunderbarliche Bildnusse und Figuren findt, etwan in alten Capellen, in Gräbern, in Hölen, in heimlichen Gängen, in Felsen, in Steinklüfften, in Inseln und an wilden unbewohnten örtern etc. Wo nun an solchen Orten Biltnussen oder Figuren erfunden werden, da ist groß Achtung auf zu haben. Dann die nit ohne große ursach da sind, und offt wunderbarliche Bedeutung haben. Da solten nun die Astronomi und Magi sich zusammen thun, und solche Bildtnuß oder Figur, für die Hand nemmen, und ein Außlegung und Iudicium darauß nemmen: Nit von wegen mehr Kunst darauß zu lernen, sondern ihr Prophecey zu wissen."

Georg Witkowski redet [Goethes Faust, T. II, 361] von dem überflüssigen und ablenkenden Motiv des Nekromanten von Norcia; er meint, man wundere sich, daß Faust, der dem Kaiser doch von früher her bekannt sei, den Vorwand gebrauche, der Sabiner habe ihn geschickt. Calvin Thomas bemerkt zu dem Motiv [Goethes Faust, Part II, 434]: „The object of the invention is to break the force of any reluctance the Emperor

might have to profit by the aid of magic. He is only reaping the proper reward of his goodness of heart.“ Aber sollte es nicht noch eine andere Erklärung für den Umstand geben, daß Faust sich auf einen fremden Astrologen beruft, der den Stern und die Tiefe für den Kaiser gefragt, statt seine eigenen Beobachtungen, seine Weissagungsgabe zu rühmen?

Paracelsus schreibt auf der zuletzt angegebenen Seite weiter [P. II, 302 B]: „Wer wolts offt wagen, wie gewiß er immermehr mit seiner Kunst, nemlich mit der Astronomie unnd Magia were, daß er einem Fürsten, König oder Keyser sagte, dir wirds also ergehen, du wirst erschlagen, erschossen, von deim Land und Leuthen vertriben, und in das Ellend von deinem Reich verjagt, dein eigen Volck wirdt treuloß an dir, unnd dich verlassen, und einen andern Herren annemmen: Wer wolt nun ein solches wagen, sag ich noch ein mal? Ich nicht, dann es würde bald köpffens unnd henckens gelten, ob einer schon sein Geburtsstunde gar wol wißte, unnd ihm sein Nativitet gewiß wüßte zu machen, unnd in der Physionomia, und Chiromantia, auch in der Magia wol unnd hoch erfahren were: So ists doch keinem nit zu rhaten, daß ers also einem Fürsten, König oder Keyser, mit unverholnen Worten under das Maul saget, sondern durch Bilder, Figuren, Gleichnuß und Wunderreden, in verborgner weiß anzeige, sie aber darneben warne vor dem, oder diesem: Wöllen sie dann folgen, wol ihnen. Wöllen sie aber ihren eigenen Köpffen und trotzigen fürnemmen folgen, so bestehen sie ihr Schantz unnd Gefahr.“

Die Ähnlichkeit zwischen dem Herrschergeschick, das Paracelsus hier als Beispiel setzt, und dem, das dem „guten Kaiser“ in Goethes Dichtung droht, ist zu auffällig, als das man nicht an einen Einfluß der Schrift „De Imaginibus“ glauben dürfte. Und beginnt nicht auch Faust seine Rede vorbeugend mit den Worten [V. 10423 f.]:

„Wir treten auf und hoffen, ungescholten;
Auch ohne Not hat Vorsicht wohl gegolten?“

Wofür sollte der Kaiser ihn schelten, wenn nicht dafür, daß er von seiner schweren Bedrängnis spricht und ihn für der Hilfe

bedürftig hält? Wenn der Magier sich klug auf die Bilder beruft, die ein anderer im Kristall geschaut, so hält er wie Paracelsus für geraten, daß Astronom und Magus sich zusammentun sollen, prophetische Figuren zu deuten [P. II, 302 B]: „Dann also wird offt einer Statt, einem Landt, einem Fürstenthumb, einem Königreich, einem Fürsten, König oder Keyser, hoch durch ein solche Bildtnuß oder Figur getröuet und gewarnet, das man ihm mit Worten nicht dörffte sagen oder anzeigen."

Übrigens erinnert der Schlußsatz des Kapitels von „De Imaginibus", dem ich die letzten Zitate entnommen, auch an den ersten Akt des II. Teiles der Dichtung, wo des Kaisers Astrolog als der Weise den Höflingen und Räten gegenüber steht und den ungeduldig Begehrenden ängstlich warnt [V. 5048 ff.]:

„Herr, mäßige solch dringendes Begehren,
Laß erst vorbei das bunte Freudenspiel;
Zerstreutes Wesen führt uns nicht zum Ziel.
Erst müssen wir in Fassung uns versühnen,
Das Untre durch das Obere verdienen.
Wer Gutes will, der sei erst gut;
Wer Freude will, besänftige sein Blut;
Wer Wein verlangt, der keltre reife Trauben;
Wer Wunder hofft, der stärke seinen Glauben."

Der fromme Arzt schließt [P. II, 302 C]: „Und darumb hab ich solches angezeigt, daß euch Fürsten und Herren, Königen und Keysern ein Warnung sey, und also den Astronomis und Magis, und ihren Rhaten, mehr folgen, dann eurem Gutgeduncken, und Hoffrhäten, dann sie euch offt verführen."

Wir haben von Bildern und Figuren im Kristall gehört, die die Gestirne, die Geister oder die Magier erzeugt haben. Wie steht es nun mit den Zauberspiegeln, die wir bereits erwähnt? Sie sind nach Hohenheim ebenso wie die Zauberkristalle eine Art von künstlichen irdischen Planeten, die dieselben Kräfte haben wie die Planeten und ihre Zeichen. Bestimmte Influenzen und Konstellationen kann man, wie er im letzten Kapitel von „De Imaginibus" ausführt, nicht immer haben; man muß darum ihre Eigenschaften in Kristallen und Spiegeln aufspeichern

[P. II, 309 A]: „Also mögen wir", sagt er, „ein Crystallen, ein Stähelin oder Feuerspiegel constellieren, unnd ein Influentz von dem Obern Gestirn darein bringen, die hernach allezeit darinn bleibt, und die wir allezeit darauß haben können, als offt wir wöllen, und als offt die Sonn scheinet, und nach diesem unsere Gamahey constellieren und diselbige Influentz darein bringen." Danach dienen die astrologischen Kristalle und Spiegel zur Herstellung künstlicher Gamahey, z. B. diejenigen, die mit der Venus konstelliert sind, zur Bereitung von Talismanen, die Liebe, Freundschaft, Huld und Gunst verschaffen, auch gelehrig in der Musik machen. Wie, wenn der Zauberspiegel der Alten in der Hexenküche ein solcher Venusspiegel wäre? Ich denke mir diese Alte gern als die Hexe, die im Osterspaziergang die beiden Bürgermädchen anspricht: Liebeszauber dürften in ihrem Haushalt am wenigsten fehlen. Und erinnert nicht auch das Lied, das sie Faust überreicht und von dem er besondere Wirkung spüren soll, an die Musik als die Kunst der Venus? Gerade einen Venusspiegel wählt Paracelsus zum Beispiel, wenn er die Bereitung der Planetenspiegel lehren will [P. II, 309 A, B]: „Und also solt du die Crystallen, Stähelin und Feuerspiegel constellieren, unnd die Influentzen der sieben Planeten bringen. Exempli gratia: In der Influentz Veneris laß in die Crystall, Stähelin oder Feuerspiegel schneiden den Planeten, Nammen unnd Character Veneris mit einem Stern, auff ein Crystall an den hindern Ort: Aber auf einem Spiegel an den Polierten orth: Also hast du die Influentz darinn."

Name und Charakter der Venus soll auf dem Spiegel stehen? Daß wir uns diesen Charakter als eine Frauengestalt mit Pfeil und Bogen oder als ein Musikinstrument oder als ein Kind mit Pfeil und Bogen zu denken haben, haben wir oben gehört. Wen kann die Frauengestalt anders als Venus, das Kind als Eros bedeuten? In einer der wichtigsten magischen Schriften des Paracelsus, der „Archidoxis Magica", wird unter anderen Siegeln das Sigill Veneris beschrieben und erklärt [P. II, 572 C]: „Auff der andern seiten diß Sigels soll die Bildnuß deß Planeten stehn, nemlich ein Weibsbild, und bey ihr soll stehn ein Kind mit einem Bogen und Feurpfeil, in ihrer lincken Hand ein Harpffen, oder

ander dergleichen Seitenspiel habend, auff ihrem Haupt ein Stern und der Namen Venus." Hier sind also die drei Symbole vereinigt.

Sollte sich nicht Goethe in dem Spiegel, der in dem müden Gelehrten plötzlich ein loderndes Verlangen entzündet, einen Metallspiegel gedacht haben, in dem der Planet Venus mit Allgewalt wirkt und auf dessen polierter Fläche die Liebesgöttin selbst und ihr Feuerpfeile versendender Knabe zu sehen sind?

„Weh mir! ich werde schier verrückt.
Mein Busen fängt mir an zu brennen"
[V. 2456; V. 2461],

stöhnt Faust auf, als sei er wirklich bezaubert, als habe ihn ein Feuerpfeil getroffen. Und wie er selbst den geflügelten Eros anredet, nachdem er das himmlische Bild erblickt [V. 2431 f.]:

„O Liebe, leihe mir den schnellsten deiner Flügel,
Und führe mich in ihr Gefild!"

so erinnert auch der Teufel an den Schalk, den Sohn der Venus, der wie er die Menschen verführt [V. 2597 f.]:

„Und bald empfindest du mit innigem Ergetzen,
Wie sich Kupido regt und hin und wider springt."

Daß Mephisto als Muster aller Frauen Helena erwähnt, spricht nicht dagegen, daß Venus selbst das Frauenbild ist: die Sage pries die schöne Griechin als das herrlichste Geschenk der Göttin, das sie Paris verhieß, damit er ihr als der Schönsten den Apfel verleihe. So lag die Gedankenverbindung zwischen Venus und Helena sehr nahe.

Man kann mir entgegenhalten, daß der Begriff eines Zauberspiegels, den Goethes Dichtung voraussetzt, sich mit dem in Paracelsus' Buch „De Imaginibus" gegebenen keineswegs deckt, da es sich bei letzterem um auf der Platte eingegrabene Figuren, nicht um Visionen, die Spiegelbildern gleichen, handelt. Doch kennt Paracelsus auch solche Spiegelvisionen und redet häufig von ihnen. In der „Philosophia Sagax" bezeichnet er das Spiegel- und das Kristallsehen als zwei von den vier Hauptwegen der Nekromantie [P. II, 386 B]: „Die zween Weg haben einen Proceß und Ordnung, also das im Gesicht gesehen wird scheinbar,

was da noth ist, aber durch vielerley Künste geschicht dasselbig. Darumb so ist ihr Grund also, das in denselbigen Spieglen und Barillen, oder was dergleichen ist, daß ein Wiederschein geben mag wie im Spiegel, Gesicht gesehen werden, die da offenbaren dasjenige, so verborgen ist."

In derselben Schrift führt er die Visionen auf Geister zurück, gerade wie es Goethe seinen Faust tun läßt, wenn dieser von den Geistern im Gebirge sagt:

„Mit leisem Finger geistiger Gewalten
Erbauen sie durchsichtige Gestalten."

Ich gebe seine Hauptsätze, weil sie nicht nur die Verse 10425 bis 10436 kommentieren, sondern auch eine Stelle des Urfaust beleuchten [P. II, 387 C, 388 A]: „Es beweißt sich im Liecht der Natur, das ein jeglichs Geschöpff, empfindlichs oder unempfindlichs, mit einem Natürlichen Geist begabet ist: nit allein die gewachsenen ding, sonder auch die bleibenden . . . Wie kein Schatten sein mag ohne ein Corpus, und kein Corpus ohne ein Schatten: Also auch mag nichts sein, das da ist in den Elementen, es habe einen solchen Schattengeist, das ist Visio, unnd ist ein Schatten vom selbigen, ein Schein, wie in einem Spiegel . . . Und solcher Schatten und Spieglische Figur ist der Kunst Necromantiae befohlen . . . Nun kompt derselbig Geist vom Firmament, und wird in der Geburt natürlich angeboren, und durch solche Geist müssen wir suchen . . . Nun sind solcher Geist mancherley art, ein ander dem Menschen, ein ander dem Viehe, ein ander den Vöglen, ein ander den Würmen, ein ander den Metallen, ein ander den Gemmis, ein ander dem Holtz, ein ander dem Ertz, ein ander den Kräutern."

Die Stelle des Urfaust, an die diese Ausführung erinnert, ist folgende [Urfaust, V. 367 ff.]:

„Wer will was lebigs erkennen und beschreiben,
Muß erst den Geist herauser treiben,
Dann hat er die Theil in seiner Hand,
Fehlt leider nur das geistlich Band.
Encheiresin naturae nennts die Chimie!
Bohrt sich selbst einen Esel und weis nicht wie."

Oft, sehr oft redet Paracelsus ähnlich von dem geistigen Band in allem Lebendigen; er glaubt eben an eine allbeseelte Natur, an die qualitates occultae in allen Dingen, und das macht ihn zum Magus. So sagt er in der „Philosophia Sagax" weiter von dem aus dem Firmament stammenden Geiste [P. II, 388 A]: „Dieser Geist erscheinet in Spieglen und Barillen, er treibt die Wüntschelruhten, und zeucht an sich wie der Magnet daß Eysen, er treibt das Sieb umb, er zeucht den Flammen vom Liecht abe, dann er hat ein anziehende Krafft."

Es wird uns schwer, uns in diese Vorstellungswelt zu versetzen. Alle Dinge und auch die Menschen haben einen Schattengeist, der als Vision erscheinen kann und der Nekromantie anbefohlen ist? Da könnte ja das Bild im Zauberspiegel auch Gretchen sein, ihr spiritus astralis oder siderischer Leib, den des Teufels magische Kunst für einen Augenblick in den Spiegel gezwungen! Eine ähnliche Ansicht ist bereits ausgesprochen worden, und da das Idol, das auf dem Blocksberg erscheint, sich ebenfalls als Astralleib des unglücklichen Gretchens auffassen läßt und nackt ist wie das Frauenbild im Zauberspiegel, da Gretchen nach der Schilderung des Bruders die Bezeichnung „das Muster aller Frauen" auch sehr wohl verdient, so läßt sich jene Annahme nicht einfach zurückweisen. Aber wenn auf dem Brocken der Geist Margaretens erscheint, so wird am Kaiserhofe der Geist Helenas, in der zweiten Walpurgisnacht Venus heraufbeschworen. Warum sollte die Vision im Spiegel nicht diese Venus darstellen? Leicht konnten sich in Goethes Phantasie die Begriffe der verschiedenen Spiegel verschmelzen und das Sigillum Veneris durch eine Vision ersetzt werden.

Außer den Planetenspiegeln und solchen, die allgemein zu Visionen dienen, kennt Paracelsus, sofern die „Archidoxis Magica" wirklich von ihm stammt, rätselhafte Spiegel, die für eine gewisse Person gemacht werden und dem Auge des beobachtenden Magiers alles anzeigen, was irgend jene Person betrifft. Drei solcher Spiegel gehören nach ihm zusammen. Ihre Kräfte schildert er folgendermaßen [P. II, 565 A, B]: „In dem einem sieht man alle Controfehtung der Menschen, als von Dieben Feinden und andern Personen: dergleichen von gestalt deß

Viechs, Kriegsrüstungen, Schlachtordnung, Belegerung: Item, alles so die Menschen thun und vollbringen, oder auch vollbracht haben, es sey Tag oder Nacht, das sieht man darinnen. Item im andern sihet man Schrifftlich alle vergangne und geschehne Reden, Wort, Anschläg, wo und von wem die geredt seind worden, sampt allem dem, was in Rahtschlägen abgeredt und beschlossen ist, mit allen ursachen derselbigen: Doch daß es vorhin geschehen seye, dann man nichts zukünfftigs darinnen sehen oder erkennen mag. Im dritten sihet man alle Geschrifft in Brieffen, Büchern, und alles so in der Federn sein mag."

Ist nicht der Zauberspiegel des Märchens, der immer auf Befragen die Schönste im Lande zeigt, ein Instrument von beschränkter Kraft gegenüber diesen magischen Spiegeln? Man fragt sich, wie es möglich ist, daß die Menschen des 16. und des 17. Jahrhunderts an solche Kunstwerke glaubten. Aber hat nicht ein Georg von Welling noch im 18. Jahrhundert an sie geglaubt? Er spricht von den der Luft eingedrückten Formen und Ideen aller Werke des Lichts und der Finsternis, der menschlichen Taten, Reden und Gedanken. „Wir sagen auch Gedancken" [O. M.-C., S. 119], fährt er da fort, „und dieses ist wahr, daß auch die Gedancken der Menschen also in der Luft durch eine geistliche Geburth offenbahr werden, entweder durch Reden heimlich oder öffentlich, oder andere thätliche Bewegung Leibes und der Seelen, dann sonsten weder dem Mago noch Schwartz-Künstler möglich, dergleichen in Spiegeln, Crystallen, Perillen etc. vorzustellen und zu offenbahren." Man halte jene Stelle aus der „Archidoxis Magica" und diese aus dem „Opus Mago-Cabbalisticum" zusammen, und man kann sich bei Fausts Erzählung [V. 10 447 ff.]:

„Er bleibt dir hoch verpflichtet,
Auf deinen Gang in Sorge stets gerichtet.
Von jener Stund' an ganz vergaß er sich,
Er fragt den Stern, die Tiefe nur für dich."

etwas denken. Freilich handelt es sich bei dem für bestimmte Personen verfertigten Spiegel — Paracelsus nennt ihn ein „Königlich Instrument" [P. II, 564 C] — nur um Vergangenes

und Gegenwärtiges: zukünftiges Geschehen kann er nur so weit anzeigen, als Gedanke, Wort und Schrift der Menschen deren Pläne verraten. Und das Gleiche gilt für Georg von Wellings Spiegel und Kristalle. Bei der Zeile [V. 10450]:

„Er fragt den Stern, die Tiefe nur für dich"

aber denkt man auch an ein Erkunden bevorstehender Ereignisse, wie sich deren die Astrologen rühmen. Solche astrologischen Spiegel, die dem Heute das Morgen zeigen, habe ich in Paracelsus' „Archidoxis" nicht erwähnt gefunden; wohl aber spricht Morhof in dem früher erwähnten „Cap. X de libris mysticis et secretis" davon, daß der berühmte Prophet Nostradamus solche Spiegel gehabt haben solle, die er zu seinen Weissagungen benutzt. Morhof schreibt [Polyhistor, Band 1, S. 95]: „Fuit, qui narravit, speculis quibusdam Astrologicis Nostradamum ad has praedictiones usum. Nam, qui arcaniora Physica et Astrologica cognita habent, ajunt e metallis, tanquam Planetis terrestribus, eadem configuratione qua Planetae in Thematibus Natalitiis ponuntur, sub certis constellationibus specula fieri posse, in quibus futura cernantur. Talia specula non pro hominibus tantum, sed et nationibus, urbibus, seculis, ut illi ajunt, fabricari possunt." Weit entfernt davon, die Möglichkeit solcher Wunderspiegel zu bezweifeln, bemerkt der große Gelehrte dazu nur: „Sed de iis in vita ejus nulla vel suspicio apparet." Und doch gehen die Kräfte derselben noch weit, weit über die der „königlichen Instrumente" des Paracelsus hinaus, die nur das tatsächliche Ergehen einer einzelnen Person zeigen sollen, nicht auch die Zukunft von Individuen, Städten und Völkern.

Daß die Spiegel sonst dieselben sind, geht daraus hervor, daß auch Hohenheim lehrt, sie aus den Metallen mit Rücksicht auf die Nativität der Person, für die sie bestimmt sind, herzustellen, z. B. mit dem Metall zu beginnen, dessen Planet der Herr der Geburt ist, und die übrigen so anzuordnen, wie die Zeichen am Himmel stehen. „Nach diesem" [P. II, 566 A], erklärt er, nachdem er gefordert, jedes der sieben Metalle in der entsprechenden Sternenstunde zu reinigen, „soll man eygendlich und gewiß wissen der Person Complexion, es sey Weib oder Mann,

der dieser Spiegel gemacht werden soll, durch Stellung einer Nativitet."

Erwähnen möchte ich noch folgende Bemerkung über den Spiegel, die zeigt, wie nützlich er einem Magier sein mußte, der eines Kaisers Lebensgang verfolgt [P. II, 565 B]: „Je größer der Spiegel ist, je besser es ist, und je baß man darinnen sehen mag. Dann so man groß Versamlung, als in Kriegen, Schlachten oder andern dergleichen ding sehen will, so mag man in so kleinem begriff nicht die Personen, Roß, Viehe, und deßgleichen ding so gar underschiedlich sehen, das aber in einem großen baß gesehen werden mag."

Eines geht aus den bisherigen Quellennachweisen bestimmt hervor: daß Goethe wichtige Vorstellungen aus der Welt der Astrologie, die er später verwandt hat, bereits 1769 kennen lernen konnte. Für einen Entwurf der Hexenküche oder der Szene „Auf dem Vorgebirg" in der Frankfurter Zeit ist damit freilich nichts bewiesen.

In der Inhaltsangabe für „Dichtung und Wahrheit" redet Goethe von einem magischen Ring, der Helena die Körperlichkeit verleiht. Ein magischer Schlüssel spielt bei Fausts Hinabsteigen zu den Müttern die Rolle seines Führers und Beschützers. Da mag man auch darauf hinweisen, daß Paracelsus in jener „Archidoxis Magica" unmittelbar nach den Planetenspiegeln ein Metall Electron bespricht [P. II, 568], das aus allen sieben Metallen nach bestimmter Ordnung zusammengesetzt ist und, zu Ringen, Armbändern, Spiegeln, Münzen etc. verarbeitet, übernatürliche Kräfte verleiht. Diese Kräfte sollen auf der Sympathie des Metalls mit den sieben Planeten beruhen. „In unserm Electro", wird behauptet [P. II, 569 A], „ligt verborgen Himmlische würckung, und die Influentz aller 7 Planeten. Darumb haben die Alten Magi in Persia und die Chaldeer, viel mit fürgenommen und erfunden. So ich euch diese ding alle hie beschrieb, würde solches ein seltzame Chronica geben, daß ich umb Ergernuß willen underlaß: Dann der Sophist würde mich für den grösten Ertzzauberer ausschreyen." Ich weiß nicht, ob für das Motiv des Ringes und des Schlüssels bereits eine bestimmte Vorlage gefunden ist. Wenn nicht, so ließe sich schon annehmen, daß

Paracelsus' Rühmen jenes Metalls, sein Schweigen, das der Phantasie allen Spielraum läßt, Goethe auf den Gedanken des zauberkräftigen Rings und Schlüssels gebracht habe. „So ist auch weiter zuwissen, daß unser Electrum allen bösen Geistern widerwertig ist [P. II, 569 A]", heißt es unter anderm. Soll nicht auch der geheimnisvoll leuchtende und blitzende Schlüssel Faust vor den Wolkenzügen von Geistern im Reiche der Mütter bewahren? Möglich, daß sich irgendwo in dem rund 2600 Folioseiten umfassenden Sammelbande von 1616 ein verwandter Zauberschlüssel oder Wunderring erwähnt findet. Ganz habe ich den gewaltigen Folianten noch nicht durcharbeiten können. Insbesondere wäre die „Philosophia Sagax" zu prüfen, deren vollständiger Titel lautet: „Astronomia Magna oder die gantze Philosophia Sagax der Großen und kleinen Welt" und die auf 150 Seiten unendlich viel über das Verhältnis zwischen Gestirnen und Menschen sagt. Hier findet sich z. B. folgender Satz von den Teufeln [P. II, 479 A]: „Sie sind Astronomi, darumb haben sie deß Himmels Verstandt: Also daß sie den Menschen, der ein Astronomus ist, abführen, verführen, hindern, irren, abwenden, verführen, damit er, wie sie, ein Lügner werde." Ist es nicht, als wolle Goethe in Mephisto, der dem braven Astrologen alles einbläst, den Teufel in dieser Rolle vorführen, Satan, den Vater der Lüge? — Ferner wäre die folgende Schrift „Erklärung der gantzen Astronomey" durchzusehen. Da wird als besonderer Zweig der Nigromantia die Berillistica unterschieden und also definiert [P. II, 485 C]: „Seind die Künst, so in Crystallen, Nägeln, Prillen, Spiegeln gesehen werden." In der kurzen Abhandlung „Ein ander Erklärung der gantzen Astronomey" wird derselbe Teil der Nigromantia „Visiones" geheißen und erklärt [P. II, 509 C]: „Diese Species ist ein Kunst, die in den Crystallen, Brillen, Nagel, Spiegel etc. sieht, was verborgen, heimlich, zukünfftigs, gegenwertig ist, also daß sich dasselbig gleich wie leiblich sehen lest." Hier wäre also auch die bisher bei Paracelsus vermißte Vorstellung gefunden, daß sich in Kristallen und Spiegeln Zukünftiges sehen läßt.

Ein ungeheures Material von magischem und astrologischem Wissen ist in diesen drei astronomischen Werken aufgespeichert,

da sich für Paracelsus alle geheimen Wissenschaften dem Begriffe der „Astronomey" unterordnen. Meine Zeit hat mir nicht erlaubt, sie gründlich durchzuarbeiten; ich gehe darum nicht weiter auf sie ein.

Ich kann nur noch auf einen weiteren Umstand hinweisen, der annehmen läßt, Paracelsus' Schriften hätten die Quelle für Astrologisches im „Faust" gebildet. Als Mephisto dem Kaiser von den im Boden vergrabenen Schätzen erzählt und versprochen hat, sie ihm zutage zu schaffen, ruft er den Astrologen zum Zeugen dafür an, daß die Stunde dem Schatzgraben günstig ist [V. 4947 ff.]:

„Und glaubt ihr euch vielleicht durch mich betrogen,
Hier steht ein Mann! da, fragt den Astrologen!
In Kreis' um Kreise kennt er Stund und Haus;
So sage denn: wie sieht's am Himmel aus?"

Nun findet sich in der bereits häufig herangezogenen Schrift „De Philosophia occulta" ein Kapitel: „Von den Schätzen und verborgenem Gut, in und under der Erden". Da heißt es [P. II, 294 B]: „Nun aber vom Graben zureden, wie man die sachen soll angreiffen, und nach dem rechten Proceß glücklich und fürsichtiglich zu handlen, geschicht auff diese weiß. Anfenglich heb an graben und zusuchen, in der Influentz Lunae, oder Saturni, und wann der Mond geht in Stier, Steinbock, und Virginem. Und brauch sonst keiner Ceremonien nicht, darffst auch keinen Circkel machen, oder ein Beschwerung darüber thun." Hier haben wir also einen Hinweis darauf, daß man beim Schatzgraben des Himmels Aussehen berücksichtigen muß. Das braucht an sich allerdings nicht zu dem Schlusse zu führen, Goethe habe diese Tatsache gerade in Hohenheims „Philosophia occulta" kennen gelernt; aber wenn sich nachweisen läßt, daß jenes Kapitel auch sonst als Quelle für die Stellen der Dichtung gedient hat, wo vom Schätzegraben die Rede ist, so erscheint jener Schluß doch berechtigt. Und das dürfte sich nachweisen lassen.

Erstens gibt Hohenheim solche Zeichen, unterirdische Schätze zu erkennen, an, die Mephistopheles meinen kann, wenn er erklärt [V. 4989 ff.]:

„Wenn es in allen Gliedern zwackt,
Wenn es unheimlich wird am Platz,
Nur gleich entschlossen grabt und hackt,
Da liegt der Spielmann, liegt der Schatz."

Der Magus führt aus [P. II, 293 C]: „Erstlich euch fürzuhalten, bey was Zeichen man ein Schatz under der Erden verborgen, erfahren kan, auff das man wisse und nicht wehne: Soll man achtung geben, wo sich nächtiger zeit viel Gespenst sehen und hören lasset, und sich etwan sonst viel ungestümmigkeit da zutregt, die Leut so zu nacht darüber gehen, sehr erschreckt werden, oder sie sonst ein forcht an kompt, daß offt solchen Leuten der kalt Schweiß außgehet, ihnen alle Haar gen Berg stehend. Und sonderlich geschieht solches viel an Samstags Nächten, auch so die Leut mit Liechtern darüber gehen, leschets ihnen die Liechter ab, als ob ein rechter Wind darein gieng." Solche Zeichen sind sicher unheimlich genug, zumal sie bei Nacht auftreten. Und von nächtlich wahrnehmbaren Zeichen redet auch Mephisto, erklärt er doch ausdrücklich [V. 5031 f.]:

„Am Tag erkennen, das sind Possen,
Im Finstern sind Mysterien zu Haus."

Darum weist der Kaiser, dem vor jenen Gespenstern und Poltergeistern grauen mag, ihn zurück [V. 5033 ff.]:

„Die laß' ich dir! Was will das Düstre frommen?
Hat etwas Wert, es muß zu Tage kommen.
Wer kennt den Schelm in tiefer Nacht genau?
Schwarz sind die Kühe, so die Katzen grau."

Mephisto redet von Schätzen im Acker und von Schätzen in Mauern und Gewölben; gerade bei letzteren hebt er hervor, daß sie sich mit Nacht und Graus umhüllen. Man vergleiche [P. II, 293 C]: „So geschichts auch offtermahls, wann ein verborgener Schatz in einem Hauß ligt, laßt sich daselbst an schweren Nächten viel Gespenst sehen, und groß Gerümpel hören. Wann nun sich solche Zeichen zutragen, sehen und hören lassen, ist gemeinlich die ursach, daß da ein Schatz eingegraben und verborgen ligt." Und wenn Mephisto mit den Worten [V. 5007 f.]:

„Doch kann ich nicht genug verkünden,
Was überall besitzlos harrend liegt",

die Vorstellung ungemessener Reichtümer erweckt, so tut Paracelsus Ähnliches, indem er ausführt [P. II, 295 A]: „Warumb den Schätzen also hitzig und begirlich nachgestellt wird, mit suchen, und graben, geschicht fürnemlich zweyer ursachen willen. Erstlich und fürnemblich von wegen des Geitz und Begierd, so wir nach dem Geld haben. Die ander aber ist von wegen, daß dasselbig ort hernacher sicher, friedsam, heimlich und still wird, von diesen Geistern, und daß man am selbigen ort hernacher widerumb wohnen und bleiben kan. Dann es seind noch viel solche Häuser und alte Schlösser im Land, die man also öd muß lassen, und niemandts darinnen wohnen und bleiben kan, von wegen solcher Gespenst und Ungestümmigkeit. Das ist gemeinglich die fürnembste ursach, daß daselbst innen große merckliche Schätz verborgen und vergraben ligen." Ich meine, der Gedanke an solche alten, unbewohnten Schlösser macht erst die Zeilen [V. 5018 ff.]:

„In weiten altverwahrten Kellern
Von goldnen Humpen, Schüsseln, Tellern
Sieht er sich Reihen aufgestellt.
Pokale stehen aus Rubinen,
Und will er deren sich bedienen,
Daneben liegt uraltes Naß" —

recht verständlich.

An den Goldtopf, den der die Furche pflügende Bauer mit der Scholle hebt, wird man erinnert, wenn man von großen Häfen liest, die ausgegraben werden und von bedeutender Schwere sind. Die sollen oft Erz, Kies, Sand, Kohlen und anderes enthalten, da die hütenden Geister Gold und Silber verwandeln, die Menschen zu täuschen. Im Feuer soll man dann die rechte Materie wiederherstellen. Als jene hütenden Geister nennt Paracelsus Sylphen und Pygmäen und behauptet allgemein [P. II, 294 B]: „Ob schon etliche solche Schätz gefunden, und uberkommen werden, und gleich diesen Hütern als ein Raub abgejagt: Noch können sie ein Kunst, nemlich die Schätz zu transmutieren, etwan in ein

spöttliche und häßliche Materi, als in Erdtrich, Koth, und dergleichen.“ Wem fällt da nicht der Knabe Lenker ein, der Perlenschnuren, Spangen, Krönchen, Kämme, Ringe unter die Menge wirft, die sich den armen Tröpfen in der Hand in Käfer und Schmetterlinge verwandeln? Wer denkt nicht an die Stelle der Bakkalaureusszene [V. 6766 f.]:

„Ich suchte nach verborgen-goldnem Schatze
Und schauerliche Kohlen trug ich fort?“

Beachtenswert ist endlich folgende Mahnung in jenem Kapitel der „Philosophia occulta“ [P. II, 294 B]: „Grab fröhlich hinein, und hab nicht böß seltzam Gedancken, noch Imaginationes, der Geister halben: sonst erscheinen dir von stund an wunderbarliche Fantaseyen, ist doch nichts leiblichs da, sonder ist nur ein Gesicht und Erscheinung, die nicht zu förchten ist. Darumb sollen die Graber mit einander reden, singen, und frölich sein, unverzagt, und guts muts — — — Und so man nun schon auff den Schatz kompt, und sich viel ungestümmigkeit hören, und grausam ding sehen lassen, wie dann offt geschicht: Ists ein Zeichen, daß er Hüter hat, und von Sylphis und Pygmaeis bewahret und verhütet wird: Also daß sie dem Menschen den Schatz nicht vergönnen, noch von sich wöllen lassen: und zuvoran, wann das Gelt ihr ist gewesen, oder durch sie daher kommen ist. Solcher Schätz muß sich der Mensch verzeihen, und darvon abstehen, wo diese nicht den willen darein ergeben.“

Die ersten Sätze lassen an die wohlgemeinten, ernsthaften Ratschläge des Astrologen denken [V. 5051 f.]:

„Erst müssen wir in Fassung uns versühnen,
Das Untre durch das Obere verdienen.“

Die anderen geben uns das Recht, den Teil der Mummenschanz, den Faust selbst als Plutus beherrscht, einheitlich als ein Schatzgräberspiel aufzufassen. Faust-Plutus ist der Herr der Unterwelt, dem die Güter des Bodens gehören; Gold und Juwelen des Kaisers bedeuten die vergrabenen Schätze; wie goldenes Blut muß das Edelmetall erscheinen, damit auch die Erinnerung an das glänzend reiche Gute nicht fehle, das noch flüssig durch Gänge und Klüfte streicht und von Gnomen geformt wird wie des Kaisers Gold von

Mephisto; der Stab des Herolds muß die Wünschelrute darstellen, die das Schloß der Tiefe öffnet; Fausts Drohen mit dem glühenden, Funken sprühenden Stabe, der die gierig nach dem Inhalt der Kiste haschende Menge zurücktreibt und doch in Wahrheit keinen versengt, mag den „wunderbarlichen Fantaseien" entsprechen, denen „nichts Leibliches" entspricht, die nur „Gesicht und Erscheinung sind, die nicht zu fürchten ist"; endlich weisen Faust-Plutus' Worte [V. 5764 f.]:

„Noch braucht es, edler Freund, Geduld:
Es droht noch mancherlei Tumult",

auf die mit dem wilden Heere herannahenden Zwerge hin, die den Schatz nicht hergeben wollen und durch „Ungestüm und grausame Dinge" das Menschenvolk von ihm verjagen. Von solchen Zwergen redet Paracelsus noch einmal am Schlusse des Kapitels; da findet sich auch die Vorstellung eines Versinkens der Schätze, wodurch die Zwerge sie den Findern entziehen, die Vorstellung, die den Versen zugrunde liegt [V. 5920 ff.]:

„Die Zwerge führen den großen Pan
Zur Feuerquelle sacht heran;
Sie siedet auf vom tiefsten Schlund,
Dann sinkt sie wieder hinab zum Grund
Und finster steht der offne Mund."

Er schreibt [P. II, 295 A]: „So mann nun ernstlich mit dem graben darauff setzet, und keinen fleiß sparet, muß eines geschehen: Entweders er muß gefunden werden, und herauß gehebt: Oder versenckt sich, und wird von seinen Hütern verzogen, und hingeführt: Wie dann offt die Visiones in Spiegeln, unnd Crystallen den Knaben haben angezeigt, daß sie dann zu den Grabern gesagt haben, jetzo sehe ich viel kleine Männlein kommen, die tragen den Schatz gar hinweg: Denen mag man auch glauben, unnd auffhören zu graben." Und wenn der Magus dann das Kapitel mit dem Satze schließt: „So ist auch letztlich hie zu wissen, je ungestümmer, und je ungeheurer es an solchen orten ist, und je mehr sich Gespenst da hören oder sehen läßt, je größer der Schatz ist, und je höher er in der Erden vergraben ligt", so ist auch eine Erklärung dafür gefunden, warum der Dichter den Gnomen, die nicht allzu schreckenerregend wirken, die Faunen,

Satyrn und Riesen zugesellt hat, die mit Getümmel und Wildgesang herantoben.

Ich glaube, es läßt sich nicht daran zweifeln, daß das Kapitel „Von den Schätzen und verborgenem Gut, in und under der Erden" einen Einfluß auf Goethes Dichtung ausgeübt hat. So darf auch das über ein Zusammengehen des Schatzgräbers und des Astrologen Gesagte wohl gelten.

Übrigens findet sich in Wellings „Opus Mago-Cabbalisticum" ein kurzer Paragraph, der jenes Kapitel in wenigen Sätzen zusammenfaßt und auch zunächst Beachtung der Sternenstunde fordert. Da heißt es ferner zum Schluß [O. M.-C., S. 464]: „Es ist aber solches ungestümme Gepölter, und garstige wüste Erscheinungen ein Zeichen, daß die Gnomones den Schatz nicht von sich lassen wollen, daran sich der Magus aber nicht zu kehren, sondern dasjenige thun, so ihm bekannt seyn muß, so wird er sie vertreiben, und des Schatzes Meister werden. Und ob sie gleich aus Neid den Schatz in ungestalte und scheußliche Dinge verstellen, so hat man sich hieran nichts zu kehren, indeme das Feuer, in sonderheit das da magice entzündet, alles in seiner rechten Gestalt und Wesenheit wieder offenbahren wird." Das Feuer, das da magice entzündet ist? Entzündet nicht auch Faust auf magische Weise ein Feuer, allerdings nur um den Kaiser und das Volk durch das Flammengaukelspiel erst zu erschrecken, dann zu ergötzen?

Motiv um Motiv der Goetheschen Faustdichtung findet sich in den Paracelsischen und den von diesen abhängigen Schriften. Ist es nicht, als habe der Dichter auf den Gebieten der Magie, der Dämonologie, der Alchymie und endlich der Astrologie nicht ein einziges Element willkürlich erfunden, sondern sich treulich an die vorgefundenen Anschauungen und Bilder gehalten, indem er sich nur das Recht vorbehielt, sie frei zu verknüpfen und zu schönen und wirkungsvollen oder bedeutenden Gesamtbildern zu vereinen? Ich meine, der „Faust" verliert nicht an Wert, wenn wir diese Frage bejahen, sondern er gewinnt, gewinnt jedenfalls an Wahrheitsgehalt, müssen wir uns dann doch sagen, daß vieles, was uns als keckes Spiel einer Dichterphantasie erschien, für die Menschheit vergangener Epochen, für eine Menschheit,

von der uns nur wenige Jahrhunderte trennen, wesentlicher Bestandteil ihres Denkens und Glaubens war. Die folgende Untersuchung des Hexenwesens im „Faust" wird uns ein weiteres Recht zur Bejahung jener Frage geben.

V. Kapitel.

Das Hexenwesen in Goethes Faust.

In seinem Buche „Die Walpurgisnacht im ersten Teile von Goethes Faust" hat Georg Witkowski eine Reihe von Büchern zusammengestellt, die Goethe 1797—1801 studiert hat, um sich über den Teufels- und Hexenglauben vergangener Zeiten zu unterrichten. Er hat dabei eine Paracelsische Schrift nicht genannt, die Goethe seiner Darstellung zugrunde gelegt haben muß, da die „Walpurgisnacht" unverkennbare Spuren der Lektüre derselben zeigt. Sie trägt die Überschrift: „De Sagis et earum Operibus." Da eine Reihe von dunklen oder vieldeutigen Stellen der Brockenszenen durch sie Licht gewinnen, möchte ich näher auf sie eingehen und Paracelsus auch als Quelle für das Hexenwesen im „Faust" nachweisen.

Paracelsus denkt sich die Hexen oder Sagae von Geburt an von einem bösen Geist besessen, den er Aszendens nennt, der durch eine gute christliche Erziehung ausgetrieben werden mag, sonst aber seine Opfer ganz unter seine Herrschaft bringt. So lange die Hexen Kinder sind, läßt der Aszendens sich in ihnen noch nicht merken, da er die Instrumente noch nicht hat, deren er zu seiner Tücke bedarf; dann aber unterweist er sie zur Meisterschaft in allem Bösen [P. II, 2536]:

„Mercket, daß alle Ubel aus den Ascendenten kommen . . . Also wachsen die Hexen in der Geburt, so der Geist, der Hexen Vatter und Macher, nit außgetriben wird, so wurtzelt er in der Hexen so lang, biß er sie unterricht."

