

Ynarchie

II	24	7	20	3
4	12	25	8	16
17				
10	I			
23				

DER BEGRIFF DER MAGIE IN MITTELALTER UND FRÜHER NEUZEIT

Herausgegeben von
Jutta Eming und Volkhard Wels

HARRASSOWITZ VERLAG

Der Begriff der Magie in Mittelalter und Früher Neuzeit

Harrassowitz Journals
nur zum persönlichen Gebrauch / keine unbefugte Weitergabe

Episteme in Bewegung

Beiträge zu einer transdisziplinären Wissensgeschichte

Herausgegeben von Gyburg Uhlmann
im Auftrag des Sonderforschungsbereichs 980
„Episteme in Bewegung.
Wissenstransfer von der Alten Welt
bis in die Frühe Neuzeit“

Band 17

2020

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Der Begriff der Magie in Mittelalter und Früher Neuzeit

Herausgegeben von
Jutta Eming und Volkhard Wels

2020

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Die Reihe „Episteme in Bewegung“ umfasst wissenschaftliche Forschungen mit einem systematischen oder historischen Schwerpunkt in der europäischen und nicht-europäischen Vormoderne. Sie fördert transdisziplinäre Beiträge, die sich mit Fragen der Genese und Dynamik von Wissensbeständen befassen, und trägt dadurch zur Etablierung vormoderner Wissensforschung als einer eigenständigen Forschungsperspektive bei.

Publiziert werden Beiträge, die im Umkreis des an der Freien Universität Berlin angesiedelten Sonderforschungsbereichs 980 „Episteme in Bewegung. Wissenstransfer von der Alten Welt bis in die Frühe Neuzeit“ entstanden sind.

Herausgeberbeirat:

Anne Eusterschulte (FU Berlin)
Kristiane Hasselmann (FU Berlin)
Andrew James Johnston (FU Berlin)
Jochen Kahl (FU Berlin)
Klaus Krüger (FU Berlin)

Beate La Sala (FU Berlin)
Christoph Marksches (HU Berlin)
Tilo Renz (FU Berlin)
Anita Traninger (FU Berlin)

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

Umschlaggestaltung unter Verwendung eines magischen Siegels aus
Athanasius Kircher: *Oedipus aegyptiacus*. Bd. II.2. Rom 1653, S. 74.

Der Skorpion stammt aus Paracelsus: *Archidoxis magicae*. In ders.: *Bücher und Schriften*.
Hg. v. Johann Huser. Basel 1591, S. 344.

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

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche
Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available on the internet
at <https://dnb.dnb.de>.

Informationen zum Verlagsprogramm finden Sie unter
<https://www.harrassowitz-verlag.de>

© Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2020

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere
für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und
für die Einspeicherung in elektronische Systeme.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Druck und Verarbeitung: Memminger MedienCentrum AG
Printed in Germany

ISSN 2365-5666
eISSN 2701-2522

ISBN 978-3-447-11509-4
Ebook ISBN 978-3-447-39006-4

Zum Geleit

Andrew James Johnston und Gyburg Uhlmann

Der an der Freien Universität Berlin angesiedelte Sonderforschungsbereich 980 „Episteme in Bewegung. Wissenstransfer von der Alten Welt bis in die Frühe Neuzeit“, der im Juli 2012 seine Arbeit aufgenommen hat, untersucht anhand exemplarischer Problemkomplexe aus europäischen und nicht-europäischen Kulturen Prozesse des Wissenswandels vor der Moderne. Dieses Programm zielt auf eine grundsätzliche Neuorientierung wissenschaftlicher Forschung im Bereich der Vormoderne ab. Sowohl in der modernen Forschung als auch in den historischen Selbstbeschreibungen der jeweiligen Kulturen wurde das Wissen der Vormoderne häufig als statisch und stabil, traditionsgebunden und autoritätsabhängig beschrieben. Dabei waren die Stabilitätspostulate moderner Forscherinnen und Forscher nicht selten von der Dominanz wissenschaftlicher Szenarien wie dem Bruch oder der Revolution geprägt sowie von Periodisierungskonzepten, die explizit oder implizit einem Narrativ des Fortschritts verpflichtet waren. Vormodernen Kulturen wurde daher oft nur eine eingeschränkte Fähigkeit zum Wissenswandel und vor allem zur – nicht zuletzt historischen – Reflexion dieses Wandels zugeschrieben. Demgegenüber will dieser SFB zeigen, dass vormoderne Prozesse der Wissensbildung und -entwicklung von ständiger Bewegung und auch ständiger Reflexion geprägt sind, dass diese Bewegungen und Reflexionen aber eigenen Dynamiken unterworfen sind und in komplexeren Mustern verlaufen, als es eine traditionelle Wissenschaftsschreibung wahrhaben will.

Um diese Prozesse des Wissenswandels fassen zu können, entwickelte der SFB 980 einen Begriff von ‚Episteme‘, der sich sowohl auf ‚Wissen‘ als auch ‚Wissenschaft‘ bezieht und das Wissen als ‚Wissen von etwas‘ bestimmt, d. h. als mit einem Geltungsanspruch versehenes Wissen. Diese Geltungsansprüche werden allerdings nicht notwendigerweise auf dem Wege einer expliziten Reflexion erhoben, sondern sie konstituieren sich und werden auch reflektiert in Formen der Darstellung, durch bestimmte Institutionen, in besonderen Praktiken oder durch spezifische ästhetische oder performative Strategien.

Zudem bedient sich der SFB 980 eines speziell konturierten Transfer-Begriffs, der im Kern eine Neukontextualisierung von Wissen meint. Transfer wird hier nicht als Transport-Kategorie verstanden, sondern vielmehr im Sinne komplex verflochtener Austauschprozesse, die selbst bei scheinbarem Stillstand iterativ in Bewegung bleiben. Gerade Handlungen, die darauf abzielen, einen erreichten

Wissensstand zu tradieren, zu kanonisieren, zu kodifizieren oder zu fixieren, tragen zum ständigen Wissenswandel bei.

Gemeinsam mit dem Harrassowitz Verlag hat der SFB die Reihe „Episteme in Bewegung. Beiträge zu einer transdisziplinären Wissensgeschichte“ ins Leben gerufen, um die Ergebnisse der Zusammenarbeit zu präsentieren und zugänglich zu machen. Die Bände, die hier erscheinen, werden das breite Spektrum der Disziplinen repräsentieren, die im SFB vertreten sind, von der Altorientalistik bis zur Mediävistik, von der Koreanistik bis zur Arabistik. Publiziert werden sowohl aus der interdisziplinären Zusammenarbeit hervorgegangene Bände als auch Monographien und fachspezifische Sammelbände, die die Ergebnisse einzelner Teilprojekte dokumentieren.

Allen ist gemeinsam, dass sie die Wissensgeschichte der Vormoderne als ein Forschungsgebiet betrachten, dessen Erkenntnisgewinne von grundsätzlichem systematischen Interesse auch für die wissenschaftliche Erforschung der Moderne sind.

Inhalt

<i>Jutta Eming und Volkhard Wels</i>	
Einleitung	1
<i>Christopher Braun und Regula Forster</i>	
Alchemist und Magier? Ibn Arfa‘ Ra’s im Kontext der arabisch-islamischen Gelehrsamkeit	15
<i>Wilhelm Schmidt-Biggemann</i>	
Sakrament: Geheimnis, Magie, Kult und Recht	35
<i>Frank Fürbeth</i>	
Propheten, Beschwörer, Nigromanten, Märchenzauberer, Illusionisten, Automatenbauer. Phänotypen des Zauberers in der deutschen Literatur des Mittelalters unter diskursgeschichtlichem Aspekt	47
<i>Jutta Eming</i>	
Magie und Wunderbares. Aspekte ihrer ästhetischen und epistemischen Konvergenz	81
<i>Bernd Roling</i>	
Die Heilige Jungfrau, die Weltseele und die natürliche Kausalität. Christlich-kabbalistische Auslegungen der Shechinah bei Guillaume Postel und seinen Vorgängern	113
<i>Thomas Leinkauf</i>	
Magie und neuplatonisches Denken	133
<i>Volkhard Wels</i>	
Magie und (Al)Chemie im 16. Jahrhundert. Thesen zu ihrer Begründung im Neuplatonismus, bei Paracelsus und im Paracelsismus	157
<i>Daniel Queiser</i>	
„Operatio libera“ oder angewandte Metaphysik. Zum Begriff der Naturmagie bei Francis Bacon	203
<i>Sergius Kodera</i>	
Der Kairos des Naturmagiers	237
Autor*innenverzeichnis	267

Einleitung

Jutta Eming und Volkhard Wels

Der Titel dieses Bandes mag ambitioniert erscheinen, ja vermessen. Denn die Schwierigkeiten einer Definition oder auch nur Beschreibung dessen, was Magie in Mittelalter und Früher Neuzeit ausmachte, sind enorm. Zusammenzudenken sind so divergente Wissensformen und -praktiken wie Astrologie, Hexenwesen, Zahlenquadrate und Liebestränke, so divergente Texte und Textsorten wie die Beschwörungsformeln der „Höllenzwänge“ oder der *Clavicula Salomonis*,¹ Albertus Magnus' Bücher über die magische Kraft der Kräuter und Edelsteine,² die gelehrt Magie eines Marsilio Ficino, die medizinische Fachliteratur eines Paracelsus, die Schriften der Kabbala und der *Hexenhammer*, genauso aber die höfischen Romane mit ihren Semantiken des Wunderbaren oder die *Historia von D. Johann Fausten*. Können wir für diese Wissensformen und Textsorten überhaupt einen übergreifenden Begriff der Magie voraussetzen? Haben wir es nicht viel eher mit einem Bündel von heterogenen Traditionen zu tun, die der historisch-begrifflichen Schärfe zuliebe besser getrennt gehalten werden sollten? – Was gegen diesen auf den ersten Blick einleuchtenden Vorschlag spricht, ist die Tatsache, dass die genannten Wissensformen und Textsorten historisch selbst durchaus als verbunden betrachtet wurden. Marsilio Ficino etwa rechnet, wie seine „Apologie“ zeigt, in der medizinisch-gelehrten Magie seiner *De vita libri tres* mit dem Vorwurf, genau die dämonische Zauberei zu praktizieren, für die der Faust der *Historia* in die Hölle fährt.³ Jean Bodin, Martin Del Rio und Johann Weyer machen, was ihre Verurteilungen magischer Praktiken betrifft, keine Unterschiede zwischen gelehrter Magie und volkstümlicher Zauberei,⁴ und auch Johannes Hartlieb amalgamiert in seinem *Buch aller verbotenen Künste* von 1456 sämtliche ihm

-
- 1 Eine kritische Edition ist nach wie vor ein Desiderat, beste verfügbare Textgrundlage ist der von Joseph H. Peterson auf der Internetseite „Esoteric Archives“ bereitgestellte Text, auf der Grundlage der Edition von Samuel Liddell MacGregor Mathers: *The Key of Solomon the King (Clavicula Salomonis)*. Hg. und übers. von S. Liddell MacGregor Mathers. London 1888 (diverse Nachdrucke). Vgl. Bernd-Christian Otto: Magie. Rezeptions- und diskursgeschichtliche Analysen von der Antike bis zur Neuzeit. Berlin, New York 2011, S. 532f.
 - 2 Albertus Magnus: *Mineralium libri quinque*. In ders.: *Opera omnia*. Hg. von August Borgnet. Bd. 5. Paris 1890, S. 1–116.
 - 3 Marsilio Ficino: *De vita libri tres*. Drei Bücher über das Leben. Hg., übers., eingel. und mit Anmerkungen versehen von Michaela Boenke. München 2012, S. 397–407.
 - 4 Jean Bodin: *De magorum daemonomania libri IV*; Martin Anton Del Rio: *Disquisitionum magicarum libri sex in tres tomos partiti*. Löwen 1599–1601; Johann Weyer [Wier]: *De praestigiis daemonum, et incantationibus, ac beneficiis, libri V*. Basel 1563.

bekannten Praktiken und Wissensformen zu den „artes magicae“, nicht ohne sie ursächlich an den Teufel zurückzubinden.⁵

Wenn es also – zumindest für das Mittelalter und die Frühe Neuzeit – einen Begriff der Magie geben sollte, der die divergenten Phänomene in sich vereinigt, dann könnte ein erster Schritt auf der Suche nach diesem Begriff sein, die gängigen historischen Lexika zu konsultieren. Wer das *Lexikon des Mittelalters*, die *Encyclopaedia of the Middle Ages*, das *Historische Wörterbuch der Philosophie* oder die neueste Auflage von *Religion in Geschichte und Gegenwart* konsultiert, ist dann allerdings – und das ist die zweite, eigentlich nicht selbstverständliche Beobachtung – mit der Tatsache konfrontiert, dass die Erforschung der Magie grundsätzlich von einer religionswissenschaftlichen Perspektive dominiert ist.⁶

Zu deren Konstanten gehörte es lange Zeit und gehört es partiell immer noch, Magie über einen Rückgriff auf die Glaubensformen von ‚frühen Kulturen‘ zu definieren, sei es das altbabylonische Orakelwesen oder der Schamanismus der ‚Naturreligionen‘. Magie als Merkmal dieser ‚frühen Kulturen‘ wird dann an einem Fortschrittsparadigma gemessen und abgewertet. Magie wäre eine fröhe und ‚primitive‘ Form der Religion. Sie gilt als ‚abergläubisch‘ und ‚irrational‘, ein Merkmal ‚niederer Religionsformen‘ oder als ein ‚Religionsderivat‘. Während eine Religion diesem Verständnis zufolge ethisch-moralische Maßstäbe entwickelte, gilt Magie als ‚moralisch indifferent‘ und allein auf den Erwerb und die Ausübung von Macht bezogen. Magie und Religion werden also in ein historisches Ablösungsverhältnis gebracht, in dem dann schließlich die Wissenschaft als evolutionär höchste Form verortet wird, im Sinne etwa einer zunehmenden Rationalisierung der Welt: von der Magie über die Religion zur Wissenschaft. Auch wenn diese Modelle, die auf das späte 19. Jahrhundert zurückgehen (E. B. Taylor, J. G. Frazer),⁷ heute niemand mehr in dieser Form vertritt, bleiben die zugrunde liegenden Annahmen doch weiterhin in ihren einzelnen Elementen virulent. Neuere Ansätze, die Magie nicht mehr in Opposition zur Religion oder zur Wissenschaft bringen, haben es mitunter schwer, in den historisch arbeitenden Wissenschaften überhaupt wahrgenommen zu werden.⁸

5 Vgl. Johannes Hartlieb: Das Buch aller verbotenen Künste, des Aberglaubens und der Zauberei. Hg., übers. und komm. von Falk Eisermann und Eckhard Graf. Ahlerstedt 1989.

6 Vgl. Kurt Goldammer: Magie. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Bd. 5. Darmstadt 1980, Sp. 631f.; Christoph Daxelmüller: Magie. In: Lexikon des Mittelalters. Bd. 6. München, Zürich 1993, Sp. 82; Catherine Rider: Magic. In: International Encyclopaedia for the Middle Ages-Online. A Supplement to LexMA-Online. Turnhout 2006; F. A. M. Wiggemann: Magie. In: Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Vierte, völlig neu bearb. Aufl. Hg. von Hans Dieter Betz u. a. Bd. 5. Tübingen 2002, Sp. 661f.

7 Einflussreiche Texte zur Magie versammelt der ‚Reader‘ von Bernd-Christian Otto und Michael Stausberg: Defining Magic. A Reader. London 2014. Bei Otto: Magie (Anm. 1), S. 39–134 findet sich bereits eine ausführliche Kritik in diesem Sinn.

8 Dies gilt z.B. für Randall G. Styers: Making Magic. Religion, Magic and Science in the Modern World. New York 2004. Styers hält Magie für eine Kategorie, die der Selbstlegitimation der ‚Moderne‘ dient.

Das gilt auch und besonders für die Forschung zu Mittelalter und Früher Neuzeit. Die Abgrenzung der Magie vom Christentum als der ‚offiziellen‘ Religion ist ein allgegenwärtiges kulturgeschichtliches Paradigma. Magie auf der anderen Seite erscheint neben Praktiken des Aberglaubens als Relikt einer ‚volkstümlichen‘ Kultur, das im Zuge der Christianisierung zunehmend verdrängt und unterdrückt wird.⁹ Daran ist sicherlich so viel richtig und nicht zu bestreiten, dass es seit Augustinus und seiner Theorie des Dämonenpakts von klerikaler Seite massive Versuche gibt, Magie in einen Gegensatz zur christlichen Religion zu rücken und sie unidirektional auf teuflisches Wirken zurückzuführen. Eine Geschichte der Magie aus dieser Perspektive ist dann eine Geschichte der Ausgrenzung, der Dämonisierung (im Sinne des Wortes), der Verteufelung. Sie beginnt mit Augustinus und führt über die mittelalterliche Theologie (zumeist Thomas von Aquin) zum *Hexenhammer* und zu den großen Dämonologien der Frühen Neuzeit (Weyer, Bodin, Del Rio).¹⁰

Ausgeblendet wird in einer solchen Geschichte, dass im christlichen Frühmittelalter magische Diskurse und magisches Wissen bis in das 12. Jahrhundert hinein von mittelalterlichen Theologen und Philosophen weder pauschal ausgeschlossen noch einfach perpetuiert,¹¹ sondern, wie in Anlehnung an den Transfer-Begriff der neueren Wissensgeschichte gesagt werden kann (s. u.), ‚in Bewegung‘ geraten sind und in/von neuen Kontexten adaptiert wurden. Zu berücksichtigen ist ferner der Aufschwung magischen Wissens, der mit der Rezeption arabischer Schriften im Hochmittelalter an europäischen Universitäten einsetzte und diese nachhaltig beeinflussen konnte. Christopher Braun und Regula Forster skizzieren in ihrem Beitrag für diesen Band anhand des Werkes von Ibn Arfa‘ Ra’s, eines marokkanischen Gelehrten des 12. Jahrhunderts, was magisches Wissen hier konkret bedeutet haben könnte. Frank Fürbeth arbeitet in seinem Beitrag heraus, dass in der Rezeption dieser arabischen Tradition Magie gerade nicht als dämonische Praxis begriffen wurde, sondern auf natürliche Kausalitäten abhob, derer man sich im Sinne einer ‚Kunstlehre‘ („ars“) etwa durch Talismane bedienen konnte. Magie wird solcherart schon im Mittelalter, lange bevor sich der Terminus in der Frühen Neuzeit begrifflich verfestigt, auch als *magia naturalis* manifest, mithin als eine Form von Magie, deren Wirkungen nicht auf Teufel

⁹ Nachvollziehbar an den Argumentationen von so unterschiedlichen Wissenschaftlern wie dem Historiker Jacques Le Goff: Das Wunderbare im mittelalterlichen Abendland. In ders.: Phantasie und Realität des Mittelalters. Stuttgart 1990, S. 39–63 und dem Romanisten Francis Dubost: Aspects fantastiques de la littérature narrative médiévale (XIIème–XIIIème siècles). L’Autre, l’Ailleurs, l’Autrefois. Paris–Genève 1991. Vehement wendet sich gegen eine solche Vorstellung Christoph Daxelmüller: Zauberpraktiken. Eine Ideengeschichte der Magie. Zürich 1993, bes. S. 95–108.

¹⁰ Vgl. im Einzelnen, mit durchaus eigenen Gewichtungen, etwa Helmut Birkhan: Magie im Mittelalter. München 2010, S. 154–76; Daxelmüller: Zauberpraktiken (Anm. 9), S. 74–285; Kurt Flasch: Der Teufel und seine Engel. Die neue Biographie. München 2015, S. 145–259.

¹¹ Vgl. insbesondere Valerie I. J. Flint: The Rise of Magic in Early Medieval Europe. Princeton 1991.

oder Dämonen, sondern auf die ‚verborgenen‘ und in diesem Sinne ‚okkulten‘ Kräfte der Natur zurückgehen. Es ist diese Tradition, welche die Magie dann in der Frühen Neuzeit auch in ein komplexes Verhältnis zu den entstehenden, experimentell verfahrenden ‚Naturwissenschaften‘ rückt. Der Begriff der Magie gehört deshalb nicht nur in die Religionsgeschichte und Religionswissenschaft, sondern immer auch in die Wissenschaftsgeschichte.