Man vergleiche mit diesen Gedanken Paralipomenon 26 zur Walpurgisnacht. Dem ganzen Entwurf liegt augenscheinlich eine verwandte Anschauung zugrunde, vor allem dem Liede des Chors:

„Aufs Angesicht nieder,
Verehret den Herrn;
Er lehret die Völker
Und lehret sie gern.
Vernehmet die Worte,
Er zeigt euch die Spur
Des ewigen Lebens
Der tiefsten Natur."

Satan ist der Mystagoge, die Hexen und Hexenmeister sind seine Schüler, teils Neophyten, teils bereits Eingeweihte. Das unerfahrene junge Mädchen, das von ferne steht und Satans Worte nicht erfaßt, ist offenbar mit der ganzen Mädchenschar in der Mitte ebensowohl als Hexe zu denken wie die andern; nur hat ihr bisher die Einweihung in des Teufels Mysterien noch gefehlt.

Zur Einführung der Halbhexe, für die sich nach Witkowski [Erläut. zu 4004—4007] in andern Quellen nirgend ein Vorbild finden läßt, kann Goethe durch folgende Stelle veranlaßt worden sein [P. II, 259 C]: „Ist not auch zu wissen von der Kunst Steckenfahren, das ist, wie die Hexen auff Gablen, auff Rocken, oder auff ander dergleichen dingen zum Rauchloch oder dergleichen außfahren. Und ist am selben Ort kein Kunst. Wiewohl sie vermeinen, ihr Kunst tue solches, so sie nehmen Katzenschmalz, Wolfschmalz, Eselsmilch und dergleichen. So geschicht ihnen mit dieser Kunst, gleich wie auch mit den andern. Ist es in angeborn, so haben sie leichtlich die Gablen zu salben, auf denen sie fahren." Diese Sätze, mit denen man den Chor der Hexen [V. 4008]

„Die Salbe gibt den Hexen Mut"

vergleichen möge, lassen annehmen, daß die Halbhexe, die nachtrippeln muß, statt zu fliegen, und jammert [V. 4006 f.]:

„Ich hab' zu Hause keine Ruh,
Und komme hier doch nicht dazu",

nicht, wie Witkowski [Erläut. zu 4004—4007] annimmt, eine im Lehrlings- oder Gesellenstadium befindliche Frau ist, — das sind ja die Mägdlein des Entwurfs, und zu diesen sagt Satan ausdrücklich:

„Ich seh, ihr kommt alle auf Bes'men geritten", —

sondern ein Weib, das nicht von Geburt an vom Teufel besessen ist und die eigentlichen Hexen um die angeborene Kunst beneidet.

Bei Paracelsus gewinnt man auch die Möglichkeit, die gewaltige Windsbraut, in der Witkowski nur eine Ankündigung des Hexenzuges sieht, zu diesem in engere Beziehung zu setzen. Nach ihm sind es nämlich nicht die Reitinstrumente, nicht die Zaubersalben, die den Sagae die Fahrt durch die Lüfte ermöglichen, sondern ihre Aszendenten, die sie unsichtbar in Gestalt eines heftigen Windes über die Erde führen. Paracelsus schreibt von dem Fahren nach dem „Höwberg", wie er den Versammlungsort der Hexen nennt [P. II, 259 C]: „Der sie auf dem Höwberg haben will, derselbig wird sie dohin müssen fertigen. Also ligt es an dem Geist, daß ers dahin trag und den Stekken, Gablen, Katzenschmaltz oder dergleichen Ceremonien dohin verordne, auff ein Schein, in dem kein Kunst noch Krafft ist. Nun ist aber dasselbig führen ein solch ding, zu gleicherweis, wie ein Wind von Mitternacht gegen Mittag gehet und hebt ein Feder auff von der Erden, wehet sie in die höhe, und treibts vor ihm an . . . Also sind die Geist nur Wind und Lufft, wie ein Blasen von dem Mundt. Also blasen sie dieselben . . . auff den Stecken oder Gablen, biß an das Orth, das der Gemeine Mann Höwberg heißt. Nun sind sie Unsichtbar; dann niemandt sicht den Wind. Aber wol wirdt er empfunden, wie sie gewehet werden und getragen im Lufft."

Es läßt sich vermuten, daß Goethe diese Anschauungen vorschwebten, als er die Verse 3935—4011 schuf. Ihnen entspricht, daß die Verse 3990 f. hervorheben, wie der Wind plötzlich schweigt und Wolken den trüben Mond und die Sterne verhüllen: Hexen und Hexenmeister sind am Ziel, so hat die Windsbraut nichts mehr zu schaffen.

Besonders bedeutsam ist die Schrift „De Sagis et earum Operibus" für das Verständnis der Zeile [V. 3977]:

„Das Kind erstickt, die Mutter platzt."

Witkowski [Die Walpurgisnacht im ersten Teile von Goethes Faust] weist sowohl die Erklärung Düntzers, der Vers sei Unsinn,

der an Kinderreime erinnere, als die Gustav von Loepers, hier seien Kinderhexen gemeint, zurück und betont, die Vorstellung sei Goethes Quellen ganz gemäß. Berichte davon, daß gerade Schwangere vom Teufel verführt werden, daß Hexen Frauen die Leibesfrucht vor der Zeit abtreiben und Zauberinnen Kinder im Mutterleibe vernichten, hätten in der Phantasie des Dichters leicht das verwandte Bild von V. 3977 hervorrufen können. Man wird zugeben, daß folgende Sätze des Paracelsus die Zeile besser beleuchten. Es heißt von dem wütenden Heer [P. II, 260 A]: „Wütis Heer ist ein Versammlung aller Hexen und Unholden zusammen, zu gleicher Weis, als wann sich ein Rott zusammengefügt, auf ein Kirchweih zu gehen. Nun merckens noch klärer, dieweil die Geist mit den Hexen in Gestalt Succubi und Incubi zu schaffen haben, und gleich, als ob sie schwanger seien, anzusehen und auch schwanger mit den seltsamen Monstris, wie gemeldet ist. Nun ist das dorbei, daß sie in ihren Häusern nicht gebären; darumb erdenken sie das: Wie ein Jungfrau, die schwanger ist, die Geburt verbergen will, zeucht in ein Bad, biß die ding fürkommen . . . Also ist das Wütis Heer auch ein Badenfahrt, do die Geist ihr Buhlschaften dohin führen, zusammen kupplen in ein Haufen, führends über Gestüd und Stock, über Städt und Dörfer, über Berg und Tal, bis sie kommen auf den Höwberg, do sie ihrer Kinder genesen.“ — Legen wir bei einem Teil der Hexen der Brockenfahrt den gleichen Zweck unter, so verstehen wir neben der Klage des Chors:

„Der Weg ist breit, der Weg ist lang,
Was ist das für ein toller Drang?
Die Gabel sticht, der Besen kratzt,
Das Kind erstickt, die Mutter platzt“ —

auch eine Tatsache, die Witkowski als befremdlich hervorhebt. Als das Ziel der Hexenreise, findet er, erscheint bis V. 4011 der Gipfel des Blocksberges, wo die Feier der Walpurgisnacht stattfinden soll: nun läßt sich auf einmal der Hexenschwarm auf halber Höhe nieder und deckt die weite Heide, während die Hexenmeister den Gipfel umziehen. Da Goethe nach einem Paralipomenon Hexenkindern oder Kielkröpfen eine Rolle in

der Walpurgisnacht zugedacht hat, ist es auf jeden Fall möglich, daß er sich in jenem Punkte an Paracelsus anschloß, der zwar den Namen Kielkröpfe nicht bringt, von ihnen aber [P. II, 259 A] als von schändlichen Generationes, tierförmigen Kindern, erschrecklichen Figuren und Formen spricht.

An Mephistos alte Freundin aus der Hexenküche, an die Trödelhexe mit ihren unheimlichen Waren, an die neidische Matrone im Walpurgisnachtstraum mag man denken, wenn man liest [P. II, 255 B], daß in den alten Weibern die bösen Aszendenten am mächtigsten wirken: wegen ihrer Ungestalt, ihres größeren Neides und weil ihrer von den Männern weniger geachtet wird. Allgemein erklärt Paracelsus zwar [P. II, 254 B]: „Kein Hex ist nicht, sie sei dann des höchsten Neids und Untreu voll"; aber in den alten Frauen soll doch die teuflische Bosheit am ärgsten hervortreten.

Einen Kapitelschluß möchte ich noch anführen, der gleichsam ein Programm für Goethes Walpurgisnacht enthält, soweit Teufel und Hexen darin eine Rolle spielen [P. II, 259 C]: „Der Höwberg ist ein Orth, da sich die Hexen und Ascendenten underreden, allein sind, ohngehindert von menniglichen, und am selben ort außrichten was sie in ihren Heusern nicht mögen verbringen, es sey einander zu Capitulieren, zu underrichten und lehren, zu Conspirieren und mit einander sich vertragen und Gelübdnuß zu geben und was ihr Bündnuß inhalt, aufzurichten, einander zu befehlen, was Unrahts sie stifften wollen und was ein jeglicher für sich selbst auffgericht hab und also ihr Laster und Hexerey zu vollenden." Ganz von selbst denkt man bei diesen Sätzen an Mephistos Abschiedsworte in der Hexenküche [V. 2589 f.]:

„Und kann ich dir was zu Gefallen tun,
So darfst du mir's nur auf Walpurgis sagen" —

an Satans Unterricht der Seinen, an die Dinge, die man bei der Trödelhexe kauft, an den mit Mephisto offenbar verabredeten Schmeichelgesang, an das Geschwätz der Kielkröpfe usf. Für das Verhältnis Fausts und seines Begleiters erscheinen besonders bedeutsam die Worte „und was ihr Bündnis inhelt, aufzurichten",

stellt doch die Walpurgisnacht im Ganzen der Dichtung offenbar nicht nur den Versuch dar, Faust das unglückliche Gretchen vergessen zu machen, sondern auch Mephistos Bemühen, die Sinne seines Herrn in jeder Weise zu befriedigen und ihn durch völliges Versinken im Materialismus zum Verlieren seiner Wette zu bringen.

An den Schluß des Festes um Mitternacht und das Abziehen der Hexen im Chor erinnert der letzte Satz der Schrift De Sagis etc. [P. II, 260 B]: „Also fliegen diese auch darvon, in einer Rott versamlet, zu gleicher weiß wie anzeigt ist, zu Nachts, dann bey Tag wird hierinn nichts gehandelt, die Nacht ist der Geist freud, heymlich und still."

Die Sage vom Höwberg, der in der Genfer Lateinausgabe des Paracelsus Mons Bructerus heißt, also zweifellos den Brocken bedeutet, wird noch in zwei anderen Schriften Hohenheims erwähnt. In dem Buche „De Pestilitate" liest man vom Satan [P. I, 350 A]: „Er hat auch seine helffer an den alten und jungen Hexen, unnd Zaubermeisterin, welche auff den Höwberg fahren." An den alten und den jungen Hexen? Goethe hat seinen Mephisto-Satan in der Tat eine alte und eine junge Hexe zur Verführung Fausts benutzen lassen, die erstere, seine Sinne durch den Liebestrank und das Bild im Zauberspiegel wahnsinnig zu erregen, die letztere, ihm in der Mainacht erniedrigende Befriedigung zu verschaffen. In dem Werke „De Pestilitate" findet sich übrigens auch ein Vorbild für die Worte der Hexenmeister:

„Wir schleichen wie die Schneck' im Haus,
Die Weiber alle sind voraus.
Denn, geht es zu des Bösen Haus,
Das Weib hat tausend Schritt voraus."

„Von der Fraüen sollet ihr auch also wissen," sagt Hohenheim [P. I, 349 C], „daß sie von wegen der eynfalt, daß sie so viel Sinnen und vernunfft zum guten nicht also starck haben, wie die Mann: Wie ihr dann mercken könnet, daß sie der Zauberey am gewaltigsten nachhengen, welches der Mann nicht also thut: Dann der Mille Artifex kan die bälder uberwinden und uberreden zu solchen dingen dann den Mann."

Außerdem werden in „De Pestilitate“ [P. 1616 I, 350 A] eine Reihe von Mitteln angegeben, durch die die Zauberinnen ihre Mitmenschen vergiften, das Vieh, das Kraut auf dem Felde, das Wasser verderben, grauenhafte Schmerzen und Schäden anrichten. Man denke an der Trödelhexe Prahlen [V. 4098 f.]:

„Aufmerksam blickt nach meinen Waren,
Es steht dahier gar mancherlei.
Und doch ist nichts in meinem Laden,
Dem keiner auf der Erde gleicht,
Das nicht einmal zum tücht'gen Schaden
Der Menschen und der Welt gereicht.“

Die dritte Paracelsische Schrift, die den Höwberg erwähnt, trägt den Titel: „Liber V de Origine Morborum Invisibilium.“ Da liest man [P. I, 116 A]: „Wie die Unholden ihre Bulschafft haben auff dem Höberg, und da zusammen kommen und erlangen von den Geistern Kunst, damit sie umbgehnd: Also haben auch die Mannen ein Höberg, den sie den Venusberg heißen. Da sie dergleichen zusammenkommen und der Teuffel in einer Frauen gestalt zu einer Frauen wirdt, der ihn auch solche Character fürhelt mit ihren Ceremoniis.“

Witkowski bemerkt in seinem Faustkommentar, Hexenmeister seien Gegenstücke der Hexen, die mit Buhlteufeln Unzucht trieben; sie seien in der Überlieferung selten erwähnt. Goethe konnte, wie wir sehen, diese seltene Erwähnung bei Paracelsus finden, und seine Walpurgisnacht zeigt den Blocksberg der Weiber und den Venusberg der Männer vereint.

Auf die Schrift „De Sagis et earum Operibus“ folgt eine andere, die den Titel trägt: „Fragmentum Libri de Daemoniacis et Obsessis.“ Mit ihren zahlreichen Beziehungen auf Adam und Eva, das Paradies, den Teufel könnte diese gleichfalls als Quelle für die Walpurgisnacht in Anspruch genommen werden.

Man hat mit Friedrich Vischer Goethe oft zum Vorwurf gemacht, daß er an einer Reihe von Stellen das Gemeine zu sehr zur Geltung gebracht, ja geradezu eine Freude am Schmutzigen gezeigt habe. Demgegenüber weist Witkowski in der Quellenuntersuchung zur Walpurgisnacht darauf hin, Goethe habe hier

nicht die eigene Phantasie spielen lassen, sondern sich nur gewissenhaft an bestimmte Quellen gehalten, um ein realistisches Bild des Hexensabbaths zu geben. Eine solche Quelle konnte auch ein Abschnitt der genannten Paracelsischen Schrift sein. Da spricht Hohenheim von der Zucht und Lauterkeit der Engel, die höher leuchte als der Sonne Schein, von Luzifer, dessen Sitten nach seinem Fall ärger denn die Finsternis seien, von dem gefallenen Menschen, der in Sitten und Gebärden [P. II, 262 B] „säuisch, unzüchtig, spielerisch, saufferisch, ungeschickter dann all Thier" sei. Wenn in diesen Menschen, erklärt er, noch dazu der böse Geist fahre, werde er grob und unflätig, noch viel ärger als säuisch. „Wer kanns beschreiben, die Unzucht, die Grobheit, die Eselische Arth, so do erfunden und gesehen wird? Deß Teuffels Art ist beim ungeschicklichsten, beim unsauberisten, wer kann die ding unnd den Menschen erzählen, daß ohn Abgang werendt, sondern den höchsten Unflat lassen bleiben und diese höchste Unzucht, über alle Vernunfft zu erdencken und zuermessen."

Goethe hat zuerst den Versuch gemacht, das zynische Treiben des Teufels und seines Hofstaates in seiner Nacktheit zu schildern, dann es aber doch für geraten gehalten, den höchsten Unflat bleiben zu lassen.

Eine merkwürdige Vorlage für das Zwiegespräch zwischen Faust und der jungen Hexe, d. h. für die Bilder vom Apfelbaum, dem Garten, den Äpfeln, bietet endlich das Paracelsische „Buch Liber Azoth seu de Ligno et Linea Vitae". Faust redet von einem schönen Traum, in dem er einen Apfelbaum sah und nach seinen Früchten begehrte. Nun schreibt Paracelsus [P. II, 529]: „Ihr sollet auch merken, dieweil die Imaginatio so starck ist, daß wann ein Mann nur gedenckt an eine schöne Frau, so tingiert er seine Gedancken und Imagination so starck, daß er deß Nachts einen Traum bekompt, daß ihm gleich wirt, als hette er natürlichen mit einer schönen Frauen zu schaffen." Da die Frucht des Apfelbaums in Fausts Traum nur Symbol für das ist, was Hohenheim auf die Imaginatio zurückführt, so lassen sich die beiden Träume wohl nebeneinander stellen. Auch gibt Paracelsus auf derselben Seite folgenden Vergleich der Liebeslust

mit dem Genuß der Äpfel eines schönen Gartens [P. II, 529]: „Dann mercket, wie ein Mensch in seiner Imagination weiß von einem Garten, darinnen gutte Früchte und Aepffel wachsen und kan nit in Garten, daß er der Oepffel holen möchte, ihme zu einer lustigen Speise: Oder, er darff sonst nit in Garten gehen, villeicht daß er ettwann sich nit wohl gehalten, daß ihme von wegen seines Ubel thuens verbotten were, selbest in den Garten zu kommen. So dürfft er ja nit hineyn, und hette doch gerne der Früchte: Aber mit Bitten könte er so viel bey dem Gartner zu wegen bringen, daß er möchte in den Garten hineyn greiffen, uber den Zaun, und ihme eine Frucht etzlich abreißen."

Es ist deutlich, daß Paracelsus bei diesem Gleichnis an Adam und Eva und das Paradies gedacht hat, und in der Tat fährt er fort: „Also verstehet mit dem Adam und Eva, die waren in einem solchen Garten, im Paradeyß, selbst die Oepffel und Früchte . . . Nun ist es gutt wissentlichen allen Verstendigen, daß Adam und Eva ein Gebott gehabt, disen Baum zur Speise nicht zugebrauchen: Und haben doch auß der Anregung und Verfürung deß Satans das Gebott ubertretten: Derwegen sie auß dem Paradeyß verjaget, und auß dem Garten, darinnen die gutten Früchte gewachsen, verjaget seyn, gleich dem Exempel, wie oben gesaget, und waren sie doch die Früchte selbst."

Hier haben wir die für Paracelsus als Theosophen charakteristische Anschauung — wir haben sie schon in Wellings Opus Mago-Cabbalisticum et Theosophicum gefunden, und sie war auch Agrippa, van Helmont, Jakob Böhme eigen —, daß der Sündenfall in der ersten Fleischeslust bestanden, zu der Satan die Menschen gebracht, nachdem ihre Vermehrung ursprünglich auf andere Weise geschehen sollte, auf die Weise, wie Maria den Heiland gebar. An diese Auffassung haben wir gedacht, als wir den Sündenfall Fausts und Gretchens, an dem Mephisto seine teuflische Freude hat, zu dem im Paradiese in Parallele setzten. An diese Auffassung ist zu denken, wenn Mephisto dem jungen Schüler ruchlose Lehren gibt, wie er die Weiber führen soll, dazu scheinbar wohlwollend bemerkt:

„Grau, teurer Freund, ist alle Theorie,
Und grün des Lebens goldner Baum" —

und in sein Album schreibt: „Eritis sicut Deus scientes bonum et malum.“ Und wenn der Chor der Hexen und Zauberer auf dem Blocksberg von Satan singt:

„Er zeigt euch die Spur
Des ewigen Lebens
Der tiefsten Natur“,

so bedarf es der folgenden Lehren für Männer und Weiber kaum, um zu erraten, worin für diese Sphäre das ewige Leben der tiefsten Natur besteht. Daß Faust in sie hineingerät und sich einen Augenblick darin wohl fühlt, das bedeutet seine tiefste Erniedrigung, seinen eigentlichen Sündenfall. Im Prolog hatte Mephisto geprahlt [V. 334 f.]:

„Staub soll er fressen, und mit Lust,
Wie meine Muhme, die berühmte Schlange.“

Die Stunde, wo Faust mit der schönen jungen Hexe tanzt, ist ohne Zweifel die, wo er „mit Lust den Erdenstaub frißt“, und fast könnte Mephisto aus voller Brust triumphieren, wenn den Mann nicht jäh der Ekel erfaßte und die Erscheinung Gretchens ihn zur Erkenntnis des Guten und Bösen brächte. „Von solcher Lust will Gott nit, daß dieselbe mißbraucht werde“ [P. II, 530 A], schreibt Paracelsus im Liber Azoth. Den ärgsten Mißbrauch derselben hat Goethe in dem Hexenfest auf dem Brocken dargestellt und durch die Maus, die Fausts Tänzerin mitten im Gesang aus dem Munde springt, das Tierische, Unwürdige, den hohen Menschengeist Anwidernde des ganzen Treibens versinnbildlicht.

In demselben Buche gibt Paracelsus noch einmal den Apfelgenuß als das Symbol des Sündenfalls in jenem bestimmten Sinne an: das Apfelessen in dem Volksbuch vom Fortunatus. Er schreibt [P. II, 538 A]: „Ob gleich der Historien von Fortunato nit möchte Glauben gegeben werden, in dem daß geschrieben stehet, wie Andolosia im Walde Oepffel gessen, da er die Agrippinam die Jungfrau die er entfüret, widerumb verloren: So beweist es sich doch, daß dieselbige Historia von Verstendigen Heiligen Leuten Poetischer weise ist beschrieben worden, und

bedeut den Fall der ersten zweyen Menschen: Das ist mit dem Apffel bedeutet, daß Andolosia soll Oepffel gessen haben . . ."

Man wird zugeben, daß das bisher Zusammengestellte zu der Annahme berechtigt, Goethe habe, als er die „Romantische Walpurgisnacht" schrieb, die Anschauungen Hohenheims über das Hexenwesen gekannt. Daß er sie aber erst 1797 und später kennen gelernt, ist sehr zweifelhaft. Nach den Ephemeriden hat er 1770 das Buch „De Pestilitate" gelesen, in dessen letzten Kapiteln viel von den Hexen erzählt wird. Bereits in Frankfurt, wie noch nachzuweisen sein wird, hat er die Szene vor dem Tor geschrieben, in der das alte Weib vorkommt, das den Mädchen in der Andreasnacht den Liebsten in der Luft und im Kristall gezeigt hat. Man hat die Quelle für diese Episode freilich in Büchern des Erasmus Francisci — Neupolierter Kunst-Geschichts- und Sittenspiegel; Höllischer Proteus — gesucht, die Goethe erst in den Jahren 1797—1801 studiert hat. Aber in einer von Paracelsus' alchymistischen Schriften, deren Lektüre in die Frankfurter Zeit fällt, dem Coelum Philosophorum, findet sich folgender Abschnitt [P. I, 931 B, C]: „Alles, das im Lufft beweglich oder unbeweglich gesehen wirdt, das erscheint auch in eim Spiegel, in Crystallen, und Wassern. Dann Lufft, Wasser und Crystallen muß zum Gesicht für Einß gelten, als ein Spiegel, darinn man die Replica verkehrlich sihet." Der kurze Abschnitt trägt die Überschrift: „Wie man Crystallen beschweren, und alle ding darinn sehen kan." Er genügt sicherlich als Quelle für Goethe, da er den an die Andreasnacht sich knüpfenden Volksglauben auch ohne Francisci kennen konnte.

Der Abschnitt des „Coelum philosophorum" spricht auch von Bildern im Wasser. Solche Bilder sehen wir in der Hexenküche: verschiedene Gestalten zeigen sich in dem Dampfe, der von dem Hexenkessel aufsteigt. Haben wir auch hier eine Reminiszenz aus der Lektüre des Paracelsus? Häufig redet dieser von Visionen jener Art und schreibt ihre Hervorbringung den Vertretern der schwarzen Magie zu. In der „Philosophia occulta" stellt er ihnen die prophetischen Gesichte der großen Seher Jesaias und Johannes entgegen [P. II, 290 A]: „Das sind die rechten wahren Gesicht und Erscheinungen, denen zuglauben

und zu trauen, besser dann allen Visionen in der gantzen Nigromantia, es sey in Spiegel, Cristallen, Parillen, Neglen der Fingern, Steinen, Wasser etc. und dergleichen viel mehr. Dann diese alle sind betrüglich und falsch."

Georg Witkowski bemerkt in seinen Erläuterungen zur Hexenküche, für die landläufigen, hier verwerteten Vorstellungen habe es weder literarischer noch bildlicher Vorlagen bedurft. Das kann man ihm zugestehen und doch versuchen, in Paracelsus' Werken solche Vorlagen zu entdecken, nachdem es einmal feststeht, daß dieser Magus Goethe viel für sein Faustgedicht gegeben.

Eins haben wir in allen alchymistischen Schriften Hohenheims nicht gefunden: die ausdrückliche Bezeichnung des Verjüngungsmittels als eines Liebestrankes. Hohenheim gab eben seine Lehren für Mediziner, für redliche Männer, die ihre Kenntnisse zum Besten der Menschen brauchen sollten. Doch kannte er besondere Liebeszauber sehr wohl, so eine Art, die er Mumie nennt und die ihre Wirkung auf eine bestimmte Person beschränkt. Er schreibt [P. II, B, C]: „Ein jeglicher Mensch kan seinen Leib in Mumiam Transmutieren, seinem Leib und Leben ohn schaden, unnd ein stuck von seinem Leib nemmen, das mans doch dem Leib nicht ansicht. Mit dieser Mumia haben sich sehr viel bemühet die Buler und Bulerin, welche ihr eigen Mumiam gar lieblich bereitet und desselben ein gar klein Gewicht ihrer Bulschafft beygebracht. Als bald ist die Lieb angangen und angezündet worden, und derselbige Leib, von dem die Mumia genommen ist, hat den andern Leib in Lieb solcher maßen zu sich gezogen und in Lieb entzündet, das er nicht wol ohne den andern sein können, sonder ihm allzeit nachgevolget . . . Dann zugleicher weiß, wie ein Mensch seinem eignen Leib nicht feindt ist, also da auch geschicht. Dann da begeret ein Leib deß andern, als der Magnet deß Eisens." Erinnert diese Schilderung an die Wirkung des sympathetischen Mittels, das Mephisto einer verlassenen Schönen am Kaiserhofe anpreist [V. 6354] —

„Er seufzt vor deiner Tür noch heute nacht" —,

so läßt die Warnung vor schlechten Weibern, die den Prozeß falsch verstanden haben oder vom Teufel unrecht berichtet

worden sind, an die gefährliche Alte denken, die den Bürgermädchen verheißt [V. 874 f.]:

„Nur nicht so stolz! Es ist schon gut!
Und was ihr wünscht, das wüßt' ich wohl zu schaffen."

Hierher gehört auch eine Stelle aus der Schrift „De Sagis et earum Operibus", die sagt, daß die Hexen Feindschaft und Freundschaft machen können und die Mittel dazu von ihren Aszendenten erfahren. „Diese Ascendenten", heißt es [P. II, 258 B], „sindt gemeiniglich der alten Weibern, welche die Jungen lernen, den Mannen einzugeben zu der Liebi, welchs Ingeben sie von iren Ascendenten erfaren. — Also werden die Liebe erholet, nicht zun Ehren, sondern zu Laster."

Hier konnte Goethe außer der Anregung zu der Partie des Osterspaziergangs auch die Motive finden, die er in der Hexenküche verwertet hat: der Teufel gibt das Rezept zu dem verderblichen Trank, und die Leidenschaft, die dieser erweckt, führt zu Schmach und Verderben.

In demselben Kapitel wird hervorgehoben, daß die Zauberinnen Kunst bei ihren Werken brauchen, mancherlei Wurzeln, Wörter, Gebete, Zeremonien. Man nähme an, dadurch geschähen ihre Zeichen, in Wahrheit aber läge an den Zeremonien gar nichts, sondern nur an der Mithilfe der bösen Geister. Wir erinnern uns dessen, was wir früher im Kapitel „Magie" über Zauberformeln und Zeremonien als Charakteristikum der schwarzen Kunst erwähnt haben. Mir scheint, daß Goethe mit den Versen der Tiere, von denen Mephisto gutmütig urteilt [V. 2463 f.]:

„Nun, wenigstens muß man bekennen,
Daß es aufrichtige Poeten sind" —

ebenso mit der Alten sinnlosem Hexeneinmaleins eine Probe der nigromantischen Poesie geben wollte, über die Paracelsus nicht genug schelten konnte. Und wenn Faust höhnt [V. 2573 ff.]:

„Was sagt sie uns für Unsinn vor?
Es wird mir gleich den Kopf zerbrechen.
Mich dünkt, ich hör' ein ganzes Chor
Von hunderttausend Narren sprechen",

so mag man daran denken, wie verbreitet im 16. Jahrhundert der törichte Glaube an Zauberformeln und Rätselworte war, Worte, die nach Hohenheim [P. II, 287 C] „keiner Sprach gemäß seind, die kein Latinus, Graecus, Hebraeus etc. noch keiner einer andern Sprach, so viel ihr seind, verstehen noch Teutsch machen kan."

Wie groß die Macht ist, die der Böse den Hexen verleiht, deutet die Verwünschung an:

„Die Feuerpein
Euch ins Gebein!"

Paracelsus erinnert an einer Stelle daran, daß der Satan die Macht gehabt, den Hiob mit Drüsen und Beulen zu schlagen, und fährt fort [P. II, 350 A]: „Ist wol zu gedencken, daß er auch zu der zeit seine tück zu beweisen nit sparet. Dann er hat auch seine helffer an den alten und jungen Hexen" . . . In demselben Buche „De Pestilitate", also einem 1770 von Goethe gelesenen, wird ferner eine Art Feuerpein geschildert, die von den Unholden kommt und in zehrender Rastlosigkeit besteht [P. I, 353 A]:

„So einer natürlich von einer Hexen oder sonsten von einem Mann oder Zauberer Incantiert ist, so seindt das die Zeichen: Derselbige verzauberte Mensch mag nit schlaffen und begeret auch nit deß Schlaffs, er wirdt auch nimmer still befunden, denn er hat keinen frieden noch ruwe."

Das Kapitel, dem ich dieses Zitat entnehme, trägt die Überschrift: „Caput de Incantatione et Pythonissis" . . . Pythonissa steht hier und öfters bei Hohenheim für Wahrsagerin, Hexe. So hat es Goethe in der Helenahandlung gebraucht [V. 9135]:

„Wo bist du, Pythonissa? heiße, wie du magst."

Auch des Ausdrucks Sibylle bedient sich Paracelsus öfters, der in der Hexenküche als Anrede vorkommt [V. 2576]:

„Genug, genug, o treffliche Sibylle!"

So gilt denn für das Hexenwesen im Faust das Gleiche wie für Alchymie und Astrologie: die grundlegenden Vorstellungen und die eigentümlichen Namen lassen sich fast ausnahmslos bei Paracelsus

finden. Und noch habe ich seine Schriften hinsichtlich dessen, was er über Hexen sagt, nicht ganz ausgebeutet. Bald hier, bald da mag Goethe noch eine Anregung gefunden haben, etwa für die Hexen am Rabenstein und die Hochgerichtserscheinung. Hier wäre in einer Arbeit, die auch des Praetorius' Schriften heranzieht, noch eine Nachlese zu halten.

VI. Kapitel.

Pyromantie, Hydromantie, Chaomantie und Nekromantie in Goethes Faust.

Wir haben in dem vorigen Kapitel erkannt, daß das Maifest auf dem Brocken von Paracelsischen Anschauungen über der Hexen Treiben beeinflußt ist. Nun hören wir aber in der Walpurgisnacht nicht ausschließlich von Hexen und zu ihnen gehörigen Wesen; Goethe hat Elemente in die nächtliche Feier verwebt, an die man nicht zu denken pflegt, wenn man das Teufelsfest auf dem Blocksberg im Sinne hat. Von einem Eingehen in die Traum- und Zaubersphäre ist in dem Wechselgesang am Anfang die Rede. Dem entspricht, daß Goethe neben der Schrift „De Sagis etc.“ ein Buch des Paracelsus als Quelle für die Walpurgisnacht benutzt hat, das wie wenig andere in die Zaubersphäre einführt und eine Fülle magischen Wissens bietet. Es ist das große Werk „De Natura Rerum“, dasselbe, das ihm bei der Homunkuluspartie als Vorlage gedient hat. Dasselbe zerfällt in neun Teile, deren letzter den Titel trägt: „De Signatura Rerum naturalium“. Der letzte Abschnitt dieses Teils ist überschrieben: „Von ettlichen besonderen Zeichen der natürlichen und ubernatürlichen“. Zu den übernatürlichen Zeichen rechnet er die der Pyromantie, Hydromantie, Geomantie und Chaomantie, d. h. der vier magischen Wissenschaften, die sich mit je einem Element und seiner Geisterwelt beschäftigen. Solcher übernatürlichen Zeichen finden wir nun eine ganze Reihe im „Faust“,

und manche Rätsel der Walpurgisnacht lösen sich, wenn wir das von Paracelsus über die Astra oder Geister des Feuers und Wassers, der Luft, der Erde Gesagte heranziehen.

Prüfen wir zunächst, was er von der Pyromantie verrät [P. 1589 VI, 361; P. 1616 I, 920]: „Pyromantia gibt seine Zeichen durch die Astra deß Feuers. In gemeinen Feur durch sondere Funcken, Flammen, Krachen, Knall und dergleichen: In Bergwercken durch die Witterung: Im Firmament durch das Gestirn, Cometen unnd Wunderstern, durch Blitz unnd Feurstrall, Nostoch unnd dergleichen: In Spectris durch Salamandrisch, Ethnisch und andere Geister, die in Feurs gestalt erscheinen."

An Funken, Flammen, Krachen, Knall fehlt es auf dem Brocken nicht, und wären alle Entwürfe ausgeführt worden, so stellte uns die „Romantische Walpurgisnacht" noch weit mehr magisches Feuerwerk vor Augen. Was bedeutet aber jene „Witterung in Bergwerken"? Paracelsus erklärt sie nicht, weil er in dem unmittelbar vorhergehenden Abschnitt „Von den Mineralischen Zeichen" von ihr gesprochen hat. Da sagt er [P. I, 916 C]: „Damit ir aber auch wissend, was die Witterung sey, so wissend, das die Witterung des Bergwercks wirdt gesehen in der Nacht, in gestalt eines funcketen Feurs, zu gleicher weiß, als ob man Büchsenpulver nach der lenge her gezettelt hett, und zu vorderst anzündet" . . . [P. I, 916 B]. „Wo Witterung gesehen werden, ist nicht allein ein gewiß zeichen eines verborgenen Ertzgangs, sonder zeigt auch an durch warhafftige zeichen desselbigen Gangs streichen, und sein underschiedlich Metall: auch daß solch Metall noch nicht vollkommenlich zeitig, sonder noch in Primo Ente ist. Dann das sollen ihr allwegen wissen, daß wie die Witterung streicht, und wohin sie iren Bogen macht, daselbst hin streicht auch der Ertzgang etc."

Witterung ist also ein Begriff, unter dem Paracelsus feurige Erscheinungen zusammenfaßt, die in dunkler Nacht auf dem Erdboden sichtbar werden sollen und in der Tiefe verborgene Adern voll noch flüssigen Goldes oder anderen Metalls anzeigen.

Nun lese man, was der Magus Faust sagt, nachdem Mephisto ihn stillstehen heißen, den im Berge glühenden Mammon zu sehen [V. 3916—3931]. Nimmt man aus Paracelsus noch die

Sätze hinzu [P. I, 916 B]: „So die Witterung fast klein und subtil, ists ein sehr gut zeichen.“ — [P. I, 915 C]: „Es trägt sich offt zu, das der Archeus Terrae durch einen verborgnen Qual (Quell) under der Erden Ertz herfür stoßt und sichtbar macht. Wo nun solches gesehen wirdt, ist ein gutt Zeichen.“ — — [P. I, 916 B]: „Deßgleichen ist auch zu wissen, daß die Witterung an ir hat drey Farben, als Weiß, Gelb, und Roht, zugleicher weiß wie der Mond: daran erkennt werden alle Metall, die sie uns anzeigen . . . Gelbfarb Witterung zeiget Goldärtz an.“ — [P. I, 915 A]: „Wo sich solche Gäng mehren, mit viel zufallenden Gängen, oder sich sonst offt abschneyden, und nicht ferr ohne abschneydung anderer Gängen erstrecken. Das ist ein gut Zeichen, welches nicht allein anzeiget, daß solches Bergwerck hoch oder nahet ligt, sondern daß es sich auch in der Tieffe mehren, unnd manigfaltigen wirdt; — Es ist nicht minder, daß etlich Bergleut viel von den Gängen halten, so in die tieffe fallen“ — so haben wir fast sämtliche Einzelheiten, die Fausts staunende Schilderung des festlich erleuchteten Gebirges enthält. Um Phänome auf, nicht unter der Erde handelt es sich bei Goethe wie bei Paracelsus. Ausdrücklich sagt letzterer [P. I, 916 A]: „Ihr solt wissen, daß die verborgene Gäng under der Erden durch außwendige sichtbare Zeichen eröffnen, und dem Bergmann natürlich zu erkennen geben, durch natürliche Zeichen, der Gewächsen und Witterung.“

Wenn also Georg Witkowski [Erläut. zu V. 3932 f.] im Anschluß an Max Morris an Milton erinnert, bei dem Mammon dem Satan einen Palast baue, dessen Zellen er unterwärts mit Adern von flüssigem Feuer durchkreuze, so ist damit zur Erklärung von Fausts Schilderung des Witterns in den Gründen nichts gesagt. Mephisto nennt freilich Mammon, den Goldteufel; aber den kann Goethe sehr wohl an die Stelle des Archeus Mineralis oder Archeus Terrae gesetzt haben, von dem er bei Paracelsus las und der mit Hilfe des unterirdischen Feuers Gold und anderes Metall kochen sollte, bis es reif und starr wurde. Adern von noch flüssigem, dem Feuer noch ausgesetztem Metall meint Paracelsus mit den Gängen. Dieses Feuer schlägt nach seiner Vorstellung in dunklen Nächten bisweilen aus der Erdoberfläche hervor, und

so entstehen Schein, Glut, Funken, entzündete Felsenwände, die dem Menschen, der die Zeichen zu deuten weiß, die unterirdischen Schätze verraten.

Max Morris und Witkowski [Erläut. zu 3916—3931] haben ferner angenommen, Goethe habe das in den Versen 3916—3931 entworfene Bild aus Charpentiers Schrift „Von den Lagerstätten der Erze" gewonnen, die er 1799—1800 las. Ich habe dieses Buch nicht geprüft; jedoch ist zu vermuten, daß die Übereinstimmung mit Ausführungen des modernen Gelehrten schwerlich vollständiger ist als die mit der Darstellung des alten Magus.

Bei diesem findet man nämlich auch eine Erklärung für den mit den Flammenerscheinungen gemeinsam auftretenden Dunst, Flor, Schwaden. Als Zeichen verborgener Erzgänge gibt er außer der Witterung Schmelzen des Reifs und Schnees an bestimmten Stellen an, wenn nicht die Sonnenhitze, sondern die Erdwärme es verursacht. Er schreibt [P. I, 916 A]: „Dessen ursach ist allein ein hitziger trockner Spiritus des Ethnischen Feurs, so under der Erden verborgen, und durch einen warmen Mineralischen Dunst, den der Archeus Mineralis von ihm uber sich führt in die obersten theyl der Erden, das Erdtrich erwärmet, unnd also zu zeiten offt einen sichtbaren rauch und dunst gibt, zu gleicher weiß, wie ein siedends Wasser in einem Kessel . . . je mehr und größer der rauch oder dunst gesehen wirdt: je höher ligt auch das Ertz." Bisher hat man den Versen [V. 3920 f.]

„Da steigt ein Dampf, dort ziehen Schwaden,
Hier leuchtet Glut aus Dunst und Flor",

eine verschiedene Deutung gegeben. Man hat z. B. mit Sanders Nebelstreifen in den Dämpfen gesehen; andere, so Scherer, haben an die giftigen Grubendünste gedacht, die die Bergleute als Schwaden bezeichnen. Es entspricht aber offenbar dem ganzen Charakter des Brockenfestes besser, wenn man Dunst und Flor, die die Feuersglut trüben und dämpfen, als die geheimnisvollen Signata auffaßt, die die magische Wissenschaft der Pyromantie kennen lehrte. Den „elenden Wahrsager, Naturkenner und Zeichendeuter" hat Herder 1772 den jungen Goethe in einem Briefe an Merck genannt. Das läßt annehmen, daß die Lektüre

des Buches „De Signatura Rerum naturalium“ und verwandter Schriften des Paracelsus und anderer stattfand, ehe Goethe nach Straßburg kam, und starke Spuren in seinem Denken zurückließ. Nach den Ephemerides haben ihn auch noch in Straßburg Physiognomie, Chiromantie und verwandte Gebiete angezogen. „Chiromantia deß Bergwercks“ aber war nach Paracelsus, was er in dem Kapitel „Von den Mineralischen Zeichen“ vortrug. Und warum sollte sich der Faustschöpfer nicht noch am Schlusse des Jahrhunderts als Wahrsager, Naturkenner und Zeichendeuter haben betätigen können, die alten Kenntnisse in treuem Gedächtnis bewahrend oder sie aus den alten Quellen erneuernd?