Vor allem ist Magie (oder sollte es zumindest sein) ein Gegenstand der Literaturwissenschaft. Gerade der Beitrag spezifisch literarischer Formen der Reflexion magischen Wissens wird oft unterschätzt. Uneingestandenermaßen liegt dieser Tendenz wohl die Annahme zugrunde, dass fiktionale Darstellungen zu vernachlässigen sind gegenüber auf der einen Seite philosophischen Entwürfen von Plotin bis hin zu Ficino und auf der anderen Seite theologischen Verdikten von Augustinus bis zum *Hexenhammer*. Dem gegenüber steht das Faktum, dass Magie und Zauber zu den größten Themen der Dichtung gehören: angefangen mit der *Odyssee* über die *Metamorphosen* des Apuleius, die gesamte mittelalterliche Dichtung, die Literatur der Romantik bis hin in die populäre Kultur der Gegenwart – aus der sich jedes Beispiel von selbst erübrig, so gesättigt ist diese populäre Kultur mit Zauberern und Magiern. Es kann dabei keine Rede davon sein, dass magisches Wissen in der literarischen Darstellung des Mittelalters und der Frühen Neuzeit ausschließlich dämonisiert würde – wie man es erwarten müsste, wenn die dogmatische Perspektive die verbindliche wäre. Ganz im Gegenteil: Die mittelalterliche und frühneuzeitliche Literatur ist voll von Feen und Magiern, Zauber und magischen Dingen, mit denen die Protagonisten in sehr unterschiedlicher Weise umgehen, und keineswegs grundsätzlich so, dass sie sich dadurch als literarische Helden diskreditieren würden.

Die Vielfalt magischen Wissens in der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Literatur entfaltet sich vielmehr oft als Faszinosum und als Neugier sowie Stau-
nen erregender Vorgang – so, wenn literarische Helden wie von Zauberhand in leer stehende Paläste geleitet werden und sich fragen müssen, was hier mit ihnen geschieht,¹² wenn ihnen anspruchsvoll gestaltete Automaten begegnen, welche die Höfe mächtiger Herrscher schmücken,¹³ oder sie auf unerklärliche Weise von kostbaren Steinen angezogen oder affektiv geprägt werden.¹⁴ Die Verführungs-

12 Vgl. Jutta Eming: Neugier als Emotion. Beobachtungen an literarischen Texten des Mittelalters. In: Neugier und Tabu. Regeln und Mythen des Wissens. Hg. von Martin Baisch und Elke Koch. Freiburg 2010, S. 107–130.

13 Vgl. Jutta Eming: Luxurierung und Auratisierung von Wissen im *Straßburger Alexander*. In: Fremde – Luxus – Räume. Konzeptionen von Luxus in Vormoderne und Moderne. Hg. von Gaby Pailer, Franziska Schößler, Johannes Traulsen und Jutta Eming. Berlin 2015, S. 63–83; Jutta Eming: Schöne Maschinen, versehrte Helden. Zur Konzeption des künstlichen Menschen in der Literatur des Mittelalters. In: Textmaschinenkörper. Genderorientierte Lektüren des Androiden. Hg. von Eva Kormann, Anke Gilleir und Angelika Schlimmer. Amsterdam, New York 2006, S. 35–46.

14 Vgl. etwa die sogenannte Tugendsteineepisode in *Wirnt von Grafenberg: Wigalois*. Text der Ausgabe von J. M. N. Kapteyn. Übers., erläutert und mit einem Nachwort versehen von Sa-

kräfte von Kunst und schönem Schein werden in literarischen Texten keineswegs eindeutig und theologisch korrekt einer teuflischen Herkunft zugewiesen.¹⁵ In der literaturgeschichtlichen Forschung ist das große Reservoir an Erzählweisen, in denen magische Vorstellungen einer geheimnisvoll besetzten oder gelenkten Materie künstlerisch aufgegriffen und weiter ausspekuliert sind, lange Zeit überhaupt nicht daraufhin befragt worden, welche Erfahrungen und Erkenntnisprozesse damit darstellbar werden.¹⁶ Es ist so nicht als eigene Wissensformation und im skizzierten Sinne als Resultat einer eigenen Wissensbewegung in den Blick genommen worden.¹⁷ Literatur wurde lange eher als ‚Rezeption‘, Bestätigung oder Spiegelung der philosophischen und theologischen Diskurse aufgefasst, mitunter auch als gleichsam entrückt in eine eigene Sphäre der ‚Schönen Literatur‘.¹⁸ Um es an einem weiteren Beispiel auf den Punkt zu bringen: Der Faust der *Historia* fährt für seine Sünden in die Hölle, das ist richtig, und insofern ist die *Historia* eine theologisch stark eingefärbte Propagandaschrift der protestantischen Kirche. Gleichzeitig lebt die *Historia* aber von der Erzählmacht all der Grenzüberschreitungen, die ihr Held sich zuvor erlaubt: uneingeschränkt lieben,

bine und Ulrich Seelbach. Berlin, New York 2005, V. 1489–1544, oder die glückliche Konstitution des Ritters Lanzelet, die auf den Umstand zurückgeführt wird, dass er in einem Feenpalast aufgewachsen ist, der mit positive Emotionen vermittelnden Edelsteinen besetzt ist, vgl. Ulrich von Zatzikhoven: Lanzelet. Text – Übersetzung – Kommentar. Studienausg., hg. von Florian Kragl. 2., revidierte Aufl. Berlin, Boston 2013, V. 234–240.

- 15 So Mireille Schnyder: Die Verfügbarkeit des Teufels und die Kunst. In: Unverfügbarkeit. Hg. von Ingrid Kasten. Berlin 2012, S. 47–59, passim. Vorsichtiger argumentiert Richard Kieckhefer: Magie im Mittelalter. Übers. von Peter Knecht. München 1995, S. 130–132. Weiterführend scheint es hier, schon für die mittelalterliche Literatur ein ästhetisches Spiel mit literalen und metaphorischen Bedeutungen anzusetzen, wie es Sandra Linden an mittelalterlichen Minnereden vorgeführt hat, vgl. Sandra Linden: Zauber der Minne – Zauber der Tugend. Zur Verbindung von Magie und Tugend in spätmittelalterlichen Minnereden. In: *Magia daemonica, magia naturalis, zoubre*. Schreibweisen von Magie und Alchemie in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hg. von Peter-André Alt, Jutta Eming, Tilo Renz und Volkhard Wels. Wiesbaden 2015, S. 121–142. Vgl. auch Eming: Schöne Maschinen (Anm. 14).
- 16 Dies ist hingegen der Ansatz des Projekts B02 „Das Wunderbare als Konfiguration des Wissens in der Literatur des Mittelalters“ im Berliner SFB *Episteme in Bewegung*, zum Beispiel mit Blick auf die für dessen Forschungsprogramm wichtige Fragen nach Wissen, das material- und medialitätsgebunden und entsprechend ästhetisiert ist.
- 17 Ansätze gibt es, insbesondere für die bildende Kunst, bei Brian P. Copenhaver: Magic in Western Culture. From Antiquity to the Enlightenment. New York 2015, im Kapitel „Nature, Magic, and the Art of Picturing“, S. 272–330. Vgl. insbesondere im Abschnitt zu Leonardo da Vinci die Ausführungen zum Einfluss neuer Maltechniken auf Wahrnehmungsformen des Magischen, S. 291–299, hier S. 293: „New techniques of picturing (perspective, shading, woodcuts, engraving) dazzled the eye with magical sights seldom seen before [...]“
- 18 So ist es für Richard Kieckhefer in seinem Standardwerk zur Magie im Mittelalter (Anm. 16) und dort im Abschnitt „Magisches in der Schönen Literatur“ (S. 122–134) ausgemacht, dass fiktionale literarische Texte des Mittelalters „nicht den Anspruch erheben, Wirklichkeit zu beschreiben“ (S. 122), obwohl sie etwas über „die Denkweise und die Wertvorstellungen der Menschen“ vermittelten (S. 122). Auch einem ‚weichen‘ Wissensbegriff, der Wissen nicht als ‚Wissen von etwas‘ nach modernen Kriterien, sondern als Wissen mit historischem Gel-tungsanspruch auffasst, könnte dies nicht genügen.

fliegen, feiern, zaubern und andere Menschen auf diese Weise beeindrucken und manipulieren zu können.¹⁹ Die narrative Darstellung der Magie in der *Historia* erlangt dadurch einen weitaus größeren Deutungsspielraum als die begrifflich verfahrende theologische oder juristische Literatur. Und sie zeugt von einer Faszinationskraft der Magie, die von der Kirche nicht in den Griff zu bekommen war. In diesem Sinne skizziert Jutta Eming in ihrem Beitrag zu diesem Band die Vielfalt der Aneignungsformen magischer Denkweisen und Praktiken in literarischen Texten des Mittelalters.

Die religionswissenschaftlich bestimmte Perspektive der Magie-Forschung geht vielfach auch über die Tatsache hinweg,²⁰ dass magisches Denken Analogien zu zentralen Glaubenssätzen des Christentums aufweist, wie dem Wunderwirken, der Transsubstanziationslehre und der Vorstellung von Mittlerfiguren der Transzendenz. Die christlich-theologische Abgrenzung musste vielleicht gerade deshalb so scharf ausfallen, weil Magie (freilich nicht unter diesem Begriff) substantiell zur christlichen Theologie und Religion gehört. Das könnte zumindest eine der argumentativen Konsequenzen aus dem Beitrag von Wilhelm Schmidt-Biggemann in diesem Band sein. Mit den drei Magiern aus dem Morgenland bezeugt die Bibel selbst an prominenter Stelle (Mt. 2) die Gültigkeit einer Form magischen Wissens, der Astrologie. Und was spricht dagegen, die von Christus berichteten Wunder (Auferweckung von Toten, Heilung von Blinden usw.) selbst als magische Praktiken zu erachten? Spätestens Paracelsus tut genau dies, wenn er den Versuch unternimmt, die christliche Religion selbst – als Ganze – magisch zu verstehen. In der Folge der Überzeugung von Pico della Mirandola, kein Wissen würde die Menschen der Göttlichkeit Christi stärker versichern als das der Magie und Kabbala,²¹ sind auch Johannes Reuchlins kabbalistische Schriften nichts anderes als der Versuch, das Christentum selbst als höchste Form der Magie zu verstehen – durchaus analog zu dem, was Paracelsus auf der Grundlage seiner Naturphilosophie zu tun beansprucht. Bernd Roling zeigt in seinem Beitrag zu diesem Band, dass Ähnliches für die christlich-kabbalistischen Auslegungen der Shechinah bei Guillaume Postel und seinen Vorgängern gilt. Es stellt sich deshalb die Frage, ob man das Verhältnis von Magie und christlicher Religion nicht selbst schon aus der Perspektive einer ganz spezifisch theologischen, sozusagen augustinischen Perspektive heraus beschreibt, wenn man Magie vor allem über ihren Gegensatz zur christlichen Theologie betrachtet. Auch Paracelsus, Ficino, Pico, Reuchlin und Agrippa – um bei diesen nur exemplarisch zu verstehenden Na-

¹⁹ In wissenschaftlicher Perspektive ausgewertet von Jutta Eming: Body Imagery and Knowledge in *Historia von D. Johann Fausten*. In: Anthropological Reformations – Anthropology in the Era of Reformation. Hg. von Anne Eusterschulte und Hannah Wälzholz. Göttingen, Bristol 2015, S. 113–128.