In der Erklärung der Pyromantia haben wir an dritter Stelle Zeichen am Firmament gefunden: Blitze, Kometen, Wundersterne usf. Von Sternen zeigt sich in der Walpurgisnacht nur die herabfallende Sternschnuppe, die als lebendes Wesen gedacht ist [V. 4380 ff.]:

„Aus der Höhe schoß ich her
Im Stern- und Feuerscheine,
Liege nun im Grase quer,
Wer hilft mir auf die Beine?“

Nach dem Bruchstück „Blocksberg-Kandidaten“ sollte auch ein Meteor am nächtlichen Himmel auftauchen. „Blitze, Donner von oben“ aber heißt es in einem Entwurf der Walpurgisnacht. „In Spectris durch Salamandrisch, Ethnisch unnd andere Geister, die in Feurs gestalt erscheinen“, lasen wir am Schluß jener Stelle. In Feuersgestalt sollte Mephisto selbst erscheinen; wenigstens vergleiche man in demselben Entwurf: „Leuchtende Figur des Meph.“ In Feuersäulen, Rauch, Qualm sollte der Höllenfürst hervortreten, wie ebenda angedeutet ist. In Feuersgestalt erblicken wir tatsächlich eine Fülle von kleinen Geistern: die Irrlichter, die vom Sumpfe her dem Berge zudrängen, um an dem Feste teilzunehmen. Sie singen im Walpurgisnachtstraum [V. 4375 ff.]:

„Von dem Sumpfe kommen wir,
Woraus wir erst entstanden;
Doch sind wir gleich im Reihen hier,
Die glänzenden Galanten.“

Wie ist Goethe zu dieser Charakteristik der Irrlichter gekommen? Nur in des Paracelsus Buch „De Nymphis, Sylphis, Pygmaeis et Salamandris" habe ich eine Erklärung gefunden. Da liest man [P. II, 187 B]: „Die Zundeln, so offtmals gesehen sind, brinnende Liechter auff den Wysen und Eckern, lauffen durch einander, unnd gegen einander, das sindt die Vulcanischen. Aber sie werden nit beim Menschen gefunden zuwohnen: Dann Ursach, ihrß Feurs: Aber vielmale werden sie bey den alten Frauen gefunden, das ist, bey den Hexen, umb sie zu bulen." Die Verbindung, die hier zwischen Irrlichtern und Hexen hergestellt wird, konnte Goethe wohl veranlassen, die unsteten Feuergeisterchen als glänzende Galanten an dem Buhlteufelkonvent auf dem Brocken teilnehmen zu lassen, zumal Paracelsus an derselben Stelle betont, daß der Teufel die Irrlichter oft wie die Menschen besitzt.

Für die „Romantische Walpurgisnacht" ist ferner bedeutsam, was Paracelsus im Schlußkapitel von „De Natura Rerum" von den Zeichen des Luftreichs sagt [P. I, 920 C]: „Chaomantia gibt seine Zeichen durch die Astra deß Luffts und Winds, mit entferbung, verterbung unnd zerstörung aller Subtilen, Zarten dringen, denen der Lufft und Wind widerwertig ist, mit beraubung und entblößung der Blüst, der Bletter, Bäumen unnd Frücht von ihren Bäumen und Stengeln. Wann sich die Astra Chaomantiae bewegen . . . werden offt Stimmen und Antworten gehört. Item es werden Bäum mit Wurtzel auß der Erden gerissen, Bäu eingeworffen etc."

Ich habe im vorigen Kapitel gezeigt, daß, wenn die Lektüre der Schrift „De Sagis et earum Operibus" für Goethe bestimmend gewesen ist, wir uns denken müssen, daß Luftgeister die Hexen nach dem Brocken befördern, daß sie mit ungestümem Blasen den Wind und Sturm verursachen. Luftgeister aber sind die Astra Chaomantiae, die zerstörend einherfahren sollen, Blüten und Blätter zu Boden werfen, Bäume entwurzeln, Gebäude in Trümmer verwandeln. Da darf man wohl Mephistos Schilderung des rasenden Sturmes, der der Ankunft der Hexen vorangeht, der krachenden Wälder, der Baumriesen, die wie Paläste zusammenstürzen, der heulenden, zischenden Lüfte mit dem letzten

Zitat aus Paracelsus in Zusammenhang bringen. Von dem Mittelgipfel aus hat Mephisto Faust zuerst auf die Signata des unterirdischen Feuerreichs aufmerksam gemacht; in den Versen 3916—3955 lenkt er seinen Blick in die Höhe, und der Herr der Luftteufel, „der Geist, der stets verneint", schildert mit Lust das Treiben der zerstörungsfreudigen Windsbraut.

Ich habe den Abschnitt von der Chaomantia nicht vollständig gegeben; Paracelsus fügt an jener Stelle noch hinzu: „Es werden Lemures, Penates, Undenae, Sylvani gesehen, die den Menschen erscheinen." Wenn nun unmittelbar vorher von Stimmen und Antworten geredet wird, so könnte man diese Stimmen und Antworten mit den genannten Elementargeistern zusammen denken, und wenn Mephisto Faust zuruft [V. 3952 ff.]:

„Hörst du Stimmen in der Höhe?
In der Ferne, in der Nähe?
Ja, den ganzen Berg entlang
Strömt ein wütender Zaubergesang" —

bei diesem Zaubergesang die Naturgeister als Urheber vorstellen. Freilich kommen im selben Augenblick die Hexen und Hexenmeister von verschiedenen Seiten an, und die Verse beziehen sich zunächst auf sie. Aber in die wilden Gesänge des wütenden Heers mischen sich ferne Stimmen vom See, Stimmen aus tiefer Felsenspalte, denen andere von der Höhe Antwort geben, und mögen diese symbolisieren, was sie wollen, so sind sie zunächst, meine ich, als Rufe der Erd-, Wasser- und Luftdämonen aufzufassen, die genau wie die Irrlichter an dem Maifeste teilzunehmen wünschen. Paracelsus' Vorstellung von den Saganen, die keine unsterbliche Seele haben, jedoch an irdischer Lebensdauer die Menschen weit übertreffen, erklärt ausreichend das Rätselwesen in der Felsenspalte mit seiner Klage [V. 3997 ff.]:

„Ich steige schon dreihundert Jahr,
Und kann den Gipfel nicht erreichen.
Ich wäre gern bei meinesgleichen."

Witkowski [Erläut. zu 3986—4007] hat der Ausdeutung dieser Stimme als der im Pedantismus stecken gebliebenen Wissenschaft oder des Protestantismus gegenüber angenommen, Goethe habe

wohl an eine Verzauberungsart gedacht, die, analog dem jahrhundertlangen Emporsteigen verwunschener Schätze, dasselbe auch über menschliche Wesen verhänge. Im Zusammenhang der Dichtung läßt sich eher vermuten, daß der Dichter die Salamander oder Gnomen der Tiefe im Sinne gehabt, die nach Hohenheim drunten das Edelmetall hüten müssen und ganz allmählich mit diesem an das Tageslicht steigen. Man vergleiche in dem Kapitel „Von den Mineralischen Zeichen" [P. I, 915 A]: „Sollen ihr auch wissen, daß etlich Leut sich in Hülen der Bergen erhalten haben, etlich hundert Jahr, als dann viel under den Riesen und Zwerglen seind gewesen" . . . In „De Nymphis, Sylphis, Pygmaeis et Salamandris" [P. II, 185 B] ist beachtenswert: „Also wissen auch von den Bergleuten, die wohnen in den Hülinen der Bergen: darumb die seltzamen Gebeu, so an denselbigen Orten sind und gefunden werden, von ihnen da sind. Darbey wissen auch vom Feur, dass in den Aetnischen Bergen ir Geschrey, Zimmern und Werken gehört mag werden." Eine Gnomenschar tritt auch hernach unter der Leitung Pucks im Walpurgisnachtstraum auf; Ariel, der Luftgeist, erscheint mit den Seinen; Irrlichter und Sternschnuppen vertreten die Feuergeister; die Undinen fehlen zwar oben auf dem Hügel, wo die Dilettanten Theater spielen, aber Undinen oder Sirenen gehören sicherlich die Stimmen an, die vom Felsensee rufen [V. 3987 ff.]:

„Wir möchten gerne mit in die Höh'.
Wir waschen, und blank sind wir ganz und gar;
Aber auch ewig unfruchtbar."

Die unfruchtbaren Kritiker hat man in diesen Versen getroffen finden wollen; aber was sollen die auf dem Zauberberge, am See? Calvin Thomas bemerkt zu den Versen [Notes to 3987—9]: „In these witches that wash and wash but remain sterile and so can not mount into the air, we have a bit of nonsensical mystification, which it is hardly worth while to try to interpret seriously." Thomas hält also die Wäscherinnen am Felsensee für Hexen. Nun vergleiche man aber, was Paracelsus in „De Nymphis, Sylphis, Pygmaeis et Salamandris" von den Sirenen sagt [P. II, 188 B]: „Es seind auch Syrenen geboren, das seindt

auch Wasserfrauen, mehr auff dem Wasser, dann im Wasser: nicht daß sie wie die Visch gespalten seyend, sondern doch gleich einer Jungfrauen, unnd aber ettwas entformet, wider die Frauische artt: dieselbigen gebären nichts, seind Monstra.“ Ausdrücklich wird hier den Sirenen die Fruchtbarkeit abgesprochen, da sie Monstra oder Mißgeburten der Nymphen sind. Ferner wird behauptet, daß sie sich an einsamen Orten aufhalten und singen und musizieren [a. a. O.]: „Also auch nicht allein mit den Wasserleuthen sich zu verwunderen ist, sondern auch mit den Syrenis, die viel seltzam wesen führen, unnd gar hindan von Leuthen: Ettlich die singen können, etlich pfeiffen mit Rören, ettlich also, und also.“

Kein Wunder, daß die waschenden Seejungfrauen gerne mit in die Höhe zu Tanz, Spiel und Musik möchten, auf die Höhe, wo Ariel mit seinem Sang die Fratzen und die Schönen lockt.

Übrigens bezeichnet Paracelsus als Monstra der Pygmäen die Zwerge, der Sylphen die Riesen, der Salamander die Irrlichter, so daß wir, wenn wir die Massiven im Intermezzo, die mastig auftreten wie Elefantenkälber, als Riesen auffassen, die singenden Frauen am See als Sirenen, die sämtlichen unfruchtbaren Mißgeburten der Elementargeister auf dem Brocken vereinigt sehen. Und diese Vereinigung sollte ohne Absicht stattgefunden haben?

Witkowski [Erläut. zu 3986] macht in seinem Kommentar darauf aufmerksam, daß der Felsensee keine Harzlokalität ist. Das scheint mir ein Grund anzunehmen, daß Goethe ihn in die Landschaft eingefügt habe, um durch seine geheimnisvollen Bewohnerinnen die Reihe der Elementargeister zu vervollständigen. Dazu kommt, daß Nymphen und verwandte Wesen zu den Zeichen der Hydromantia gehören und man wohl glauben darf, daß auch diese magische Kunst ihre Spuren in der „Walpurgisnacht“ zurückgelassen habe.

Paracelsus' Äußerung über die Hydromantia in dem Buche „De Signatura Rerum naturalium“ lautet folgendermaßen [P. I, 920 C]: „Hydromantia gibt seine Zeichen durch die Astra deß Wassers, mit Wellen, Uberlauff, Schwindung, Anlauff, Entferbung, Lorindt, neue Flüß, mit abwäschung aller Irdischen

dingen: In der Magica und Nigromantia durch die Nymphen, Visiones unnd ubernatürliche Gesicht im Wasser unnd in dem Meer.“ Mit Abwaschung aller irdischen Dinge? Man weiß nicht recht, was man bei diesem Ausdruck denken soll; immerhin kann man sich dabei an das gleich rätselhafte

„Wir waschen, und blank sind wir ganz und gar“

erinnern und eine Beziehung vermuten. Auf die zuerst angegebenen Zeichen werden wir später zu sprechen kommen, da sie größtenteils in der „Klassischen Walpurgisnacht“ Verwendung gefunden zu haben scheinen.

Das Gleiche gilt für die meisten Zeichen der Geomantia, die mit der Necromantia die magische Wissenschaft von der Erde darstellt. Hohenheim lehrt [P. I, 920 A]: „Da sollen ihr wissen, daß die Astra Geomantiae ihre Zeichen signieren in die Irrdische Corpora, deß gantzen Erdtrichs: in viel unnd mancherley gestalt: Verwandlen das Erdtrich, geben Erdßidem, schwindung oder eynfahl deß Erdtrichs: geben Bühel und Thäler, geben viel neue seltzame Gewächs . . .“

Welche von diesen Zeichen finden wir auf dem zaubertollen Berge? Der Wechselgesang, der die Traum- und Zaubersphäre schildert, enthält folgende Zeilen [V. 3894 ff.]:

„Und die Wurzeln, wie die Schlangen
Winden sich aus Fels und Sande,
Strecken wunderliche Bande,
Uns zu schrecken, uns zu fangen;
Aus belebten derben Masern
Strecken sie Polypenfasern
Nach dem Wandrer.“

Da hätten wir vielleicht die „neuen seltsamen Gewächse“, die die Geister der Erde hervorbringen. In einem Entwurf zur Walpurgisnacht heißt es ferner: „Feuersäulen, Rauch, Qualm. Fels der daraus hervorragt. Ist der Satan. — — — Mitternacht. Versinken der Erscheinung. Volckan“, und Fausts Wunsch [V. 4037 f.]:

„Dort droben möcht' ich lieber sein!
Schon seh' ich Glut und Wirbelrauch“ —

läßt auch in der vollendeten Dichtung an vulkanische Erscheinungen auf dem Berggipfel denken. Erdbeben, jähe Erhebung von Bergen aber finden wir erst in der „Klassischen Walpurgisnacht".

Zur Geomantie gehört, wie ich schon sagte, die Nekromantie. Von letzterer sagt Paracelsus [P. I, 921 A]: „Necromantia gibt seine Zeichen durch die Astra deß Todts, welche wir auch Euestra nennen, signieren den Leib deß Krancken, sterbenden Menschen, mit Rotten, Blauen oder Braunen Mälern, die da Zeichen seind deß gewissen Todts an dem dritten Tag . . . Wann sich nuhn die Astra Necromantiae bewegen, thun die Todten unnd abgestorbenen Miracul unnd wunderzeichen, es blutten die Todten und abgestorben, . . . erscheinen die Todten und abgestorbenen in aller Gestalt und Kleidung, als wann sie Lebendig weren, werden in Visionen gesehen, in Spiegeln, Brillen, Steinen und Wassern . . . Welches alles gewisse Zeichen deß Todts seindt, die dem Menschen den Todt praesagieren, deß statt sie vertretten."

Rote Mäler, Bluten als Vorzeichen des Todes? Erscheinungen der Toten in Gestalt und Kleidung der Lebendigen? Goethe hat Gretchen mitten in der Walpurgisnacht vor Faust erscheinen lassen, die todgeweihte Verbrecherin, die schon die Blutspur des Henkerbeils um den Hals trägt. Sollte er nicht hier die Anregung oder doch eine Anregung dazu gefunden haben?

Wir haben den Kreis der vier magischen Wissenschaften durchlaufen. Nicht mit gleicher Sicherheit läßt sich bei jeder eine Einwirkung auf Goethes „Faust" feststellen. Unanfechtbar ist wohl das über die Pyromantia und die Chaomantia Gesagte, um so mehr, als auch zwei wichtige Quellen Goethes zur Walpurgisnacht eine Beteiligung der Nymphen, Sylphen, Pygmäen und Salamander am Brockenfeste annehmen lassen. Der „Anthropodemus Plutonicus" des Johannes Praetorius, in dem Georg Witkowski eine Hauptquelle sieht, redet nämlich sehr viel von den Paracelsischen Saganen und verwandten Fabelwesen, aber von Hexen und Hexenmeistern berichtet er wenig. Und auch seine „Blockesberges-Verrichtung", die Goethe gelesen haben muß, vergißt neben den zaubernden Menschenfrauen die Zaubergeister der Elemente nicht. Besonders beachtenswert

aber ist, daß Praetorius in einem Auszug aus den „Dies caniculares“ eines gewissen Majolus eine Brockenfeier schildert, zu der ein Naturdämon einen Gelehrten führt und ihm von den sechs Gruppen von Elementargeistern erzählt, die an dem Feste teilnehmen. Und diese Schilderung ist die einzige in der ganzen „Blockesberges-Verrichtung“, die außer von Bankett und Tanz etc. von einem Theater auf dem Hexenberge weiß. Sie ist also als Quelle für Goethe unbedingt heranzuziehen, und ich denke in einer besonderen Arbeit auf sie einzugehen, in der ich die genannten Sammelwerke des Praetorius als Quellen für beide Walpurgisnächte untersuchen will.

Eine besondere Bedeutung gewinnen die von Goethe in die Brockensage verwebten magischen Elemente, die sich nach den vier Naturreichen einteilen lassen, durch die Beziehung auf frühere Szenen der Dichtung. Im ersten Monolog hatte Faust dem Monde sein Sehnen geklagt [V. 392 ff.]:

„Ach! könnt' ich doch auf Bergeshöhn
In deinem lieben Lichte gehn,
Um Bergeshöhle mit Geistern schweben,
Auf Wiesen in deinem Dämmer weben.“

Er hatte sich von Tiergerippe und Totenbein hinweg in Gottes belebende Natur hineingewünscht. Auf dem Osterspaziergang hatte er gerufen [V. 1118 ff.]:

„O gibt es Geister in der Luft,
Die zwischen Erd' und Himmel herrschend weben,
So steiget nieder aus dem goldnen Duft
Und führt mich weg, zu neuem buntem Leben!“

Teilweise waren diese Wünsche in Wald und Höhle schon erfüllt worden; denn an die im Haushalt der Natur geheimnisvoll tätigen Elementargeister möchte ich eher als an Tiere denken, wenn der Magus dem großen Geiste dankt [V. 3225 ff.]:

„Du führst die Reihe der Lebendigen
Vor mir vorbei, und lehrst mich meine Brüder
Im stillen Busch, in Luft und Wasser kennen.“

Nun gewährt ihm die Frühlingsnacht, in der alles von schaffendem Leben quillt, die Geister der Natur sich regen, den gewünschten

Einblick in „alle Wirkungskraft und Samen", öffnet ihm das Ohr für die geheimnisvollen Stimmen der guten und der bösen Dämonen.

Die „Klassische Walpurgisnacht" schließt mit dem Jubelgesang der Festteilnehmer [V. 8482 ff.]:

„Heil dem Wasser! Heil dem Feuer!
Heil dem seltnen Abenteuer!
Heil den mildgewogenen Lüften!
Heil geheimnisreichen Grüften!
Hochgefeiert seid allhier,
Element' ihr alle vier!"

Die vier Elemente werden also in der griechischen Zaubernacht gefeiert. Da läßt sich vermuten, daß auch in ihr Spuren von Paracelsus' Pyromantia, Chaomantia, Hydromantia und Geomantia zu finden sind.

Von der Pyromantia ist wenig zu sagen. An die Witterung in Bergwerken erinnert die Aufforderung der Greifen [V. 7582 ff.]:

„Gold in Blättchen, Gold in Flittern
Durch die Ritzen seh' ich zittern.
Laßt euch solchen Schatz nicht rauben,
Imsen, auf! es auszuklauben."

Außer den früher erwähnten Zeichen gibt Hohenheim nämlich noch folgendes an [P. I, 915 C]: „So gar dünne Blettlin von Ertz . . . dem Gestein oder Felsen anhanget, ist ein gutt Zeichen."

Als Zeichen am Firmament wären die schießenden Sterne zu nennen, das Gesicht, das Anaxagoras sieht [V. 7924 ff.]:

„Das lichte Schild hat sich umdunkelt,
Auf einmal reißt's und blitzt und funkelt!
Welch ein Geprassel! Welch ein Zischen!
Ein Donnern, Windgetüm dazwischen!" —

und das gewaltige Meteor, das gleichzeitig aus dem Monde herabfällt.

Man vergleiche folgende Stelle in „Coelum Philosophorum [P. I, 932 C]: „Auff das Gestirn und auff das Gestein ist fast vil zu halten, dann das Gestirn ist der Geist und formierung

alles Gesteins. Es ist auch alles Himmlisch Gestirn, Sol und Luna, nur ein Stein an ihm selbs unnd das Irrdisch Gestein ist kommen von dem Himmlischen Gestein, als desselbigen Brandt, Koln, Aschen, Auswurff, Abseuberung und Reinigung, darvon sich das Himmlische Gestein absünderet, Klar und Rein in seinem Glantz gemacht hatt." Nun Geister, die in Feuersgestalt erscheinen? Der einzige derartige Geist ist Homunkulus, das leuchtende Zwerglein in der Phiole, das Thales [V. 8104] eine menschenähnliche Flamme nennt. Aber sollen wir ihn als ein salamandrisches Wesen auffassen? Ist er überhaupt ein Naturdämon? Nach Paracelsus' Darstellung allerdings. Dieser erklärt in einem anderen Kapitel von „De Natura Rerum", das „De Generatione Rerum naturalium" überschrieben ist, nachdem er die vierzig Wochen erfordernde Herstellung des Homunkulus mittelst chemischer Kunst beschrieben hat [P. I, 883 C]: „Wiewol solches biß anher dem natürlichen Menschen ist verborgen gewesen, ist es doch den Sylvestris unnd den Nymphen unnd Riesen nicht verborgen, sondern vor langen Zeiten offenbar gewesen, daher sie auch kommen. Dann auß solchen Homunculis, so sie zu mannlichem Alter kommen, werden Riesen, Zwerglen und andere dergleichen große Wunderleuht, die zu einem großen Werckzeug und Jnstrument gebraucht werden, die großen gewaltigen Sieg wider ihre Feind haben, und alle heimliche und verborgene ding wissen, die allen Menschen sonst nicht möglich seyn zu wissen."

Ich sehe in Anaxagoras' Vorschlag, der Kleine in der Phiole solle sich zum König über die Zwerge machen lassen und mit ihnen die Kraniche bekämpfen, ebenso einen Beweis dafür, daß Goethe das Werk „De Natura Rerum" als Quelle benutzt hat, wie in der Tatsache, daß das feurige Zwerglein im Laboratorium des schlummernden Faust Gedanken liest und den Rat gibt, den sich nach Helena Sehnenden zur klassischen Walpurgisnacht zu führen. Zu Nymphen, Riesen und Zwergen setzt Paracelsus die chemischen Menschlein in Beziehung; Nymphen, Zwerge und der Riese Seismos stellen die Naturdämonen der „Klassischen Walpurgisnacht" dar; kein Wunder, daß der Kleine von ihr weiß und Faust an ihren Schauplatz geleitet.

„Von der Kunst seind sie da, und auffgewachsen, wie ein Rosen oder Blumen im Garten“ [P. I, 884 A], heißt es bei Paracelsus am Schluß, „unnd werden der Sylvestern und Nymphen Kinder geheißen, darumb daß sie mit ihren Kräfften unnd Thaten, nicht Menschen, sondern sich Geystern vergleichen.“ Wir haben also jedenfalls das Recht, Homunkulus als Elementargeist aufzufassen. Zum Feuergeist stempelt ihn seine Erscheinungsweise und sein Zergehen zu den Füßen der Nymphe Galatea. Da singen die Sirenen:

„Welch feuriges Wunder verklärt uns die Wellen,
Die gegeneinander sich funkelnd zerschellen?
So leuchtet's und schwanket und hellet hinan:
Die Körper, sie glühen auf nächtlicher Bahn,
Und ringsum ist alles von Feuer umronnen;
So herrsche denn Eros, der alles begonnen.“

Wie, wenn Homunkulus, der feurige Knabe, den es unwiderstehlich zu der zweiten Venus hinzieht, den Eros der Griechen bedeutete, das Liebesfeuer, das alles Leben erhält?

Wir kommen zu der Hydromantie, die naturgemäß für die am Peneios und am Aegäischen Meer stattfindende Walpurgisnacht am wichtigsten ist. Wellen, Überlauf, Schwindung, Anlauf, neue Flüsse hatten wir als Zeichen derselben kennen gelernt. Das Erdbeben am obern Peneios bringt solche Zeichen hervor. Die Sirenen schildern sie singend: [V. 7503 ff.]

„Schäumend kehrt die Welle wieder,
Fließt nicht mehr im Bett darnieder;
Grund erbebt, das Wasser staucht,
Kies und Ufer berstend raucht.
Flüchten wir! Kommt alle, kommt!
Niemand, dem das Wunder frommt.“

Bedeutsamer ist, daß in das Reich der Hydromantie „Nymphen, Visiones, unnd ubernatürliche Gesicht im Wasser unnd an dem Meer“ gehören; denn aus solchen setzt sich die Wunderwelt der „Klassischen Walpurgisnacht“ wesentlich zusammen. Nymphen sind die Hauptteilnehmerinnen an dem Feste, wie die Hexen die Hauptpersonen auf dem Blocksberge waren. Wie ist Goethe

dazu gekommen, die den Hexen entsprechenden Lamiae und Empusae, ebenso die der Hexenzunft zwar geistig und sittlich überlegene, aber doch aus Zauberfrauen zusammengesetzte Sibyllengilde zurückzudrängen und Fluß- und Meernixen eine so große Rolle zuzuweisen?

Wir haben in dem Kapitel „Das Hexenwesen im Faust" erfahren, daß Paracelsus in einer seiner Schriften dem „Höwberg" den Venusberg gegenüberstellt und von letzterem aussagt, daß dort Männer mit Teufeln in Gestalt von Frauen buhlen. Nun kennt er aber noch eine andere Form des Venusbergmythus, die an die Tannhäusersage erinnert, und mir scheint, als habe die einen Einfluß auf die Konzeption der zweiten Walpurgisnacht gewonnen.

In dem Buche „De Nymphis, Sylphis, Pygmaeis et Salamandris" liest man von dem Venusberg als von einem Versammlungsort der Nymphen, Sirenen und anderer Wassergeschöpfe [P. II, 188 C]: „Wissen daß sich auch solch Leuth eröffnen, und zusammen sammlen, an ein orth, da sie dann bey einander wonen mögen, unnd gemeinschafft zu den Menschen suchen, dann sie lieben ihn: Ursach, Fleisch und Blutt haltt sich zu Fleisch und Blutt. Darbey auch, seind mehr Frauen denn Mann bey ihnen, wenig Mannen, viel Frauen, darumb so fleißen sie sich der Mannen wo sie mögen. Also auß solchen leuthen ist erstanden ein Sammlung, die mann heißt den Venusberg, daß allein ist ein Nymphisch art, die sich zusammen geschlagen hatt, inn ein Hölin unnd Loch ihrer Welt." Also nicht Teufel in Frauengestalt, sondern zärtliche, liebeverlangende Wasserfrauen bilden hiernach den Venusberg. Venus selbst aber, die dem Meerschaum entstiegene griechische Göttin, die auch eine Nymphe oder Undine war, lebt nicht mehr: eine andere Nymphe ist an ihre Stelle getreten, nachdem jene in hohem Alter in unverwelkter Schönheit gestorben. Paracelsus schreibt von den Frauen im Venusberg [P. II, 188 C]: „Nuhn wissen von denselbigen, daß sie eins großen Alters werden, unnd doch nicht anzusehen, dann in Einer Gestallt bleiben sie von dem Ersten bis zum Letzten, und also sterben sie. Nuhn ist Venus ein Nymph, unnd ein Undena, uber ander auß, welche lange zeit geregiert

hatt, aber gestorben, und die Nachkommendt Venus dermaßen nicht als sie, in solcher Haußhaltung, unnd also mit der abgestorben, unnd dasselbig Reich zergangen."

Venus tot? Ihr Reich zergangen? Eine andere Nymphe waltet an ihrer Stelle? Das sind Vorstellungen, die in der „Klassischen Walpurgisnacht" herrschen. Der alte Nereus kündigt die Ankunft seiner Tochter Galatea mit den Worten an [V. 8144 ff.]:

„Im Farbenspiel von Venus' Muschelwagen
Kommt Galatee, die Schönste nun, getragen,
Die, seit sich Kypris von uns abgekehrt,
In Paphos wird als Göttin selbst verehrt.
Und so besitzt die Holde lange schon
Als Erbin Tempelstadt und Wagenthron."

Diese Verse bezeugen den Tod der Venus und die unwandelbare Schönheit und Jugend ihrer Nachfolgerin, die doch bereits auf ein Alter von mehr als zwei Jahrtausenden zurückblickt. Die Worte vom Wagen der Kypris, die die Psyllen und Marsen singen [V. 8359 ff.]:

„In Cyperns rauhen Höhlegrüften
Vom Meergott nicht verschüttet,
Vom Seismos nicht zerrüttet,
Umweht von ewigen Lüften,
Und, wie in den ältesten Tagen,
In still bewußtem Behagen
Bewahren wir Cypriens Wagen
Und führen, beim Säuseln der Nächte,
Durch liebliches Wellengeflechte,
Unsichtbar dem neuen Geschlechte,
Die lieblichste Tochter heran" —,

schildern der alten Venus' verödetes Reich und erinnern an Paracelsus' Bericht [P. II, 189 A]: „Ein Wasserfrauen ist da gesessen, die hatt sich hin in Berg gelassen unter den Weyher, der ob ihr ist, inn ihr Region, und da hatt sie ihr Wonung gemacht, und nach art der Bulerey ein Kröcken durch den Berg getrieben herauß zu den Gesellen, und die Gesellen hinein." Und wenn die

Doriden schöne Schifferknaben gerettet, auf Schilf und Moos gebettet haben und sie Nereus beglückt als ihre Gatten vorführen, so entspricht das dieser Schilderung ebenso sehr, wie ihre vergebliche Bitte um Unsterblichkeit und ewige Jugend der Jünglinge dem Satz [P. II, 188 C] „Daß aber gesagt wirdt, was zu ihnen komm, sterbe auch nicht, das bewert sich nicht."

Venus ist nicht die einzige Gottheit der Griechen, die von Paracelsus in das Reich der Elementargeister verwiesen worden ist. Allgemein erklärt er in „De Philosophia occulta", und zwar in dem wichtigen Kapitel „Von den Leuten oder Irrdischen Geistern under der Erden" [P. II, 291 C]: „Es sind rechte wesentliche Leuth, deren in allen vier Elementen wohnen, die in den ersten Zeiten der Natur offt seyn für Gott gehalten und angerüfft worden. Und das sind eben die, darvor uns Gott der Allmächtig warnet in seinem Gebott in der ersten Tafel Moisi, wir sollen nicht andere Götter neben ihm haben, weder die im Wasser noch die under der Erden."

Ist Goethe von dieser Anschauung Hohenheims, mit der der Theosoph in seiner Zeit keineswegs allein stand, ausgegangen, so haben wir das Recht, auch Nereus und Proteus, auch Phöbus, Ares, Hermes, Persephone und die anderen Vertreter der hellenischen Götterwelt, die in der „Klassischen Walpurgisnacht" teils auftreten, teils genannt werden, als Naturdämonen aufzufassen, und dadurch kommt eine größere Einheitlichkeit in die beiden Walpurgisnächte. Weiter erlaubt eine in demselben Kapitel der „Philosophia occulta" befindliche Äußerung über den Venusberg den Schluß auf alte Pläne des Dichters, die von besonderem Interesse sind. Paracelsus sagt von den Nymphen, Sylphen und Pygmäen [P. II, 291 C]: „Mit diesen ist der Venusberg in Italia besetzt gewesen: dann Venus selbst ist ein Nympha gewesen, unnd der Venusberg ist ihrem Reich oder Paradeiß vergleicht worden. Aber dieselbig ist auch abgestorben, darumb ist auch ihr Reich mit ihr vergangen, unnd hat auffgehört. Dann wo hört man mehr von ihnen sagen, wie vor alten Zeiten, da der Dannhauser und andere mehr sind darinnen gewesen: Und ist solches von ihm kein Fabelgedicht, sondern ein warhafftig Geschicht." Also in Italien liegt der Venusberg und außer den Nymphen pflegten

auch Sylphen und Pygmäen dort zu wohnen? Nun schließt der Walpurgisnachtstraum mit der Aufforderung des Sylphen Ariel [V. 4391 ff,]:

„Gab die liebende Natur,
Gab der Geist euch Flügel,
Folget meiner leichten Spur
Auf zum Rosenhügel!“

Und nach dem großen Entwurf 26 sollte Mephisto Faust, der seinen Abscheu vor den Hexen ausspricht, raten, nach dem Süden zu fahren:

„Dem Ruß der Hexen zu entgehen,
Muß unser Wimpel südwärts wehen.“

Kurz darauf liest man folgende rätselhafte Skizze:

„M. Will einige Nacht Mahre zaumen und Fausten eine Falle legen, gelingts so hohlt er ihn. Faust allein. Schmeichel Gesang.

F. Wer ist in der Nähe dem das gelten kan.
Fortgesetzter Schmeichelgesang.
Meph. Deutet sie auf Faust.
Fausts Unwille.
Meph. Keck verräth sich.
Faust. Er solls wo anders anwenden.“

Witkowski bemerkt dazu in seinem Kommentar [Erläut. zum Nachlaß Nr. 26 (II, 393)], Mephistopheles wolle Zauberrosse satteln, und wenn Faust in die Falle gehe, d. h. sich von dem Zauber des erschlaffenden Südens betören, in Genuß einwiegen lasse, ihn holen; in Schmeichelgesängen kündige sich der Zauber des Südens an. Welcher Art aber sind die auf den Süden deutenden Wesen, die schmeicheln und singen? Schmeichelgesang spricht die alte Mythologie den Sirenen, die deutsche Nixen wie der Lorelei zu; daß die Wasserfrauen singen und flöten und spielen, haben wir auch bei Paracelsus gehört. Dieser rechnet ferner, wie wir schon erfahren, den Gesang zu den Künsten der Venus. Ob nicht Goethe, als er Ariel von dem Rosenhügel, auf dem das Schloß des Elfenkönigs steht, singen und verführerische Stimmen Faust nach dem Süden locken ließ, an den Zauberberg in Italien

gedacht hat? Unmöglich ist es gewiß nicht, daß in das Webermeisterstück, das die „Romantische Walpurgisnacht“ darstellt, auch Fäden der geheimnisvollen Tannhäusersage verwebt werden sollten. Märchenluft läßt Goethe ja schon um Fuß und Abhang des nordischen Hexenberges wehen und die Sphäre des Satans erst auf dem Gipfel beginnen. Auch würde es nur den Zwecken von Fausts Verderber entsprechen, wenn er, nachdem der Held die Liebe eines unschuldigen jungen Menschenkindes und einer ruchlosen Teufelsbraut kennen gelernt, die eine in ihm Reue, die andere Ekel geweckt hatte, den Unbefriedigten nun zu der berückendsten der Nymphen führte, damit er in ihrem paradiesisch-schönen Reich die verlassene Geliebte vergesse und der Hölle verfalle.

Meine Kombinationen mögen manchem kühn erscheinen; doch läßt sich zu ihrer Stütze sagen, daß sowohl in des Praetorius „Anthropodemus Plutonicus“ als in der „Blockesberges-Verrichtung“ die Sage vom Venusberg in verschiedenen Formen wiedergegeben ist. In dem ersten Kapitel des ersten Teiles, „Von den Bergmännrigen“, einem Kapitel, das Goethe exzerpiert hat, gibt der „Anthropodemus Plutonicus“ den Abschnitt der Paracelsischen Schrift „De Nymphis, Sylphis, Pygmaeis et Salamandris“, der vom Venusberg handelt, wörtlich wieder, beruft sich aber statt auf Paracelsus selbst auf das Werk „De Theurgia vel Goetia“ von Wolffgang Hildebrand. Sieht man in diesem nach, so findet man, daß Hildebrand seinerseits aus Henricus Kornmannus' „Mons Veneris“ abgeschrieben hat. Prüft man den „Mons Veneris“, so trifft man eine fast vollständige Kopie der Hohenheimschen Schrift von den Saganen, der die Quellenangabe fehlt. Aus demselben „Mons Veneris“ stammt das alte Volkslied vom Tannhäuser, das Praetorius in die „Blockesberges-Verrichtung“ aufgenommen hat.

Die beiden Werke des Praetorius genügen, um zu beweisen, daß sowohl zu der Zeit, als die „Romantische Walpurgisnacht“ entstand, wie später, als ihr klassisches Gegenstück gedichtet wurde, die Venusbergsage zusammen mit der Blocksbergsage in Goethes Vorstellungswelt eintrat. Und wenn Praetorius an einer Stelle auffordert: „Wer mehrers wissen will, was der Wasser-

frauen ihr Thun und Wesen gewesen sey, der lese Theophrasti von diesem, und anderm mehr, seine Schriften", so läßt sich annehmen, daß der Faustschöpfer auch zu den aus der Jugend vertrauten Blättern des alten Magus gegriffen habe, die von Frau Venus und dem Tannhäuser, von der schönen Melusine und anderen Nymphen erzählten.

„Nymphen, Visiones, unnd ubernatürliche Gesicht im Wasser unnd an dem Meer" haben wir als Zeichen der Hydromantia genannt gefunden. Der Begriff Visiones ist hier unbestimmt; soll man Visionen und übernatürliche Gesichte in den Sirenen, Nereiden und Tritonen als Meerwunder erblicken? Den Namen Nereiden und Tritonen findet man bei Paracelsus nicht, aber von Sirenen und Meerwundern redet er häufig genug. In dem Traktat „De Nymphis, Sylphis, Pygmaeis et Salamandris" erklärt er [P. II, 188 B]: „Die Wasserleuth gebären einander, wie die Menschen: Nuhn aber so es sich begeben würd, daß sie ein Mißgewechs machten, dasselbig Mißgewechs seindt die Syrenen, die schwimmen auff dem Wasser, dann sie stoßens von ihnen hinweg, und behalten sie nicht. Darumb so haben sie mancherley Form und Gestallt, wie dann in allen Mißgewechsen beschicht und begegnet . . . Zu gleicherweiß wie ein Comet auß den andern Sternen geboren wird, und ist nur ein Ubergewechß: Das ist ein Gewechs nicht Natürlichen Lauffs, wie ein Stern seyn soll, sondern von Gott also verordnet sonderlichen in ein andern Lauff: Darumb so bedeutt der Cometen ein große bedeutung. Also auch die Meerwunder, und dergleichen, die also von den Wasserleuthen kommen, seindt auch solch gleichmäßige Cometen, die Gott sonderlich dem Menschen fürhalt, nicht ohn große bedeuttung, und anzeigung."

Meerwunder von mancherlei Form und Gestalt? Halbe Vogelgestalt hat Goethe den Sirenen, halbe Fischgestalt den Nereiden und Tritonen, die Form von allerlei Landtieren den Hippokampen, Meerstieren, Meerkälbern, Meerwiddern verliehen. Sirenen, Nereiden und Tritonen sind außerdem den Menschen gleich. Von menschenähnlichen Seewundern aber spricht Paracelsus ausführlicher in einer kurzen Schrift: „De Natis Animalibus ex Sodomia [P. II, 283 A]: „Nun aber wissend, das

im Meer viel Fisch sind, mit vil Formen und Gestalt, gar wunderbarlich: Darumb nicht ein wunder ist, ob ettwann Meerwunder gefunden würden, die den Menschen gleich sehend.“ Auch nennt er daselbst Meeraffen, Meerhunde, Meerspinnen als Beispiele seltsamer Geburten im Meer.

Diese Quellennachweise scheinen mir darum beachtenswert, weil sie zeigen, daß fast alle die Wesen, die Goethe in der Geisternacht am Aegäischen Meer auftreten läßt, für die Zeit des Paracelsus und Faust mehr waren als Phantasiebilder des Altertums, daß man tatsächlich an sie glaubte. Und wenn Paracelsus als ernster Sittenrichter seine Zeitgenossen mahnt [P. II, 188 C]: „Das sollen ihr wissen, das große ding auß solchen Leuthen erwachsen, die dem Menschen große Spiegel vor seinen Augen solten seyn. Aber es ist die Liebe erkaltet in vielen, darumm so acht man der dingen nichts, allein des Wucherns, eigenen Nutz, Spielen, Sauffen, welche ding alle durch diese ding bedeuttet werden, und als ob sie sprechen: Secht die Monstra an, also werden ihr nach Eurem Todt, lohnd euch warnen“, so mag man an das Ende des Helenaaktes denken, der uns zeigt, wie die Dienerinnen, die weder Verdienst im Leben erworben noch treue Liebe gekannt haben, zu Dryaden, Wassernymphen und Oreaden werden, also statt persönlicher Unsterblichkeit Fortdauer nur in rein physischer Existenz als Naturdämonen behalten. Ist es nicht, als wollte der Faustschöpfer gleichfalls sagen: „Also werdet ihr nach eurem Tod; laßt euch warnen?“ Witkowski betont [Erläut. zu 9981 f.], die Vorstellung, daß sich die Unbedeutenden in die Naturelemente auflösen, sei von Goethe selbständig erfunden, wenn sie auch eine gewisse Verwandtschaft mit der Rückkehr der Elementargeister in ihr Element habe. Da darf man hervorheben, daß sich unser letztes Zitat in demselben Kapitel befindet, das die Historie von der Melusine und die Sage von Venus und ihren Undinen berichtet, so daß sich die gleiche und die verwandte Vorstellung hier nebeneinander finden und irgend ein Zusammenhang wohl angenommen werden könnte.

Wir haben die Zeichen der Pyromantia und der Hydromantia in der „Klassischen Walpurgisnacht“ verfolgt. Von der Chaomantia läßt sich nichts sagen, da in der griechischen Zauber-

nacht das Luftreich ruhig bleibt, außer für den Seher Anaxagoras, der seine Halluzination mit den Worten schildert [V. 7926 f.]:

„Welch ein Geprassel! Welch ein Zischen!
Ein Donnern, Windgetüm dazwischen!“ —

Der Dichter hat diese Ruhe dadurch erklärt, daß Neptun den Telchinen von Rhodus seinen Dreizack für die Zaubernacht überlassen, mit dem sie Festesfrieden auf den Wogen erhalten. In der „Romantischen Walpurgisnacht“ waren wir näher auf den Satz eingegangen: „Es werden Lemures, Penates, Undenae, Sylvani gesehen, die den Menschen erscheinen“, und wir hatten die geheimnisvollen Stimmen vom See, aus der Felsenspalte und von der Höhe als Stimmen solcher Elementargeister gedeutet. Ich meine, was wir damals über die Gnomen oder Lemures gesagt haben, gewinnt eine Stütze durch die Rolle, die Goethe den Pygmäen, Daktylen, Imsen auf dem von Seismos neugeschaffenen Gebirge zugewiesen hat [V. 7873 ff.].

„Schnell quillt der Berg von Myrmidonen,
Die Felsenspalten zu bewohnen;
Pygmäen, Imsen, Däumerlinge
Und andre tätig kleine Dinge.“

Der Ausdruck „quillt“ erweckt sicherlich die Vorstellung, daß diese geschäftigen Goldschmiede und Goldhüter erst in der dunklen Tiefe gehaust haben und durch den Riesen ans Licht emporgehoben worden sind. Daß sie einen geordneten Staat bilden, erinnert an P. 1616 II, 185 B: „Da ist Zucht und dergleichen, wie bey den Menschen seyn soll, Orden unnd dergleichen, ihr Oberkeit, wie die Immen, die ihren König haben, und die Schneegänß die ihren Vorflieger haben.“ — Man vergleiche auch P. 1616 II, 185 B: „Die Bergleut sind im Berg Chaos, und da machen sie ihr Geheuß inn. Darumb man offt findt, das Estrich, Gewelb, und dergleichen in der Erden gefunden werden, in höhe eines Ellnbogens, und dergleichen, dieselbigen sind von diesen Leuten gebauen worden, ihnen zu einer Enthaltung und Wohnung.“

Und nun die Geomantia zum Schluß! „Verwandlen das Erdtrich, geben Erdtbidem, schwindung, oder eynfahl deß Erdtrichs: geben Bühel und Thäler“, hieß es unter anderem von

den Astra oder Geistern der Erde. Hat Goethe in dem Kolossal-Karyatiden, der in der Ebene am Peneios plötzlich einen Berg hervorzaubert, indem er zugleich ein furchtbares Erdbeben verursacht, einen von jenen Geistern der Erde geschildert? Man könnte es glauben, aber Seismos nennt der Dichter die personifizierte Naturkraft. So meint er wohl den Erderschütterer Poseidon, denselben, den er später Neptun, den „Wasserteufel" [V. 11546 f.] nennt, dient doch die „Klassische Walpurgisnacht" dem Geologen Goethe dazu, eine Lanze für den Neptunismus zu brechen. Die Erdgötter dürften vielmehr in den drei Kabiren zu erkennen sein, die nach meiner Überzeugung Pluto, Ceres und Proserpina bedeuten, also die griechischen Gottheiten des Tartarus, der der christlichen Hölle entspricht. Proserpina zu Ehren wird nach dem Liede der Sirenen [V. 8287 f.]:

„Gruß zur Stunde, die bewegt
Lunas Hochverehrung trägt",

die Nacht gefeiert; denn Proserpina ist jene Diana, Luna, Hekate, zu der Anaxagoras betet [V. 7904]:

„Dich ruf' ich an bei meines Volkes Weh."

Dieses sein Volk aber sind die Zwerge, die kleinen Geister der Erde.

Götter und Dämonen des Wassers und der Erde schaut der Hydromanticus und Geomanticus Faust in der „Klassischen Walpurgisnacht", nachdem er in der romantischen durch Mephisto in die Geheimnisse der Pyromantie und Chaomantie eingeweiht worden ist. So ergänzen sich die beiden Geisternächte und stellen vereint die Traum- und Zaubersphäre vollständig dar. Könnte diese gegenseitige Ergänzung zufällig sein? Ich glaube es nicht; warum muß die Jubelnacht am griechischen Meer gerade in den Hymnus auf die vier Elemente ausklingen?

VII. Kapitel.

Die kleine und die große Welt in Goethes Faust.

Ich habe in einem früheren Kapitel den Nachweis versprochen, daß die Fausthandlung ursprünglich an einem Pfingsttage, nicht am ersten Ostertage einsetzen sollte. Dieser Nachweis läßt sich durch Quellenuntersuchungen zum Osterspaziergang liefern, zu denen nicht Paracelsus, sondern Gottfrid Arnold mit seiner „Kirchen- und Ketzerhistorie" die Grundlage bietet. In diesem Werke, das nach den Jahrhunderten in Bücher eingeteilt ist, nimmt die Darstellung des 16. Jahrhunderts weitaus den größten Raum ein, mehr Raum, als die der fünfzehn vorhergehenden Jahrhunderte zusammen. Das Buch XVI gibt nicht nur ein Bild der mannigfachen religiösen Kämpfe und der Streitigkeiten unter den Gelehrten, es enthält auch eine Fülle von Sittenschilderungen, die uns die verschiedenen Volkskreise lebendig vor Augen stellen. Soweit diese Schilderungen das Professoren- und Studentenleben angehen, läßt sich in mehreren Szenen des Urfaust ein weitgehender Einfluß derselben konstatieren, so daß diese Szenen offenbar ein Stück Kulturgeschichte des 16. Jahrhunderts, nicht des 18. Jahrhunderts, darstellen. Indessen fehlt es auch in den Werken des Paracelsus auf diesem Gebiete an Zeitsatire nicht, ja es gibt kaum eine Schrift desselben, in der er nicht gegen Gelehrte wie Wagner, gegen Studierende wie die wüsten Gesellen in Auerbachs Keller wetterte. Es wäre also nicht nötig, die „Kirchen- und Ketzerhistorie" als Quelle für den „Faust" heranzuziehen, wenn uns die Szene vor dem Tore in der Sphäre des Universitätslebens festhielte. Sie führt uns aber unter Bürger und Bauern, die im Freien einen frohen Festtag begehen. Da läßt sich wohl annehmen, daß, wenn Goethe seinen „Faust" zunächst als historisches Drama gedacht, wenn er bei dem Studium des 15. und 16. Jahrhunderts, das nach der Straßburger Zeit stattfand, Gottfrid Arnolds inhaltreiches

Werk nicht vernachlässigt hat, die Szene vor dem Tor Spuren der Lektüre eines Kapitels von Buch XVI aufweist, das von dem öffentlichen Gottesdienst, von Kirchen, Sonn- und Festtagen im Reformationsjahrhundert spricht.

Von irgendwelchen besonderen Veranstaltungen der Städter und Dörfler am Osterfeste ist in diesem Kapitel nun nirgends die Rede. Dagegen werden verschiedene Arten, den Pfingsttag zu begehen, darin besprochen, an die Goethes Dichtung in jener Partie lebhaft erinnert.

Zunächst stellt Arnold durch Zitate aus Schriften des 16. Jahrhunderts dar, daß die Leute in Stadt und Land allgemein [U. K. u. K.-H., T. II, 126] „durch gastsetzung, drummelschlagung und andere saiten, auch karten, kugel- und würffelspiel, krämerey, bier aufschrotten und führen, schützenhöffe" vom Hören des göttlichen Wortes abgehalten wurden. Dann berichtet er im Anschluß an eine Kirchenordnung [a. a. O.], es sei damals „eine sehr schädliche gewonheit eingerissen auf denen dörffern, daß die Bauren auff und an den hohen Festen, als Weyhnachten und Pfingsten, ihre saufferey bald am abend des Festes anfangen und die nacht über treiben". Noch schändlicher, fährt er fort, sei der Greuel gewesen, welchen man am Pfingstfeste auf dem Lande getrieben: die Bauern hätten ganze Fässer Bier in die Kirche geschrotet, um sich in dieser toll und voll zu trinken; das habe ihnen die Obrigkeit ausdrücklich verstattet. Zum Beweise gibt er folgenden Auszug aus den „Ordnungen des Churf. von Sachsen" wieder, der zeigt, daß die Städter gleichfalls das Pfingstfest in jener Weise begingen [a. a. O.]: „Wir ordnen und setzen, daß die gemeinen bier in städten, märckten und dörffern zu Weyhnachten, zu Faßnacht, zu Pfingsten . . . sollen getrunken werden . . . was ein jegliche Gemeine in einem dorff über jahr nach ihrer willkühr oder nach alter gewonheit oder aus vergunst ihrer herrschafft zu büßen hätte, das sollen sie alles zu hauffe und auf die 3 gezeiten vertrincken."

Kein Zweifel, eine Feier wie diese, eine Pfingstfeier, haben wir uns unter dem „frohen Tage" zu denken, von dem der alte Bauer redet, dem „Tage, den alle Menschen feiern", der dem

Bettler gute Ernte bringen soll, an dem Alte und Junge zufrieden jauchzen. Und wenn Wagner mißbilligend die lärmende Lust malt [V. 947 f.]:

„Sie toben wie vom bösen Geist getrieben,
Und nennen's Freude, nennen's Gesang" —,

so mag man ihn mit dem strengen Historiker vergleichen, der jene Trinkgelage als „ein Opfer der Teufel", einen „mehr als heidnischen Gebrauch" verdammt, wobei er allerdings mehr das Pfingstbier im Gotteshause im Auge hat, bei dem lästerliche Ausschreitungen vorkamen. Daß aber auch bei dem Feste im Freien schlimme Dinge nicht fehlten, zeigt der Ausschnitt aus einer Mansfelder Chronik [a. a. O.]: „Es haben um diese zeit, ungeacht, daß man allenthalben von großen zeichen, gesichten und schrecklichen zeitungen gesagt und gehöret, die bauren hin und wieder auff den dörffern das Pfingstbier zumal ungebräuchlich getruncken, und dabey nit, wie für alters gewonheit gewesen, freundschafft bestätiget, erneuret und gemehret, sondern viehischer weise gesoffen und dabey an vielen orten sich geschlagen und gedroschen und große ärgernis daneben mit Gotteslästerung und böse Exempel gegeben." Bei einer solchen Vorlage konnte Goethe wohl Verse dichten wie [V. 814 ff.]:

„Nach Burgdorf kommt herauf, gewiß, dort findet ihr
Die schönsten Mädchen und das beste Bier,
Und Händel von der ersten Sorte. —
Du überlustiger Gesell,
Juckt dich zum drittenmal das Fell?
Ich mag nicht hin, mir graut es vor dem Orte."

Zugleich gibt das Zitat eine Erklärung für die Art, wie das Landvolk Faust empfängt. Freundschaft zu bestätigen, zu erneuern und zu mehren war einst der Zweck des gemeinsamen Pfingsttrunkes. Dieser Zweck lebt noch in dem Bewußtsein des greisen Bauern, der Faust darum als dem Ehrengast den schönsten Krug darreicht und die andern an alte Dankesschuld gegenüber dem großen Gelehrten erinnert. Seinem herzlichen [V. 985 ff.]:

„So nehmet auch den schönsten Krug,
Den wir mit frischem Trunk gefüllt,

Ich bring' ihn zu und wünsche laut,
Daß er nicht nur den Durst euch stillt;
Die Zahl der Tropfen, die er hegt,
Sei euren Tagen zugelegt",

entspricht des Professors freundlich-ernstes [V. 991 ff.]:

„Ich nehme den Erquickungstrank,
Erwidr' euch allen Heil und Dank."

Vielleicht finden auch die „grünumgebnen Hütten" in Vers 1071, über die sich schon mancher den Kopf zerbrochen hat, weil sie in die Osterlandschaft ebensowenig passen wollen wie der Tanz unter der Linde, bei Arnold ihre Erklärung. Er erwähnt „lauberhütten", unter denen die Bauern beim Pfingstbier gesessen, kurz darauf Pfingstmaien. Wir könnten uns also unter den grünumgebnen Hütten Zelte vorstellen, die für das Volksfest draußen aufgeschlagen sind und die man mit Maien geschmückt oder umstellt hat, vielleicht auch Bauernhütten, an deren Türen man junge Birken aufgepflanzt hat, wie es heute noch zu Zeiten geschieht.

Daß Goethe bei dem sogenannten Osterspaziergang ursprünglich eine andere Festzeit im Auge hatte, ist keine neue Behauptung. Schon Kögel [Vierteljahrschrift 2, 555] glaubte aus verschiedenen Umständen bestimmt auf Pfingsten schließen zu müssen. Andere wiesen auf Kirchweih- und Erntedankfest hin. Dagegen hält Erich Schmidt in seiner Einleitung zum Urfaust an der Frühlings- und Osterfeier mit allem Nachdruck fest [Einleitung LXV]. Mir scheint durch ein Zurückgehen auf Arnold die Frage entschieden. Die mehrmalige Erwähnung des Bieres in der Szene vor dem Tor weist zu deutlich auf das Pfingstbier hin, und wenn in den bisher gegebenen Stellen aus Arnold auch von Bauerntänzen nicht die Rede war, so wird in einem andern die Sitten des 16. Jahrhunderts schildernden Kapitel das Tanzen und Springen bei dem „öffentlich erlaubten Pfingstbier" besonders betont.

Damit ist zugleich die Frage entschieden, wann die Szene vor dem Tor gedichtet wurde. Erich Schmidt, der sie der dritten Phase der Arbeit am „Faust" zuweist [Einleitung zum Urfaust, LXXIII], kann nicht recht haben. Sie muß schon in der Frank-

furter Zeit entstanden sein, wenn freilich die Form, in der sie heute vor uns liegt, auch späteren Ursprungs sein kann. Fast sämtliche Quellennachweise, die Otto Pniower und Johannes Niejahr [G.-Jb. XVI, 149; XX, 162] geben, um darzulegen, die Motive der Szene seien der Lektüre der Jahre 1797—1801 entnommen, können keineswegs davon überzeugen, da dieselben Motive auch in der Lektüre der Jahre 1769—1775 aufzuzeigen sind. Ich erinnere an die Kristallschau bei der Hexe, die Herstellung der Königin in der schwarzen Küche, die Zweiseelentheorie, die Luftgeister. Weitere Momente werden wir kennen lernen, wenn wir Faust mit Paracelsus vergleichen.

Johannes Niejahr sieht in der langen Schilderung [V. 903 ff.], die Faust gibt und die allein auf das Osterfest hindeutet, den ältesten Bestandteil der Szene. Ich halte dagegen wie Kögel diese Schilderung unbedingt für einen späteren Einschub, für die jüngste Partie des Ganzen. Sie setzt die Gruppen „Spaziergänger aller Art" voraus. Möglich, daß Goethe den Ostertag statt des Pfingstfestes wählte, nachdem er sich entschlossen, die Walpurgisnacht in die Gretchentragödie einzuschieben, um den nötigen Zeitraum vor der ersten Mainacht zu gewinnen. Die Gründe, die ihn ursprünglich veranlassen konnten, seinem Magus gerade in der Pfingstnacht eine Offenbarung des großen Geistes zuteil werden zu lassen, möchte ich in einer besonderen Arbeit erörtern.

Die Verse 903—936 sind die einzigen, deren Entstehung ich den Jahren 1797—1801 zuweise. Alle übrigen glaube ich um so bestimmter der Frankfurter Zeit zusprechen zu können, als ich zwischen einem anderen Kapitel der „Kirchen- und Ketzerhistorie" und der Szene vor dem Tor gleichfalls Berührungspunkte gefunden habe, einem Kapitel, das auch die Gestalten des Urfaust bedeutsam beleuchtet.

Es ist auffällig, wie oft in dem Spaziergang auf den äußeren Schmuck der Menschen hingewiesen wird:

V. 831: Und eine Magd im Putz, das ist nun mein Geschmack.
V. 837: Sie sind gar niedlich angezogen.
V. 852: Ihr guten Herrn, ihr schönen Frauen,
So wohlgeputzt und backenrot,

V. 872: Ei! wie geputzt! das schöne junge Blut!
Wer soll sich nicht in euch vergaffen? —
V. 915: Sie nimmt geputzte Menschen dafür.
V. 949: Der Schäfer putzte sich zum Tanz,
Mit bunter Jacke, Band und Kranz,
Schmuck war er angezogen.

Der Putz entspricht freilich dem festlichen Tage und der Stimmung der Volksfeier; dennoch kann der Nachdruck, mit dem Goethe die Kleiderpracht hervorhebt, sich durch die Klagen über die einreißende Kleiderhoffart erklären, die er von Arnold zusammengestellt fand. So liest man in dem Kapitel „Vom verderbniß der zuhörer, so wol der Obrigkeit als unterthanen" folgende Äußerung [U. K.- u. K.-H., 2. T., 187]: „Was soll ich weiter sagen, von der äuserlichen hoffart an geberden, worten und wercken, it. am geschmuck und kleidung, welche dinge bey allen ständen sind, und zum höchsten kommen, als auswendige gewisse zeichen der innerlichen geistlichen hoffarth." Auf derselben Seite steht als Klage aus öffentlichen Ausschreiben: „Die kleidung und der geschmuck sey unter der ritterschafft und in den städten fast groß und köstlich worden, dadurch sie verderben müßten. Die gemeinen bauersleute kleideten sich in ausländische waare, ihr weib und kind brauchten offtmahls seiden-gewand. Gar wenige bedächten ihren stand und vermögen, sondern einer suche dem andern mit pracht und kleidung und zehrung nichts nachzugeben, sondern vielmehr zu übertreffen." Man denkt an Gretchens Ausruf [V. 2792 f.]:

„Ein Schmuck! Mit dem könnt' eine Edelfrau
Am höchsten Feiertage gehn".

und Frau Marthens Worte [V. 2905 f.]:

„Denk, Kind, um alles in der Welt!
Der Herr dich für ein Fräulein hält" —,

wenn man hier hört, wie Putzsucht und Hochmut den einst so strengen Unterschied der Stände zu verwischen suchten.

Daß die erste Schwäche, an der der Höllengeist das unschuldige Gretchen faßt, ihre Bewunderung Fausts als des vornehmen Herrn und ihre Freude an Glanz und Schmuck ist, ist

freilich zu allgemein-menschlich, als daß man in Arnolds Sittenschilderungen die Anregung dazu suchen sollte. Aber wenn sie voll Kummer klagt [V. 2798 ff.]:

„Was hilft euch Schönheit, junges Blut?
Das ist wohl alles schön und gut,
Allein man läßt's auch alles sein;
Man lobt euch halb mit Erbarmen.
Nach Golde drängt,
Am Golde hängt
Doch alles. Ach, wir Armen!"

so können wir fragen: Ist das eigene Erfahrung, die sie ausspricht? Sie ist ja noch kaum mit der Welt in Berührung gekommen; so beklagt sie wohl eine allgemeine Tatsache, die sie durch die klatschsüchtigen Gespielinnen und die weltkluge Frau Marthe erfahren hat. Ihre Worte eröffnen einen Blick in die zeitgenössische Sphäre, die trotz des Gegeneinflusses der strengen und genauen Mutter ihre Wirkung auf das Gemüt des Mädchen nicht verfehlt hat.

An das bekannte Gretchenkostüm erinnert folgende Stelle, die gerade den Menschen des 16. Jahrhunderts eine besondere Freude an Ketten, Ringen und Schmuck zuspricht [U. K.- u. K.-H., T. II, 187]: „Insonderheit hat sich schon damal der greuel mit den neuen moden der kleider hervor gethan, wie oben also wegen der leichtfertigen, kurtzen, zerhackten, zerschnittenen kleidungen und übermäßigen verbremung derselben schon Anno 1557 und vorher gedacht wird. In welcher recht liederlichen Art man noch die Alten häuffig abgemahlet findet und zwar in solcher Spanischen positur und Grandezza, mit unzehlichen Ketten behencket, mit Ringen über und über bestecket, Ungeacht es bekant ist, wie diese mode im Kriege von denen Spaniern unter die Teutschen zu Caroli V. zeiten gebracht worden: daß also diese die denkmahle ihrer straffen und plagen selbst an ihrem eigenen leibe zum pracht verkehrt haben."

Dieselbe Stelle legt die Vermutung nahe, daß Goethe hier die Anregung gewonnen, Mephisto und Faust in spanischer Hoftracht erscheinen zu lassen. Bekanntlich tritt der Teufel des

Volksbuchs als grauer Mönch vor seinen künftigen Herrn. Goethe aber läßt den Bösen, der den Gelehrten in die Welt locken will, sagen [V. 1534 ff.]:

„Dir die Grillen zu verjagen,
Bin ich als edler Junker hier,
In rotem, goldverbrämtem Kleide,
Das Mäntelchen von starrer Seide,
Die Hahnenfeder auf dem Hut,
Mit einem langen, spitzen Degen,
Und rate nun dir, kurz und gut,
Dergleichen gleichfalls anzulegen."

Allerdings fehlt diese Szene im Urfaust noch; aber Mephistos Prahlen in Auerbachs Keller: „Wir kommen aus Spanien, wo nachts so viel Lieder gesungen werden wie Sterne am Himmel stehen", berechtigt wohl zu der Annahme, daß Goethe sich von vornherein Faust und seinen Begleiter auf der Weltfahrt in bunter spanischer Tracht dachte, wie denn auch Gretchens Ausruf in der Kerkerszene „Stecke den Degen ein!" jene Kleidung voraussetzt.

Nach der übermäßigen Prunksucht tadelt Arnold die Lust an Vergnügungen und Trinkgelagen als ein Zeichen der Verderbnis des Volkes im 16. Jahrhundert und bringt die furchtbarsten Schilderungen der Ausschreitungen im Bürger- und Bauernstande. Solche Ausschreitungen hat uns Goethe in der Szene vor dem Tor nicht vor Augen gestellt: die Lust des Landvolks hält sich trotz des Getümmels in ziemlichen Schranken. Allein in dem Zwiegespräch der Handwerksburschen über die Händel in Burgdorf ist doch deutlich genug gemacht, wie leicht die Freude zu Exzessen führte. Arnold erzählt [U. K.-u. K.-H., II. T., 189] von Schlägereien und Mord, wie ein Student den andern erstochen, weil er ihm beim Tanze das Bein untergeschlagen, ein Spieler einen zweiten um einen Heller getötet usf. Sind solche Dinge unter den Händeln „von der ersten Sorte" zu verstehen, so kann dem einen Burschen wohl vor dem Schauplatz derselben grauen.

Auf schlimme Folgen anderer Art, die die ausgelassene Lust der Jugend haben kann, deutet Goethe durch das Soldaten- und

Schäferlied hin. Daß wir auch in diesen Sittenbilder finden dürfen, zeigt der Umstand, daß Arnold, nachdem er von dem Pfingstbier, von Gelagen, Tänzen, Fastnachtsspielen geredet, fortfährt [U. K.-u. K.-H., T. II, 190]: „Weil also diese arten der üppigkeiten vor zulässig erkannt worden . . ., so folgten freylich nicht weniger die übrigen laster alle. Da äußerte sich die schändliche unfläterey, unzucht, hurerey, ehebruch und schande allenthalben.“ Er berichtet weiter, daß „verlassung, schwängerung an allen orten gemein worden“, weiß von Spinnstuben, unzüchtigen Tänzen und erzählt aus der Leipziger Chronik, daß nach der Belagerung der Stadt mehr als dreihundert Mägde durch die fremden Soldaten zu Fall gekommen. Solche Berichte konnten Goethe wohl zu der Charakteristik der Mägde [V. 842 ff.]:

„— Herr Bruder, nein! Ich bin nicht gern geniert.
Geschwind! daß wir das Wildbret nicht verlieren.
Die Hand, die Samstags ihren Besen führt,
Wird Sonntags dich am besten karessieren“ —

veranlassen und ihm zu dem Soldaten- und Schäferliede die erste Anregung geben.

Man weiß, daß das Schäferlied vor dem Jahre 1797 vollendet war, da Goethe es im „Wilhelm Meister“ erwähnt hat. Er erklärt da, er könne das Lied seinen Lesern nicht mitteilen, weil sie es vielleicht abgeschmackt oder wohl gar unanständig finden würden. Längst hat man darin einen Vorwand gesehen und angenommen, der Dichter habe die Verse deshalb verschwiegen, weil er sie für den „Faust“ bestimmt hatte. Ich glaube, daß dem so ist, da die Strophen auch in keine frühere Gedichtsammlung aufgenommen sind: Goethe dachte sie sich wohl in fester Verknüpfung mit jenen ländlichen Szenen aus dem Zeitalter Fausts, wo sie das als Erzählung geben sollten, was sich anschaulich nicht darstellen ließ.

Das Motiv der Gretchentragödie lassen Soldaten- und Schäferlied in einer niedrigeren Sphäre vorklingen [V. 973 ff.]:

„Und tu mir doch nicht so vertraut!
Wie mancher hat nicht seine Braut
Belogen und betrogen!“

Das arme ehrbare Bürgerkind, das von Hochzeittag und Brautkranz träumt, als Faust ihr von Liebe redet, und dann, gefallen, in furchtbarster Not allein bleibt, erscheint nach solchen Worten nur als eine unter den vielen. Und auch Frau Marthe Schwertlein, das Weib, „wie auserlesen zum Kuppler- und Zigeunerwesen", ihr Mann, der fremde Weiber, fremden Wein und das verfluchte Würfelspiel so liebt, die wilden Burschen in Auerbachs Keller, die Dirne, um die sich zwei derselben streiten, das Mädchen, das vornehm tut, sich auf Dorf und Tanzplatz führen läßt, um zuletzt von dem Verführer verlassen zu werden, erscheinen nach jenen Sittenschilderungen bei Gottfrid Arnold nicht als Einzelfälle, sondern als Typen. Durch den Kontrast mit ihnen gewinnen die strenge Mutter Gretchens, der ehrenfeste Bruder und das sittsame, arglose Kind unsere besondere Achtung und Liebe, und Goethe hat nicht unterlassen, die höhere sittliche Kraft in diesem Familienkreise durch starke und echte Religiosität zu motivieren. Daß Faust gerade in diesen Kreis als Zerstörer hineinbricht, erhöht das Furchtbare seiner Verschuldung.

Als Kontrastfiguren zu Gretchen können wir die niedlichen, geputzten Bürgermädchen auffassen, die, voll Ungeduld, den künftigen Liebsten kennen zu lernen, um Mitternacht verstohlen zur Hexe gegangen sind und die ihre Mütter, wie die Mutter Bärbelchens, unbeschützt auf Fest- und Tanzplatz eilen lassen. Auch diese Sorglosigkeit der Mütter erscheint als ein Zeichen der Zeit, wenn man Arnold über die Kinderzucht im 16. Jahrhundert mit Luthers Worten klagen hört: „Sie ziehen ihre kinder nicht auff in der zucht und vermahnung zum Herrn, lassen sie in ihrem muthwillen auffwachsen . . . halten sie nicht hart, lassen sie tantzen, rennen und lauffen, wie sie wollen." Die Mutter Margaretens hat ihre Tochter hart gehalten, der Bruder streng über ihr gewacht, und so ist sie sittsam und tugendreich vor allen aufgewachsen, zur Zierde des ganzen Geschlechts. Ihre Herzensreinheit ist in der verderbten Umgebung eine einzigartige Erscheinung: das erklärt Valentins unendlichen Stolz auf seine junge Schwester, das seinen bitteren Grimm und Gram über ihren Fall.

Und nun die alte Hexe, die den heiratslustigen Mädchen ihre Dienste anbietet! Auch für sie fehlt in der Sittenschilderung

Arnolds das Vorbild nicht. Derselbe schreibt [U. K.- u. K.-H., 2. Teil, 190]: „So sind auch so unzehliche exempel der zauberey, aberglaubens und teuffelskünste aus dem vorigen seculo bekannt, die hin und wieder zu lesen stehen, wie auch die häuffigen executiones, so deswegen ergangen.“ Nichts lag näher, als bei diesen Worten an Hexen zu denken und eine alte Hexe als eine charakteristische Figur dem Volksbilde einzufügen. Wenn Goethe ferner in einer von Arnold zitierten Verordnung las [U. K.- u. K.-H., 2. Teil, S. 190]: „Es werde gantz gemein erfahren zauberey, drachen halten, segen sprechen und diesen abgöttischen künstlern und verführern ohne einige straffe anhangen und zulauffen“, so konnte er das unheimliche Weib auch am hellen Tage furchtlos unter der Menge auftauchen lassen, wo allerdings die Bürgermädchen doch ängstlich zurückweichen und ihre Bekanntschaft mit der Wahrsagerin gern verleugnen möchten.

Man wird mir vielleicht den Vorwurf machen, daß ich zu weit gehe, wenn ich auch für die Zeilen [V. 830 f.]:

„Ein starkes Bier, ein beizender Toback,
Und eine Magd im Putz, das ist nun mein Geschmack.“

bei Arnold einen Anhaltspunkt suche. Aber, wenn ich einmal die ganze Szene vor dem Tor als ein Zeitgemälde auffasse, so darf ich auch die Klage Arnolds erwähnen, daß immer neue Arten der Schwelgerei zu den alten hinzukommen, so sei der Tabak 1585 zuerst in England bekannt geworden, dessen Brauch und Mißbrauch bald gemein geworden sei. Da die Fausthandlung in die ersten Jahrzehnte des 16. Jahrhunderts fällt, liegt in der Erwähnung des Tabaks natürlich ein Anachronismus vor. Dieser hat aber Goethe, so erkläre ich mir die Sache, nicht gestört, weil es ihm daran lag, die Signatur des Jahrhunderts, nicht bloß bestimmter Jahre zu geben.

Die flehende Bitte des Bettlers an die schönen, wohlgeputzten Spaziergänger, seine wortreiche Klage [V. 856 f.]:

„Laßt hier mich nicht vergebens leiern!
Nur der ist froh, der geben mag“ —

gewinnt einen besondern Sinn, wenn man Arnolds Schilderungen des Geizes liest, der Hand in Hand mit der Prunksucht allent-

halben eingerissen sei. Man kann sich dann vorstellen, daß der Arme am Wege tatsächlich schon lange vergebens geleiert hat, daß alle die feiernden Menschen achtlos an ihm vorübergegangen sind und er ihnen darum in herzbeweglichen Worten sein Elend klagt. So ergibt sich der Inhalt des Liedes völlig aus der Situation.

Endlich fehlt in dem Kapitel „Von dem verderbniß . . . so wohl der Obrigkeit als der unterthanen“ auch der „Burgemeister“ nicht — dieselbe alte Form ist gebraucht —, mit dem seine Städter unzufrieden sind. Allgemein sagt vorher ein Zitat aus einer Chronik [U. K.- u. K.-H., T. II, 191], „daß es mit dem gehorsam der unterthanen nicht allerdings fort gewolt . . . Es habe sich auch überall große nachlässigkeit im regiment befunden, daß die Gerechtigkeit nicht also befödert, und die sünden nicht also bestrafft worden, wie sichs gebühret. Daher man in allen landen klagen gehört von greulichen exempeln.“ Eine solche Klage haben wir in des Bürgers mißmutiger Rede vor uns [V. 846 ff.]:

„Nein, er gefällt mir nicht, der neue Burgemeister!
Nun, da er's ist, wird er nur täglich dreister.
Und für die Stadt, was tut denn er?
Wird es nicht alle Tage schlimmer?
Gehorchen soll man mehr als immer,
Und zahlen mehr als je vorher.“

Freilich klingen die Worte des anderen braven Spießbürgers ganz beruhigend [V. 864 ff.]:

„Man steht am Fenster, trinkt sein Gläschen aus
Und sieht den Fluß hinab die bunten Schiffe gleiten;
Dann kehrt man abends froh nach Haus,
Und segnet Fried' und Friedenszeiten.“

Aber es ist Sonn- und Feiertagsstimmung, die aus der behaglichen Rede spricht, die überhaupt über dem ganzen Spaziergang liegt und die schrillen und wilden Töne dämpft. Dennoch sind Mißtöne genug vorhanden, und die Szene vor dem Tor stellt gerade durch diese für die kleine Welt des Bürger- und Bauerntums dasselbe dar, was die Szenen des zweiten Teiles, die am Kaiser-

hofe spielen, für Geistlichkeit, Fürsten und Herren bedeuten: ein Gemälde voll mannigfaltigster Typen aus derselben wilden anarchischen Zeit, der Zeit des Götz und des Faust.

Und wäre es denn so unmöglich, daß auch die Bilder am Kaiserhofe schon in Frankfurt ziemlich vollständig vor Goethes Seele gestanden hätten, wenn er sich unter den abgeschmackten Freuden, in denen Mephisto seinen Gesellen nach Gretchens Fall einwiegen sollte, die Genüsse des Hoflebens dachte? Nach einem Vergleich der Szenen in der Kaiserlichen Pfalz mit den Abschnitten unseres Kapitels der „Kirchen- und Ketzerhistorie", die von dem Verderben der Obrigkeit handeln, kann ich an einem Zusammenhang nicht zweifeln.

Ich stelle eine Anzahl von Äußerungen zusammen, die zeigen, wie treu Goethe in dem ersten Akte des zweiten Teiles, dem Bilde der großen Welt, den Geist der sittlich verwilderten, in jeder Beziehung anarchischen Zeit zur Darstellung gebracht hat [U. K.- u. K.-H., Teil II, 183]:

„Zu diesen letzten zeiten hat der Epicureismus überall bey allen ständen der menschen von tag zu tag so gewaltig überhand genommen." Gibt es eine vollkommenere Schilderung des im schlimmen Sinne gefaßten Epikuräismus als die, die der Dichter im Karneval am Kaiserhofe geliefert hat? Weltfreudig, sinnenfroh waren die Menschen der Renaissance. Die düstere Askese, der fromme Spiritualismus wurden zuerst in Italien überwunden, und von dort ging es wie ein Strom von Lebenslust in die deutschen Lande. Manchen reichbegabten Mann richtete da sorgloses Epikuräertum in ähnlicher Weise zugrunde wie den treulosen Gatten Frau Marthens das Wandern, die Weiber, Weine und Würfel. Daß Goethe diesen in Italien herumschweifen und an dem „mal de Naples" verderben ließ, beweist ebenso, daß er nicht eine allgemeine Sittenschilderung geben wollte, sondern eben ein Bild des 16. Jahrhunderts, wie die Worte, die der Herold zur Einleitung spricht [V. 5065 ff.]:

„Denkt nicht, ihr seid in deutschen Grenzen
Von Teufels-, Narren- und Totentänzen;
Ein heitres Fest erwartet euch.
Der Herr, auf seinen Römerzügen,

Hat, sich zu Nutz, euch zum Vergnügen,
Die hohen Alpen überstiegen,
Gewonnen sich ein heitres Reich.
Der Kaiser, er, an heiligen Sohlen,
Erbat sich erst das Recht zur Macht,
Und als er ging, die Krone sich zu holen,
Hat er uns auch die Kappe mitgebracht.
Nun sind wir alle neugeboren."

Alle neugeboren! Das alte Griechenland und das Italien der Renaissance am deutschen Kaiserhofe, wo sie die schwerfälligen Kinder des Nordens leichten Sinn und heiteren Genuß des Augenblicks lehren, aber auch die Lust und Kraft zu wackeren Taten lähmen, das ist das Bild, das der erste Akt des zweiten Teiles entwirft. Man vergleiche den Schluß der Szene „Lustgarten", der sämtliche Beamte und Diener des Kaisers als leichtsinnig, prunksüchtig, dem Trunk, Spiel und Schuldenmachen ergeben zeigt und, in bitterer Ironie, einzig dem Narren einen verständigen Gebrauch des geschenkten Reichtums zuspricht. Da sagt der Kaiser bedenklich [V. 6150 ff.]:

„Ich hoffte Lust und Mut zu neuen Taten;
Doch wer euch kennt, der wird euch leicht erraten.
Ich merk' es wohl: bei aller Schätze Flor,
Wie ihr gewesen, bleibt ihr nach wie vor."

Aber Gottfrid Arnolds Gewährsmänner wissen noch von schlimmeren Dingen zu berichten als von übermütigem Daseinsgenuß. Einer klagt [U. K.- u. K.-H., T. II, 183]: „Leider! bey uns ist es dahin gerathen, daß wir mit den lastern lachen und spotten. Uns ist eine freude, wenn die leute in laster fallen. . . Hiebey lassen wirs nicht bleiben, sondern wir achten auch die laster gering, ja wir machen gar tugenden draus. Aber also muß es gehen, wenn Gott einem land will den garaus machen, so schlägt ers zuvor mit sicherheit, daß sie wie die blinden in sünden fortfahren und achten keiner straffe nicht. Solch unglück mit spotten und lachen der laster wäre noch etwas erträgliches, wenn es von dem gemeinen mann allein geschähe. Aber ich weiß niemanden, die mehr mit den lastern lachen und spotten,

als die, so es wehren sollen, denen ist alle zucht schier eine lächerey und spott worden. Das mercken denn die unterthanen, und nehmen hieraus ursache, nur trotziglich in allen lastern fortzufahren."

Man meint, man höre dieselbe Stimme, wenn man im Staatsrat den Kanzler von dem fieberhaften Wüten im Reiche klagen hört, in dem Übel sich in Übeln überbrütet [V. 4782 ff.]:

„Wer schaut hinab von diesem hohen Raum
Ins weite Reich, ihm scheint's ein schwerer Traum,
Wo Mißgestalt in Mißgestalten schaltet,
Das Ungesetz gesetzlich überwaltet
Und eine Welt des Irrtums sich entfaltet.
Der raubt sich Herden, der ein Weib,
Kelch, Kreuz und Leuchter vom Altare,
Berühmt sich dessen manche Jahre
Mit heiler Haut, mit unverletztem Leib."

Mit derselben Schilderung eines völlig gesetzlosen Zustandes vergleiche man folgenden Bericht aus einer Mansfelder Chronik [U. K.- u. K.-H., Teil II, 184]: „Es befand sich große nachlässigkeit allenthalben im Regiment, daß die gerechtigkeit nicht also befördert, und die sünden nicht also gestrafft wurden mit solchem ernst, daher man denn in allen landen klagen hörete von morden, todtschlagen, placken und raubereyen, stehlen und nehmen, wuchern und übersetzen der armen, verrätherey und untreu, und von vielen schändlichen sünden, ehebruch, hurerey, jungfrauschänden und dergleichen schanden, so in diesen jahren mehr denn zuvor erfahren und in aller welt getrieben worden, auch in großen städten. Zu dem hörte man allenthalben von uneinigkeit, hader und zanck unter den leuten." Nicht nur die Klagen des Kanzlers über die fehlende Gerechtigkeit vernehmen wir hier, sondern auch die des Heermeisters über die wilden Tage, wo jeder schlägt und erschlagen wird, des Schatzmeisters über Geiz und Habgier, über Verrat und gebrochene Treue, des Marschalls über maßlosen Wucher. Die Sünden gegen das vierte Gebot streift der Kanzler nur mit kurzem Wort; doch hat der erste Teil der Dichtung schon genug von ihnen verraten, und der

Karneval wirft weitere Streiflichter auf das Verhältnis zwischen beiden Geschlechtern. Als Stadt- und Landesplagen treten ja die Furien auf, und sie singen nur von dem Unheil, das sie zwischen Liebenden und Gatten anrichten. Nicht umsonst nennt Megära Asmodi, den Eheteufel. Er mußte wohl in jener Zeit voll Unrast und Lebensdurst besonders wüten. So nennt Gottfrid Arnold ein Werk des Andreas Heppenrod „Wider den unzuchts- und huren-Teuffel" und zitiert aus ihm folgende Stelle [U. K.- u. K.-H., Teil II, 184]: „Wir sehen vor augen, fühlen auch und erfahren leider! täglich allzuviel, wo es mit der welt hingerathen und wie in schrecklicher boßheit und sicherheit sie ersoffen sey, und noch täglich je länger je tiefer sich darin ersäuffet und versencket, also daß keiner besserung mit ihr nimmermehr zu hoffen oder in den sinn zu nehmen ist . . . Im gemeinen leben haben ja die heiligen abgenommen, wie man überall sihet und erfähret. Wo ist zucht und ehr? wo ist treu und glauben, barmhertzigkeit und wohltat? Wo ist gut exempel? wo ist redligkeit und auffrichtig gemüth? wo sind andere tugenden und frömmigkeit? ja wo ist unser Christl. glaube, den wir so hoch rühmen? wo sind die früchte des glaubens? leben wir nicht in aller sicherheit? Wo ist ein hauß, darinn nicht fluchen, schweren, schwelgen, lügen, fressen, sauffen, untreu, hader und zanck wären? Wo wollen wir denn zuletzt immermehr hinaus? Wo ist eine stadt, darin nicht ehebruch, hurerey, mord, wucher, geitz und andere unzehliche laster mit hauffen in vollem lauff gehen? Exemplis tragicis non domus ulla caret."