²⁰ Vgl. in diesem Sinne schon Otto: Magie (Anm. 1), S. 305–336.

²¹ Giovanni Pico della Mirandola: Conclusiones sive theses DCCC Romae anno 1486 publice disputandae, sed non admissae. Hg. von Bohdan Kieszkowski. Genf 1973, S. 79: „Nulla est scientia, que nos magis certificet de divinitate Cristi, quam magia et cabala.“

men zu bleiben – haben sich innerhalb der christlichen Tradition verortet, ja aus ihrer Perspektive gerade an einer Reform der christlichen Theologie gearbeitet. Dass es nicht diese Tradition war, die sich durchgesetzt hat, war im 16. Jahrhundert noch nicht abzusehen.

Ähnlich problematisch kann es sein, Magie als Wegbereiterin der modernen Wissenschaft zu verstehen. Diese Relationierung hat insgesamt allerdings weit weniger Aufmerksamkeit gefunden als das Verhältnis von Magie und Religion. Doch seit der monumentalen Darstellung von Lynn Thorndike (*A History of Magic and Experimental Science*, 1923–1958) steht die These im Raum, dass die im 17. Jahrhundert entstehenden Experimentalwissenschaften, Technik und Ingenieurwesen in einer substantiellen Verbindung zu Traditionen der Magie stehen und sich aus diesen entwickeln. Unbezweifelbar wird diese Verbindung spätestens ab dem Moment, in dem die magia naturalis in der Frühen Neuzeit auch begrifflich in Erscheinung tritt und eine ganze Reihe genau der Phänomene zu erklären beansprucht, die später unter den Begriffen der Technik, der Ingenieurskunst und der ‚Naturwissenschaft‘ firmieren. Francis Bacon, der als ‚Herold der Experimentalwissenschaft‘ gilt, arbeitet genau in diesem Sinne an einer Reform der Magie, wie Daniel Queiser in seinem Beitrag zu diesem Band zeigt.

Tatsächlich kann magisches Wissen mit empirischem Wissen streckenweise identisch sein. Nicht zuletzt geht es bei Magie immer um Herrschaft über die Natur. Das, was Thorndike zu seiner These einer inneren Verbindung von Magie und experimentellem Wissen geführt hat, war gerade, dass die mittelalterlichen Wissensformen, wie sie an den Universitäten gelehrt wurden, (zumindest vorgeblich) keinen Bezug zur Empirie, zum Experiment oder auch nur zur Erfahrung anstrebten. Der große Kampf des Paracelsus im 16. Jahrhundert kann vor diesem Hintergrund auch als ein Kampf um ein gleichermaßen empirisches wie magisches Wissen verstanden werden, das sich gegen das Buchwissen der galenischen Ärzte an den Universitäten richtete. Das empirische Wissen um die Wirkkräfte der Kräuter, wie Paracelsus es den ‚alten Weiblein‘ zuschrieb – und wie es dann in der Frühen Neuzeit auch als Phantasma der übelwollenden alten Dorfgenossin, der „Hexe“ auftaucht, die solche Kenntnisse für Attacken auf die Nachbarn verwendet –,²² ist in dem Sinne ein Wissen um ihre magischen Kräfte.

Aber nicht nur das magische Wissen ist – nach der Meinung von Paracelsus – ein empirisches Wissen. Auch das Wissen der Alchemie ist ein empirisches Wissen. Wie der Beitrag von Volkhard Wels zeigt, etabliert sich die heute gängige Verschwisterung von Magie und Alchemie erst im Paracelsismus. Sie ist deshalb auch nicht die Verbindung zweier ‚okkuler‘ Künste (dass dieser Begriff ahisto-

22 Vgl. dazu Lyndal Roper, *Witch Craze: Terror and Fantasy in Baroque Germany*. New Haven, London, Munich 2004, Deutsch: Dies.: *Hexenwahn. Geschichte einer Verfolgung*. München 2007; Thomas Robisheaux: *The Last Witch of Langenburg. Murder in a German Village*. New York 2009, in exemplarischer Verknüpfung von ‚wissenschaftlicher‘ mit ‚magischer‘ Tradition auch Ulrika Rublack: *The Astronomer and the Witch. Johannes Kepler’s Fight for his Mother*. Oxford 2015.

risch ist, ist seit längerem bekannt),²³ sondern die Verbindung zweier Künste, die an derselben Schaltstelle zwischen ‚natürlich‘ und ‚übernatürlich‘ operieren. Für die Alchemie gilt dabei das Gleiche wie für die Magie: Wie es immer schon eine magia naturalis gab (die sich eben als empirisches Wissen verstand), so gab es auch immer schon eine alchemia naturalis, die als solche immer schon in einer Verbindung zur Chemie als experimenteller Naturwissenschaft steht, wie sie sich dann im Laufe des 17. Jahrhunderts herausbildet.

Die verborgenen, aber natürlichen Ursachen und Eigenschaften, welche die magia naturalis zu operationalisieren beansprucht, entsprechen in hohem Maße den Ursachen, die später auf ‚technischem‘ Wege genutzt werden sollen. Der Magnet ist dafür wahrscheinlich das prominenteste Beispiel. Was ist der Unterschied zwischen einer magischen Erklärung der magnetischen Wirkung und einer physikalischen, wenn diese Frage nicht auf die Begründung als solche zielt, sondern auf die Funktion der Begründung selbst? Wenn man also nicht fragt: ist die Begründung ‚richtig‘ im Sinne einer Physik als ‚Naturwissenschaft‘, sondern danach, in welchem Kontext eine Begründung entstanden ist und welche Funktion sie für diejenigen hat, die sich ihrer bedienen. In beiden Fällen, im ‚magischen‘ genauso wie im ‚physikalischen‘ Zusammenhang sind die Begründungen offensichtlich als Rationalisierungen zu verstehen, insofern sie Erklärungsmodelle für ansonsten unerklärliche Wirkungen liefern. Magie ist – in diesem Sinne – immer Ausdruck einer Rationalisierung, ein Versuch, scheinbar Unerklärliches erklärbar zu machen. In diesem Sinne steht sie dann aber quer zu jedem Versuch, magisches Denken mit Irrationalität in Verbindung zu bringen.

Mit den natürlichen, aber verborgenen Ursachen steht immer auch das Verhältnis von ‚natürlich‘ und ‚übernatürlich‘ auf dem Spiel, mithin der Punkt, an dem die ‚religiöse‘ Erklärung mit der ‚wissenschaftlichen‘ Erklärung magischer Erscheinungen in Konflikt gerät. Was aus theologischer Perspektive auf eine verborgene Ursache im Sinne eines dämonischen, teuflischen Wirkens zurückgehen kann, kann aus naturphilosophischer Perspektive auf eine verborgene (oder bloß noch nicht verstandene), aber natürliche Ursache zurückgehen.²⁴ Scaligers Rede von den verborgenen Ursachen als „asylum ignorantiae“, gegen die Magie gerichtet, kann aus dieser Perspektive auch eine dezidiert anti-religiöse Stoßrichtung bekommen.²⁵ Aber selbst dann, wenn man die verborgenen Ursachen ausschließ-

23 Vgl. Paul Richard Blum: Qualitates occultae. Zur philosophischen Vorgeschichte eines Schlüsselbegriffs zwischen Okkultismus und Wissenschaft. In: Die okkulten Wissenschaften in der Renaissance. Hg. von August Buck. Wiesbaden 1992, S. 45–64.

24 Thomas Leinkauf spricht in seiner Skalierung von Formen der Relationierung des Wunderbaren und des Rationalen in der Frühen Neuzeit in Bezug auf ein solches noch nicht verstandenes Phänomen von einem ‚begleitenden‘ („komitativen“) mirabile, vgl. Thomas Leinkauf: Zur Funktion des ‚Wunderbaren‘ (*mirabile*) in Philosophie und Poetologie des 16. Jahrhunderts. In: Mirabiliratio. Das Wunderbare im Zugriff der Frühneuzeitlichen Vernunft. Hg. von Christoph Stroetzki. Heidelberg 2015, S. 47.

25 Julius Cäsar Scaliger: Exotericae exercitationes. Paris 1557. Hier exercitatio 344, dist. 8, S. 1080. Vgl. Blum: Qualitates occultae (Anm. 24), S. 58.

lich als dämonische Ursachen denkt, ist damit noch keine Klarheit geschaffen, was die theologische Bewertung dieser dämonischen Ursachen betrifft. Dämonische Ursachen können sowohl als teuflische im Sinne der christlichen Theologie gedacht werden, als auch als ‚spirituelle‘ im Sinne des Neuplatonismus – eine Ambivalenz, die etwa Marsilio Ficino ganz bewusst auszunutzen scheint, wenn er sich in der „Apologie“ seiner *De vita libri tres* dem Urteil der Kirche unterwirft, ansonsten aber mit dem Wirken der ‚spirituellen‘ verstandenen Dämonen durchaus rechnet. Auch hier geht es in letzter Instanz schon um die Frage, ob magisches Wirken ‚wissenschaftlich‘ (nämlich im Sinne verborgener Ursachen) zu erklären ist oder theologisch (nämlich dämonisch). Das Verhältnis von ‚natürlich‘ und ‚übernatürlich‘, von ‚Religion‘ und ‚Wissenschaft‘ steht überall dort, wo es um die Erklärung der Magie geht, auf dem Spiel.

Der wissenschaftsgeschichtliche Kontext des Bandes

Der Band ist aus den gemeinsamen Interessen an Traditionen magischen Wissens und ihrer Ästhetisierung in literarischen Texten entstanden, welche die beiden Herausgeber*innen im Rahmen des SFB 980 *Episteme in Bewegung* verfolgen. Er ist eng an das Forschungsprogramm dieses SFB geknüpft, insofern dessen Arbeitshypothese lautet, dass ein alternativer wissenschaftsgeschichtlicher Zugriff wenigstens einige der skizzierten Aporien zu lösen oder neues Licht auf sie zu werfen vermag. Das betrifft an erster Stelle die skizzierte Ausgrenzung und ‚Dämonisierung‘ der Magie aus der Perspektive der christlichen Theologie, bei der wir es – in der Terminologie des SFB 980 – paradigmatisch mit einer Form des negativen Transfers zu tun haben. Das bedeutet: Gerade indem magisches Wissen kontinuierlich kritisch diskursiviert und auf seine Legitimität hin befragt wurde, ist es nicht nur erhalten und tradiert worden, sondern hat auch bestimmte Strategien des Transfers ausgeprägt. Es dürfte kaum ein anderes Wissen geben, das in diesem Maße zeitlich, räumlich und interdisziplinär tradiert worden ist, indem man gerade versucht hat, diese Tradierung zu verhindern.

Fast noch entscheidender aber könnte dieser wissenschaftshistorische Zugriff dadurch sein, dass er es erlaubt, die Entgegensetzung von ‚Wissensdiskursen‘ und ‚fiktionaler Literatur‘, von begrifflich-theoretischen und narrativen Formen der Wissensvermittlung aufzuheben. Sowohl die religionswissenschaftliche als auch die philosophiehistorische Forschung – und zwar nicht nur die ältere – geht zu einem erheblichen Teil davon aus, dass ein Wissen, das literarisch und erzählend vermittelt ist, weniger ernst genommen werden muss, entsprechend der uneingestandenen Überzeugung, dass es sich dabei ja ‚bloß um Literatur‘ handelt. Das Gegenargument, wie es zu den Grundannahmen des SFB 980 gehört, liegt auf der Hand: Narrative Darstellungen können eine wesentlich vieldeutigere, ambivalente Haltung zur Magie entwickeln, indem das Erzählen zum Beispiel – wie oben schon am Beispiel der *Faust-Historia* vorgeführt – ein Wissen zu verurteilen vorgibt, dessen Faszinationskraft es gerade entfaltet. Literatur trägt auf diese Weise in hohem Maße dazu bei, Wissen zu dialogisieren und zu rekonfigurieren

und grundsätzlich als Aushandlung von Geltungsansprüchen zu begreifen, die gerade nicht textlich oder begrifflich fixiert sind. Gerade weil sich der Begriff der Magie einer Definition entzieht wie kaum ein anderer, könnte ein solcher an textuellen Phänomenen ansetzender, wissensgeschichtlicher Ansatz neue Perspektiven eröffnen.

Eine so verstandene Wissensgeschichte bietet die Möglichkeit eines viel breiteren Zugriffs auf relevante Gegenstandsbereiche als eine Begriffsgeschichte, die eben immer auf das Vorkommen bestimmter Begriffe angewiesen bleibt. Für die Magie ist der begriffshistorische Ansatz schon deshalb problematisch, weil sie gerade in mittelalterlichen Kontexten oft in ganz anderen Begriffen konzeptualisiert wird, wie z.B. dem Begriff der Nigromantie. Magie ist ferner, wie gezeigt, auch als spezifische Praxis und Vielfalt – man denke an die literarischen Texte – von Erfahrungsmöglichkeiten zu begreifen. Die alternative Wissensgeschichte, die wir avisierten, geht deshalb induktiv von den Phänomenen aus, die nur eingeschränkt mit einer (historischen oder modernen) Theorie der Magie korreliert werden können. Wie sich zeigt, würde dafür z.B. die Affinität des Magischen zum Wunderbaren eine viel größere Rolle spielen als etwa der Versuch, magische Wirkungen auf ‚spirituelle‘ Kräfte zurückzuführen oder sie überhaupt in irgend-einer Form zu erklären.

Schließlich bietet auch der Begriff der Wissensoökonomie, wie ihn der SFB 980 geprägt hat, eine neue Perspektive auf das magische Wissen des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Das Konzept der Wissensoökonomie legt den Fokus auf Entwicklungen, die quer zu räumlichen, epochalen und begrifflichen Grenzziehungen der traditionellen Historiographie stehen und versucht, insbesondere die Reziprozitäten und Rückbezüglichkeiten der vielfältigen, an den Prozessen des Wissenswandels beteiligten Faktoren zu erfassen. Eine solche, noch zu schreibende Darstellung magischen Wissens müsste nicht nur Texte und Begriffe in den Blick nehmen, sondern auch die – fiktiven genauso wie historisch bezeugten – Akteure dieses Wissens, die Institutionen genauso wie die Objekte und Materialisierungen, an denen es sich je neu zur Geltung bringt.

Zu den einzelnen Beiträgen

Vor dem Hintergrund der skizzierten komplexen Problemlage und des mittlerweile erreichten wissenschaftsgeschichtlichen Konsenses, dass eine übergreifende Magie-Definition nicht möglich ist, lag das Bestreben der Beiträger*innen dieses Bandes nicht darin, eine begriffliche Klärung oder Synthese zu erarbeiten. Es ging vielmehr darum, aus der je gegebenen disziplinären Perspektive zu erläutern, welche Probleme sich mit dem Begriff der Magie mit Blick auf ihre Gegenstände stellen. Im Ensemble lassen die Beiträge ebenso teilweise kontroverse Ausrichtungen wie überraschende Verbindungslien erkennen.

Eröffnet wird der Band mit einem arabistischen Beitrag von Christopher Braun und Regula Forster: „Alchemist und Magier? Ibn Arfa‘ Ra’s im Kontext der arabisch-islamischen Gelehrsamkeit“ skizziert das Spannungsverhältnis der beiden

Disziplinen Alchemie und Magie im arabisch-islamischen Raum zwischen dem 7. und 15. Jahrhundert in Hinblick auf die Einteilung der Wissenschaften und illustriert dieses an einigen ausgewählten Texten. Der zweite Teil des Beitrags ist dann einem berühmten Alchemiker des 12. Jahrhunderts gewidmet, dem marokkanischen Gelehrten Ibn Arfa' Ra's. Nach einem kurzen Überblick über sein Leben und Werk diskutiert der Beitrag die Frage, inwiefern er auch als Magier angesprochen werden kann.

Wilhelm Schmidt-Biggemann widmet sich in seinem Beitrag – „Sakrament: Geheimnis, Magie, Kult und Recht“ – der Magie des christlichen Sakraments, insbesondere der Eucharistie. Schmidt-Biggemann nimmt diese Magie beim Wort: Die Formel „Hoc est corpus meum“ zielt darauf, durch die Kraft des Wortes einen Körper zu verwandeln. Das Zauberwort „Hokusokus“ ist eine Verballhornung dieser Formel, hat aber den magischen Kern der Eucharistie bewahrt. Die katholische Messe, insbesondere in ihrer alten, tridentinischen Form ist ein magisches Ritual, ist kultisches Symboltheater. Schmidt-Biggemann deutet den christlichen Kult und die Sakramente als den paradoxen Versuch, das Unverwaltbare zu verwalten, es juristisch zu institutionalisieren. Als Magie entzieht sich dieses Ritual jedoch der juristischen Logik. Das Versprechen der gnädigen Anwesenheit des Gottessohnes als Versöhnungsopfer in der Hostie bleibt ein Versprechen, dessen Einlösung an einen magischen Akt gebunden ist: an den Glauben an die Wirksamkeit der Magie, die sich in der Einsetzungsformel vollzieht.

Frank Fürbeth widmet sich in seinem Beitrag den Figurationen des Magiers in der mittelalterlichen Literatur: „Propheten, Beschwörer, Nigromanten, Märchenzauberer, Illusionisten, Automatenbauer: Phänotypen des Zauberers in der deutschen Literatur des Mittelalters unter diskursgeschichtlichem Aspekt“, und versucht, aus den dort jeweils für die Magie verwendeten Termini auf den dahinterstehenden Magie-Diskurs zu schließen. Er kann zeigen, dass der um 1100 noch kaum belegbare Terminus der „Nigromantie“ im Zuge der Rezeption der arabischen Autoren verwendet wird, um die dort beschriebenen astrologisch-astral-magischen Verfahren zu bezeichnen, obwohl diese nach Meinung der arabischen Autoren gerade nicht dämonisch bewirkt sind, sondern auf rein ‚naturwissenschaftlichen‘ Kausalitäten beruhen, nämlich im Sinne einer „ars“, die sich mit der Nutzbarmachung der stellaren Einflüsse auf die sublunare Welt etwa durch Talismane oder „imagines“ beschäftigt. Anders als vielleicht aufgrund der Verurteilung aller magischen Praktiken durch Augustinus und Thomas von Aquin zu erwarten, spielt der Teufel in den von Fürbeth ausgewerteten Texten keine übermäßig große Rolle. Magie erscheint in der mittelalterlichen Epik vor allem als das, was später „magia naturalis“ heißen wird.

Jutta Emings Beitrag nimmt von dem auffälligen Umstand seinen Ausgang, dass in wissenschaftlichen Untersuchungen zu Magie ebenso wie zum Wunderbaren beide häufig als Substitute füreinander verwendet werden, ohne dass diese Ersetzung – die sich mit Blick auf die Begriffsgeschichte nicht von selbst versteht – eigens begründet würde. In Anlehnung an den Sprachspiel-Begriff von

Ludwig Wittgenstein und am Gegenstandsbereich der deutschen Literatur des Mittelalters fragt sie nach der Logik dieser Verwendungen. Einerseits ist im Sinne des Transfer-Begriffs des SFB 980 dabei auf dem Umstand zu insistieren, dass scheinbare Übernahmen magischer Vorstellungen aus klerikalen Konzepten immer zu Veränderungen führen: In diesem Sinne wird das Magische im literarischen Text zum Wunderbaren. Andererseits wird auf diese Weise eine Affinität zwischen Konzepten des Magischen und des Wunderbaren ersichtlich.