Man sieht, das ernste Schlußwort des Kanzlers [V. 4807 f.]:

„Ich malte schwarz, doch dichtern Flor
Zög' ich dem Bilde lieber vor" —

ist den Zuständen seiner Zeit gegenüber wohl am Platze.

Vom Schwelgen, Fressen und Saufen ist in dem letzten Zitat unter anderem die Rede. Solches Schwelgen, Fressen und Saufen schildert der Marschalk beredt, preisen die schmeichelnd-lüsternen Parasiten und die betrunkenen Zecher im Fastnachtssaal, tadelt Mephistopheles als der Abgemagerte, indem er namentlich den Frauen den Vorwurf üppigen Genußlebens macht, das heißt, den

Frauen der damaligen Zeit. Die Trunkenheit tritt uns gleich zu Anfang der Szene „Kaiserliche Pfalz“ auf ihrer höchsten Stufe entgegen: des Kaisers Narr sinkt im Rausch wie tot zu Boden und wird von seinem Herrn alles Ernstes für tot gehalten. So wird Platz für Mephisto geschafft, der sich als Narr einführt. Man vergleiche eine Notiz Gottfrid Arnolds [U. K.- u. K.-H., 2. Teil, 189]: „So stehet offt in denen jahr-büchern, wenn der wein wol gerathen wäre, so hätten sich ihrer viel zu tode gesoffen und man hätte ihn mordbrenner geheißen.“

Auf das Zeugnis der Jahrbücher beruft sich Arnold auch, wenn er Fürsten und Volk im 16. Jahrhundert dieselbe zügellose Vergnügungssucht vorwirft, die Goethe seinen Faust am Kaiserhofe kennen lernen läßt. Man liest auf derselben Seite der Kirchenhistorie: „Andere . . . arten der weltlichen üppigkeiten und thorheiten haben nicht weniger zum höchsten floriret und geherrschet. Gestalt fast alle jahrbücher und Chronicken von nichts anders zu erzehlen wissen als von gehaltenen thurniren, tantzen, spielen, comödien, pancketen und dergl. heydnischen greueln, darauß man noch einen großen ruhm machet. — Man hat allerhand leichtfertige wettspiele und heidnische übungen angestellt, dabey die greulichsten excesse, Aergernisse, possen und zoten getrieben worden. Von andern solchen phantastereyen, als comödien, mummereyen u. dergl. will ich nicht gedencken.“

Es ist festgestellt worden, daß Goethe den Maskenzug nach dem Muster florentinischer Renaissancezüge gestaltet und Erinnerungen an den selbst geschauten und beschriebenen Karneval in Rom in die Dichtung verwebt hat. Auch weist Witkowski auf die Triumphzüge Maximilians I. von Dürer. Gottfrid Arnolds Entrüstung über „die heidnischen Greuel und heidnischen Übungen, aus denen man noch einen großen Ruhm gemacht“ und von denen fast alle Chroniken berichten, zeigt uns, wie allgemein im 16. Jahrhundert das Streben war, Spiele und Feste des Altertums zum Vorbild zu nehmen.

Einer Chronik hat Goethe die Episode entnommen, mit der die große Szene „Weitläufiger Saal“ schließt, Gottfrieds „Historischer Chronika“, die von einem gefährlich endenden Fastnachtsscherz am Hofe König Karls VI. von Frankreich im

Jahre 1394 berichtet, einem Fastnachtsscherz, der im 16. Jahrhundert ein ebenso unheilvoll endendes Gegenstück fand. Von diesem letzteren berichtet Gottfrid Arnold in demselben Kapitel, dem wir die letzten Zitate entnahmen [U. K.- u. K.-H., T. II, 190]: „Insonderheit ist denckwürdig, was bey einem fastnachtsspiel anno 1570 in der Graffschafft Hohenloh auff dem Schloß Waldenburg geschehen. Nehmlich es kamen allda der Graff von Tübingen Georg und Graff Eberhard von Hohenloh nebenst vielen Edelleuten zusammen, wie dabey stehet, sich lustig zu machen. Die weiber hatten sich wie engel, die männer wie teuffel vermummet, und würffel mit gebracht. Ehe man sichs versahe, entzündeten sich der vermummten teuffel ihre kleider, die von pech, hartz und werck gemacht waren und verbranten also 3 Grafen, darunter der wirth selber war, jämmerlich."

Die Geschichte in der „Historischen Chronika", die man in Witkowskis Kommentar [Teil II, 296] nachlesen kann, steht Goethes Dichtung dadurch näher, daß die Edelleute in wilde Männer oder Satyrn, nicht in Teufel verkleidet sind und daß der Landesherrscher in ihrer Schar ist. Doch läßt sich annehmen, daß, wenn wirklich die Kulturbilder, die Arnold gibt, für den jungen Faustschöpfer eine wesentliche Bedeutung gehabt haben, die Ähnlichkeit beider Ereignisse ihn veranlaßt hat, den Unglücksfall am französischen Hofe des 14. Jahrhunderts an dem deutschen des 16. zu verwerten. Witkowski bemerkt zu den Versen 5935 bis 5969: „Davon, daß 1570 bei einem Balle im Schlosse zu Waldenburg in Werg gehüllte Herren verbrannten, hat Goethe schwerlich gewußt." Goethe hat sicher und schon früh davon gewußt. Dieser Nachweis ist an sich nicht wertlos; er gewinnt aber besondere Bedeutung durch den Ort, wo Goethe die Begebenheit las. Als ein Gottesgericht faßt Arnold dieselbe auf und berichtet sie in dem Kapitel, das von der Verderbtheit der Obrigkeit und der Untertanen handelt. Wenn nun wirklich der Brand die Gefahr des leichtsinnigen Treibens am Hofe zeigen soll, wie Witkowski meint, so war die Absicht des Dichters der des Kirchenhistorikers gleich, während der Verfasser der „Historischen Chronika" den Maskenbrand als ein schreckenerregendes Ereignis wie viele andere erzählt, das er durch ein gestaltenreiches, über-

ladenes Bild des festlichen Saales der Phantasie recht nahe rückt. Es scheint, als habe Goethe dieses Bild vor Augen gestanden, als er die Partie „Weitläufiger Saal“ und namentlich den Schluß derselben dichtete. Die Schilderung der Faunen und der Riesen vom Harzgebirge, die er gibt, paßt auffallend auf die verkleideten Höflinge, die auf jenem Bilde von Damen und Herren umdrängt werden.

Ich nehme an, daß sowohl die Stelle bei Gottfried als bei Arnold die Einbildungskraft des Dichters angeregt hat, und darin liegt ein Grund mehr, an die Konzeption der Szene am Hofe bereits in Frankfurt zu glauben, als die Bilder und Historien aus jenen beiden Werken dem Faustschöpfer noch vertraut waren. Zwingend ist freilich dieser Grund so wenig wie der andere, daß Goethes Satire dieselben Übelstände trifft wie die des frommen und strengen Arnold. Bei seiner Lektüre von Gottfried von Berlichingens Autobiographie, bei seiner Beschäftigung mit Hans Sachs wie bei seinen juristischen Studien in Straßburg und Wetzlar konnte Goethe ohne Zweifel dieselbe Anschauung von den Sittenzuständen im 16. Jahrhundert gewinnen wie in der „Kirchen- und Ketzerhistorie“, und sein „Götz“ bewahrte ihm ja das Bild des wilden, anarchischen Jahrhunderts, über das er als junger Dichter sein „Wehe“ gerufen. So konnte er sicherlich die Hauptmerkmale der deutschen Renaissancezeit in treuem Gedächtnis festhalten und 1788 in Italien, wo ihm weder Gottfried noch Arnold noch Hans Sachs zur Verfügung standen, daran denken, nach dem Torquato Tasso, auch einem Renaissancegemälde, den „Faust“ zu vollenden, den er eigentlich fünfzehn Jahre früher hatte ausschreiben wollen. Daß er aber 1773 bereits hoffen konnte, die Dichtung auszuschreiben, das heißt, vollständig auf das Papier zu bringen, die sein Denken schon so lange beschäftigt hatte, möchte ich als einen Beweis fassen, daß schon damals ein genauer Plan zu den Szenen, die den Kaiser und den Magier als Hauptpersonen zeigen, vorhanden war.

Der Kaiser ist nicht eine bestimmte historische Persönlichkeit, nicht Kaiser Maximilian I. wie in der Faustsage. Allerdings hat er den einen oder andern Zug von diesem; so nennt Witkowski [Goethes Faust, T. II, 286] den Umstand, daß auch Kaiser Max

ein Freund von künstlerisch angehauchten Vergnügungen war. Man könnte dazu die ritterliche Tapferkeit anführen, die dem leichtlebigen Monarchen keineswegs fehlt und ihn veranlaßt, sich dem Gegenkaiser persönlich zu stellen oder doch ihn zum Zweikampf aufzufordern. Wenn aber Witkowski betont, auch jener deutsche Kaiser sei in stetem Geldmangel gewesen, so darf man erwähnen, daß in Gottfrieds „Historischer Chronika" erzählt wird, daß unter demselben Karl VI., von dem wir oben gehört, ärgste Geldnot geherrscht habe, harte Steuern auferlegt worden seien und darauf ein Aufstand der Bürger stattgefunden habe. Man vergleiche des Kanzlers Klage [V. 4791 ff.]:

„Jetzt drängen Kläger sich zur Halle,
Der Richter prunkt auf hohem Pfühl,
Indessen wogt in grimmigem Schwalle
Des Aufruhrs wachsendes Gewühl,"

ebenso die Botschaft des Kundschafters im vierten Akt [V. 10 389 ff.]:

„Viele schwören reine Huldigung
Dir, wie manche treue Schar.
Doch Untätigkeits-Entschuldigung:
Innere Gährung, Volksgefahr."

Auch die Zeile [V. 10 247]:

„Denn jung ward ihm der Thron zuteil"

paßt auf jenen französischen König, der schon als Knabe zur Regierung kam. Sehr merkwürdig aber ist, daß Goethe auch Züge des folgenden französischen Königs, Karls VII., auf seinen Kaiser übertragen hat, ist doch dieser Karl derselbe, den das Wundermädchen von Orleans von einem Gegenkönig befreit hat. Jeanne d'Arc, die Gottgesandte, die von heiliger Begeisterung erfüllte Seherin, und der Magus Faust, der von edlem Tatendrange brennt und wie jene einem guten und hochsinnigen, aber leichtherzigen und schwachen Monarchen helfen möchte — ob der alte Dichter sich dieser Parallele bewußt war, als er den vierten Akt von „Fausts" zweitem Teil schuf? Ich möchte es glauben; zu auffällig ist die Ähnlichkeit zwischen dem Geliebten der Agnes

Sorel, der dieser mitten in Kampf und Not galante Feste gibt, und dem „guten Kaiser," den Mephisto mit den Worten betört [V. 5043 ff.]:

„Dann ohne Zaudern, mit Entzücken
Kannst du dich selbst, wirst die Geliebte schmücken;
Ein leuchtend Farb- und Glanzgestein erhöht
Die Schönheit wie die Majestät," —

der lustig das wilde Karneval feiert, obgleich tausend Gefahren in seinen Landen drohen. Und hat nicht der Kaiser vor allem falsche Anverwandte zu fürchten, wie Karl VII. die eigene Mutter und Herzog Philipp von Burgund? Bitter klagt er [V. 10 375 ff.]:

„Dort ziehn sie her, die falschen Anverwandten,
Wie sie mich Oheim, Vetter, Bruder nannten,
Sich immer mehr und wieder mehr erlaubten,
Dem Zepter Kraft, dem Thron Verehrung raubten,
Dann, unter sich entzweit, das Reich verheerten,
Und nun gesamt sich gegen mich empörten."

Und wie Karl der Siebente lädt er den Gegner zu ritterlichem Zweikampf ein und wird schnöde zurückgewiesen.

Ich weiß nicht, ob irgend ein Faustkommentar bereits auf diese Parallele hingewiesen hat. Sie verdient jedenfalls Beachtung, wenn man natürlich auch nicht sagen kann, der Kaiser sei König Karl von Frankreich. Es ist derselbe Typus, den beide vertreten, „der Fürst, der alle möglichen Eigenschaften hat, sein Land zu verlieren", wie Goethe selbst am 1. Oktober 1827 zu Eckermann gesagt hat. Daß dieser Typus eines Fürsten gerade im 16. Jahrhundert häufig zu finden war, geht aus jenem Kapitel der „Kirchen- und Ketzerhistorie" hervor. Da liest man [U. K.- u. K.-H., 2. Teil, S. 191]: „Heutiges tages handeln und regieren die Fürsten, die man vor die klügsten hält, alles nach ihrem vortheil, und suchen das ihre .. Lassen alles ihren Räthen über, die dann auch das ihre suchen und nichts guts rathen. Und ist also gantz Teutschland wüste, darinn nichts erbahres ist, keine anstalt zur erziehung der jugend, die gesetze sind gefallen, künste und sprachen liegen, kein gesetz noch recht ist mehr. Teutsch-

land nimmt itzt an allen orten jämmerlich ab, die grundfesten fallen nach einander, weise und verständige Herren sterben dahin, der friede ist zumal gering. Wir nehmen ab an macht . . . Die Herren und unterthanen stellen sich nicht anders, als wären sie staar-blind, toll und thöricht, die nicht hören und sehen wollen. Sagt mans ihnen, so schelten sie oder verlachens und bleiben in ihrem wüsten leben."

Grenzenlose Selbstsucht wirft so Arnold den Fürsten in dem Deutschland des 16. Jahrhunderts vor. Und Selbstsucht, kurzsichtige, törichte Selbstsucht, muß der Kaiser in verzweifelter Lage an den Seinen tadeln [V. 10 393 ff.]:

„Sich selbst erhalten bleibt der Selbstsucht Lehre,
Nicht Dankbarkeit und Neigung, Pflicht und Ehre.
Bedenkt ihr nicht, wenn eure Rechnung voll,
Daß Nachbars Hausbrand euch verzehren soll?"

Aber hat er nicht vorher auch nur dem eigenen Wohl gelebt? Ein Zitat bei Arnold lautet [U. K.- u. K.-H., 2. Teil, 192]: „Die meisten Potentaten bringen ihre zeit mit sauffen, oder mit jagen und andern thorheiten zu, oder bauen schlösser, schinden die unterthanen" . . . Ein solcher Potentat ist auch der Kaiser: zur Last sind ihm die Regierungsgeschäfte, und mißmutig fragt er seine Räte [V. 4765 ff.]:

„Doch sagt, warum in diesen Tagen,
Wo wir der Sorgen uns entschlagen,
Schönbärte mummenschänzlich tragen
Und Heitres nur genießen wollten,
Warum wir uns ratschlagend quälen sollten?"

Nicht ohne Grund wird ihm auch der Kanzler vorhalten, wie hoch Gerechtigkeit das kaiserliche Haupt ziere. Man vergleiche [U. K.- u. K.-H., 2. Teil, 192]: „Man läßt nicht armer witwen und waisen sachen, ja auch gar keine vor sich kommen, da man doch der armen und bedrengten halben zum Regiment von Gott gesetzt ist. Den Junckern, Reichen und Amptleuten, die ihren unterthanen gewalt und unrecht thun, legt man im geringsten nicht ab." Auf des Kaisers Hof paßt auch, was folgendes Zitat sagt [U. K.- u.K.- H., 2. Teil, 191]: „Zu Hofe gehets seltzam zu,

da regieret eitel feindschafft, haß, neid, verleumbdung, lügen und trügen. Unterdeß haben die Hoffjunckern einen guten muth, und mästen sich von der armen bedrängten leute schweiß und blut, sie fressen, sauffen, spielen, treiben unzucht und allen muthwillen."

Ich möchte nicht weiter auf Einzelheiten eingehen. Der Gesamteindruck, den die große Welt des 16. Jahrhunderts in Arnolds Darstellung macht, ist jedenfalls dem der großen Welt in Goethes Dichtung merkwürdig gleich. Dazu kommt, daß der Kaiser im „Faust" doch in höherem Maße die Züge von Kaiser Maximilian I. trägt, als Witkowski annehmen läßt. Von den Kaisern und Päpsten des 16. Jahrhunderts redet Arnold ziemlich ausführlich, und gerade von Kaiser Max spricht er mit besonderer Sympathie. „Der gute Kaiser" heißt er bei ihm, wie der Herrscher im „Faust" selbst von Mephisto „der gute Kaiser" genannt wird. Er charakterisiert ihn folgendermaßen [U. K.- u. K.-H., 2. Teil, 5 ff.]: „Er war ein Herr von gutem verstand, redlichem gemüth und ziemlicher gottesfurcht, so viel dieselbigen zeiten zuließen. Sein bekannter Historiographus, Joh. Cuspinianus, rühmet noch viel andere qualitäten von ihm und insonderheit die liebe zu den historien und studieren. Vornehmlich ist mercklich, daß er die Teutschen Fürsten bey allen gelegenheiten ermahnet habe, sie solten doch ihre güter und kräffte nicht mit fressen und sauffen verderben, sondern etwas gutes thun und den Christlichen Glauben handhaben und fortpflanzen. Wie er sie denn auch durch seine mäßige und eingezogene lebens-art sehr beschämete, und damit seine gesundheit biß ins alter völlig erhalten hat."

Mäßige und eingezogene Lebensart läßt Goethe nicht gerade bei seinem Kaiser voraussetzen, wohl aber das redliche Gemüt, die „ziemliche" Gottesfurcht und jene Liebe zu der Geschichte und zu den Studien, die Maximilian zum echten Sohne der Renaissancezeit stempelt. Und sein ehrliches Wünschen, seine Diener, die nur genießen wollen, zu Taten anzuspornen, führt uns die Szene „Lustgarten" deutlich vor Augen.

Zu einem Vergleich mit dem Verhalten des Kaisers gegenüber Papst und Klerus fordert folgender Abschnitt auf: „Betreffend

aber sein verhalten in Religions-sachen so ist zuvörderst gewiß, daß der gute Kayser theils selbsten theils durch vorstellung kluger leute viel von den Papistischen Intriguen gemercket und auch würcklich gerüget hat. Gestalt sie über ihn klagten, daß er sich von den Teutschen durch ihre eingegebene Gravamina bereden lassen, wider Julium den Papst zu agiren und denen wider jenen rebellirenden Cardinälen und volck beyzustehen." Kardinälen und Volk stand der Kaiser im „Faust" nicht gegen den Papst bei, wohl aber dem Nekromanten von Norcia, den fanatischer Glaubenseifer zum Feuertode verdammt hatte. Und Schutz der Ketzer wie der Hexenmeister wirft der Kanzler-Erzbischof dem Monarchen vor, ihn an die Bedeutung des Klerus als Stütze seines Thrones erinnernd. Da darf man auch erwähnen, wie sich Kaiser Max nach Arnold zu dem großen Ketzer Luther gestellt. Er soll nach Bekanntwerden der Wittenberger Thesen 1518 zu dem sächsischen Rat Pfeffinger gesagt haben: „Was macht euer Mönch? fürwahr diese sätze sind nicht zu verachten: er wird ein spiel mit den pfaffen anfangen"; er soll ferner Luthers Landesherrn ermahnt haben: „Er sollte ihm den Mönch fleißig bewahren, es möchte sich zutragen, daß man sein bedürffte." Also kein ganz zuverlässiger Diener der Kirche war Maximilian I., aber gerade wie der Kaiser im „Faust" sich der Klugheit des berechnenden Kirchenfürsten und seinen Machtmitteln gegenüber ohnmächtig fühlt und aus Furcht vor Acht und Bann Land und Rechte abtritt [V. 10 977—11 042], griff auch jener die Geistlichkeit nicht tatkräftig an, so sehr er sich innerlich gegen deren Übergriffe auflehnen mochte. Wenigstens erklärt Gottfrid Arnold: „Ob aber schon dieser Herr so wol als andere die Leichtfertigkeit der Clerisey wol wusten, so griffen sie doch selbige nicht im grunde an, sondern ließen nur bißweilen davon einige worte lauffen, oder versuchten auff politische Art diß und jenes darwider außzurichten."

An die Erschleichung der kaiserlichen Unterschrift durch den Kanzler-Erzbischof wird man erinnert, wenn man liest, daß in Maximilians Namen ein heftiges Schreiben gegen Luther an Papst Leo X. ergangen, der Historiker aber dazu bemerkt: „Wer weiß, wie offt große Herren ihren namen zu solchen

schrifften hergeben müssen, wird den guten Kayser gerne entschuldiget halten."

Da Karl V., Maximilians Sohn und Nachfolger, auch eine Rolle in der Faustsage gespielt hat, — der Zauberer hat sich gerühmt, er habe Kaiser Karl zu seinen Siegen verholfen — ist es interessant zu sehen, was der Kirchenhistoriker von diesem berichtet, und seine Charakteristik desselben mit der des Kaisers im „Faust" zu vergleichen.

„Er jammert mich; er war so gut und offen,"

urteilt Faust, nachdem er von des Kaisers höchster Bedrängnis erfahren. Arnold urteilt von Karl V. [U. K.- u. K.-H., 2. Teil, 6 f.]: „So ist überhaupt gewiß, daß er viel gutes, theils von natur, theils von vieler übung und auch von der gnade Gottes an sich gehabt . . . Auch hat er viel sonderbare Proben seines gütigen und versöhnlichen gemüts dargelegt, daß auch Lutherus selber bey so greulichen zerrüttungen in der Warnung an seine lieben Teutschen wider der Papisten blutige anschläge seine bescheidenheit und güte sehr rühmen muste."

Anders als der schwache Kaiser im „Faust" erscheint Karl V., wenn Arnold von ihm rühmt, er habe dem Papste über das hinaus, was er schon hatte, nichts mehr zukommen lassen, in Religionssachen vieles ohne und gegen seinen Willen entschieden; wenn er sogar fortfährt: „Zugeschweigen wie offt er sie mit ihren ungestümen forderungen abgewiesen, dabey der Cardinal von Meintz offt zu sagen pflegte: Jetzund weist uns der Kayser abermal eine welsche feige." Dennoch muß Arnold auch von ihm zugeben: „Inmittelst hat er doch auch der Clerisey bißweilen mehr als zuviel gehör gegeben, und sich insonderheit durch das schnarchen und pochen der Päbste offt wider Willen zu ungerechten proceduren bringen und sonst mercklich verführen lassen."

Beachtenswert ist endlich, daß Karl V. Freude an Streit und Krieg zugeschrieben wird, die ihn zu manchen unnützen, ja unglücklichen Feldzügen verleitet habe: „Er mag auch an fechten, hauen und stechen solche lust gehabt haben, daß er auch in Spanien einmal ein duell in seiner gegenwart halten lassen." Daß der Kaiser der Dichtung in dieser Beziehung Karl V. gleicht, zeigen die mannhaften Worte [V. 10 407 ff.]:

„Ein Gegenkaiser kommt mir zum Gewinn;
Nun fühl' ich erst, daß ich der Kaiser bin.
Nur als Soldat legt' ich den Harnisch an,
Zu höherm Zweck ist er nun umgetan.
Bei jedem Fest, wenn's noch so glänzend war,
Nichts ward vermißt, mir fehlte die Gefahr.
Wie ihr auch seid, zum Ringspiel rietet ihr,
Mir schlug das Herz, ich atmete Turnier;
Und hättet ihr mir nicht vom Kriegen abgeraten,
Jetzt glänzt' ich schon in lichten Heldentaten."

Der eine und andere Zug, der der von Goethe geschaffenen Herrschergestalt mit den beiden ersten Kaisern des 16. Jahrhunderts gemeinsam ist, findet sich auch bei deren Nachfolgern Ferdinand I., Maximilian II. und Rudolf II., so daß der namenlose Kaiser im „Faust" wohl als der typische Repräsentant der Kaiser der Reformationszeit mit ihrer eigentümlichen Stellung gegenüber den geistlichen und weltlichen Mächten gelten dürfte.

Nur von Rudolf II. wird berichtet, daß er ein besonderes Interesse für die Goldmacherkunst gehabt; so könnte er wohl für den Kaiser vorbildlich gewesen sein, der die Menge der Hofleute zu dem unwilligen Gemurmel veranlaßt [V. 4973 ff.]:

„Was soll uns das? — Gedroschner Spaß —
Kalenderei — Chymisterei —
Das hört' ich oft — Und falsch gehofft —
Und kommt er auch — So ist's ein Gauch."

Arnold schreibt von dem friedliebenden Kaiser, der außer dem Türkenkriege keine Unruhe in Deutschland habe entstehen lassen [U. K.- u. K.-H., 2. Teil, 9]: „Dieses eintzige will man an ihm nicht gut heißen, daß er der speculation über edelsteine, schildereyen und der Alchimie allzu sehr ergeben gewesen und deswegen die meiste zeit über im Schloß zu Prag gestecket und solche sachen vorgehabt. Wie man dann nach seinem absterben eine solche menge Gold, perlen, edelsteine und dergleichen gefunden haben soll, daß sie fast über 17 tonnen goldes ausgetragen haben."

Wo ist nun die Brücke, die von diesem deutschen Kaiser des 16. Jahrhunderts mit seiner Leidenschaft für edles Metall

und edles Gestein, den übrigens Georg Witkowski [Goethes Faust, T. II, 288] neben Wallenstein als Beispiel der hohen Herren nennt, die durch ihren Astrologen oder gemeinsam mit ihm die Zukunft erkundeten, zu dem französischen König des 18. Jahrhunderts führt, unter dem der Schotte John Law die Kassenanweisungen einführte, um der fürchterlichen Geldnot abzuhelfen? Es scheint, als ließe sich eine solche Brücke in einer der alchymistischen Schriften finden, die Georg von Welling seinem „Opus Mago-Cabbalisticum" angefügt hat. Diese Schrift trägt den Titel: ‚Discurs von dem Stein der Weisen, welchen D. Hensing zu Gießen seinen Demonstrationibus chemicis publicis praemittiret hat, Mense Nov. 1722." Im Jahre 1721 war in Frankreich durch die Verschwendungssucht des Königs, der Kassenscheine in ungemessener Zahl ausgeben ließ, die vollständige Entwertung derselben eingetreten. Wenn nun im folgenden Jahre der Gießener Doktor schrieb: „Es ist aber das eine gewisse Historia, daß vor diesem in Frankreich die Alchymia scharff verbothen gewesen, und dannoch hat der jetzige Regent diejenigen Glieder der Königlichen Societät, so die Chemie excoliren, selbst angehalten, den beruffenen Lap. Phil. zu untersuchen", wenn man also in Paris zuerst auf die neue Erfindung der Banknoten, dann auf den Stein der Weisen ungemessene Hoffnungen gebaut, so lag es dem Dichter nahe genug, im 16. Jahrhundert mit seiner Blüte der Alchymie von dieser auszugehen, an die Stelle des Schätze verschaffenden Wundersteins die unterirdischen Reichtümer zu setzen, von denen er so viel bei Paracelsus gelesen, und eine Erfindung, die sich in neuerer Zeit so übel bewährt hatte, dem Teufel zuzuschreiben. Wenigstens kann man die Ideenassoziationen verstehen, denen die Szene „Saal des Thrones" und „Lustgarten" ihr Dasein verdanken. Dazu kommt, daß der D. Hensing auf derselben Seite eine pekuniäre Lage schildert, mit der die von dem Heermeister, Schatzmeister und Marschalk veranschaulichte eine verzweifelte Ähnlichkeit hat. Der Chemiker schreibt: „Es ist zwar von undencklichen Jahren her von diesem köstlichen Stein viel Schreibens gewesen . . . Nachdem aber heut zu Tag das Gold und Silber, als des Reichtums vornehmste Materie, durch Miß-

brauch und Ubermuth an unrechte Orte gebracht worden, und dahero in denen Müntz-Officinen zu fehlen beginnen, folglich eine Universal-Armuth eingerissen ist, so hat die blinde Begierde nach dem Lap. auch fast universal werden wollen, daher in wenig Jahren so viel dicentes davon gemacht worden, daß man über 8 biß 10 000 Bücher davon lesen kan. Und man sehe sich nur ein wenig in der alten und jungen Welt um, so wird man finden, daß viele Kayser, Könige, Fürsten, Edle und gemeine Leute, Gelehrte und Ungelehrte, sogar Handwerks-Leute, Seifensieder und Strumpffstricker und so weiter mit dem Lapide beschäfftiget gewesen und noch sind. Ja es ist die Sache so gemein worden, daß so gar die geringsten Kohlen-Brenner davon zu raisonniren wissen."

Ich möchte dieses Kapitel nicht abschließen, ohne wenigstens einige Belege dafür zu geben, daß auch Hohenheims Schriften Sittenschilderungen enthalten, die nicht nur die Gelehrtensphäre betreffen. Das allgemeine Epikuräertum der Zeit schildert folgende Stelle der „Philosophia occulta" [P. II, 295 B]: „Trunckenheit ist ein Ursprung unnd Brunnen alles ubels, und aller Laster, die alle auß eingebung des Teufels, durch solche Trunkneböltz geschehen. Darumb seidt mäßig mit essen und trincken, beschwert euere Hertzen nicht, dann der Teuffel ist allezeit gegenwertig. Wiewol unsichtbar, dann er ist ein Geist: So kan er auch die Kunst, daß er allenthalben sein kan, auff dem gantzen umbkreyß der Erden: Dann er ist ein Erfüller und Verbringer des Uebels, so auff dem gantzen Erdboden bey allen Menschen geschicht, und laustert auff die Menschen wie ein Katz auff die Mauß. Darumb als bald ihr euch anfüllet mit Wein, und truncken werd, so fahret er in euch, bringt euch in Sünden, und übet alle Laster unnd Ubel in euch, führet euch am Seyl herumb, als ein Hencker den Ubelthäter, biß er mit in ein end machet, und hinrichtet. Also thut er auch, biß er in leiblich besitzet, einnimpt, oder sonst gar in Verzweiffelung bringt: Darumb secht zu, ihr Epicurei, Bacchi, unnd Landtsknecht, die gute volle Brüder seind, und tag und nacht bey dem Wein sitzen, sich nicht wöllen lassen straffen, sonder sich außreden mit ihrem Sprichwort: Ein Kriegsmann, und ein Schwein sollen allezeit

voll sein: Dann sie wissen nicht, wann sie sterben müssen, oder wann mans absticht.“ Dieser Abschnitt erinnert zunächst an die Studenten in Auerbachs Keller, deren Gesellschaft Mephisto Faust Nacht für Nacht zu verschaffen verspricht und die es auch besonders lieben, sich mit dem Schweine zu vergleichen. Er erinnert ferner an die übermütigen Landsknechte im Osterspaziergang, an das „unendliche Gesäufte“ der edlen Herren am Kaiserhofe, über das der Marschalk klagt, überhaupt an alle die Jünger Epikurs im ärgsten Sinne, die der erste Akt des zweiten Teiles uns vor Augen führt. Und ist es nicht seltsam, daß sich hier auch jener Vergleich mit Katze und Maus findet, den Mephisto zweimal [V. 322 und V. 11 625] gebraucht, sein Verhältnis zu den Menschen zu bezeichnen?

Von Interesse ist eine andere Äußerung, die nicht den Trunk, sondern den Reichtum als die Wurzel alles Übels im Dienste des Teufels kennzeichnet. Sie findet sich in dem „Liber Philosophiae de bona et mala Fortuna“. Da heißt es: „Nun also ist es auch, daß der böß Geist zu gut feindlich fördert, wo er kan und mag: Dann ihm seind die Leut lieber Reich dann Arm: Dann ursach, er weißt wol, was Arm ist, das ist Selig, darumb so gedult er nicht gern Arm sein, sondern fördert zum Reichthumb. Nun folgt auff solches, daß er in solchen dingen all Händel und Geschefft, was dann ist, auffricht, auff das viel Geldts außtrag. Dann so er das mag erlangen, und den Menschen dahin bringen, so macht Reichthumb Hoffart, Ubermut, gibt Sauffen, Fressen etc., Spielen, Fluchen, Ehebrechen, Todtschlagen, und das man daß Hertz zum Geld legt, und nicht zu Gott . . . Der Sathan hilfft, daß die ding all zunemmen, Reich werden, auff daß sie üppig verzehrt werden: hilfft darzu, daß auch liederlich leut, üppig Leut, Hurer, Spieler, Säuffer, an die Empter kommen, damit es nicht dahin komm, dahin es verordnet ist. Also bringt der Teuffel Schätz zusammen, und macht Erben darüber, und Amptleut, die vergessen deren, denen es zusteht, gebens Huren, Buben, Spielern etc. In den dingen hat jetzt der Teuffel sein Wollust, sein Freud und sein wolgefallen.“

Die Szenen am Kaiserhofe sind gleichsam eine Illustration zu diesen Sätzen. Feindlich fördert Mephisto zu Hab und Gut und

hat seine Lust an den verderblichen Folgen des trügerischen Reichtums. Begeistert malt er dem Kaiser den Nutzen des Papiergeldes [V. 6119 ff.]:

„Ein solch Papier, an Gold und Perlen Statt,
Ist so bequem, man weiß doch, was man hat;
Man braucht nicht erst zu markten, noch zu tauschen,
Kann sich nach Lust in Lieb' und Wein berauschen."

Die anderen bösen Folgen der teuflischen Hilfe schildern der Heermeister, der Schatzmeister und der Marschalk, also die Amtleute des Kaisers, dazu die beschenkten Höflinge: in Üppigkeit, Liederlichkeit werden die Schätze verpraßt. So hält der Fürst dieser Welt reiche Ernte und lacht heimlich der Toren, die auf ein Glück ohne wirkliches, eigenes Verdienst bauen

Ob es Zufall ist, daß die Worte, die Mephisto vor sich hin spricht, nachdem er Kaiser, Räte und Hofgesinde mit der Hoffnung auf die unterirdischen Schätze erfüllt, den Hauptgedanken des Buches „De bona et mala Fortuna" zum Ausdruck bringen? Wieder und wieder wird hier betont, daß man sich nicht auf Zufall und Glück verlassen müsse, sondern schaffen, um den Erfolg zu verdienen, daß Verdienst und Glück sich verketten. Ich greife eine Äußerung heraus [P. II, 280 A]: „Wie darff der faul Mensch sagen, er hab nicht glück, dieweil er nichts thut dann hinder dem Ofen sitzen, vermeint es sey ein glück, das kompt uber Feld her und wart darauf. So glück ein bott were, und keme also daher, so seßen sie under dem Thor am basten. Es ist aber kein Bott der Glück heißt. Es muß allein nichts anders sein, dann Können, Wissen, und Schicken: Die Drey sind die ding, so den Menschen fertigen auff Erden, in den dingen so er bedarff. Dann dieweil ein ursach muß sein, die einen Reich macht, dieweil ist es kein glück, es ist der ursach schuldt." Charakterisieren solche Worte nicht ein Geschlecht wie das im „Faust", dem die Lust zu Taten fehlt, das nur müßig genießen möchte?

Aus einem anderen Grunde ist eine Mahnung an die unzufriedene Armut, nicht Gott Vorwürfe zu machen, beachtenswert [P. II, 206 C]: „Gibt er dir wenig, so gibt er dir doch, das er dir schuldig ist: Was geht dich an, was er dem andern gebe?

Er mag ihm die Schätz der Bergen all auffthun, unnd mags ihm geben, und dir nit Habermuß genug: Also zalt er dich, und also die andern: Was gehts aber dich an?" — Die Schätze der Berge alle aufthun? Das ist die Hilfe, die Faust und Mephisto dem Kaiser versprechen. Hat man wirklich zur Zeit des Faust von solchem Auftun im großen Stile geträumt? Es scheint so. In der „Chronica des Landts Kernten" liest man z. B. [P. I, 251 C]: „Auch sind mancherley Bergwerck in diesem Land . . . Und so die Berg in Kernten möchten als ein Kasten mit eim Schlüssel auffgethan werden, wo möcht man größern Schatz finden? Und dieses alles ursach auch, daß vielerley Auguristen, Divinatores, Vitones, Geomantisten, Crystallisten, und solche Vates im Land seyn, die da solche kunst in Crystallen, Ruten und andere wege suchen, ob etwas möchte gefunden werden." Man kann sich kein besseres Zeugnis für die Habgier und den Aberglauben der Epoche wünschen.

Es wäre von Interesse, hier noch jene Schriften heranzuziehen, in denen sich Paracelsus selbst als Zeichendeuter und Astrologe betätigt hat [P. II, 574—667]: „Auslegung der Magischen Figuren im Carthäuser Kloster zu Nürnberg, Figurae Magicae Theophrasti; Vaticiniorum Lichtenbergii Interpretatio Paracelsica; Fasciculus Prognosticationum Astrologicarum; Vom Cometen deß 31. Jahrs; Vom Cometen deß 32. Jahr; Prognosticon auff das 37. Jahr; Prognosticon auff das 39. Jahr; De Eclipsi Solis; Fragmenta Astrologica." Hier gewinnt man ein Bild der sittenlosen, wildanarchischen Zeit, in dem keiner der in der „Kirchen- und Ketzerhistorie" zusammengestellten Züge fehlt. Ich habe diese Bücher nur flüchtig überschauen können und muß ihre gründliche Ausbeutung einer besonderen Untersuchung überlassen. Erwähnt sei hier nur, daß das Motiv des Kampfes zwischen Adler und Greif, aus dem Faust dem Kaiser Sieg voraussagt, weil er ein Zeichen des Himmels in ihm sieht, aus jenen astrologischen Schriften gewonnen sein kann. Paracelsus liebt es, Blumen und Tiere als Symbole der Reiche zu gebrauchen. So finden sich z. B. in einer Prognostikation folgende Sätze [P. II, 608 A, B]: „Dann wird die Gilgen gar außgemodert, außgesogen, und ernidert seyn: dergleichen der Adler gar beropfft,

entehrt, geschmecht und veracht. — Aller Herrligkeit wirt der Adler schläfferig, von dem Drachen deß Schlaffs werden. — Der Greiff wirt uber ihm fliegen, aber ihm nichts schaden."

Ich schließe dieses Kapitel mit einer Notiz aus dem Leben des Renaissancephilosophen Campanella, die Morhof in seinem „Polyhistor" abdruckt weil sie zeigt, wie treu der junge Faustschöpfer die charakteristischen Gewohnheiten des 16. Jahrhunderts berücksichtigt hat. Morhof zitiert Boeclerus [Polyhistor, Band 1, 225]: „Tenebatur ille in custodia, nec ad videndum nisi custodibus arbitris quisquam admittebatur. Plures una accesserant et de more aevi libellos colligendis illustribus nominibus destinatos Campanellae in cubiculo tradi jusserant." Witkowski bemerkt zu der Bitte des Schülers [V. 2044 ff.]:

„Ich kann unmöglich wieder gehn,
Ich muß euch noch mein Stammbuch überreichen.
Gönn' eure Gunst mir dieses Zeichen!"

„Allgemeine Sitte der Studenten in Goethes Zeit". War es allgemeine Sitte, daß der Student den Professor oder daß der Jüngling den berühmten Mann in seinem Album verewigt sehen wollte? Für das Renaissancejahrhundert mit seinem Persönlichkeitskultus ist das letztere bezeichnender, und so begrüßt denn auch der Student in Mephistopheles-Faust nicht bloß den Professor, sondern die Berühmtheit des Orts, den Mann, den alle mit Ehrfurcht nennen und den er schon lange zu sprechen und zu kennen begehrt hat.

Daß für diesen berühmten Mann selbst Persönlichkeiten des 16. Jahrhunderts Modell gestanden haben, ist längst erkannt worden. Ich bin der Überzeugung, daß Theophrastus Bombast von Hohenheim die wichtigste dieser Persönlichkeiten ist, im Gegensatz zu Anton Reichl, der den Satz aufgestellt hat, Henricus Cornelius Agrippa sei der Gelehrte der Renaissance, dessen Leben und Lehre, dessen Ruf in Geschichte und Sage am meisten Züge zu Goethes Dichtung geliefert habe. Ehe ich meine Überzeugung abschließend verteidige, müßte ich mich darum mit Reichl auseinandersetzen und Agrippa als Modell für Faust prüfen; doch will ich diese Auseinandersetzung in einer besonderen Abhandlung geben und jetzt sogleich zu meiner letzten Aufgabe übergehen.

VIII. Kapitel.

Paracelsus und Faust.