Bernd Roling widmet sich in seinem Beitrag den christlich-kabbalistischen Auslegungen der Shechinah bei Guillaume Postel und seinen Vorgängern, bis hin zu Jehuda Halevi. Die Shechinah bezeichnet dabei die Anwesenheit Gottes in seiner Schöpfung und gehört seit dem Talmud zu den Leitideen des rabbinischen Judentums. In der Rezeption der christlichen Kabbalisten wurde die Shechinah zu einem zentralen Element und konnte Züge der Weltseele, des möglichen Intellekts, genauso aber der heiligen Jungfrau Maria annehmen. Magisch relevant konnte diese Interpretation der Shechinah werden, indem sie etwa als naturphilosophisch begründete Kausalität gedeutet wurde, die in der Schöpfung selbst am Werk war.

Thomas Leinkauf arbeitet in seinem Beitrag die philosophische Dimension des frühneuzeitlichen, neuplatonischen Magie-Begriffs heraus. Vor allem auf der Grundlage von Plotin gelingt es den neuplatonischen Denkern des 15. und 16. Jahrhunderts, einen positiven Begriff von Magie zu entwickeln. Magie als solcherart rationale Konstruktion beruht auf der Überzeugung, dass es im physischen Sein eine pneumatische Substruktur gibt, deren dynamische Kräfte einer Instrumentalisierung durch den Menschen zugänglich sind. In einer Strukturanalyse der in den magischen Texten evozierten Homologien, Korrespondenzen und Parallelismen bringt Leinkauf dieses Verständnis der Magie auf einen philosophischen Begriff. Magie ist in diesem Sinne der Versuch, die verborgenen Kräfte der Natur ans Licht zu bringen und einen praktisch-operativen Zugriff auf diese Kräfte zu ermöglichen. Diesen rationalen Magie-Begriff grenzt Leinkauf einerseits von einer irrationalen, in der Tradition von Zaubertraktaten, Dämonenglauben und Alchemie stehenden Magie-Vorstellung ab, andererseits von einer theologischen Auseinandersetzung mit der Magie (wie sie etwa von jesuitischer Seite geführt wird), die diese gänzlich dem Bereich der „supersticio“ zuweist.

Der Beitrag von Volkhard Wels gilt dem Verhältnis von Magie und (Al)Chemie im Neuplatonismus, bei Paracelsus und im Paracelsismus. Entgegen der populären Annahme, dass Magie und Alchemie eng verbunden sind, lautet die These von Wels, dass es sich bei der Verbindung von Magie und Alchemie um eine Entwicklung handelt, die auf die Neubestimmung beider Wissensformen im 16. Jahrhundert zurückgeht. Dabei wird in den beiden wichtigsten Traditionslinien – dem Neuplatonismus und dem Paracelsismus – die Magie unterschiedlich bestimmt. Dasselbe gilt für die (Al)Chemie, die im italienischen Neuplatonismus eine äußert marginale Rolle spielt, bei Paracelsus dagegen als pharmazeutische Chemiatrie grundlegend ist. Erst im Paracelsismus – dort dann erstaunlicher-

weise unter dem Einfluss des italienischen Neuplatonismus – kommt es zu einer expliziten Konvergenz von (Al)Chemie und Magie.

Daniel Queiser wendet sich in seinem Beitrag dem Begriff der Naturmagie bei Francis Bacon und der – seit langem diskutierten – Frage zu, inwiefern moderne Begriffe einer ‚experimentellen Naturwissenschaft‘ und einer Technik als Beherrschung der Natur in der *magia naturalis* vorgeprägt sind. Bacon fordert die ‚Läuterung‘ dieser *magia naturalis*, indem die als ‚okkult‘ angenommenen Kräfte als Eigenschaften der Materie erkannt werden, mithin ‚naturalistisch‘ verstanden werden sollten. Anders als es aber später etwa die rein mechanische Naturphilosophie von Descartes impliziert, ist Bacon weiter davon überzeugt, dass sich hinter den sichtbaren Phänomenen der Natur schöpferische Potenzen verborgen, von deren Kenntnis das Gelingen magischer Operationen abhängt. Im Gegensatz zur neuplatonischen Magie-Konzeption sucht Bacon die Gründe für das Gelingen magischer Operationen aber nicht im Wirken intelligibler Wesenheiten oder stellarer Einflüsse, sondern in den materiellen Beschaffenheiten der Gegenstände und den allgemeinen Bewegungsformen des Stoffs selbst. Wie Queiser an einer detaillierten Interpretation des Baconischen Begriffs der Form zeigt, kann die Naturphilosophie Bacons als der Versuch verstanden werden, den Hylemorphismus der Renaissance-Philosophie mit ihrem neuplatonischen Überbau durch eine spekulative Materietheorie zu ersetzen, die alle natürlichen Phänomene auf stoffliche Ursachen zurückführen will, ohne dabei deren qualitatives Naturverständnis preiszugeben. Dabei werden die im engeren Sinne ‚magischen‘ Konzepte nicht schlichtweg annulliert, sondern in eine andere Theoriesprache übersetzt.

Sergius Kodera schließlich widmet sich in seiner Arbeit einer auffälligen Parallele zwischen dem Kairos der antiken Rhetorik (also der Überzeugung, dass der ‚richtige Augenblick‘ für das Gelingen einer rhetorischen Strategie wichtiger ist als alle ‚technischen‘ Künste) und der für den Erfolg magischer Operationen gleichermaßen bedeutsamen Wahl des richtigen Zeitpunktes. Sowohl für die Rhetorik wie für die Magie ist darüber hinaus das *ingenium*, die angeborene Begabung des Redners / Magiers von entscheidender Bedeutung, die ihrerseits wiederum astral induziert ist und damit vom richtigen Zeitpunkt abhängt. Kodera verfolgt die Lehre vom Kairos über die antike Rhetorik (Gorgias, Platon, Cicero und Quintilian) bis in die Naturmagie der Frühen Neuzeit. Insbesondere Agrippa von Nettesheim in seiner *Occulta philosophia* und Giordano Bruno in einem Text „über Fesselung im Allgemeinen“ (*De vinculis in genere*, 1591) schöpfen aus der rhetorischen Tradition, deren Kairos-Lehre sie gleichermaßen radikalisieren wie universalisieren: Für Bruno ist es dasselbe Prinzip, das im Kairos des Redners, Kupplers und jedweden Magiers zum Ausdruck kommt.

Alchemist und Magier?

Ibn Arfa‘ Ra’s im Kontext der arabisch-islamischen Gelehrsamkeit

*Christopher Braun und Regula Forster**

In der vormodernen arabisch-islamischen Welt genossen die ‚Geheimwissenschaften‘ einen hohen Stellenwert.¹ Die vielfältigen und in zahllosen Handschriften überlieferten Texte bezeugen das rege Interesse und die intensive Auseinandersetzung mit Magie, Alchemie, Astrologie und anderen okkulten Wissenschaften.² Dabei scheint es zahlreiche Berührungspunkte zwischen den einzelnen Disziplinen gegeben zu haben. Als paradigmatisch für dieses enge Beziehungsgeflecht kann das Verhältnis zwischen Alchemie und Magie angeführt werden. Die Berührungspunkte zwischen diesen zwei Geheimwissenschaften liegen auf der Hand: Beide sind nicht nur abstrakte Wissenschaften, sondern auch praktische Künste, beide basieren auf antiken Praktiken, die mit dem Aufkommen des Islams assimiliert und teilweise ‚islamisiert‘ wurden, beide stehen im Ruf, am Rand des theologisch Erlaubten zu stehen, und beide widmen sich Kräften, die mit den Sinnesorganen nicht erfasst werden können.³

Im Folgenden skizzieren wir zunächst, in welchem Spannungsverhältnis diese beiden Wissensfelder im arabisch-islamischen Raum in der Zeit vom 7. bis ca. ins 15. Jahrhundert stehen, und zwar einerseits mit Blick auf die Einteilung der

* Der Beitrag entstand im Rahmen des vom Schweizerischen Nationalfonds geförderten Projektes „Zwischen Religion und Alchemie. Der Gelehrte Ibn Arfa‘ Ra’s (gest. 1197) als Modell für eine integrative arabische Literatur- und Kulturgeschichte“.

- 1 Unter dem Begriff der „Geheimwissenschaften“ („al-‘ulūm al-ḥāfiya, al-‘ulūm al-ğāmiḍa“) möchten die Schreibenden diejenigen Disziplinen verstanden wissen, die zwischen den Naturwissenschaften und der Metaphysik angesiedelt sind und die sich mit okkulten bzw. verborgenen Kräften und Erscheinungen beschäftigen. Zur arabischen Terminologie siehe Sebastian Günther und Dorothee Pielow: Magie im Islam. Gegenstand, Geschichte und Diskurs. In: Die Geheimnisse der oberen und der unteren Welt. Magie im Islam zwischen Glaube und Wissenschaft. Hg. v. dens. Leiden, Boston 2018, S. 39–43.
- 2 Die beste Übersicht über die vormoderne geheimwissenschaftliche Literatur der arabisch-sprachigen Welt ist nach wie vor Manfred Ullmann: Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam. Leiden 1972. Zur Magie im Speziellen vgl. nun Günther und Pielow: Magie im Islam (Anm. 1), S. 3–115.
- 3 Zur Kritik an der Magie vgl. z.B. Mahmoud Haggag: Magie im theologisch-rechtlichen Diskurs der arabisch-islamischen Gelehrsamkeit. In: Günther und Pielow: Magie im Islam (Anm. 1), S. 135–154. – Zur Kritik an der Alchemie vgl. Paola Carusi: Alchimia islamica e religione: la legittimazione difficile di una scienza della natura. In: Oriente Moderno, N. S. 19 (2000), S. 461–502; Regula Forster: Alchemy. In: Encyclopaedia of Islam. Three. Fasz. 2016-2. Hg. v. Gudrun Krämer u. a. Leiden 2016, S. 15–28, hier S. 24 f.

Wissenschaften vor allem im 10. Jahrhundert, andererseits an ausgewählten Beispielen von Texten und Autoren aus beiden Bereichen. Sodann stellen wir einen berühmten Alchemisten des 12. Jahrhunderts, den marokkanischen Gelehrten Ibn Arfa' Ra's, ins Zentrum und diskutieren nach einem kurzen Überblick über sein Leben und Werk, inwiefern er auch als Magier angesprochen werden kann.

1 Alchemie und Magie im arabischen Wissenschaftskanon

Die Einteilung der Wissenschaften war in der islamischen Welt schon früh ein besonderes Anliegen der Gelehrten.⁴ Hierfür bedienten sie sich zweier unterschiedlicher Modelle. Die häufig vorgenommene Unterscheidung der Wissenschaften in „ulūm ‘aqliya“ („rationale Wissenschaften“) und „ulūm naqlīya“ („überlieferte Wissenschaften“)⁵ scheint bei der Diskussion um Alchemie und Magie keine Rolle gespielt zu haben. Daneben teilten die muslimischen Gelehrten die Wissenschaften hinsichtlich ihres Ursprungs ein, d.h. hinsichtlich der Frage, ob eine Wissenschaft arabischer oder fremder Herkunft war. Die einheimischen, arabischen Wissenschaften („ulūm ‘arabīya“) umfassten die religiösen Wissenschaften (Koran, Hadīt etc.), die arabische Sprach- und Literaturwissenschaft, die Rhetorik und die Stilistik. Als ‚nicht-arabisches‘, fremde Wissenschaften („ulūm al-āgam“) wurden hingegen die Philosophie, die Mathematik, die Astronomie und Astrologie, die Musik, die Medizin, die Alchemie und die Magie angesehen. Den Zeitgenossen war folglich der nicht-arabische Ursprung der Alchemie und Magie durchaus bewusst, obwohl Ursprungsmythen zirkulierten, die ihre Anfänge in die Geschichte des Islams zu integrieren versuchten.⁶

Dieser Einteilung in arabische Wissenschaften und nicht-arabische Wissenschaften folgte auch der im späten 10. Jahrhundert am Samanidenhof tätige Sekretär Abū ‘Abdallāh Muḥammad al-Hwārazmī in seiner Enzyklopädie *Mafātīḥ al-ulūm* („Die Schlüssel der Wissenschaften“). In diesem Werk, einer Art Handbuch für Sekretäre, das er einem Samanidenwesir widmete, zählt al-Hwārazmī zu den nicht-arabischen Wissenschaften die Philosophie, die Medizin, das Quadrivium (Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musik), die Mechanik, die Astrologie und die Alchemie. Die Magie lässt er unerwähnt.⁷ In seinem Kapitel zur Alchemie berichtet al-Hwārazmī zunächst, dass die Alchemisten ihre Kunst „die Weis-

⁴ Vgl. Christel Hein: Definition und Einteilung der Philosophie. Von der spätantiken Einleitungsliteratur zur arabischen Enzyklopädie. Frankfurt/M. u. a. 1985.

⁵ Ulrich Rudolph: Einleitung. In: Philosophie in der islamischen Welt. Bd. 1: 8.–10. Jahrhundert. Hg. v. Ulrich Rudolph. Basel 2012, S. ix–xxxv, hier S. xxx–xxxii.

⁶ Zu Ursprungsmythen der Alchemie vgl. Christopher Braun: „Who Began with this Art? Where did it Emerge?“ A Hermetic Frame Story on the Origins of Alchemy in Pseudo-Ibn-Wahshiyya's *The Book of the Ziziphus Tree of the Furthest Boundary*. In: Al-Qanṭara 37ii (2016), S. 373–398; zu jenen der Magie Emilie Savage-Smith: Introduction: Magic and Divination in Early Islam. In: Magic and Divination in Early Islam. Hg. v. Emilie Savage-Smith. Aldershot 2003, S. xiii–li, hier S. xxi.

⁷ A. I. Sabra: al-Khwārazmī. In: The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Hg. v. E. van Donzel, B. Lewis und Ch. Pellat. Bd. 4. Leiden 1976, S. 1068 f.

heit par excellence“ („al-*ḥikma* ‘alā l-iṭlāq“) nennen. Daraufhin beschreibt er die Apparaturen der Alchemisten, die sie zum Destillieren, Schmelzen und Erhitzen von Stoffen verwenden, darunter Destilliergefäße und Öfen. Es folgt ein Abschnitt zu den verschiedenen Metallen und anderen Grundstoffen sowie deren Verbindungen. Schließlich beschreibt er die alchemischen Prozesse: Destillation, Verflüssigung, Sublimation, Kalzinierung etc. Alles in allem beschränkt er seine Ausführungen auf die experimentelle Ausrichtung der Alchemie. Die theoretischen Grundlagen und etwaige Analogien zur Magie diskutiert er hingegen nicht.⁸

Ebenfalls im zehnten Jahrhundert verfasste der Bagdader Buchhändler Ibn an-Nadīm eine Art „Katalog lieferbarer Bücher“ (*al-Fihrist*, „Der Katalog“).⁹ Er widmet der Alchemie ein eigenes Kapitel. Obwohl er anfangs verspricht, auf alle noch nicht behandelten Wissenschaften im zehnten und letzten Kapitel einzugehen, thematisiert er dann aber tatsächlich in diesem Kapitel einzig und allein die Alchemie. Auf die Magie geht er hingegen bereits im achten Kapitel ein, in dem er auch von Geschichtenerzählern und Fabeln berichtet. Folglich betrachtet Ibn an-Nadīm die Alchemie als eigene Wissenschaft, während ihm die Magie eher in den Bereich der Märchen und der Wundererzählungen zu gehören scheint.¹⁰

In seinem Kompendium zur Klassifizierung der Wissenschaften, *Ǧawāmi‘ al-‘ulūm* („Das umfassende Buch der Wissenschaften“), erwähnt Ibn Farīgūn, der um die Mitte des 10. Jahrhunderts lebte, dass die Alchemie, neben der Talisman-Wissenschaft, der Physiognomik, Astrologie usw., eine der Wissenschaften sei, deren Wahrheitsgehalt angezweifelt wird. Jedoch scheint er die alchemische Umwandlung unedler Metalle in Silber und Gold als zumindest theoretisch möglich anzusehen, denn er erklärt, dass „die Alchemie das tut, was die Natur tut, welche wiederum das Werk des Schöpfers ist“.¹¹

Im siebten Sendschreiben der berühmten Enzyklopädie *Rasā‘il Iḥwān as-Ṣafā‘* („Sendschreiben der Lauteren Brüder“, wahrscheinlich Mitte des 10. Jahrhunderts entstanden) wird die Alchemie unter den „‘ulūm riyādiyya“ („mathematische oder propädeutische Wissenschaften“) aufgeführt, neben Lesen, Schreiben, Grammatik, Lexikographie, Rechnen, Poesie und der Magie.¹² Das gemeinsame Ziel dieser Wissenschaften ist es, dass derjenige, der sie betreibt, damit seinen Le-

8 Clifford Edmund Bosworth: A Pioneer Arabic Encyclopaedia of the Sciences: Al-Khwārazmī’s *Keys of the Sciences*. In: Isis 54 (1963), S. 97–111.

9 Ibn an-Nadīm: Kitāb al-Fihrist. Hg. v. Riḍā Taġaddud. Teheran 1973; engl. Übersetzung: Ibn al-Nadīm: The *Fihrist* of al-Nadīm. A Tenth-Century Survey of Muslim Culture. Übers. v. Bayard Dodge. 2 Bde. New York 1970.

10 Vgl. Travis Zadeh: Commanding Demons and Jinn: The Sorcerer in Early Islamic Thought. In: No Tapping around Philology: A Festschrift in Honor of Wheeler McIntosh Thackston Jr.’s 70th Birthday. Hg. v. Alireza Korangy und Daniel J. Sheffield. Wiesbaden 2014, S. 131–160, hier S. 139–142.

11 Ibn Farīgūn: Compendium of Sciences. Jawāmi‘ al-‘ulūm by Ibn Farī‘ūn (tenth century A. D.). Hg. v. Fuat Sezgin. Facsimile Edition. Frankfurt am Main 1985, S. 146. – Zu Ibn Farīgūn vgl. Hans Hinrich Biesterfeldt: Ibn Farīgūn. In: Rudolph: Philosophie in der islamischen Welt (Anm. 5), S. 167–170.

12 Iḥwān as-Ṣafā‘: Rasā‘il. [Hg. v. Butrus al-Bustānī.] Bd. 1. Beirut o. J., S. 266 f.

bensunterhalt verdienen und ein gutes Leben führen kann. Dies steht im Gegensatz zu den religiösen Wissenschaften einerseits und zu den wahren philosophischen Wissenschaften andererseits, die beide keinem praktischen Zweck im Diesseits („ad-dunyā“) dienen. Im 52. Sendschreiben wird die Alchemie neben der Astrologie, der Magie und der Talismanherstellung, der Medizin und der seelischen Selbsterkenntnis („taqrīd“) aufgeführt.¹³ Dies ist eine ganz andere Kategorisierung als im siebten Sendschreiben, wird hier doch die göttliche Kunst deutlich in den Kontext der okkulten Wissenschaften gestellt.¹⁴

Eine klare Hierarchie der beiden Wissenschaften sieht der andalusische Lehrte Maslama al-Qurtubī (gest. 964), der in seinem magischen Kompendium *Ĝayat al-hakim* („Das Ziel des Weisen“, ins Lateinische übersetzt als *Picatrix*) und in seiner alchemischen Abhandlung *Rutbat al-hakim* („Der Rang des Weisen“) die Alchemie in ihrer Bedeutung unter der Magie einordnet. Für ihn stellt das Studium der Alchemie den letzten Schritt zur Erlangung der Geheimnisse der Magie dar. Letztere ist dann das „Ziel des Weisen“.¹⁵