In der ganzen Faustliteratur habe ich eine einzige und noch dazu sehr, sehr kurze Arbeit gefunden, die sich ausschließlich mit der Parallele Paracelsus-Faust beschäftigt und den Titel trägt „Theophrastus Paracelsus ab Hohenheim und Faust". Sie ist von Wilhelm Schroer geschrieben und findet sich in der Zeitschrift „Chronik des Wiener Goethe-Vereins" [Nummer vom 30. Sept. 1892]. Der Verfasser huldigt der allgemeinen Ansicht, Goethe habe im Namen Fausts sein eigenes Innere ausströmen wollen und so einen Faust des 18. Jahrhunderts geschaffen. Er äußert: „Der Faust des 18. Jahrhunderts lebte eben weder in Sage noch Geschichte. Es ist nichts als der gährende Geist der Sturm- und Drangzeit." Weiterhin erklärt er aber: „Ohne nun diese Anschauung im geringsten anfechten zu wollen, scheint der Dichter doch zu äußerlicher Motivierung der Gestalt seines Helden einige Züge literarischer Tradition entnommen zu haben und zwar naturgemäß aus den Schriften der Alchemisten, namentlich des Theophrastus Paracelsus von Hohenheim." Zu äußerlicher Motivierung? Wir haben bereits gesehen, in wie hohem Grade der Magus, Kabbalist und Mystiker Faust innerlich ein zweiter Paracelsus ist, wie seine Weltanschauung ganz der jenes titanischen Forschers entspricht. Da muß uns dürftig erscheinen, was Schroer an äußeren Zügen vorbringt, die Goethe benutzt haben soll. Außerdem führt er die Leser insofern irre, als er Hohenheim unter die mittelalterlichen Gelehrten rechnen lehrt, wenn er zum Schluß erklärt: „Wir sehen, wenn Goethe auch kein Modell vor Augen hatte, nach dem er die Gestalt Fausts ausgestalten konnte, einzelne Züge nahm er doch von mittelalterlichen Gelehrten auf, namentlich von Theophrastus von Hohenheim." Endlich wirft er sogar die Frage auf, ob Goethe überhaupt früh etwas von Paracelsus gewußt, und verweist nur auf den Bericht in „Dichtung und Wahrheit" und die Zitate in den Ephemerides, die wohl für ein Studium von Hohenheims

Werken, nicht aber für die Kenntnis seines äußeren Lebens zeugen. Das heißt, viele wichtige Umstände konnte Goethe durch die Lektüre des Paracelsus selbst erfahren; aber Schroer hat die Untersuchung nicht vorgenommen, wie weit Goethe aus den Schriften den Menschen Paracelsus und sein äußeres Leben kennen mußte. Er hat nur allgemein von den Schriften der Alchymisten als Quellen für Goethe geredet, ohne z. B. auf van Helmont einzugehen, in dessen „Opera omnia" man dem Namen seines großen Meisters fast auf allen Blättern begegnet, der nicht wenig auch von seinem Leben und Charakter sagt. Ich habe noch nicht alles Material gesammelt, das in dem Riesenbande der Huserschen Ausgabe von 1616 und dem ebenfalls inhaltreichen Quartanten der „Opera omnia" des Johann Baptist van Helmont enthalten ist; doch möchte ich hier das Wichtigste geben, was ich gefunden, und dabei von einem Abschnitt ausgehen, in dem van Helmont die Jugendgeschichte des genialen Schweizers gibt.

In der Schrift „Tartari Historia" liest man [Opera omnia S. 222 f.]: „Pater Paracelsi, Equitum Teutonicorum Magistri nothus, in medicum trivialem evasit Bibliotheca insigni divitem. Qui filium Aureolum Philippum Theophrastum a Bombast Spanheimiensi Tritemio commisit. Unde arcanorum suppelectile opulentus ad opera Spagyrica sub Sigismundo Fuggero ivit. Non enim ibi Veneri deditus . . . non denique ignaviae vitam suam trivit scientiae avidus. Sub annum vigesimum namque varias minerarum Germaniae fodinas inquirens in Moscoviam tandem venit in cujus finitimis a Tartaris captus ad Chamum . . . deducitur. Inde . . . Constantinopolim ablegatur. Tandem circa annum aetatis 28. lapide potitus chrysopoejo sibi donato. Cujus ergo Basileam divertit, ubi cum jam multis morborum sanationibus clarus esset, cathedram Medico-Philosophicam obtinuit, ut laboribus Spagyricis se totum daret."

Allein aus dieser Darstellung können eine ganze Reihe von Motiven in die älteste Faustdichtung geflossen sein.

Auf den Umstand, daß Faust nicht der Sohn eines Bauern, sondern der eines Arztes und Naturforschers ist, gehe ich hier nicht ein, da wir bereits festgestellt haben, daß Goethe in Hohen-

heims Werken selbst die nötige Mitteilung finden konnte. Hier sei nur ergänzend hinzugefügt, daß der Vater Wilhelm von Hohenheim 1502, neun Jahre nach der Geburt seines einzigen Kindes, mit seiner Familie den bisherigen Wohnort, Einsiedeln bei Zürich, verließ und nach Kärnten übersiedelte, wo er zweiunddreißig Jahre in gesegneter Tätigkeit lebte. Der Sohn widmete später dankbar den Ständen von Kärnten drei seiner Schriften und schrieb in der Dedikation, nachdem er von den Feinden geredet, die den Druck seiner Schriften gehindert [P. I, 248]: „Hierauff hat mich für gut angesehen . . . dieweil und das Ertzhertzogthumb Kärnten, nach dem Landt meiner Geburt, das ander mein Vatterlandt, in welchem zwey unddreißig Jahr mein lieber Vatter gewohnt hat, gestorben und vergraben, welchem von einer löblichen Landschafft viel zucht, ehr und guts bewiesen worden: Daß ich billich an stadt meines Vatter säligen in danckbarkeit mich erzeige.“ Ich meine, nach diesen Worten ließe sich die Stellung von Vater und Sohn in der zweiten Heimat desselben genau so denken, wie Goethe die des jungen Faust und seines ehrenwerten Vaters geschildert hat. Man hat aus den Zeilen [V. 1050 ff.]:

„So haben wir mit höllischen Latwergen
In diesen Tälern, diesen Bergen
Weit schlimmer als die Pest getobt,“

aus Fausts Erinnerung an den Adler, der über schroffen Fichtenhöhen ausgebreitet schwebt, längst geschlossen, daß Goethe sich seinen Helden nicht wie die Sage im Wittenberger Lande, sondern im Alpengebiet zu Hause dachte, und die Vermutung ist auch bereits gewagt worden, daß der Dichter bei dieser Änderung des Schauplatzes an Paracelsus, den Sohn der Schweiz, gedacht. In dem Buche „De Pestilitate“ erwähnt nun Paracelsus [P. I, 335] eine strenge Pestilenz, die 1538 in Schwaben, Bayern und der Schweiz geherrscht, eine andere, die 1536 Ungarn verheert, eine dritte, die von Hexen in Sankt Veyt und Villach, seines Vaters Wohnort in Kärnten, angestiftet worden. Das folgende Büchlein von der Pestilenz, das wesentlich Rezepte enthält, ward der Tyroler Stadt Stertzingen, während die Seuche in der

Region wütete, gewidmet, um schleunig Rat und Hilfe zu bringen. Bei den zwei letzten Epidemien ist keine Jahreszahl angegeben; Goethe konnte sich die eine, bei der die Zauberinnen viele Tausend Menschen getötet und auch das Vieh infiziert haben sollten, sehr wohl zu Lebzeiten von Hohenheims Vater eingetreten denken. P. Raymund Netzhammer berichtet in „Theophrastus Paracelsus", S. 123, durch archivalisches Material in Innsbruck sei festgestellt worden, daß die Pest in Stertzing 1534 wütete, dem Jahre, in dem Wilhelm von Hohenheim starb. — Zu allen möglichen Kombinationen berechtigt eine andere Notiz in dem Buche des Benediktiners, die besagt, in „Thomas Faßbind, Religionsgeschichte des Kt. Schwyz 1807, 6. B." finde sich zwischen Blatt 333 und 334 eine Handzeichnung, worauf der Etzelberg bei Einsiedeln, die Teufelsbrücke bei Paracelsus' Geburtshaus und „das Haus, wo doctor Faust paraphrastes Celsus geboren", abgebildet sei. Auf Blatt 333 stehe: „Selbst der berüchtigte Paraphrastes celsus soll 1493 zu Einsiedeln geboren und erzogen worden sein, in dem ob der Steinbrugg am Etzelberg anno 1795 noch stehenden Haus." Der Autor verweist auch auf 5. B., Blatt 178.

Zu einem Vergleich mit dem Dank des alten Bauern, der wohl als Schultheiß im Namen des ganzen Volkes redet, könnte das Dankschreiben der Kärntner Regierung veranlassen, aus der ich die Sätze hervorhebe [P. 1616 I, 317 A]: „Edler Hochgelehrter, besonder lieber Freund, unnd Herr Doctor, Euch seind unser freundtliche unnd willige dienst zuvor, wir haben drey Bücher . . empfangen, ubersehen, unnd nach der lenge vernommen. Sagen euch derhalben, und sonderlich der großen mühe, fleißes und arbeit, welche vielen Menschen zur verhütung schwerlicher Kranckheiten, und entgegen auch zur erlangung und uberkommung ihres gesundts zu großem nutz und statten kommen mögen . . . gar freundlich und fleißig danck: ungezweifelt ein Ehrsame Landtschafft wirdt solchs gegen euch erkennen, deß seind wir auch zuthun begierig."

Hat Goethe auch die Herkunft aus adeligem Geschlecht, deren sich Paracelsus wie Agrippa rühmen konnte, auf den Bauernsohn der Sage übertragen? Auf jene Herkunft wiesen ihn

außer van Helmont die Titelblätter der Huserschen Ausgaben, wo Paracelsus unter anderm „Suevorum ex Panaegyris Nobilium Arpinas“ genannt wird, auch das Wort „edel“ neben „hochgelehrt, weitberühmt“ zu seinen stehenden Beiwörtern gehört. Ferner las der Dichter wohl in der Widmung des Werkes an den Erzbischof Ernst von Cöln, in der dessen Leibarzt Johann Huser Paracelsus gegen seine Gegner verteidigt, dieser „theure Teutsche Philosophus und Medicus“ sei „Edles Teutschen Geblüts einer“ gewesen. Ich möchte glauben, daß sich Goethe seinen Helden auch als einen von edlem deutschen Geblüt gedacht hat. Von „Urväterhausrat“ redet Faust im ersten Monolog. Das Hausgerät armer Landleute dürfte in dem Museum eines berühmten Gelehrten kaum Platz gefunden haben. Im zweiten Monolog gießt er den todbringenden Trank in eine „kristallene reine Schale“, die bei der Väter Freudenfeste glänzte und die wir uns mit der künstlich reichen Pracht ihrer Bilder schwerlich in der Hütte bäuerlicher Ahnen denken können, wie denn auch die Trinksitten der ernsten Gäste, an die der Gelehrte sich erinnert, zu solcher Vorstellung nicht passen. An ritterliche Vorfahren, an ein Stammschloß, wie es das Geschlecht der Bombaste von Hohenheim in dem bekannten Hohenheim bei Stuttgart besaß, wird man bei Fausts schwermütigen Worten denken dürfen und in der durch das alte Futteral sorgsam beschützten Schale ein vereinzeltes Erbstück sehen, das verarmte Nachkommen von der einstigen Herrlichkeit gerettet. Ich weise auch auf Gretchens Selbstgespräch, nachdem sie Faust zum ersten Mal erblickt [V. 2680 ff.]:

„Er sah gewiß recht wacker aus,
Und ist aus einem edlen Haus;
Das konnt' ich ihm an der Stirne lesen —
Er wär' auch sonst nicht so keck gewesen.“

Man darf zwar gerade aus diesen Worten, wie aus dem Liede des bewundernden Mädchens [V. 3394 f.]:

„Sein hoher Gang,
Sein' edle Gestalt“

nicht zu viel schließen, dennoch herrscht, alles zusammen

genommen, eine Übereinstimmung zwischen dem später entstandenen zweiten Monolog und der alten Dichtung, die Pniowers und Niejahrs Annahme einer Identifizierung von Paracelsus und Faust erst dreißig Jahre nach der ersten Konzeption des Stoffes ausschließt.

Beachtenswert ist in dem Bericht van Helmonts über Fausts Vater neben dem „Equitum Teutonicorum Magistri nothus" die Bezeichnung „bibliotheca insigni divitem". Müssen wir uns nicht den Faust des ersten Monologs als den Erben seines Vaters vorstellen, der im väterlichen Museum auftritt, wo zahllose Bücher und Manuskripte, wurmstichige alte Codexe von dem Sammelfleiß und der Gelehrsamkeit des früheren Bewohners zeugen, während das anstoßende Laboratorium, in dem wir später Wagner hantieren sehen, mit seiner unverändert gebliebenen mittelalterlichen Einrichtung an die alchymistische Tätigkeit des dunklen Ehrenmannes erinnert? Im zweiten Monolog wird die Schilderung der Welt, in die Faust hineingeboren ist, noch vervollständigt durch die Erwähnung des Totenschädels, der krausen Instrumente, die die Riegel der Natur nicht öffnen konnten, und deutlich redet der Gelehrte von dem Vater und seinem alten Geräte, das er, obwohl er es nicht mehr gebrauchte, mit derselben Pietät gehütet hatte, wie den ganzen unfruchtbaren Schatz der alten Gelehrsamkeit, die verworrene und überlebte Tradition.

Der zweite Monolog wird fast allgemein als ein Produkt der dritten Arbeitsphase betrachtet, und in der Tat enthält er Partien, die Goethe in der Jugend unmöglich geschrieben haben kann. Warum sollte man aber nicht annehmen, wie das z. B. Köstlin getan hat, daß andere Teile schon der Jugenddichtung angehörten. Freilich, wenn Goethe seinen Faust erst 1801 „vorübergehend" mit Paracelsus identifiziert hätte, könnten Zeilen wie [V. 676 f.]:

"Du alt Geräte, das ich nicht gebraucht,
Du stehst nur hier, weil dich mein Vater brauchte."

erst damals gedichtet worden sein. Indessen schreibt Goethe gerade in diesem Jahre in den Tag- und Jahresheften [W. II, 35, 91]:

„Ich nahm den Faust wieder vor und führte stellenweise dasjenige aus, was in Zeichnung und Umriß schon längst vor mir lag."

Kehren wir zu van Helmonts Skizze der Jugend seines großen Vorgängers zurück, so muß uns die Betonung des leidenschaftlichen Erkenntnisstrebens, das den jungen Theophrast alle Freuden seiner Altersgenossen verachten ließ, zu einem Vergleich mit Goethes Dichtung auffordern. Denn von eben solchem Erkenntnisstreben beseelt haben wir uns den Goetheschen Faust in jungen Jahren zu denken, während der Held des Volksbuchs schon vor dem Bündnis mit der Hölle ein genußfrohes, schlimmes Leben führt und sich dem Teufel eigentlich darum verschreibt, daß er ihm die Mittel zur Fortsetzung seines Epikuräerdaseins gebe. „Non Veneri deditus", dies Zeugnis hat Paracelsus sein Lebenlang verdient. Daß Goethes Faust es vor dem Blick in den Zauberspiegel und dem Liebestrank der Hexe gleichfalls verdient, ist wohl die Voraussetzung für die als erste Liebe gedachte Leidenschaft zu Gretchen.

Nicht erwähnt werden in dem Abschnitt bei van Helmont gewisse Jugenderlebnisse des Paracelsus auf der Hochschule, Erfahrungen, die sich in denen des jungen Schülers wiederspiegeln, den Goethe ja frei in die Faustfabel eingeführt und in dem man längst einen Faust bei Beginn seiner Studien erkannt hat. Der junge Theophrast wurde nämlich von seinem Vater auch auf Universitäten geschickt, um den vorgeschriebenen Studiengang zu durchlaufen, und er begann zunächst, sich mit höchstem Eifer und gläubiger Ehrfurcht die überlieferte Wissenschaft anzueignen. So durfte er später von sich sagen [P. III, 310 C]: „Ich bin in dem Garten erzogen, da man die Bäum abstümlet, und war der Hohenschul nit ein kleine Zierd".

Wie groß und ausdauernd sein Streben war, auf dem Gebiete der Medizin etwas Rechtes zu lernen, läßt sich schließen, wenn man in der Vorrede der Großen Wundarznei sein Bekenntnis liest [Vorred Doctoris Paracelsi, In den Ersten Tractat. P. III (die Seiten sind nicht bezeichnet)]: „Hab also die hohen Schulen erfahren lange Jahr bey den Teutschen, bey den Italischen, bey den Franckreichischen, und den Grund der Artzney gesucht." Aber allmählich merkte der Jüngling, der seine Paragraphos so wohl einstudierte, daß er viele sein Lebenlang auswendig konnte, daß seine Dozenten nichts sagten, als was im Buche stand und

dabei die Sätze der Schulphilosophen und Schulärzte, die sie kommentierten, geachtet wissen wollten, als habe sie jenen der Heilige Geist diktiert und es sei weiter nichts zu finden. Er erkannte, daß die Heilkunst gerade den langen und schwierigen Krankheiten gegenüber versagte, und konnte es mit seinem Glauben an eine gütige Gottheit nicht vereinigen, daß diese Leiden, wie die alten griechischen und arabischen Ärzte behaupteten, unheilbar seien. Überhaupt schien ihm die ganze Medizin mit ihrem Autoritätsglauben auf sehr schwachen Füßen zu stehen, und die Leib- und Wundärzte sahen ihm mehr wie Vergifter und Mörder aus, denn wie barmherzige Samariter. Er sagt später einmal in einer Verteidigungsschrift, dem Buche „Paragranum" [P. I, 224 C, 225 A]: „Ich bin wol so starck und so hefftig uff ihr Leyren gelegen als sie. Da ich aber sahe, daß nichts anders als tödten, sterben, würgen, erkrümpen, erlamen, verderben macht und zuricht, und daß kein Grund nicht da war, ward ich bezwungen, der Wahrheit in ander Weg nachzugehen." Verächtlich schreibt er ferner [P. I, 230 B]: „Lassens gutt sein mit den todten büchern, auß denen kein warhaffter Artzt bey euch nie erstanden ist. Der sich mit Ehren seins Discipels berühmen wil, muß ihm mehr mitteilen dann das Plodern Avicennae und Nugas Galeni etc."

Worin bestand der andere Weg, in dem der Erkenntnishungrige der Wahrheit nachging, nachdem die Universitäten ihn so bitter enttäuscht? Er wandte den Hörsälen entschlossen den Rücken und begab sich auf Reisen. Man liest in jener Vorrede zur großen Wundarznei weiter: „Hab . . . mich nicht allein der selben Lehren und Geschrifften, Büchern, ergeben wöllen, sondern weiter gewandert, gen Granaten, gen Lizabon, durch Hispanien, durch Engelland, durch die Marck, durch Preußen, durch Littau, durch Polandt, Ungern, Walachy, Siebenbürgen, Crabaten, Windisch Marck, auch sonst andere Lender, nicht noth zuerzehlen, und in allen den Enden und Orten fleißig und embsig nachgefragt, Erforschung gehabt gewisser und erfahrner warhafften Künsten der Artzney: Nicht allein bey den Doctorn, sondern auch bey den Scherern, Badern, gelehrten Artzten, Weibern, Schwartzkünstlern, so sich des pflegen, bey den Alchi-

misten, bey den Klöstern, bey Edlen und Unedlen, bey den Gescheidten und Einfeltigen.“ Das Ergebnis dieses vielseitigen und heißen Bemühens aber war nicht viel anders als das von Fausts Studium der Heilkunst. Wie dieser, nachdem er die Medizin durchaus studiert, klagt:

„Und sehe, daß wir nichts wissen können!
Das will mir schier das Herz verbrennen.“

so bekennt Paracelsus: „Hab aber so gantz gründtlich nicht mögen erfahren, gewiß zusein, es seye in was krankheit es wölle. Hab ihm viel nachgedacht, das die Artzney ein ungewisse Kunst sey, die nicht gebürlich sey zugebrauchen, nicht billich, mit Glück zu treffen, Einen gesund machen, Zehen dargegen verderben.“ So mutlos machten ihn seine Erfahrungen, daß er eine Zeitlang die Medizin fallen ließ und sich anderen Dingen zuwandte. Dann aber gingen ihm die Augen auf, daß der Fehler nicht an der Heilwissenschaft, sondern an ihren Vertretern und deren Methode liege, daß er nicht die rechten Lehrer gefunden. Er schreibt in der Vorrede: „Da ich mir solchs fürnam und für mich fasset, war von nöhten zubedencken, was doch die Artzney wer, die ich auß den Büchern und andern gehört hett: Befand so viel, das ihr keiner diese Kunst im Grundt nie gewist, noch erfahren, noch verstanden hat; und daß sie umb die Kunst der Artzney gangen sind, und noch giengen, wie ein Katz umb den Brey, und daß sie lehreten, das sie selbs nicht wisten, daß sie ihr Disputieren nicht verstünden, erkannten weder Kranckheit noch Kunst dazu: Und das also der Fehl allein was in dem, der sie brauchte: Das so viel geredt ward und ist, Schreyer und Schwetzer waren sie in Pracht und Pomp . . . Auff solches ward ich gezwungen fürbaß zusuchen, derselbigen jetzt gemeldten bösen Lügen lesen verlassen, und eim andern Grundt nachzufahren.“

Wir wissen bereits aus dem Kapitel „Magie“, auf welchem Wege der Arzt jetzt gewissere Wahrheit suchte. Er ließ der alten Skribenten Bücher und Schriften gänzlich liegen, kümmerte sich nicht mehr um den Wortkram derer auf den Hohenschulen, und dem idealen Streben nach Einwirken und Einfühlen in die ganze Natur war, um einen Ausdruck Goethes zu gebrauchen, jetzt seine Zeit und Kraft gewidmet. „Der Artzt soll sein ein

Interpres des Buchs der Natur", ward seine Ansicht, „das soll er glossieren, die Blätter dieser Librey mit Füßen treten." An die Stelle des Spekulierens und Theoretisierens trat die lebendige Erfahrung, die Anspannung aller Sinne, um die Wirklichkeit zu erfassen; den nutzlosen Abstraktionen folgte das Studium des Konkreten, dessen der Arzt vor allem bedarf. Schön sagt der Forscher einmal im Buche Paragranum [P. I, 205 B, C]: „Also muß die Philosophey der Artzney geführt werden, daß auch die Augen den verstand begreiffen: unnd daß sie in den Ohren thöne wie der fall des Rheins, und das gethön der Philosophey also hell in den Ohren lige, als die sausenden Winde auß dem Meer: unnd die Zunge dermaßen ein wissen tragen, als des Honigs und der Gall: und die Nasen schmecke ein jeglich geruch des gantzen Subiects. Außerhalb dieser erkandtnuß ist widerwertig alles das, daß der Natur zugeleget, unnd geben wirt. Wer ist hie billicher ein Lehrmeister denn die Natur selbst?" Und so durchwanderte er weiter die Welt, um durch eigenes Sehen und Forschen, nicht mehr aus Büchern und von Lehrern zu lernen. Bis tief in Rußland hinein und bis Konstantinopel führte ihn nach van Helmont sein Weg, ja es scheint, als habe man schon bei seinen Lebzeiten gefabelt, er sei bis nach Egypten und Indien gekommen. Wenigstens erklärt Paracelsus einmal [P. I, 285 C]: „Daß ich Asiam und Aphricam erfahren hab und dieselbigen Blätter umbkert, ist nit, auch in Europa, deren ich ein genugsam Teil erfahren hab. Jedoch aber, wer mag alle Winkel durchstreichen? Darum auf solches ist not, daß ein jedlicher sei ein Cosmographus, ein Geographus und hab seine Folia mit den Füßen tretten, mit den Augen gesehen, was einem jedlichen Land anligt und was die Theorica nationum in ihr selbst demonstrative den Artzten fürhelt . . . Will ein Arzt ein Theoricus sein, so muß er perambulanisch handlen, Peregrinisch und mit Landstreichung die Blätter in Büchern umbkehren, nicht der Mutter in der Schoß braten Feigen an eim Spießlein essen, wie dann bißher die Scribenten nicht weiter erfahren haben, dann so weit daß sie den Ofen allemal bald wieder erlangen mögen. Das ist, in der Stuben ist ihr Erfahrnus, und in der Stuben wird allein erfahren, was die Fantasey gibt, als ohn den rechten approbierten

und warhaften Grund.“ Entsprechend diesen Ansichten kehrte er nicht eher in die Heimat zurück, bis er sich einen reichen Schatz sicheren Wissens erworben. Dann aber erlangte er rasch durch glückliche Kuren einen bedeutenden Ruf, zumal er sich auch der Chirurgie, die man bis dahin Scherern und Badern überlassen hatte, eifrig annahm. Daß die Schulärzte aus letzterem Gründe auf ihn herabsahen, geht aus folgender Stelle hervor, die Goethe über die Irrfahrten und Erfolge des Arztes belehren konnte [P. III, 310 C, 311 A]: „Wöllent ihr sagen, ich mög kein Physicus sein, derhalben das ich die Chirurgy außbreiten, unnd treib die in den Glentzen und Frühling welchs mir biß anher mehr zugelegt, unnd den Krancken mehr genutzt, dann so ich schreib alles was euer Physic inhalt? Dieweil und auch die Chyrurgia mehr Physic braucht, dann alle die kranckheiten, so ihr Physicos heißet, das ist Leibkranckheiten. Ich muß mich entsetzen ob euer einfalt, das ihr der Chirurgey ursprung nicht versteht. Dann ich soll nach eurem urtheil ein Chyrurgus sein, unnd kein Physicus: Womit wöllet ihr das urtheilen? dieweil ich doch offenbarlich Achtzehen Fürsten durch euch verlassen, in Physica auffbracht hab? Dieweil ich auch in Niderland, in der Romaney, in Neapolis, in Venedischen, Dennenmärckische unnd Niderländischen Kriegen, so treffliche Summa der Febrischen auffbracht, unnd ob den vierzigerley Leibkranckheiten, so in denselbigen funden worden, in Gesundheit auffgericht. Soll auff solchs kein Leibartzt sein . . . und meine Erfarenheit, die ich auß Littau, Holland, Ungern, Dalmatien, Croatien, Rodiß, Italien, Franckreich, Hispanien, Portugall, Engelland, Dennmarkt, und allen Teutschen Landen, mit großem fleiß uberkommen hab, soll ein Hon und Spott sein?“ Diese Sätze zeigen, daß der junge Paracelsus sich auch an Kriegen beteiligt hat, freilich nur als Arzt, nicht als Ritter wie der Abenteurer Agrippa. Wie groß und vielseitig sein Wissen und sein Leisten war und welche Bewunderung er sich bei Unparteiischen erwarb, bezeugt der Brief eines Zeitgenossen, Gellius Zemeus, den Johann Huser abgedruckt hat: „Apud Germanos nunc vir adolescens existit cui parem orbis non fert: qui adeo excellenter in philosophia, medica et mathematica arte atque de republ. et justicia scripsit: quod credo

aut mira influentia in eo sit naturalis aut major Sancti Spiritus gratia aut immensa daemonum existentia. Nam inhumanum hoc est perscrutari quod ipse vilipendit saltem: doctiorem me legisse memor non sum.“ Nur die Theologie fehlt hier unter den Fakultätswissenschaften, in denen Hohenheim ausgezeichnete Leistungen nachgerühmt werden. Wir wissen aber aus mehrfachen Zeugnissen bereits, mit welchem Eifer sich der Mystiker Hohenheim der Gottesgelehrtheit beflissen. Also hatte auch er Philosophie, Juristerei, Medizin und Theologie mit heißem Bemühen studiert? In einem Buche der großen Wundarznei erklärt er einmal seine große Vielseitigkeit, seinen staunenswerten Universalismus, und fordert denselben von jedem Arzt [P. III, 76 C]: „Darumb daß ich so weit die Artzney für, in so vil ander Faculteten, Religionen, Künst, unnd Scientias, soll mirs niemandt verachten. Dann ein Artzt soll der höchst, der best, der ergründest sein, in allen theilen der Philosophey, Physica unnd Alchimey, und in den allen soll ihm nichts gebresten: Und was er ist, das soll er mit Grundt sein, mit Warheit und höchster Erfahrnuß. Dann under allen Menschen der Natur und seines Liechts ist der Artzet der höchste Erkenner und Lehrer, darnach ein Helffer der Krancken.“

Charakteristisch für das Zeitalter sind die Erklärungsgründe, die Zemeus für die ungewöhnliche Begabung und Leistungsfähigkeit des kühnen Wahrheitsuchers findet: entweder er muß unter besonders glücklicher Influenz des Himmels geboren oder er muß ein Gottbegnadeter und vom Heiligen Geist Erleuchteter oder ein Herr über die Dämonen sein. Die Zeit des Sturmes und Drangs hätte einfach den genialen Menschen in ihm erkannt und die magische Gabe des Genies verherrlicht.

Ob der Stürmer und Dränger Goethe in dem Wunderarzte Paracelsus mehr das Genie sah oder den Liebling der Götter und Dämonen? Nach seinem „Faust“ zu urteilen, hat er die Ansicht des Gellius Zemeus geteilt und dem Heiligen Geiste oder Dämonen die Schuld an des Magiers Erfolgen zugeschrieben.

Einer der wichtigsten dieser Erfolge war die Heilung des berühmten Buchdruckers Frobenius in Basel, weil der Gerettete, den die Ärzte bereits aufgegeben hatten, seinem Helfer die Stelle

als Stadtarzt in Basel verschaffte, mit der ein Lehrstuhl der Physik, Medizin und Chirurgie verbunden war. Ein Brief des Erasmus von Rotterdam, der des Frobenius' Freund war und in seinem Hause lebte, konnte Goethe von dieser Wunderkur in Kenntnis setzen, da Huser den Brief abgedruckt hat. Die Stelle lautet [P. I, 444 B]: „Frobenium ab inferis revocasti, hoc est, dimidium mei: Si me quoque restitueris, in singulis utrumque restitues." „Rei Medicae Peritissimo Doctori Theophrasto Heremitae" heißt die Adresse dieses Briefes, der von der ehrlichen Bewunderung des großen Humanisten für den großen Arzt Zeugnis ablegt. Auch spricht Paracelsus selbst in einem Briefe an Studenten, den Huser gibt, von seiner Heilung des Frobenius, den er [P. I, 952 C, 953 A] „cum a gravissimis vinculis, in quae ab imperitis illis apud Italos creatis Doctorculis conjectus fuerat, tum a morbo ipso" befreit hatte, und nennt ihn seinen Freund, „omnium doctorum et bonorum virorum parens ac tutor, omnigenaeque eruditionis diligentissimus propagator."

So wurde denn der Vagant Hohenheim Universitätsprofessor, nicht sehr zur Freude der Kollegen, die seinen Bildungsgang verachteten, weil er nicht der hergebrachte war. Sein rastloses Wandern, seinen Umgang mit niedrigstehenden, ja übelberufenen Leuten, von denen er allerlei Haus- und Geheimmittel gelernt hatte, machte man ihm zum Vorwurf. Trotzig verteidigt er sich später oft dagegen in seinen Schriften. Ich gebe eine Stelle aus der Vorrede zu dem andern Buch der großen Wundarznei [P. III, 59 B]: „Größlich wird ich verachtet, darumb, daß ich mein Tag nie kein bleibens ort gehabt hab, daß ich nit hinder dem Ofen bin gesessen, Bieren umbzukehren, wie die jhenigen, die mich Contrarium heißen. Darumb hinder den Ofen zu sitzen, und uber Berg und Thal wandern, ist ungleich, und muß je eins deß andern Contrarium sein. Sie mein, und Ich ihr . . . Die Kunst laß es sich nicht ererben, laßt sich auch nit abmahlen auß den Büchern. Nun sagend mir, hab ich ihm unrecht gethan, daß ich gelernet und erfahren hab, was meine Contrarianten verderben wider auffricht: Soll mir solches inn ein verachtung gewendt werden? acht ich nit: Geschichts aber, so muß auß einem Neid geschehen, und von denen die nichts verstehen . . .

Dieweil ich aber von den rechten unangetast wird, was ligt an dem andern: Wer es baß kan, mache ein bessers; ich lerne den, der es nit kan. Wer will nun das für unbillich ansehen? Der es besser kan, schnitzle ihm ein schönere Lucretiam: Ich mag ir auch wol sehen; ob sie schon Helenam von Troja machen würden, es wurd von mir unveracht bleiben. So der Artzt nit enden und beschließen kan, als allein durch die Werck und Zeichen, darff ich wol nichts desto minder den Wein mit Freuden trincken." Diese Sätze sind im August 1536 in Augsburg geschrieben worden, auf neuen Wanderfahrten; denn die Feinde hatten den Baseler Ordinarius Theophrast keineswegs seinen Wein mit Freuden trinken lassen, so sehr er auch seine Worte durch Werke und Zeichen bewährte. Das kann uns nicht wundernehmen, wenn nicht übertrieben ist, was Hohenheim von den Ärzten seiner Zeit sagt [P. III, 254 C]: „Ich kan aber wol gedencken, das ihr Artzet alle in Deutschen unnd Welschen Landen die gründtliche warheit der Artzney euch nit viel lassen zu hertzen gehnd, dann ursach, euer vil sind alt und verdrossen, gedenckend fürthin der guter Ruw. Ein andrer theil artzneyet sein seckel, betracht des krancken nutz wenig, noch vil weniger meiner Lehr. Der dritte theil haben verneuert, mögen vor Faulheit sich nicht umbkehren: Mit dem wirdt die Lügen bey euch verharren und bleiben."

Ärzte dieser Art hatten zunächst versucht, Hohenheims Berechtigung, als Universitätsprofessor zu lehren, in Zweifel zu ziehen. Sie ahnten wohl, was kommen würde, als ihnen dies nicht gelang. In der Tat, eigenartig wie seine Weise zu lernen war jetzt seine Art zu lehren. In seinem für die Studenten der Medizin bestimmten „Programma" vom Juni 1527 findet sich folgender Abschnitt [P. I, 950 C]: „Quis nescit, plurimos Doctorum hac tempestate vel summo aegrorum discrimine foedissime lapsos? quum nimis anxie Hippocratis, Galeni et Avicennae aliorumque dictis adhaeserint, perinde ac ex Tripode Apollinis haec, veluti Oracula, manaverint, a quibus ne 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 vices agit." Statt wie seine Kollegen die Bücher der Araber Avicenna, Mesue, der Griechen Hippocrates und Galenus und anderer Jahrhunderte hindurch heiliger oder durch die Humanisten neu auf den Thron gesetzter Autoritäten zu kommentieren und nichts zu sagen, als was im Buche stand, warf er im Beisein der Studierenden die Werke Avicennas ins Johannisfeuer, eine symbolische Tat, die sich wohl mit Luthers Verbrennung der Bannbulle vergleichen läßt. Paracelsus schreibt darüber in dem Buche Paragranum, die Lehrer seiner Jugend verwerfend [P. I, 200 A]: „Was ich von euch gelehrnet hab, das hatt der ferndige Schnee gefressen: Ich hab die Summa der Bücher in Sanct Johannisfeuer geworffen, auff das alles unglück mit dem Rauch in Lufft gang: unnd also ist gereinigt worden die Monarchey." — Getreu seinem Wahlspruch „Alterius non sit qui suus esse potest" trug er nun sein eigenes, auf Erfahrung gegründetes Wissen vor, ohne in seinen heftigen Angriffen auf die damalige Heilkunst und die ganze überlieferte Wissenschaft die Anhänger derselben irgendwie zu schonen.

Dafür mußte der verwegene Neuerer freilich nur zu bald büßen. Wohl erhielt er von einer zahlreichen Zuhörerschaft täglich den größten Beifall, aber seine beispiellosen Erfolge *) weckten zusammen mit seinen rücksichtslosen Angriffen auf Unwissenheit, Lässigkeit oder unredlichen Egoismus die bitterste Feindschaft der Ärzte, Apotheker und Philosophen, die sich durch den genialen Naturkenner beschämt und geschädigt sahen. Gehörte er zu den Männern der Renaissance, die, töricht genug ihr volles Herz nicht wahrend, dem noch in dumpfer

*) Loos gibt eine Stelle aus Ramus' Oratio de Basilea: „Theophrastum Paracelsum Basiliensis Academia medicinae lingua Germanica Professorem habuit, qui in intima naturae viscera sic penitus introiit, metallorum stirpiumque vires et facultates tam incredibili ingenii acumine exploravit et pervidit ad morbos omnes vel desperatos et hominum opinione insanabiles percurandum, ut primo cum ipso medicina nata videatur." (Studien von Carl Daub und Friedrich Creuzer. Frankfurt und Heidelberg 1805. S. 228—291 steht ein Aufsatz „Über Theophrastus Paracelsus". Siehe S. 244.)

Beschränktheit gefangen liegenden wissenschaftlichen Pöbel ihr Gefühl, ihr Schauen offenbarten, so sollte er wie sie zum Märtyrer seines rücksichtslosen Wahrheitseifers werden. Seine Gegner, die er Küchen- und Seckelärzte schalt, weil sie, statt die Natur zu erforschen und die Kranken zu heilen, nur sich zu bereichern trachteten, die er als Schelme und Mörder anklagte — man denke an die merkwürdigen Zeilen in der „Klassischen Walpurgisnacht" [V. 7451 ff.]:

„Im stillen Beten
Fleht sie zum Vater, daß, zu seiner Ehre,
Er endlich doch der Ärzte Sinn verkläre
Und von verwegnem Todschlag sie bekehre" —

arbeiteten ihm entgegen und suchten ihn ihrerseits zu verdächtigen, wobei der Vorwurf, er sei ein Ketzer und Hexenmeister und danke all seine Kunst dem Teufel, nicht die kleinste Rolle spielte. Paracelsus schreibt in „Liber V de Origine Morborum Invisibilium", man habe die Lehren, die er vorgetragen, für „Zauberisch, Hexisch, Abergläubisch" gehalten [P. I, 109 C]: „Basel erhielt mich in ihrer hohen Schul, zeihete mich, ich geb Ergernuß in solchen lehren: wie kan ich aber weisen Leuthen ein Ergernuß geben, so ich die entledigt hab, die zu grundt kommen sindt?" Und in einem Fragment findet sich folgende Äußerung, die an das Beelzebubmotiv erinnert [P. I, 131 C, 132 A]: „Einer hielt mich für Taub (= toll), dem andern war ich ein Nigromantist, unnd was sie mehr möchten auß dem Magischen erdencken, mich zuverletzen, antasten . . . Und ob sie mir vergündten diese Ehr und Lob, die ich in Fürsten, Herrn unnd andern erlanget, haben sie dieselbige ehe dem Teuffel zugelegt: Als ob ich durch den Beelzenbock solches verbrechte. Unnd mir dadurch auß ihrem großen Neidt die Gnad so mir Gott geben, zuentziehen understanden, damit ich genugsam in verachtung keme, und verworffen würdt vom Volk, darin sie ihr Freud suchten."

Ein Prozeß mit einem Kanonikus, der nach wunderbarer Heilung seinem Retter den versprochenen Lohn vorenthielt und dem zuliebe die Richter das Recht beugten, veranlaßte Hohen-

heim zu heftigen Angriffen auf die Obrigkeit. Da wurde ihm auch diese feind, und seine Stellung wurde derart, daß er sich genötigt sah zu fliehen und damit einen Wirkungskreis aufzugeben, auf den er die größten Hoffnungen gebaut hatte. So eilig geschah die Flucht, daß er Bücher und Instrumente in der Obhut seines Famulus Oporinus zurücklassen mußte, eines Mannes, der später ein tüchtiger Professor des Griechischen, dann ein berühmter Buchdrucker wurde und mit seiner Begeisterung für das Griechische, seinen eifrigen Bemühungen um die alten Klassiker ebenso sehr an den trockenen Schwärmer Wagner erinnern kann wie sein Meister Paracelsus an den Goetheschen Faust. Auch in seinem Charakter zeigt er eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Manne, der schier neiderfüllt zu Faust sagt [V. 1011 ff.]:

„Welch ein Gefühl mußt du, o großer Mann,
Bei der Verehrung dieser Menge haben!
O! glücklich, wer von seinen Gaben
Solch einen Vorteil ziehen kann."

Denn wenn er dem Flüchtling bald in das Elsaß folgte, wo dieser nach seinem Bericht „tanquam alter Aesculapius venerationi fuit", so geschah es, um von ihm wie Wagner zu profitieren und dem hochgelehrten Manne seine Geheimnisse abzulauschen. Als er sah, daß er dies Ziel nicht erreichen würde, ließ er seinen Meister im Stich, kehrte nach Basel zurück, und sein Zeugnis über die Baseler Epoche in Paracelsus' Leben ist eines von denen, auf die sich die Feinde des großen Mannes immer beriefen, obwohl er es selbst später reuig zurückgenommen hat.

Der Famulus Oporinus muß nicht der einzige Schüler gewesen sein, der sich schnöde gegen den seltenen Mann betrug. In einem zum Buche Paragranum gehörigen Fragment liest man [P. I, 143 B]: „Hütten euch vor den Auditoribus, so ich zu Basel verlassen hab, die mir haben die Federn ab dem Rock gelesen . . . die mir haben gedient unnd gelechlet, unnd wie die Hündlein umbgestrichen unnd angehangen: Das seindt unnd werden Ertzschelmen geben uber all Impostores, unnd alle neue zukünfftige Artzt. Darbey seindt alle gewarnet, hüten euch vor ihrem Gifft."

Bittere Erfahrungen von menschlicher Selbstsucht und Treulosigkeit mußte der Wunderarzt auch anderswo machen. Er schreibt einmal gar zornig von Dieben, Bösewichtern und Betrügern und fährt fort [P. III, 254 C, 255 A]: „Solcher Schälck hat mir Basel, als ich Ordinarius der Hohenschul gewesen, auch andere ort vil geben, die nach dem und sie genug gesehen hatten, nit allein wider mich stünden, sonder verlugend und verrieben (vertrieben?) wie ihr art war.“ Und herb klingt eine andere Klage über Falschheit und Undank der Kollegen und Schüler [P. I, 634 A, B]: „Das ich aber sagen könne, daß ihr einer, auch der frömbste unter ihnen, über drey Monat sey fromm blieben — alles auf den Leist geschlagen, die Kunst von mir zu bringen und mich darnach zu vertreiben fürgenommen. Je in summa kein treuen Mitgenossen hab ich nie gefunden, die nicht mich und die Krancken verführt haben.“ Falsche Freunde, nichtswürdige Judasseelen brandmarkt er, wenn er in einer Vorrede schreibt [P. III, 625 C]: „Hab mich offt zu eim brüderlich, als sie sagen Christlicher treu verhofft: Fürwar aber ich hab meinen Feind und Verräther nicht erkent, der mit mir gessen hat, und das mein getruncken . . . Wie könt ich aber wissen, was der im Herzen trug der mich anlacht?“

Diese und andere schmerzliche Klagen Hohenheims über widerwärtige Streiche, die er erfahren, über seine einsame Stellung, vor allem aber jene tragischen Erlebnisse in Basel haben wohl Goethe am meisten vor der Seele gestanden, als er seinen Faust sagen ließ [V. 6231 ff.]:

„Mußt' ich nicht mit der Welt verkehren?
Das Leere lernen, Leeres lehren? —
Sprach ich vernünftig, wie ich angeschaut,
Erklang der Widerspruch gedoppelt laut.
Mußt' ich zuletzt vor widerwärt'gen Streichen
Zur Einsamkeit, zur Wildernis entweichen
Und, um nicht ganz versäumt, allein zu leben,
Mich doch zuletzt dem Teufel übergeben.“

Wir würden diese Zeilen freilich auch verstehen können, wenn wir an Agrippa dächten; aber auf Paracelsus passen sie doch noch besser, und auf Paracelsus hat sie auch schon ein Faust-

forscher, Calvin Thomas, bezogen. Er bemerkt zu den Versen: „the poet recalled the old Paracelsus-motive which had once occupied his thoughts . . ." (Notes zu 6231—8. Part II, 374). Agrippa fand nach jedem feindseligen Verjagen wieder eine neue Lehrstelle, ein neues Amt; der revolutionäre Baseler Arzt aber gewann eine zweite Lehrstelle nicht. Zu tief hatte er die Fakultäten beleidigt, zu grimmigen Haß entzündet, und so wurde er wieder zum unsteten Wanderer, wie Faust es nach dem Verlassen seines Lehrstuhls wird. Freilich gehorchte er dabei nicht nur der Not, sondern auch dem eigenen Triebe, jener Wanderlust, die in Deutschland nie so verbreitet, so unwiderstehlich war wie zur Zeit der weltfreudigen Renaissance. „Flieh, auf, hinaus ins weite Land", so klang es in seiner wie in Fausts Seele. Er schreibt in der „Vierdten Defension" [P. I, 257 C]: „Hir ist noth daß ich mich verantworte von wegen meines Landfahrens, und von wegen deß, daß ich so gar nindert bleiblich bin. Nuhn wie kan ich wider das seyn, oder das gewaltigen, das mir zugewaltigen unmüglich ist?"

Wenn Agrippa und Faust ein dämonischer Hund auf ihren Irrfahrten begleiten sollte, so sollte Hohenheim, flüsterten die Feinde, in der Kugel seines Schwertknaufs seinen spiritus familiaris bergen, der ihn wie das Schwert nie verließ. Von dieser Fabel steht freilich in Husers Ausgabe nichts; aber in einem Entwurf zum Buche „Paragranum" konnte Goethe die Verteidigung Hohenheims gegen verwandte Anklagen lesen [P. I, 239 C, 240 A]: „Ir mögen wol sprechen mit den Juden, dieweil ir Jüdisch in der Artzney handlen, ich sey ein verfürer des Volcks, ich hab den Teuffel, ich sey besessen, ich sey auß der Nigromancey gelert worden, ich sey ein Magus: dise ding all sprachen die Juden auch zu Christo. Ich bin so viel, daß ihr mir nit mögen die Rincken vom Schuch aufflösen: unnd gedencken nichts anders, ich sey ein Nigromanticus, Geomanticus, ein Hydromanticus oder ein Magus: so müssen ihr endtlich under meinen füßen liegen . . . Ich will euch den Teuffel, den ihr sagen in mir zu seyn, heim schicken, dann er gehört euch, nicht mir."

— „Um nicht ganz versäumt, allein zu leben,
Mich doch zuletzt dem Teufel übergeben" —

versäumt und allein stand Hohenheim lange im Leben, lange auf dem Kampfplatz der Wissenschaft. Den Streit, den er auf dem Katheder nicht mehr führen konnte, setzte er mit noch größerer Schärfe und Unerbittlichkeit mit der Feder fort, und so entstanden Schriften wie das Buch „Paragranum" und „De Labyrintho Medicorum", in denen er mit der ganzen rücksichtslosen Derbheit des 16. Jahrhunderts und dem trotzigen Stolz des selbständigen Forschers alle Wagnernaturen angriff und das Vertrauen auf das traditionelle Wissen erschütterte durch seinen Ruf zur Natur. Diese Schriften aber sind es gerade, denen die Paracelsusexzerpte in den Ephemerides entnommen sind, die der junge Dichter also bestimmt und in der Zeit gelesen hat, als die alte Puppenspielfabel vieltönig in seinem Kopfe summte. Die Verteidigungsschrift „Paragranum", die 1530 nach den Baseler Erlebnissen verfaßt ist, scheint ihn besonders gefesselt haben. In derselben heißt es einmal [P. I, 205 B]: „Was ist höhers und löblichers an einem Auditore und Discipulo, dann daß er in einer weichen Schalen liege, die da nicht erhärte, bis er seiner Disciplin gewachsene Flügel erlangt hab und alsdann der Ruten entrinne? und ehrlich und löblich ist es solchen, daß sie die Alten aus den Nesten stoßen. Dann Kunst und Weisheit, Zucht und Liebe sollen alle Stund erhebt werden über ihre Meister und aufwachsen wie ein junge Buchen, die durch ihr Aufwachsen den alten Buchen ihr Lob nimmt."

Ob der junge Goethe, als er diese Sätze aufmerksam durchlas und durch die erste Eintragung in die Ephemerides „Paracelsus von den Schülern in weichen Schalen" die Erinnerung daran festhielt, in dem Verfasser des Buches nicht den Typus des Schülers in weichen Schalen sah, in dem das Zeug zu einem Revolutionär und Reformator steckte, ob er, der Bewunderer Rousseaus, der heißblütige Stürmer und Dränger, in dem neue Gedanken und große Pläne gärten, den kein Autoritätsglaube mehr in Fesseln schmiedete, den es selbst ungeduldig danach drängte, die Alten aus den Nestern zu stoßen, sich dem kühnen Magier des 16. Jahrhunderts, der stolz seine Zeit in die Schranken rief, nicht in tiefster Seele verwandt fühlte? Man kann darum in dem Schüler und Bakkalaureus im „Faust" Goethe selbst

sehen und doch zugleich annehmen, der Dichter habe in dem wackeren Knaben mit seinem warmen, dumpfen wissenschaftlichen Streben und später in dem stürmisch-verwegenen Bakkalaureus, der dem einstigen Belehrer entgegenhält [V. 6760 f.]:

„Gesteht! was man von je gewußt,
Es ist durchaus nicht wissenswürdig."

den Paracelsus je einer bestimmten Epoche gezeichnet. Die Knittelverse, die auf Mephistos Worte [V. 6687 f.]:

„Doch diesmal ist er von den Neusten,
Er wird sich grenzenlos erdreusten."

folgen, sind wenigstens ganz im Geist und Stil des revolutionären Medikus geschrieben.

Die dritte Eintragung in die Ephemerides lautet: „Paracelsus redet schon wider die Temperamenten und sagt, ihr Grund sey nichts als eine fliegende Speculation." Man weiß, welche Bedeutung die mit der Lehre von den vier Elementen eng zusammenhängende Temperamentenlehre durch Jahrhunderte gehabt. Daß Paracelsus sie angriff, bedeutete die Erschütterung der Grundfesten der damaligen Medizin. Ob sich Goethe über die Tragweite jenes Angriffs klar war, als er die Bemerkung niederschrieb, oder ob er sich gleichsam auf den Umstürzler wie auf einen Gesinnungsgenossen berief? Beides ist möglich; denn warum sollte im Gespräch entweder mit Doktor Metz und Fräulein von Klettenberg, der halben Ärztin, oder mit der vorzüglich aus Medizinern bestehenden Tischgesellschaft in Straßburg nicht die Rede auf die Temperamentenlehre gekommen und die Geschichte derselben erörtert worden sein? Gewiß ist in Frankfurt wie in Straßburg, vielleicht schon vorher in Leipzig, in den medizinisch so stark interessierten Kreisen, die den jungen Dichter umgaben, der Name des epochemachenden Schweizers oft gefallen und Goethes Wissen von ihm genährt worden. Die Quellen, die hier geflossen, entziehen sich unserer Prüfung; wir müssen uns an die Lektüre und an die Aufzeichnungen Goethes halten.

Von den Aufzeichnungen im Tagebuch ist noch eine dritte beachtenswert: „Dannhäuser und Frau von Weißenburg scheinen theoretisch und tiefsinnig von der Musik geschrieben zu haben.

Paracelsus sagt von ihren Werken, „es dönet wohl dem, der gnung darvon hat und frewet niemands baß dann den Singer selbs". Ein eigentümliches Mißverständnis liegt hier vor, das zeigt, wie wenig Goethe damals von den alten Volksliedern wußte. Die Stelle im Buche „Paragranum", auf die sich die Notiz bezieht, heißt [P. I, 214 B]: „Ueberreden euch selbs nicht, daß ihr gnug können in Avicenna oder gnug finden in Galeno oder satt gelert werden in Mesue: diese Ding alle sind bei euch weniger nutz, dann den Bauren Petrus de Crescentiis. Unnd ist gleich zu verstehen als wolt einer ein Musicus werden auß dem Dannhauser und frau von Weißenburg." Goethe muß angenommen haben, daß, wie die Philosophen Avicenna, Galenus und Mesue tiefsinnig und theoretisch von der Heilkunst, so der Tannhäuser und Frau von Weißenburg tiefsinnig und theoretisch, darum ohne praktischen Gewinn für den Leser ihrer Werke, von der Kunst zu singen und zu spielen geschrieben haben. Paracelsus meint natürlich, daß, wie keiner durch das Nachsingen von ein oder zwei Liedern ein Musiker wird, so auch keiner durch das Nachbeten dessen, was eine oder zwei medizinische Autoritäten geschrieben haben, ein tüchtiger Philosoph und Arzt. Immerhin zeigt Goethes falsche Auffassung, daß er die Hauptrichtung von Hohenheims Polemik kannte und auf seiner Seite war gegen fruchtlose Theorien und tiefsinnige Spekulationen.

Während die drei besprochenen Notizen sich auf das Buch „Paragranum" beziehen, ist folgende dem 5. Kapitel von „De Labyrintho Medicorum" entnommen: „Paracelsus sagt, Gott habe alle Dinge aus nichts erschaffen." Das Kapitel trägt die Überschrift „Von dem Buch der Alchimey, wie ohn dasselbig der Artzt kein Artzt seyn mag". Daß Goethe gerade diesen Abschnitt einer besonderen Beachtung gewürdigt hat, dürfte für die Intensität seines Interesses für Alchymie im Jahre 1770 sprechen. Außerdem liefert das Kapitel den Beweis, daß Goethe die Begriffe Archeus und Vulcanus gekannt hat, da beide darin vorkommen.

Der „Labyrinthus Medicorum" ist 1538 geschrieben, Jahre nach den Baseler Ereignissen. Der Stil ist minder leidenschaftlich und derb als in dem Buche „Paragranum", in dem die erste wilde

Entrüstung Hohenheims über die Niedertracht der Gegner, die ihm die Laufbahn zerstört, sich austobt. Polemik findet sich aber auch hier fast auf allen Blättern. Ich nenne nur folgende Sätze [P. I, 265 C]: „Anders sind die Codices Scribentium, anders das Lumen Naturae, anders das Lumen Apothecariorum und was dergleichen.“ [P. I, 267 B]: „Du solt auch nit seltzam nemmen, daß ich niemandts weise auff die Bücher des Papiers, in inen den anfang der Artzney zu lernen . . . Es schreiben durcheinander gut und böß, zwickdörnig Leuth, und vil der Schwermer durch einander, guts und böß zusammen, finden und erheben ehe das böß dann das gut, und machen durch einander ein Puldermuß, daß einer in die Wellen kompt, kan auff kein stille Meer kommen . . .“ Das Tote der Bücher im Gegensatz zur lebendigen Natur betont eine andere Stelle [P. I, 268 A]: „Es ist etwas mehr dann spöttig daß die Artzt so gar nit wöllen in die rechten Bücher der Artzney, sonder verzehren ir zeit unnützlich in den erdichten büchern, dero Buchstaben todt ist, und im Sententz kein leben.“

Zwei weitere Exzerpte der Ephemerides, die die Spinnen mit ihrem Zauberrad betreffen, sind darum von Wichtigkeit, weil sie der inhaltreichen Schrift „De Pestilitate“ entnommen sind, und zwar einem Kapitel, das vornehmlich von Hexen handelt. Wir haben die Schrift schon verschiedentlich als Quelle herangezogen. Angriffe von unglaublicher Heftigkeit finden sich auch in ihr. Ich gebe nur ein Beispiel [P. I, 345 C]: „Ihr von Pariß, Padua und Montpelier, Salern, Wien unnd Leiptzig, ihr seid nit Professores veritatum, sonder ihr seindt Confessores mendaciorum, mendaces und nicht Doctores . . . All euer Philosophiren soll gelogen heißen, und für einen Irrthumb erkannt werden.“ Ist es nicht, als höre man den Bakkalaureus seine Lehrer verklagen [V. 6707 ff.]:

„Aus den alten Bücherkrusten
Logen sie mir, was sie wußten,
Was sie wußten, selbst nicht glaubten,
Sich und mir das Leben raubten“?

Und wenn es unmittelbar darauf heißt, Johannes, Moses, Aaron, Elias, David, Salomon, Daniel, Jeremias, Hesekiel und andere

Propheten Gottes seien sämtlich Magier gewesen, geborene Kabbalisten, und von Johannes gesagt wird: „Ach Gott ihr glaubet seinen Schrifften nicht unbillich. Aber so er und die alle lebten, welche ich da jetzt gemeldt, ihr würdet sie alle selbst mörden und den Schöpfer solcher dingen mit ihnen", so kann man Paracelsus wieder mit Faust identifizieren, der dem großen Haufen die Anklage ins Gesicht schleudert [V. 591 ff.]:

„Die töricht g'nug ihr volles Herz nicht wahrten,
Dem Pöbel ihr Gefühl, ihr Schauen offenbarten,
Hat man von je gekreuzigt und verbrannt."

Weiter möchte ich auf die Paracelsusexzerpte in den Ephemerides hier nicht eingehen. Jeder, der auch nur das Buch „Paragranum" liest, das 1903 in einem Neudruck bei Eugen Diederichs in Leipzig erschienen ist, wird zugeben, daß der Eindruck, den der Verfasser dieser Kampfschrift auf den jungen Goethe machen mußte, derselbe ist, den Faust im ersten Monolog und in den Gesprächen mit Wagner hervorruft. Und dieser Eindruck konnte durch ein weiteres Studium der medizinischen Schriften Hohenheims nur verstärkt werden; denn der kühne Arzt und Philosoph, der gegen eine jahrtausendjährige Tradition ankämpfte und sich allein dem geschlossenen Heer der Schulgelehrten gegenüber sah, mußte beständig Angreifer und Verteidiger sein, ein rastloser Rufer im Streit. Und daß er auch als Jurist und Theologe manchen Strauß ausfocht oder doch den Drang bewies, Übelstände aufzudecken und abzuschaffen, kurz auf jedem Gebiete gerade wie Faust bemüht war, die Menschen zu bessern und zu bekehren, konnte Goethe aus dem Briefe eines gewissen Valentinus Antaprassus Siloranus bei Huser schließen, der berichtet [P. I, 476 C]: „Er hat auch viel de Republica geschrieben, von dem großen ubermut deß gewalts, und von der irrung und verführung des Volcks: darumb er inn der Theology etliche werck geschrieben hat, auß mißfallung der Abgötterey und der pfennig Heiligen, und auch deß großen geitzes der Hypocriten."

Ob es wahr ist, was derselbe Siloranus rühmt, daß Hohenheim in der Arznei 53, in der Philosophie 235 Bücher geschrieben habe? Ob es wahr ist, daß bereits um 1600 seine Werke in das Italienische, Französische und Griechische übersetzt waren?

Es gibt Paracelsusforscher, die daran zweifeln. Aber wenn der 20jährige Goethe den Brief las, mußte er ihm auf jeden Fall eine ungeheure Achtung vor dem eigenartigen Manne beibringen, den man nach Siloran den „Destructor aller irrung", „den andern Rhabi Moyses", den „Teutschen Hippocratem und neuen Aesculapium" genannt.*)

*) Ein interessantes Gedicht in Knittelversen, das die Verdienste Hohenheims, des Arztes, Theologen und Juristen, schildert, findet sich auf einem Paracelsus-Flugblatt, das um 1600 entstand und von Netzhammer in sein Buch aufgenommen ist. (S. 128, S. 146.) Es lautet:

All kunst und artzeney man findt
Beim Theophrasto so geschwindt,
Als vor wol bey dreitausend jarn
Bei keinem menschen ward erfarn.
Als Pestilentz, Schlag, Fallend sucht,
Aussatz und Zipperlin verrucht
Sampt andre kranckheit mancher art
Hat er geheilt der hochgelart.
Wie Durer in der Molerej,
So dieser in der Artzenej:
Vor und nach ihnen keiner kam,
Der Ihm hierin den preis benam.
Must es darumb vom Teufel sein?
Dasselb sej fern, ach nein, ach nein.
Entdeckt der kunsten irthum all,
Mißbrauch, abgangk, und gantzen fall.
Ob er in Heilger Schrifft studiert,
Wird aus seinn büchern gnug probiert.
Dann aus seinn bej vierhundert schrifften
Leern Artzt, Theologen und Juristen.
Was nur in Himml und Erden ist,
Wust dieser Doctor z'aller frist.
Doch war er feint der schwartzen kunst,
Die man Ihn bezichtigt aus Ungunst.
Auch Philosophisch stein hat gmacht,
Damit die menschen wider bracht
Vom Doot. Darzu die groben metall
Hat er fein säubern können all
In silber und in rotes Golt:
Wer wölt nun solchem nicht sein holt?
Hat all sein gut den armen geben,
Gott geb ihm jetz das ewig leben."

Wir kennen aus früheren Kapiteln den Hauptinhalt seiner Polemik gegen Theologen und Philosophen und brauchen darum hier nicht weiter darüber zu reden. Ein hochgesteigertes Selbstgefühl, ein titanischer Mut spricht aus der ganzen Polemik. Hohenheim fühlt sich gescheiter als alle die andern und gibt ihnen noch schlimmere Titel als „Laffen, Pfaffen, Kinder und Affen". Das Drohen seiner Feinde kann ihn nicht erschrecken. In dem Buche „Paragranum" hält er ihnen z. B. vor: „Ihr seid aus der Schlangen art, darumb ich das gifft von euch erwarten muß. Mit was spott habt ihr mich außplasimiert, ich sey Lutherus Medicorum? mit der außlegung, ich sei Haeresiarcha. Ich bin Theophrastus und mehr als die, den ihr mich vergleichent: Ich bin derselbig, und bin Monarcha Medicorum darzu, und darff euch beweisen, das ihr nit beweisen mögent. Ich wirde den Luther sein ding lassen verantworten, und ich wirde das mein auch eben machen, unnd wird meniglich, die ihr mir zuleget übertreffen, darzu werden mich die arcana erheben . . . Ich darff mich sein freuen, daß mir schelck feindt seindt: Dann die Warheit hat keinen feindt als die Lügner". — Ist Fausts Gefühl des eigenen Wertes nicht hochgespannt, seine Verachtung des Kleinen und Ärmlichen und Schlechten nicht maßlos wie Hohenheims Stolz?

Einige Zitate möchte ich noch geben, die den Menschen Paracelsus in seiner Gewissenhaftigkeit und Wahrheitsliebe zeigen, die Zeugnis für seine deutsche Gesinnung und seine religiöse Duldsamkeit ablegen und damit vier Züge seines Wesens hervorheben, die zu dem Größten und Liebenswertesten gehören, was Goethe seinem Helden verliehen hat.

Gewissenhaft nenne ich Paracelsus darum, weil er seine Heilkunst als ein Geschenk Gottes ansah, mit dem er wuchern mußte, und andere immer wieder zu treuem Gebrauch ihrer Gaben ermahnte, ihr Verantwortlichkeitsgefühl schärfte. „Durch die Arcana wird Gott gepriesen", schreibt er, „auff daß am letzten Urteil der Artzt in der Rechenschaft sprechen müg: Also hastu, Richter, mich gelehrnt, und nit der Mensch. Dein Arbeit hab ich vollbracht, nit mein Arbeit, aus dir, nit aus mir" [P. 1589 IIII, 327].

An die Grundidee des Faust

„Wer immer strebend sich bemüht,
Den können wir erlösen",

erinnert ein Abschnitt der „Philosophia sagax" [P. II, 353 A] „Solches soll ihm der Mensch hoch und wol fürnemmen, daß Gott ihn darumb beschaffen hatt, und zu ihm gesaget: Omnia subjecisti ei etc. Dieweil nuhn das Gott geordnet hatt, so will er, daß der Mensch nicht feyre, nicht müßig gang, nicht still standt, nicht sauffe, nit hure, und dergleichen: Sondern er will, daß er in täglicher ubung sey, zuerforschen die Heimligkeit der Natur, in allen den Gaben, so Gott in die Natur geschaffen hatt. Darauß folget nuhn, daß der Mensch soll ohne eynred und auffzug sein Ampt vollbringen, darumb ihn Gott beschaffen hatt, und das nicht widerbellen oder verachten. Dann wo wir im Liecht der Natur nicht das vollenden, das Gott durch uns haben will, es muß ein Rechnung darumb gegeben werden am Jüngsten Tag."

Der Gott des Faustdichters, der vor allem wünscht, daß des Menschen Tätigkeit nicht erschlaffe, daß er nicht die unbedingte Ruhe liebe, der Gott, der verzeihende Gnade dem entgegenbringt, in dem er eine immer höhere und reinere Tätigkeit bis ans Ende gesehen, ist dem Gotte des titanischen Forschers Theophrast von Hohenheim sehr ähnlich.

Ich denke an die Schülerszene des Urfaust, wo der Teufel als Verderber der künftigen Ärzte erscheint, wo er, statt von Geisterweiterung und von der Durchdringung aller Wissenschaft und Natur zu reden, unentwegt von den materiellsten Dingen spricht und das warme wissenschaftliche Streben des armen Knaben verhöhnt und ertötet, wenn ich in „De Caducis" lese [P. I, 592 B]: „Tritt herfür du falscher Artzt, oder wer bistu verzweiffelter Judas, daß du im Tauff Christi geboren bist, und fellest auß den krefften deß Tauffs, nemblich vom Heyligen Geist, als sey er todt unnd sey kein Artzt mehr. Dir wer besser, du hettest ein Mülstein am Hals mit einer Ketten angebunden, und eyngesenckt tieffer in das Meer, dann Candia gründen mag, dann das du solt die Heimligkeit der Natur mit deinen faulen Fischen verkauffen, und sagen es sey nichts da, da uberflüssig ist: Und

darumb daß duß Idiot nicht weißt, darumb solls niemands wissen, darumb soll man dir glauben, und niemands soll weiter suchen. Nuhn secht ihr Leser all, wie so ein großer wütender Teuffel da regiert, daß sie den Krancken so vil guts nicht günnen, oder lassen zustehen, so man weiter suchen will, dann ihr lügnerey innhelt."

Goethe hat seinem Faust den gleichen titanischen Wissensdrang und Forschertrieb, die gleiche Tatenlust und den gleichen Abscheu vor der müßigen Ruhe auf dem Faulbette gegeben, den er bei dem Trismegistus Germanus fand. Nur fehlt in der späteren Dichtung bei dem Helden das Gefühl der Verantwortlichkeit einem großen Geiste gegenüber, der ihm alles gab, darum er gebeten. Es ist, als trete die Menschheit, der er sich zu großer Tat verpflichtet fühlt, an die Stelle der Gottheit. Wo ist bei dem Faust der Sage von einem strebenden Bemühen vor den Augen Gottes oder der Brüder auf Erden die Rede?

Von Hohenheims Wahrheitssinn zeugt eigentlich jede Seite seiner Schriften. Die Wahrheit kommt nach ihm von Gott, alle Lüge und Falschheit von dem Teufel; darum muß man die Wahrheit unverrückt suchen, die Lüge wie die Hölle hassen. Er sagt einmal [P. I, 254 A]: „Der Teuffel ist mille artifex. In dem viel falscher Signa und Prodigia stecken, der nit feiret, wie ein prummender Leu uns nachstreicht, auff das er uns sampt ihme Lügner behalt."

Und hat nicht Hohenheims rücksichtsloses Eintreten für die Wahrheit, d. h. für das, was er als Wahrheit erkannt, ihm den Haß böser Menschen zugezogen, daß sie ihm gar nach dem Leben stellten? Vielleicht hat der unstillbare Durst nach Wahrheit ihm auch den frühen Tod gebracht, — falls er nicht von Feinden meuchlings ermordet worden ist —, indem sein unausgesetztes Erforschen der teilweise giftigen Stoffe im Laboratorium seine Gesundheit zerrüttet, das unstete Wanderleben seine Kraft zerstört hat und der 1493 geborene Wunderarzt, der andere so oft vom Tode errettet, 1541 im besten Mannesalter gestorben ist. „Veritati inserviendo consumptus est", das kann man wohl von ihm sagen.

In dem Buche „Paragranum" ermahnt er treuherzig seine Schüler [P. I, 226 C]: „Nun mercken, das Gott den Arzt unter

allen Künsten und Facultäten der Menschen am liebsten hatt, befihlet und gebeutt. So nun der Arzt von Gott dermaßen fürgenommen und gesetzt ist, so muß er kein Larvenmann sein, kein alts Weib, kein Lügner, kein Leichtfertiger, sondern ein Warhafftiger Mann muß er sein. Dann als wenig Gott den falschen Propheten Discipul und Jünger lest, also wenig lest er diesen Artzten die Kunst der Arzney". Kein Lügner, kein Leichtfertiger, sondern ein wahrhaftiger Mann! Dem Magier, der diese Forderung aufgestellt, gleicht der Faust, dem Goethe im Gegensatz zur Sage, deren Held ein Schwindler und Betrüger ist, den Zug echt deutscher Redlichkeit verliehen hat, so daß er selbst nach dem Pakt mit Mephisto vor einer Lüge zurückscheut. Wie verächtlich und zürnend wirft er Mephisto die Worte entgegen [V. 3050]:

„Du bist und bleibst ein Lügner, ein Sophiste."

Der Gedanke kommt ihm vorher gar nicht, daß er Herrn Schwertleins Tod bezeugen kann, ohne viel zu wissen, und als Mephisto ihn mit mitleidig-überlegenem „Sancta Simplicitas"! auf diese Möglichkeit stößt, da fährt ihm aus ehrlichem Herzen die Antwort heraus [V. 3039]:

„Wenn er nichts Bessres hat, so ist der Plan zerrissen."

In tiefster Seele empört ihn dann der Vorwurf, daß alle die Liebesworte, durch die er Margarete bezaubert, ein teuflisches Lügenspiel seien. Es ist ein Zeichen für die elementare Gewalt der Leidenschaft, die den unverdorbenen Mann gepackt hat, wenn er, der die Lüge als diabolisch haßt, sich zuletzt doch zu dem Meineid versteht [V. 3071 f.]:

„Und komm, ich hab' des Schwätzens Überdruß,
Denn du hast recht, vorzüglich weil ich muß."

So wenig wie die alte Sage ein strebendes Bemühen und strenge Scheu vor der Lüge an ihrem Helden rühmte, so wenig hat sie auch von seiner deutschen Gesinnung zu reden gewußt. Nun läßt Goethe seinen Helden sagen [V. 1220 ff.]:

„Mich drängts, den Grundtext aufzuschlagen,
Mit redlichem Gefühl einmal
Das heilige Original
In mein geliebtes Deutsch zu übertragen."

Liebe zur Muttersprache findet sich in der ganzen Tradition als ein Zug Fausts nirgends erwähnt. Theophrastus Bombast von Hohenheim, der Sohn des alten schwäbischen Geschlechts, aber liebte die Sprache seiner Väter und wagte, was nie vor ihm ein deutscher Universitätslehrer gewagt: er lehrte auf dem Katheder in deutscher Sprache, und deutsch schrieb er seine Werke. Van Helmont sagt darüber in jenem biographischen Abschnitt: „Coepit spernere cathedram, imo Latinitatem, unde pene exciderat ratusque est veritatem dumtaxat Germanice loqui debere.“ In der Tat erklärt Hohenheim im Buche Paragranum, sich an die Studenten der Medizin wendend: „Darumb das ich Allein bin, daß ich Neu bin, daß ich Deutsch bin, verachten drumm meine schrifften nit, und lasset euch nit abwendig machen. Dann hie herdurch muß die kunst der artzney gehen und gelernt werden, und sonst durch kein andern weg nit.“ Huser erklärt in der Widmung an Kurfürst Ernst: „Etlichen mißfällt auch hefftig an ihm, daß er nit Lateinisch, sondern mehrertheils nur Teutsch geschrieben: Auch daß er einen so rauhen, unnd unrhetorischen Stylum führet . . . Die solten aber bedencken, daß die Teutsche Sprach eben so wol ein Hauptsprach ist, als Lateinisch, Griechisch oder Arabisch, und billich: sonderlich weil die Monarchia der Teutschen nichts geringer zu achten ist, als der andern Eine. So haben auch die fürtrefflichsten Scribenten, Griechische unnd Lateinische, in keiner andern dann in ihrer Muttersprach geschrieben: Ja auch die Griechen ihre angeborne Dialectos, ob sie schon gegen andern grob geachtet, behalten, welches ihnen doch niemand verarget. Also hat es auch Theophrasto Paracelso als eim Teutschen die Philosophiam und Medicinam Teutsch zubeschreiben gefallen.“

Beide, van Helmont und Huser, machten also Goethe auf Hohenheims Vorliebe für sein geliebtes Deutsch aufmerksam. Sicherlich las der Dichter auch in dem Buch Meteororum das stolze Wort [P. II, 108 B]: „Wir dancken Gott, daß wir ein geborner Deutscher Mann sind“; vielleicht auch in einem lateinischen Briefe Hohenheims an einen fremden Arzt [P. I, 951 C]: „Qua potestate in hac nostra Monarchia ego me exerceam, sic habe: Innata mihi mea est violentia medica ex patrio solo:

Sicut enim Arabum medicus erat Avicenna, Pergamensium Galenus, Italorum vero Marsilius Medicorum optimus fuit, ita etiam ipsa me Germania foelicissima in suum Medicum necessarium delegit," — Sätze, die zeigen, daß Paracelsus sich für den von Gott erwählten Arzt der Deutschen hielt. Wie wenig er die unbedingte Überlegenheit der Griechen anerkannte, zeigt folgender Ausspruch [P. III, 160 B]: „Nicht mit einem Spagürlin ist Griechen mehr begabet, dann die Walseer in den Hohen Bürgen, die doch auch nit anders meynen, ihr sprach sey die gantz Welt. Nemment euch daß zu einem Exempel, das Bauren seind bey den gröbesten Schwaben, bey den gröbesten Beyern etc., die mehr Krancken gesundt haben gemacht, dann alle eure Scribenten der Griechischen Sprach. Wann die Griechen so gut weren, so hetten die Correctores in Graeco die Correktur der Artzney allein in ihren Händen." Von Paracelsus muß also Goethe die deutsche Gesinnung auf seinen Helden übertragen haben, eine Tatsache, die bisher, so viel ich weiß, nur Gustav von Loeper in seinem Faustkommentar angedeutet hat.

Und nun die Toleranz des Pantheisten Faust, wie sie namentlich in der Katechisationsszene hervortritt: wie hätte der alte Nekromant, der der Gottheit völlig abschwört, für sie Modell stehen können? Hier ist sicher an den großen Theosophen von Einsiedeln zu denken, der Papsttum und Luthertum gleich selbständig gegenüberstand und dem jede konfessionelle Beschränktheit verhaßt war. „Deß berüm ich mich," schreibt er einmal [P. I, 592 C], „daß ich erfaren hab und lob die offenlichen und heimlichen Christen, sie sein bey den Heiden oder Christen. Ihr sollen mirs nit verargen." Die Toleranz eines Lessing und Herder lebte in diesem Sohne eines von kirchlichen Kämpfen ohne Ende durchtobten Jahrhunderts; an Lessings im Nathan aufgestelltes Humanitätsideal wird man gemahnt, wenn man liest [P. I, 592B]: „Aus christlichem Herzen soltu handlen, so wirstu gelehrt, nicht Heydnisch: Aber Gott gibt den Heyden auch; wer weiß, wo die seinen seindt? Er selbst erfüllet die lieb, wie mit der Sonnen, die er über sein feind und freund leßt scheinen, über die Seligen und über die Verdampten." Vertrauen auf Gott, den Allumfasser und Allerhalter, tätige, hilfreiche Liebe waren für den edlen Arzt

das Wesentliche aller Religion. Er weist in demselben Paragraphen auf den barmherzigen Samariter hin und vergleicht die falschen Christen und falschen Ärzte dem Priester und Leviten. Er sagt von dem Herrn im Himmel [P. I, 593 A]: „Er kennet den Artzt in seim Hertzen, und achtet nichts auff sein Gradum, auff sein Hoheschul, auff sein Pomp, auff sein Brieff unnd Sigel, sonder er achtet auff den Barmhertzigen, dem gibt er die Artzney."

Wenn man diesen Paracelsus mit dem Faust des Glaubensbekenntnisses vergleicht, so tritt eine tiefe Ähnlichkeit hervor, zu der noch der Umstand tritt, daß der Luther der Ärzte auch nicht zur Messe und Beichte ging, überhaupt dem öffentlichen Gottesdienste fernblieb und dadurch die Orthodoxie zu derselben Frage „Glaubst du an Gott?" veranlaßte wie Faust das ängstliche Gretchen mit seinem unbedingten Vertrauen auf die alleinseligmachende Kirche. „Es wollen ihn auch andere der Religion halben gern suspect machen, weil er an etlichen Orten wider etliche Mißbräuche redet", sagt Huser in seiner Apologie, „darinn ihm aber, meines erachtenß, auch ungütlich geschicht." Genauerers über den Vorwurf des Atheismus, den man gegen den Ketzer Theophrast erhoben, konnte Goethe bei Arnold und Brucker lesen.

Züge aus Leben und Charakter des Paracelsus haben wir in einer Reihe von Zitaten aus seinen Schriften kennen gelernt. In sämtlichen Zitaten konnten wir zugleich noch etwas anderes kennen lernen: seine ehrliche, mannhafte Sprache; wir konnten etwas von dem Pathos spüren, das in seiner urwüchsigen, bilderreichen Schreibart lebt. Worte des „Urfaust" wie:

„Mein Herr Magister hab er Krafft!
Sey er kein Schellenlauter Thor!
Und Freundschaft, Liebe, Brüderschafft
Trägt die sich nicht von selber vor?"

sind wie aus der Seele des Mannes gesprochen, der in deutscher Sprache lehrte und schrieb, damit sein Wissen einem möglichst großen Kreise nützlich werde, während es seinen Zunftgenossen ein Verrat an der Wissenschaft schien, sie in der Sprache der Mägde und Fuhrleute und Krämer zu lehren. Theophrast von

Hohenheim war keiner von denen, über denen sich beim Entrollen eines würdigen Pergamens der ganze Himmel auftat, die entzückt herbeieilten, einem griechischen Trauerspiel zu lauschen. Entrüstet schalt er einmal [P. III, 160 B]: „Es ist die gröste verfürung der Artzney, die bey meinen zeiten umblaufft, das vil, die nichts anders wissen, als ein wenig der Sprach Graecorum, wie sie die gelernet haben, da sie Schulmeister waren und Correctores, und da sie bey Erasmo warend. Nun so etliche Bücher der Artzney auff dem Griechischen angefangen haben, vermeinen sie, dieweil die Sprach die Bücher regier, so regier sie auch die Krancken. Also lehrnen sie die Griechischen Bücher lesen, und so sie dieselbigen außlernen, so können sie nichts, und werden also Doctores die heißen nicht Artzt, sonder Griechen."

Über das Erlernen der Sprachen hielt er den in das Latein und Griechisch so maßlos verliebten Humanisten vor [P. 1589 III, 62]: „Ich sage euch, es ist der ganze Himmel und alle Kreutter zehenmal ehe und leichter zulernen dann das heillose Latein und Griechisch Grammatica. Unnd were besser, man studierte die nöttigsten dinge zur Artzney gehörig vorhin, unnd das Latein hernach. Aber euch ist nicht weder zu rathen noch zuhelffen, dann ihr liebet die Sprachen wie der Bauer den Adel."

Die Kunst des Vortrags verspottete er wie Faust [P. I, 139 C, 140 A]: „Vil schwetzen ist nit aus der Gab Gottes. Gott ist selbst kein schwetzer, er macht auch aus uns nit Schwetzer, will auch kein Maulgeschwetz von uns han, kein Oration, kein Rhetorik." Ihm kam es nur auf den Inhalt an, nicht auf die Form; das betont er wieder und wieder. In dem Programma von 1527 heißt es z. B. [P. I, 951 A]: „Rhetoris quidem est diserte posse loqui ac persuadere atque Judicem in suam sententiam trahere: Medici autem, affectuum genera, causas ac *συμπτώματα* novisse . . . ." Und hübsch klingt sein Hohn in „De Pestilitate" [P. I, 332 A, B]: „Ist Lateinisch lernen reden, Griechisch, Hebraisch und allein lesen unnd schwetzen gnug zu einem Doctor: So glaube ich daß ein jeder ein Gutter Oberster Hauptmann uber die Kriegsordnung allein auß dem Livio werden kann."

Derb volkstümlich, nicht gelehrt war seine Sprache, bisweilen von einer für uns unerhörten Kraft und Vulgarität. Er

entschuldigt sich deshalb teilweise mit seiner Heimat. So steht in der Beschlußrede zum ersten Buche der großen Wundarznei [P. III, 56 A]: „Ich hab hierinn bißher ein Ländlichen Spruch geführt, daß mich keiner Rhetoric noch Subtiliteten berühmen kan, sondern nach der Zungen meiner Geburt unnd Landssprachen, der ich bin von Einsiedlen, deß Lands ein Schweitzer, soll mir meine Ländliche Sprach niemands verargen. Ich schreibe nicht von der Sprach wegen, sondern von wegen der Kunst meiner Erfahrenheit, die männiglich in der gantzen Welt zu dienst gemacht, unnd der gantzen Welt nützlich.“ Auf jeden Fall verdiente er auch wegen seines Stils den Titel eines Lutherus Medicorum, eines Haeresiarcha unter den lateinisch redenden Scholastikern, den rhetorisch geschulten Humanisten. Die Führer der letztern trifft er einmal, wenn er von Leuten redet [P. I, 1066 C], „die ihre eygen Torheit nicht verschweigen mögen, sonder durch ihr wohlgeziert Latein bringen ihr eygen Thorheit unnd Fantasterey herfür als Jeronymus, Erasmus unnd viel der neuen Propheten, die im Latein vermährt seind: sie seind under den blinden Eyneugig, unnd nicht Zweyeugig, können etwas, unnd doch nicht viel.“ Und ausdrücklich erklärt er in der Philosophia sagax [P. II, 470 B]: „Beredt bin ich nicht, dann so baldt ich ein Wort rede, so seindt Zehen da, die reden Tausent, und gefall ihr keinem nicht, darumb mir schweigen wol ansteht: Dann der Gutt würd von mir fallen: so ich aber wenig rede, so bleibt er, dann er achtet meiner Geschrifften . . . welche Reden und Schwetzen bey mir suchen, bey denen verlier ich.“ Hier redet er vom gesprochenen, nicht vom geschriebenen Wort und gesteht seine Ungewandtheit ein. Man vergleiche im „Faust“ die Inhaltsangabe für „Dichtung und Wahrheit“ und Falks Inhaltsangabe, und man wird eine weitere Ähnlichkeit zwischen Paracelsus und Faust finden.

So leidenschaftlich erregt und formlos, so machtvoll sich überstürzend ist übrigens in manchen polemischen Schriften Hohenheims Vortrag, daß Huser es für angebracht hält, ihn deshalb zu entschuldigen. Er erklärt in der Widmung: „Ihr viel seind, welche seine Vehementiam, so er in etlichen seinen Büchern wider sein Gegentheil braucht, zum höchsten tadlen, und ihn

derowegen verwerffen. Wann man aber ansiehet, wie hoch er von etlichen seiner Profession Adversariis, auch mit Gifft verfolgt ist worden: Ist er wol deßhalben entschuldigt zuhalten."

Ich bin überzeugt, daß gerade die Vehemenz und Volkstümlichkeit der Sprache des Paracelsus dem jungen Goethe besonders gefiel und er die Formlosigkeit verzieh, wo so unendlich viel Kraft und Gehalt war. Ob er nicht in den Büchern des trotzig-kühnen Forschers aus Goetz' und Luthers Zeit etwas, nein das meiste von jenem naturalistischen, etwas altertümlichen Jugendstil gelernt hat, der „Gottfried von Berlichingen" und den ältesten Faustszenen eigen ist? Freilich, auch die allerunklassischsten Ausdrücke der Dichtung können sich an Kraft und Unverblümtheit nicht entfernt mit dem Stile messen, in dem der „Waldesel von Einsiedeln" [P. I, 203 B], wie die Gegner Hohenheim nannten, diesen Gegnern die Wahrheit sagte. Aber ob Goethe nicht, wenn er in dem Gespräch zwischen Faust und Wagner den Streit zwischen Form und Formlosem in Erscheinung bringen wollte, bei dem Faust, der dem formlosen Gehalt unbedingt vor der leeren Form den Vorzug gibt und die Gegensätze disparater macht, an Paracelsus dachte? Ich wüßte neben dem Lutherus Medicorum von Männern der Epoche nur Martin Luther selbst, der aus Faust reden könnte, während sich an Wagners Stelle eine ganze Reihe von bedeutenden Gelehrten der Renaissance, so Reuchlin, Erasmus von Rotterdam und Philipp Melanchton denken ließen. Paracelsus betont seinen Gegensatz zu Männern dieser Art mit ihrer hohen sprachlichen Kultur so oft, und geniale Formlosigkeit tritt so deutlich als wesentliche Eigenschaft seiner Schriften hervor, daß es kein Wunder ist, daß Goethe seinen Helden Paracelsus-Faust in so schroffen Gegensatz zu Wagner, dem typischen Humanisten, gestellt hat und in dem wichtigen Entwurf 19 der Kontrast zwischen Gehalt und Form eine so große Rolle spielt.

Von dem Ende Hohenheims wird in dem Sammelband von 1616 nichts berichtet, nur sagt Huser in der Widmung, jener sei Anno 1541 in der Stadt Salzburg katholisch und christlich verstorben und ehrlich begraben worden. In den 1589 und 1590 herausgekommenen Bänden aber findet sich ein Abdruck der

herrlichen Grabschrift, die der Erzbischof von Salzburg dem hochherzigen Arzte hatte setzen lassen, nachdem der ruhelose Wanderer in seiner Stadt für kurze Zeit einen sicheren Wirkungskreis, dann nach einem unglücklichen Sturz die ewige Ruhe gefunden hatte. Das Epitaphium lautet: „Conditur hic Philippus Theophrastus, insignis Medicinae Doctor, qui dira illa vulnera, Lepram, Podagram, Hydropisin, aliaque insanabilia corporis contagia mirifica arte sustulit ac bona sua in pauperes distribuendo collocandoque honoravit."

Können wir ein besseres Zeugnis dafür wünschen, daß der Enkel des Ordensmeisters von Hohenheim ein großer und guter Mensch war, wert, von einem edlen jungen Dichter, der in seinen Werken seinen Herzschlag gespürt, den er in die Wunderwelt der Magie, in ein ernstes und stilles Geisterreich eingeführt hatte, im Liede verewigt zu werden, wenn auch unter anderem Namen? Der Hauch seines Geistes weht in Goethes „Faust", seine Sprache sprechen die Menschen, sein letztes Schicksal ist das des Helden. Denn ereilt nicht auch Faust jäh der Tod, nachdem der Weltdurchstürmer einen festen Boden unter den Füßen gewonnen und große Hoffnungen auf sein neues Arbeitsfeld gesetzt hat?

Calvin Thomas hat schon auf die Parallele in Hohenheims und Fausts Ende hingewiesen, wenn er nach knapper Darstellung von des ersteren Leben fortfährt [Goethes Faust, Part I, Introduction XXXI]: „Here was a new picture for the mental gallery of our young poet: a gifted youth impatient of tradition; his father a physician devoted to the old, blind routine, himself an ardent seeker after higher things; this youth as man driven from his university chair by ignorant prejudice for telling the truth as he had learned it at first hand in the school of nature; for years a wanderer on the face of the earth, a moment of settled, orderly activity with high hopes for the future, then, death. — Insensibly the features of the legendary Faust blended in Goethe's mind with those of the actual Paracelsus." Ich habe den ganzen Abschnitt wiedergegeben, weil er das tragische Moment in dem Leben und Sterben jenes merkwürdigen Mannes ergreifend hervorhebt und das Buch von Thomas in Deutschland sehr

wenig gekannt zu sein scheint. Ich habe es mir direkt aus Amerika verschaffen müssen, da die Universitätsbibliotheken es nicht enthielten und die Buchhändler es nicht führten. So ist dieser Kommentar auch der letzte gewesen, der mir in die Hände gefallen. Hätte ich ihn früher gekannt, so hätte er mich um manche Freude des Selbstfindens gebracht, während er später zu rechter Stunde kam, das Vertrauen auf die Richtigkeit meiner Resultate zu stärken. Calvin Thomas ist mir auch darin vorausgegangen, daß er Arnolds Kirchen- und Ketzerhistorie als ein Buch genannt hat, das die Faustforschung berücksichtigen muß, weil es unter den großen Ketzern, die der Orthodoxie für toll und gottlos galten, auch den Paracelsus verteidigte und Goethe darauf aufmerksam machte, daß gerade der Mensch von außergewöhnlicher Einsicht und besonderem Adel der Gesinnung von dem Pöbel am ehesten gekreuzigt oder nach dem Tode als ein Ungeheuer von Bosheit gelästert wird. In der Tat, wenn man die Ketzergeschichte Arnolds liest, so erfaßt einen ein so unsagbares Grauen vor menschlichem Unverstand und Neid, vor Tücke und Grausamkeit, daß es einem ist, als ob man die Worte [V. 588 ff.]:

„Ja, was man so erkennen heißt!
Wer darf das Kind beim rechten Namen nennen?
Die wenigen, die was davon erkannt, —
Die töricht gnug ihr volles Herz nicht wahrten,
Dem Pöbel ihr Gefühl, ihr Schauen offenbarten,
Hat man von je gekreuzigt und verbrannt.“

zum ersten Mal verstände.

Daß Goethe die mehr als vier Folioseiten umfassende Darstellung Arnolds von Paracelsus' Leben und Lehre gelesen hat, ist nicht zu bezweifeln. Er berichtet in seiner Autobiographie, Arnolds Werk habe ihn dadurch besonders ergötzt, daß es ihm von manchen Ketzern, die man ihm bisher als toll und gottlos vorgestellt hatte, einen vorteilhafteren Begriff gab. Man mag dabei an Agrippa von Nettesheim, an Giordano Bruno, an Benedikt Spinoza denken, die der unparteiische Historiker alle gegen den Vorwurf des Atheismus verteidigte; aber die Be-

eichnung „toll und gottlos“ paßt doch auf niemand besser ls auf Paracelsus, wie ihn orthodoxe Geistliche und neiderfüllte ırzte bei seinen Lebzeiten, wie ihn die Gegner seiner Schule auch päter darstellten. Als toll und gottlos wie als Ketzer wollte ihn ben Arnold nicht länger vor den Augen der Nachwelt erscheinen ıssen. So sagte er von ihm [U. K.- u. K.-H., T. II, 315]: „Die lachrede verfällt, als ob er ein trunckenbold und epicurer gewesen, welches ohne dem mit denen ihm von Gott verliehenen onderbahren gaben nicht stehen kan, so wenig als ein gescheider ıann glauben wird, daß er ein Atheist zu nennen sey, wie doch on denen eifferern geschieht, um welche ers auch mit seinen ärben bekäntnissen wol verdienet gehabt, die deswegen ihn äuffig durchziehen, als einen stiffter einer neuen Theologie, araus Böhme, Weigel und andere ihre Sachen sollen genommen aben.“

Man sieht, in demselben Jahre, in dem Goethe seinen Faust“ konzipierte, wurde er von Vorurteilen gegen den großen ırzt und Theosophen befreit, die sich merkwürdigerweise bis auf en heutigen Tag erhalten haben und gerade in Schriften von 'austphilologen zu lesen sind. So schreibt Pniower in einem rüher erwähnten Aufsatz [G.-Jb. XVI, 173]: „Ein vorüberehendes Identifizieren des Goetheschen Helden mit diesem Manne ann nicht wundernehmen. Wie der Faust der Sage war er ein enialer Wüstling, voll Übermut und Leidenschaft, und auch er Zug einer grenzenlosen Selbstüberhebung fehlte ihm nicht.“ in ähnlich verzerrtes Bild des großen Mannes entwirft Erich chmidt in dem Aufsatz: „Faust und das 16. Jahrhundert“. Vielseitig und tief beanlagt,“ sagt er, „brachte er es zu keiner esten und würdigen Lebensführung und erschien als eine ıustische Gestalt: Genie und Schelm, Gelehrter und Prahlhans, ntdecker und Lügner, Aufklärer und Geisterbeschwörer, Wolüster, Trunkenbold, der christlichen Lehre durch selbstherrliche pekulation entfremdet, gepriesen und gebrandmarkt, bald hier, ald da, im unsteten Vagantenleben verdorben und gestorben.“ 'orwürfe anderer Art wiederholt Georg Witkowski in seinem 'austkommentar [Goethes Faust, T. II, S. 19]: „Paracelsus annte den Teufel oft seinen Freund und Gesellen, zitierte um

Mitternacht ganze Schwärme böser Geister und schlug sich mit ihnen herum.“ Auch gegen diese Nachrede hat Arnold Hohenheim in Schutz genommen, wenn er schrieb [U. K.- u. K.-H., T. II, 315]: „Was ihm einiger redensarten wegen schuld gegeben wird, als sey er ein Zauberer gewesen, entschuldigen andere weitläufftig und weisen, daß seine ankläger solche geheimnisse der natur nicht verstehen und mit der zauberey aus unwissenheit oder boßheit vermengen. Zumahlen er selbst ausdrücklich die beschwerungen mit großem ernst verdamme, als die Gott selbst, seinem wort und gebot, auch dem licht der natur entgegen stünden. Was ihm aber etliche undankbare discipel hierinn nachgesagt, sey aus boßheit und neid geschehen. Welche denn auch kräfftiglich beschämet und widerleget werden durch seine ernstliche und gute bekäntnisse von dem wahren Christenthum.“

Nicht minder als einzelne solcher Bekenntnisse, die Arnold wiedergibt, mußte Goethe folgendes Zitat aus einem „orthodoxen und berühmten Scribenten“ zu Hohenheims Gunsten stimmen [U. K.- u. K.- H., T. II, 314]: „Es sind seine schrifften meist nach seinem tode von andern heraus gegeben worden, welche, wenn er sie hätte publiciren sollen, sich viel anders würden praesentiret haben. Daher auch nicht alles, was aus seinen Schartecken edirt worden, von morosen und eigensinnigen Censoribus zu poltzen darff gedrehet werden.“

Der orthodoxe und berühmte Scribent, dem Arnold diese Apologie entnimmt, ist kein anderer als Daniel Georg Morhof. Dieser steht dem vielverleumdeten Manne ähnlich gegenüber wie Arnold: er rühmt seine Größe und verteidigt ihn gegen seine Feinde. In dem Buche des Polyhistor Philosophicus „De Novatoribus in Philosophia“ räumt er ihm einen Platz zwischen Descartes, Hobbes und Amos Comenius ein und führt aus [Polyhistor, Band 2, 118]: „Mirabile huic homini, ut nomen, ita Ingenium fuit, novus quasi literati Orbis Cometa, Novator in Theologia et Philosophia, ipse pene illiteratus, i. e. nulla Scholastica doctrina imbutus. Mira huic animi, sed plane sylvestris, fertilitas, tot nova peperit dogmata, perpetua Theologorum et Philosophorum offendicula. Magna tamen in ipso mentis vis fuit, magna Arcanorum naturae cognitio, quo factum

est, ut Medicinam in novam aliquam speciem transfunderet. Gloriari tamen Germani hoc nomine possunt. Quod si Viro illi contigisset in juventute literarum cultura, quibus ornasset suam doctrinam, non majus habuisset Germania nomen."

Ich habe diese Sätze gegeben, um zu zeigen, welch unendlich hohe Meinung auch Morhof Goethe von dem Manne beibrachte, der in seinem Faustgedicht als „der große Mann", als „ein so Hochgelahrter", als eine große Entelechie oder ein genialer Mensch fortleben sollte, zugleich aber auch, um zu beweisen, daß man Hohenheim die Formlosigkeit, auf die er als auf sein Recht trotzte, auch bei höchster Anerkennung des Gehalts seiner Werke zum Vorwurf machte. Sollte Morhof mit seinem Beklagen des Fehlens literarischer Kultur bei Paracelsus Goethe auf den Gegensatz des kühnen Forschers und Finders zu den gelehrten Humanisten seiner und einer späteren Epoche gestoßen haben? Er konnte ihm freilich bewußt geworden sein, wenn er in Husers Dedicatio an Kurfürst Ernst las: „Fürs ander seinen harten Stylum belangend, und daß er nicht allweg so eygendlich auff die proprietatem verborum gesehen: Entschuldigt ihn billich sein rauhes Vaterlandt, und sonderlich die barbaries seculi, darinnen er gelebt, da man wolredens nit so groß geachtet, als jetziger zeit: So hat er auch mehr auff die Res ipsas dann auff die Wort gedancken geben."

Gehalt ohne Form und Methode führe zur Schwärmerei, sagt Goethe in der Geschichte der Farbenlehre an einer bedeutsamen Stelle. Hatte er auch diese Wahrheit an Hohenheim erkannt? Morhof nennt ihn nicht nur einen Schwärmer, sondern einen Vater der Schwärmer der Neuzeit und deutet darauf hin, wie furchtbar er durch seine selbständige religiöse Lehre die Orthodoxie gegen sich erbittert [Polyhistor, Band II, 119]: „Quod si manus a Theologia abstinuisset, minus in se derivasset invidiae. Est quasi pater Enthusiastarum Recentt, qui e Theologia et Philosophia quasi mixtum aliquod chaos confecerunt, unde Val. Weigelius multa hausit et qui ex ejus Schola prodierunt." Der historische Faust und der Faust der Sage war kein Schwärmer, kein Enthusiast, sondern ein Epikuräer und Libertiner; warum hat Goethe seinen Helden zu einem Schwärmer gemacht?

Noch einmal spricht Morhof von dem Theosophen Paracelsus, in dem Kapitel „De Paracelso, ejusque Sectae Principiis". Er äußert [Polyhistor, Band II, 250]: „Si manus a Theologia abstinuisset, neque dogmata sua ad fanaticam aliquam et Enthusiasticam Philosophiam extendisset, plus sibi laudis, invidiae minus parasset. Sed ferenda sunt in homine, in exemplum certe seculi nato, levia illa vitia, et grato animo accipienda, quae ille in genus humanum contulit beneficia."

Wohltaten gegen das menschliche Geschlecht, deren sich die Nachwelt dankbar erinnern soll? Diese Wohltaten sind ganz anderer Art, als die Faust erweist und die ihn zu der stolzen Hoffnung berechtigen [V. 11 583 f.]:

„Es kann die Spur von meinen Erdentagen
Nicht in Äonen untergehn."

Aber ist die Gesinnung und die Kraft bei beiden nicht die gleiche?

Morhof weist auch darauf hin, daß Paracelsus der Magie beschuldigt worden sei, d. h. der schwarzen Magie, daß aber andere ihn nicht als Zauberer und Teufelsbündner haben gelten lassen wollen. Er schreibt [Polyhistor, Band 2, 250]: „Laudatur ab his, culpatur ab illis, nec defuere, qui Magiae crimen illi imputarunt, a quo tamen illum liberat Gabr. Naudaeus in Apologia hominum eruditorum, pro Magis habitorum; ac solet esse hoc familiare convitium in viros singulari doctrina et inventis illustres." Die letzte Äußerung ist bedeutsam, stellte sie doch für Goethe den Schweizer Reformator der Medizin in eine Reihe mit den Großen vergangener Zeiten und ließ ihn wieder als typischen Vertreter des genialen Mannes erscheinen, der von seinen Mitmenschen mißverstanden und geschmäht wird.

Wie weit die Feinde Hohenheims in Verdächtigung und Verleumdung eines wackeren Mannes gegangen, konnte der junge Goethe im „Kleinen Brucker" erfahren. Man meint, man höre etwas über den historischen Faust oder den Gaukler der Sage, wenn man da liest [Brucker 6, 1101], Paracelsus sei ein Marktschreier und Landfahrer gewesen, der die Leute übel betrogen und angeführt, sich auch bei Kaiser Ferdinand wichtig „prostituirt" und seine Betrügerei, zu der ihm „die Juden und anderes Lumpengesindel tapfer helfen müssen", verraten habe;

in abscheulicher Großsprecherei habe er die ganze Welt gegen sich verachtet, von Geist- und Weltlichen übel gesprochen und die Alten nur deswegen verachtet, weil er sie weder lesen noch verstehen können. Ich zitiere das Weitere, was Brucker von Hohenheims Gegnern berichtet, wörtlich [Brucker 6, 1074 f.]: „Noch mehr wissen sie an seinem Lebenswandel auszusetzen, indem sie vorgeben, er habe keine Furcht Gottes im Hertzen gehabt, noch den offentlichen Gottes-Dienst besuchet; seye mehrentheils besoffen gewesen, und habe sein gröstes Vergnügen in der Gesellschafft der Fuhrleute, Knechte und Troßbuben gehabt, denen er eine gleiche grobe, unhöfliche und versoffene Aufführung gezeiget. Ja sie behaupten gar, er seye ein Atheiste gewesen, der keinen Gott, oder doch keine Religion geglaubet. Zumahl aber beschuldigen sie ihn der Zauberey, und wollen für gewiß wissen, nicht nur, daß er in Schrifften derselbigen das Wort gesprochen, und zauberische Mittel recommendirt, sondern auch selbst mit dem bösen Feind einen geheimen Verstand gehabt, in dem Trunck aus desselbigen Eingeben seine Schrifften dictirt, mit den höllischen Geistern sich manchmahl herum geschlagen, und endlich auch von diesem seinem Meister den letzten Lohn empfangen habe."

Zug um Zug aus dem Bilde des weitbeschreiten Zauberers Faustus findet sich in diesem Zerrbilde des großen Magiers wieder, dessen frühes Ende augenscheinlich hier mit dem letzten Lohn gemeint ist, den ihm der böse Feind gegeben. Ob diese Darstellung Goethe nicht vielleicht auf den Gedanken gebracht hat, daß auch der wirkliche Faust, wenn er je existiert, verleumdet und mißverstanden worden sei, daß sein wahrer Charakter von dem im Volksbuche geschilderten so verschieden gewesen wie der des Wunderarztes, dessen Schriften ein starker und edler Geist durchweht, von dem Charakter des nichtswürdigen Nekromanten, den seine Gegner in ihm sahen? Ich halte es für sehr möglich, daß dieser Gedanke in ihm keimte und daß er den Entschluß faßte, einen Faust zu gestalten, wie er in Wahrheit gewesen sein konnte, einen Faust, der ein geistiger Bruder Hohenheims, ja Hohenheim selbst war. Ebenso möglich ist freilich, daß er sich sagte, was Erich Schmidt sich gesagt hat,

als er die Fabeln von Paracelsus mit der Fausthistorie verglich: daß Züge des Paracelsus auf Faust übertragen worden sind. Könnten wir uns dann noch wundern, daß sich in seiner Phantasie die beiden Bilder für immer zu einem einzigen verschmolzen?

Ich gehe auf die Darstellung Bruckers, die etwa 54 Seiten umfaßt und alles vereinigt, was wir bisher bei Paracelsus, Huser, van Helmont, Arnold und Morhof gefunden, die also noch sicherer macht, daß Goethe das Notwendige früh von Paracelsus wußte, nicht weiter ein; doch sei jener extrem feindlichen und ungünstigen Zeichnung die extrem freundliche der Paracelsisten gegenüber gestellt, weil sie uns erraten läßt, in welcher Weise der Alchymist Dr. Metz und Susanna von Klettenberg zu Goethe von dem großen Erneuerer der Chemie gesprochen. Brucker schreibt [Brucker 6, 1072 f.]: „Ist jemals ein Mann gantz verschiedenen und widerwärtigen Urtheilen unterworfen gewesen, so ist es Paracelsus. Diejenige, die an seinen principiis einen Geschmack gefunden, rühmen ihn als den größten Medicum und Philosophum unserer Zeiten; sie nennen ihn den Teutschen Trismegistum und Hippocratem, einen neuen Aesculapium, einen Philosophischen Helden, den andern Lutherum der Medicorum u. s. w. Sie behaupten von ihm, daß er schon in dem acht und zwanzigsten Jahr seines Alters den Lapidem Philosophorum bekommen, und daher im Stand gewesen seye, die Metallen nach Belieben zu verwandeln, auch davon unwidersprechliche Proben gemacht habe: Daß er in der Chymie seines gleichen nicht gehabt, und nicht nur die incurableste Krankheiten, als Podagra, Gicht, Stein, Wassersucht u. d. g. in wenig Tagen curieren können, sondern auch die wahre tincturam universalem gehabt, auch am ersten die Medicinische Welt gescheider gemacht habe: Daß er, so bald er nur ein Kraut, Pflantze oder Stein angesehen, alsbald dessen Kräffte gewußt, und die Signaturas rerum verstanden habe; Kurtz in einem einigen Finger mehr Witz und Verstand gehabt habe, als damals die gantze Medicinische Welt; dabey keusch, sehr freygebig und dienstgefließen gewesen.“

Ferner möchte ich noch betonen, daß auch Brucker sehr energisch der Sprache Hohenheims den Mangel einer korrekten, feinen und schönen Form, seinem Denken das Fehlen der

Vernunft und Methode vorwirft. Es klingt geradezu geringschätzig, wenn er in einer Anmerkung schreibt [Brucker 6, 1108]: „Hat jemals jemand undeutlich und verworren geschrieben, so ist es Paracelsus gewesen. Die Worte sind meistens ex infima fece plebis, die constructiones gantz verworffen, die Gedancken offt abgebrochen, offt nicht an einander hangend, offt sich selbst widersprechend, so, daß diejenige eben keinen Eid zu thun nöthig haben, welche vorgeben, er habe seine Schrifften ohne große Meditation offt bey Nacht und offt truncken dictirt, welches man aus vielen derselbigen deutlich sehen kan, der groben, nach Bäurischer Mode einher gehenden Schimpfworte, welche man zwar in etwas mit der Mode der damaligen Zeiten, mit dem Umgang, den Paracelsus mit allerley ungeschliffnen Leuten gehabt, mit seinem Vaterlande u. s. w. entschuldigen, damit aber diesen Hauptfehler Paracelsus' nicht läugnen kan."

Freilich ist Brucker gerecht genug, im Text zu bemerken [Brucker 6, 1180], Hohenheim habe sehr viel geschrieben und die Gewohnheit gehabt, bei Nacht seine Schriften seinen Amanuensibus in die Feder zu diktieren, daher fehle es ihnen an der genügenden Auspolierung und sie könnten nicht allezeit mit einander harmonieren; wenn der Autor sie selbst ediert hätte, würden sie wohl in anderer Gestalt erschienen sein, da es ihm nicht an Fleiß gefehlt hätte. Aber aus einer anderen Anmerkung geht doch hervor, daß die Verachtung der schönen Form in der Sprache, an die die großen Humanisten des 16. Jahrhunderts ihr Leben setzten, bei dem Schweizer Medicus Absicht und Grundsatz war. Da heißt es [Brucker 6, 1105], er habe selbst gestanden, daß er von Natur nicht subtil gesponnen, es auch nicht seine Landsart sei, daß man etwas mit Seidenspinnen erlange, sie würden nicht mit Feigen, Meth und Weizenbrot erzogen, sondern mit Käse, Milch und Haferbrot, das könne keine subtilen Gesellen machen; die in weichen Kleidern und im Frauenzimmer erzogen würden und sie, die unter den Tannenzapfen heranwüchsen, verständen einander nicht gar wohl und daher achte man das für grob, was er für gar schön, subtil und holdselig halte, und was er für Seide achte, heiße bei andern Zwillich und Drillich. Er verlange mit dem Maul nichts zu gewinnen, sondern mit den Werken.

Das klingt gar trotzig und fest und erinnert wieder an das heftige Wort aus dem „Urfaust“:

„Was Vortrag! der ist gut ein Puppenspiel.
Mein Herr Magister, hab er Krafft!
Sey er kein Schellenlauter Thor!“

Was nun den Vorwurf der Schwärmerei angeht, so charakterisiert Brucker Hohenheim als Enthusiasten, indem er erklärt [Brucker 6, 1081 f.]: „So statuirte er auch ein innerliches, allgemeines, erleuchtendes principium, das aus Gott geflossen, und in der Seele des Menschen wohnet, und mit dem allgemeinen Natur-Geist eine genaue Verbindung hat, und das daher, wann es recht gebrauchet wird, in diesen eindringen und dessen Geheimnisse aufschließen kan, worinnen die rechte Magia, Astrologia, Cabbala und Theosophia bestehen soll und woraus er tausenderley seltsam lautende Sätze herleitet, welche von sehr vielen angefochten und sowohl in Scholis Philosophorum et Medicorum als Theologorum widerleget worden sind.“

So spricht Brucker als grundsätzlicher Gegner der Theosophie. Weit härter klingt, was die eigentlichen Feinde des Mystikers sagen sollen: er sei ein Erzschwärmer gewesen [Brucker 6, 1075], der die Theologie gänzlich verkehrt, Vernunft und Offenbarung vermischt, die Hauptlehren ruiniert und also nicht nur in der philosophischen und medizinischen Welt, sondern auch in der Kirche unersetzlichen Schaden und Unheil angerichtet habe.

„Gehalt ohne Methode führt zur Schwärmerei; Methode ohne Gehalt zum leeren Klügeln; Stoff ohne Form zum beschwerlichen Wissen; Form ohne Stoff zu einem hohlen Wähnen“ [W. II, 3, S. 137], hat Goethe in dem historischen Teil seiner Farbenlehre geschrieben. Hat er in dem Erzschwärmer Paracelsus, der das leere Klügeln der Scholastik am Ausgange des Mittelalters, das formvollendete, aber in ängstlicher Nachahmung des klassischen Altertums seine Kräfte verzehrende Schrifttum der großen Renaissancegelehrten so unermüdet bekämpfte, den Mann der Wissenschaft gefunden, der das eine Extrem in seiner Zeit am besten vertrat? Hat er ihm in Wagner das andere entgegengestellt, ohne gerade eine bestimmte historische Persönlichkeit vor Augen zu haben?

Noch ein anderer Abschnitt des Kapitels der Farbenlehre, das jenen Ausspruch enthält, läßt sich heranziehen. Da schreibt Goethe [a. a. O., S. 135]: „Es gibt zweierlei Erfahrungsarten, die Erfahrung des Abwesenden und die des Gegenwärtigen. Die Erfahrung des Abwesenden, wozu das Vergangene gehört, machen wir auf fremde Autorität, die des Gegenwärtigen sollten wir auf eigene Autorität machen. Beides gehörig zu tun, ist die Natur des Individuums durchaus unzulänglich.“ Wir erinnern uns der heftigen Polemik des großen Alchymisten gegen alles überlieferte Wissen, alle papierne Weisheit; wir denken an seine immer erneute Forderung, selbst die Augen zu öffnen, zu sehen und zu suchen. Ihn konnte Goethe wie keinen anderen zum Vertreter des Wissenschaftlers wählen, der nur Erfahrung des Gegenwärtigen schätzt und jede autoritative Gebundenheit verachtet. Als entgegengesetztes Extrem ergab sich da von selbst der Büchergelehrte, der Polyhistor, der sich nur darum schmeicheln kann, einst alles zu wissen, weil er mit dem Wissen meint, was man von je gewußt und was in würdigen Pergamenten und Büchern aufgezeichnet steht, nicht aber die Lösung der großen Rätsel des Daseins und quälender Ewigkeitsfragen.

Ich habe die Stellen aus der Farbenlehre am Schlusse dieses Kapitels erörtern wollen, weil sie uns lehren, die beiden Persönlichkeiten Faust und Wagner als Typen aufzufassen, die auch für andere Jahrhunderte als das 16. gelten. Man hat das ja längst getan, aber nicht immer, meine ich, in der richtigen Weise, und so ist es gekommen, daß man von Faust zu groß, von Wagner zu klein gedacht hat. Faust soll keineswegs, scheint mir, mit seinem Standpunkt unbedingt recht haben, Wagner unbedingt unrecht. Einseitig ist der eine wie der andere, aber diese Einseitigkeit ist eine notwendige, auf der Beschränktheit und Unzulänglichkeit des Individuums beruhende. Vollkommen wäre der Mann, der das durch Fleiß und Eifer erworbene historische Wissen Wagners und seine sprachliche Kultur mit dem titanischen Erkenntnisdrang und der genialen Intuition Fausts vereinte, der das Erbe der Vorzeit nicht verschmähte, aber es erweitert und bereichert den Enkeln hinterließe. Wie wenig Goethe seinem auf die Überlieferung verächtlich herabsehenden Helden recht

gab, möge ein letztes Zitat aus der Farbenlehre zeigen [a. a. O., S. 135]: „Die in einander greifenden Menschen- und Zeitalter nötigen uns, eine mehr oder weniger untersuchte Überlieferung gelten zu lassen, um so mehr als auf der Möglichkeit dieser Überlieferung die Vorzüge des menschlichen Geschlechts beruhen. Überlieferung fremder Erfahrung, fremden Urteils sind bei großen Bedürfnissen der eingeschränkten Menschheit höchst willkommen, besonders wenn von hohen Dingen, von allgemeinen Anstalten die Rede ist.“

Daß der Faustdichter eine Vereinigung der Gegensätze für das Ideal hielt, zeigt die Stelle aus Paralipomenon I: „Gehalt bringt die Form mit. Form ist nie ohne Gehalt. Diese Gegensätze statt sie zu vereinigen disparater zu machen.“

Georg Witkowski hat in seinem Aufsatze „Ueber den Plan einer wissenschaftlichen Ausgabe von Goethes Faust“ zuerst auf die Parallele zwischen dem wichtigen Paralipomenon und der Stelle aus der Farbenlehre hingedeutet [G.-Jb. XXVII, 152]. Ob sie seitdem beachtet worden ist, weiß ich nicht; sie könnte uns Anlaß geben, die Skizze zeitlich zu fixieren und sie der dritten Arbeitsepoche zuzuweisen. Indessen geht aus den letzten Ausführungen hervor, daß der disparate Gegensatz zwischen Gehalt und Form als der Gegensatz zwischen Hohenheim, dem Naturforscher, und den übrigen Gelehrten der Renaissance, die Philologen, Rhetoren und Poeten waren, Goethe schon in der Frankfurter Zeit vollkommen klar sein mußte und sicherlich die Gestaltung von Faust und Wagner als Kontrastfiguren bestimmt hat.

Ich breche hier die Untersuchungen dieses Kapitels ab, obwohl mein Material noch nicht ganz erschöpft ist. Die Werke, in denen ich weitere Vergleichspunkte gefunden, sind bei Arnold und Brucker genannt und bedürfen noch einer sorgfältigeren Prüfung, als ich sie bisher habe vornehmen können.

Ich bin damit am Schluß meiner Arbeit. Was wäre nun noch zu sagen? Ich muß abwarten, wie weit meine Darlegungen sorgfältig Prüfende überzeugen. Ich gebe sie aber mit einem gewissen Mut aus der Hand, weil ich fast überall an bereits vorhandene Überzeugungen oder Hypothesen anknüpfen konnte, weil das auch sicher ein richtiger methodischer Grundsatz ist,

daß man nicht in verschiedenen Quellenschriften, nicht bei Philosophen, Theologen, Poeten und Dämonologen verschiedener Zeiten und Völker suchen soll, was sich bei einem einzigen Magier, den Goethe nachweislich in der Zeit der Konzeption des Fauststoffs gründlich gelesen, vereint findet, zumal wenn dieser Magier ein Zeitgenosse des berühmten Zauberers, eine Goethe selbst in vieler Beziehung wahlverwandte, unendlich interessante Persönlichkeit war und das Faustgedicht die schlagendsten Beweise enthält, daß sein Bild sich für den Dichter mit dem Fausts verschmolzen hat. Mit Aussprüchen des alten Goethe über sein Faustgedicht habe ich begonnen, und die ganze lange Untersuchung hat dazu gedient, den Nachweis zu liefern, daß der Greis in jenen Aussprüchen die Wahrheit gesprochen. Daß er auch in manchem andern Falle, wenn er vom „Faust" redete, sich ehrlicher und treuer an die Tatsachen gehalten, als manche Forscher meinen, die sein Gedächtnis als ein recht weitlöcheriges Sieb gefaßt, daß seine Aussagen darum zuverlässiger sind, als der eine oder andere zugeben möchte, dem sie nicht zu seinen Hypothesen passen, ist bei Gelegenheit gleichfalls deutlich geworden, und ich rechne das zu den wertvollsten Ergebnissen dieser Studie. Es sei darum mit einer am 6. Mai 1827 Eckermann gegenüber getanen Äußerung über den „Faust" geschlossen, die gleichfalls durch jeden neuen Quellennachweis, den ich beibringen konnte, als berechtigt und treffend nachgewiesen wird: „Die Deutschen sind wunderliche Leute! Sie machen sich durch ihre tiefen Gedanken und Ideen, die sie überall suchen und überall hinein legen, das Leben schwerer als billig. Ei, so habt doch endlich einmal die Courage, euch den Eindrücken hinzugeben, euch ergötzen zu lassen, euch rühren zu lassen, euch erheben zu lassen, ja euch belehren und zu etwas Großem entflammen und ermutigen zu lassen, aber denkt nur nicht immer, es wäre alles eitel, wenn es nicht irgend abstracter Gedanke und Idee wäre! Da kommen sie und fragen, welche Idee ich in meinem „Faust" zu verkörpern gesucht. Als ob ich das selber wüßte und aussprechen könnte! — Es hätte auch in der Tat ein schönes Ding werden müssen, wenn ich ein so reiches, buntes, und so höchst mannigfaltiges Leben, wie ich es im „Faust" zur Erscheinung

gebracht, auf die magere Schnur einer einzigen durchgehenden Idee hätte reihen wollen. Es war im Ganzen nicht meine Art, als Poet nach Verkörperung von etwas Abstrakten zu streben. Ich empfing in meinem Innern Eindrücke, und zwar Eindrücke, sinnlicher, lebensvoller, lieblicher, bunter, hundertfältiger Art, wie eine rege Einbildungskraft es mir darbot, und ich hatte als Poet nichts weiter zu tun, als solche Anschauungen und Eindrücke in mir künstlerisch zu runden und auszubilden und durch eine lebendige Darstellung so zum Vorschein zu bringen, daß andere dieselbigen Eindrücke erhielten, wenn sie mein Dargestelltes hörten oder lasen ..... je incommensurabler und für den Verstand unfaßlicher eine poetische Production, desto besser."

Literatur.

Aureoli Philippi Theophrasti Bombasts von Hohenheim Paracelsi, deß Edlen, Hochgelehrten, Fürtrefflichsten, Weitberümbtesten Philosophi und Medici Opera . . . durch Johannem Huserum Brisgoium in Truck gegeben. Straßburg 1616. 2 Teile. Chirurgische Bücher und Schrifften deß Edelen, Hochgelehrten unnd Bewehrten Philosophi und Medici, Philippi Theophrasti Bombast, von Hohenheim, Paracelsi genandt: Sambt einem Appendice etlicher nutzlicher Tractat. Durch Johannem Huserum Brisgoium, Churfürstlichen Cölnischen Raht und Medicum. Straßburg 1618. 1 Teil. (Die beiden Sammlungen finden sich in dem von mir benutzten, aus der Bonner Universitätsbibliothek entliehenen Foliobande vereint; ich zitiere darum P. I, P. II, P. III, mit P. III die Ausgabe von 1618 bezeichnend. P. 1589 bedeutet die 1589—1591 in 11 Quartbänden erschienene erste Ausgabe der von Johann Huser gesammelten Paracelsischen Schriften.)

Henrici Cornelii Agrippae ab Nettesheym armatae militiae equitis aurati, et iuris utriusque ac medicinae Doctoris Opera. Lugduni. Per Beringos Fratres. Ohne Jahreszahl.

Henrici Cornelii Agrippae ab Nettesheym De incertitudine et vanitate omnium scientiarum et artium liber. Francofurti et Lipsiae. 1693.

Johannis Baptistae van Helmont . . . Opera omnia. Francofurti 1683. 2 Teile.

Anthropodemus Plutonicus von Johannes Praetorius. Leipzig. 1666.

Blockesberges-Verrichtung von Johannes Praetorius. Leipzig. 1668.

Erasmus Francisci: Neu polirter Geschicht-, Kunst- und Sittenspiegel. Nürnberg. 1670.

Erasmus Francisci: Der höllische Proteus. Nürnberg. 1708.

Amoenitates literariae quibus variae observationes, scripta item anecdota et rariora opuscula exhibentur. Francof. ab A. 1725 ad 1731. Volumina XIV auctore Jo. Georgio Schelhornio.

Jacob Bruckers kurtze Fragen aus der Philosophischen Historie. Ulm 1731—35. 7 Bände. Zitiert Brucker I, Brucker II etc.

Danielis Georgii Morhofii Polyhistor literarius, philosophicus et practicus. Lubecae 1732. 2 Bände. Zitiert: Polyhistor, 1. Band.

Herrn Georgii von Welling Opus Mago-Cabbalisticum et Theosophicum. Homburg vor der Höhe. 1735. Zitiert: O. M.-C.

Gottfrid Arnolds unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie. 1. und 2. Teil 1699, 3. und 4. Teil 1700. Frankfurt am Mayn. Zitiert: U. K.- u. K.-H.

Aurea Catena Homeri oder Annulus Platonis. 1781.

Pierre Bayle: Dictionnaire historique et critique. Basel. 1741. 4 Bände.

Goethes Werke. Weimarer Ausgabe. Zitiert z. B.: W. II, III, S. 10. (Die Verszählung ist die des „Faust" dieser Ausgabe.)

Schöll: Briefe und Aufsätze von Goethe aus den Jahren 1766—1786. Weimar. 1846.
Goethes Faust in ursprünglicher Gestalt. . . hrsg. von Erich Schmidt. Weimar.
Heinrich Düntzer: Goethes Faust. 1850.
Friedrich Theodor Vischer: Goethes Faust. Stuttgart. 1876.
Wilhelm Creizenach: Versuch einer Geschichte des Volksschauspiels vom Doktor Faust. Halle. 1878.
Goethes Faust. Herausgegeben von Gustav von Loeper. Berlin. 1879.
Karl Köstlin: Goethes Faust, seine Kritiker und Ausleger. Tübingen. 1880.
Faust von Goethe. Mit Einleitung und fortlaufender Erklärung von K. J. Schroer. Heilbronn. 1881.
Friedrich Strehlke: Wörterbuch zu Goethes Faust. Stuttgart 1892.
Baumgart: Goethes Faust. 1893.
Collin: Goethes Faust in seiner ältesten Gestalt. 1896.
Otto Pniower: Goethes Faust. Zeugnisse und Excurse zu seiner Entstehungsgeschichte. Berlin. 1899.
Jacob Minor: Goethes Faust. Entstehungsgeschichte und Erklärung. Stuttgart. 1901.
Max Morris: Goethe-Studien. Berlin. 1902.
Kuno Fischer. Goethes Faust. Heidelberg. 4 Bände.
Goethes Faust. Eine Einführung von Berthold Litzmann. Berlin. 1904.
Goethes Faust. Herausgegeben von Erich Schmidt (in der Cottaischen Jubiläumsausgabe, Band 13 und 14). Stuttgart. 1904—1906.
Goethes Faust. Herausgegeben von Georg Witkowski. Leipzig. 1906.
Goethes Faust. Edited by Calvin Thomas. Boston. 1907—1909.
Georg Witkowski: Die Walpurgisnacht im ersten Teile von Goethes Faust. Leipzig. 1894.
Aufsätze im Goethe-Jahrbuch (zitiert G.-Jb.), im Euphorion (zitiert Euph.), in den Preußischen Jahrbüchern (zitiert Preuß. Jahrb.), in der Zeitschrift für deutsche Philologie, in der Chronik des Wiener Goethe-Vereins.
Studien von Daub und Creuzer. 1. Bd. 1805: Aufsatz von J. J. Loos über Paracelsus.
M. B. Lessing: Paracelsus, sein Leben und Denken. Berlin. 1839.
Chr. Sigwart: (Kleine Schriften I, S. 25—48) Theophrastus Paracelsus.
K. Sudhoff: Versuch einer Kritik der Echtheit der paracelsischen Schriften. I. Berlin. 1894.
Raymund Netzhammer: Theophrastus Paracelsus. Das Wissenswerte über dessen Leben, Lehre und Schriften. Einsiedeln. 1901.
Franz Strunz: Theophrastus Paracelsus, sein Leben und seine Persönlichkeit. Eugen Diederichs, Leipzig. 1903.
Das Buch Paragranum, hersg. von Dr. phil. Franz Strunz. Eugen Diederichs, Leipzig. 1903.