Der Philosoph und Arzt Ibn Sīnā (latinisiert: Avicenna, gest. 1037) teilt die Naturphilosophie in zwei Klassen ein, „usūl“ („Wurzeln“, „Grundlagen“) und „furū“ („Zweige“, „praktische Anwendungen“). Diese Unterscheidung basiert auf Ibn Sīnās Aristotelesrezeption, da „usūl“ diejenigen Wissensfelder bezeichnen, die bereits von Aristoteles behandelt wurden, während „furū“ die Wissenschaften sind, die nicht im Corpus Aristotelicum zu finden sind, vor allem Medizin, Astrologie und Alchemie.¹⁶ Ähnliche Klassifizierungen werden später vom Arzt Ibn al-Akfānī (gest. 1348) in seinem *Iršād al-qāṣid* („Die Anleitung für den Sucher“) und vom Historiker und Enzyklopädisten Tāšköprüzāde (gest. 1561) in seinem *Miftāh as-sa‘āda* („Der Schlüssel zum Glück“) vorgenommen.¹⁷

In diesen von Gelehrten entwickelten Einteilungen der Wissenschaftsdisziplinen werden Alchemie und Magie nur manchmal als ebenbürtige Disziplinen

13 Ihwān as-Ṣafā': Rasā'il (Anm. 12), Bd. 4, S. 286 f., vgl. auch ebd. S. 305 f.; Übers. Godefroid de Callataÿ und Bruno Halflants: On Magic. An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistle 52, Part 1. Oxford 2011, S. 95 f. und S. 143. Zur Stellung der Alchemie bei den Ihwān as-Ṣafā' siehe auch Yves Marquet: La place de l'alchimie dans les épîtres des frères de la pureté (Ihwān as-Ṣafā'). In: L'alchimie et ses racines philosophiques: La tradition grecque et la tradition arabe. Hg. v. Cristina Viano. Paris 2005, S. 189–200.

14 De Callataÿ und Halflants: On Magic (Anm. 13), S. 10–14. Wir danken Sébastien Moureau (Louvain-la-Neuve) für diesen Hinweis.

15 Vgl. Godefroid de Callataÿ und Sébastien Moureau: Again on Maslama Ibn Qāsim al-Qurtubī, the Ikhwān al-Ṣafā'and Ibn Khaldūn. New Evidence from Two Manuscripts of Rutbat Al-Hakim. In: Al-Qantara 37ii (2016), S. 329–372.

16 Ibn Sīnā: Risāla fī aqsām al-'ulūm al-'aqlīya. In ders.: Tis' rasā'il fī l-ḥikma wa-t-tabī'iyāt. Kairo o. J., S. 104–118, hier S. 111.

17 Ibn al-Akfānī: De Egyptische arts Ibn al-Akfānī (gest. 749/1348) en zijn indeling van de wetenschappen. Hg. v. Jan Just Witkam. Leiden 1989, S. 45–53; Tāšköprüzāde: Kitāb Miftah as-sa‘āda wa-miṣbāh as-siyāda fī mawdū‘at al-'ulūm. Bd. 1. Hyderabad 1328 [1910], S. 301–322. Siehe auch Tuna Artun: Hearts of Gold and Silver. Production of Alchemical Knowledge in the Early Ottoman World. Diss. Princeton University 2013, S. 21–23.

präsentiert. Gelegentlich scheint die Alchemie einen höheren Rang als die Magie einzunehmen (so zum Beispiel bei al-Hwārazmī und Ibn an-Nadīm), manchmal wird sie der Magie untergeordnet (insbesondere von Maslama al-Qurtubī). Zudem scheint der Status der Magie als ‚Wissenschaft‘ teils infrage gestellt worden zu sein, obwohl sie durchaus in einigen Werken über die Klassifikation der Wissenschaften erwähnt wird.

Diese gelehrten Einteilungen lassen eine konkrete Vorstellung von ‚Geheimwissenschaften‘ („al-‘ulūm al-hāfiya“) oder ‚okkulten Wissenschaften‘ („al-‘ulūm al-gāmiḍa“), unter die Alchemie und Magie gleichermaßen fallen würden, vermissen. Einige der vorgenommenen Zuordnungen, so zum Beispiel mit den praktischen Künsten oder der Literatur und Fiktion, lassen jedoch ein gewisses Unbehagen gegenüber dem Status der Alchemie und der Magie als reine Wissenschaftsdisziplinen erkennen.

2 Ein magisches Elixier

Dass die Grenzen von Alchemie und Magie im konkreten Fall oftmals schwieriger zu definieren sind, als es diese theoretischen Schriften suggerieren, wird bei einem Blick in ein Werk deutlich, das dem Genre der sog. Schatzsucher-Handbücher zugerechnet wird, einer Gattung der arabischen magischen Literatur.¹⁸ Dass die Suche nach dem Stein der Weisen, dem Elixier, eines der wichtigsten Ziele in der arabisch-alchemischen Literatur ist, dürfte unumstritten sein.¹⁹ Die Verwendung des Elixiers als Allheilmittel hingegen ist in der arabischen Alchemie deutlich seltener ein Thema, als man vermuten könnte.²⁰ Umso interessanter ist ein kurzer Abschnitt in einem Schatzsucherhandbuch, das in einer Handschrift des 15. Jahrhunderts erhalten ist. Hier wird dem Schatzsucher empfohlen, zu einer bestimmten Kirche in Kairo zu gehen. Dort findet er schließlich einen Zizyphusbaum mit seinen Früchten:

¹⁸ Vgl. Christopher Braun: Treasure Hunting and Grave Robbery in Islamic Egypt. Textual Evidence and Social Context. Diss. London 2017.

¹⁹ Vgl. z.B. Ullmann: Die Natur- und Geheimwissenschaften (Anm. 2), S. 257–261.

²⁰ Die Idee, dass das Elixier als Medikament oder gar als Allheilmittel wirke, findet sich zwar schon im Corpus Ġābirianum (Ğābir b. Ḥayyān: Muḥṭar rasa‘il. Hg. v. Paul Kraus. Paris 1935, S. 303–305; vgl. Donald R. Hill: The Literature of Arabic Alchemy. In: Religion, Learning and Science in the ‘Abbasid Period. Hg. v. M. J. L. Young u. a. Cambridge 1990, S. 328–341, hier S. 335; ders.: Islamic Science and Engineering. Edinburgh 1993, S. 82; Gotthard Strohmaier: Elixir, Alchemy and the Metamorphoses of Two Synonyms. In: Al-Qanṭara 37ii (2016), S. 423–434, hier S. 428) und später z.B. auch bei Ibn al-Akfānī (Ibn al-Akfānī: De Egyptianische arts (Anm. 17), S. 52), ist aber nie ein zentrales Motiv der arabisch-islamischen Alchemie geworden; vgl. dazu auch Lawrence M. Principe: The Secrets of Alchemy. Chicago 2013, S. 5, 71 f., 227 (mit Anm. 56).

Wenn du eine dieser Früchte [„nabaqa“] in zwei Hälften schneidest, findest du eine rote und eine gelbe Hälfte. Sie heilt Lepra, Elefantiasis und Blindheit. Wenn du das Gewicht eines Teils [„ğuz“] auf tausend [mitqâl]²¹ Quecksilber aufträgst, wird es zu einem Elixier [„iksîr“]. Und wenn ein kranker Mann etwas davon in Öl und Fett hineinreibt, wird das seine Heilung sein. Wenn ein Erblindeter es als Kollyrium verwendet, lässt Gott ihn das Licht wieder erblicken.²²

Einige Aspekte dieses Rezepts sind bemerkenswert: Erstens ist die Grundlage des Verfahrens kein Mineral, sondern pflanzlichen Ursprungs, nämlich die Frucht des Zizyphusbaums, ein Baum, der dafür bekannt ist, im Paradies zu wachsen (vgl. Q 53:14).²³ Die Verwendung dieser Frucht als Elixier könnte der Überlegung entsprungen sein, dass der arabische Name dieser Frucht „nabaqa“ lautet, ein Wort, dem die gleiche Wurzel „n-b-q“ wie dem Wort „anbīq“, also dem Alambic bzw. Destillierhelm, zugrunde liegt.²⁴ Zweitens muss diese Frucht mit Quecksilber kombiniert werden, einer Substanz, die für die arabische Alchemie von grundlegender Bedeutung war: Vermutlich aufgrund indischen Einflusses wurde das Quecksilber zum zentralen Element und etwa in der Quecksilber-Schwefel-Theorie als Fundament für die Transmutation der Metalle angesehen.²⁵ Drittens liegt hier womöglich eine ältere Verwendung des Wortes „iksîr“, „Elixier“, vor, nämlich bevor es zu einem Synonym für den Stein der Weisen wurde. Zunächst wurde der Begriff für ein Kollyrium verwendet, ein Medikament, das zur Behandlung von Augenkrankheiten Anwendung fand.²⁶ In diesem Zitat wird das Elixier nicht auf alchemische, sondern auf eine mehr oder weniger pharmazeutische Weise hergestellt, indem die Frucht des Zizyphusbaums zunächst mit Quecksilber und dann mit Öl oder Fett gemischt wird. Das Medikament wird offensichtlich entweder auf die von Lepra oder Elefantiasis betroffenen Körperteile aufgetragen oder als Kollyrium in die Augen gerieben.

21 Ein „mitqâl“ wog in Ägypten 4.68g (in Syrien 4.62g und in Irak sogar nur 4.46g). Vgl. Walther Hinz: Islamische Maße und Gewichte. 2. Aufl. Leiden und Köln 1970, S. 1–8.

22 Anonymus: Kitâb ad-Durr al-maknûz wa-s-sîr al-mâ'zûz fî d-dalâ'il wa-l-habâyâ wa-d-dafâ'in wa-l-kunûz. Livre des perles enfouies et du mystère précieux au sujet des indications des cachettes, des trouvailles et des trésors. Hg. und übers. von Ahmad Kamâl. Bd. 1. Kairo 1907, S. 2. (Unsere Übersetzung.)

23 Interpretationen dieser Koranstelle werden diskutiert in Regula Forster: Methoden mittelalterlicher arabischer Qur'ânexegese am Beispiel Q 53, 1–18. Berlin 2001.

24 Für den Hinweis danken wir Sébastien Moureau (Louvain-la-Neuve).

25 In der arabischen Alchemie spielte etwa die Oxidation von Quecksilber eine große Rolle, vgl. Eric John Holmyard: Makers of Chemistry. Oxford 1931, S. 78; Manfred Ullmann: al-Kîmiyâ'. In: The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Hg. v. C. E. Bosworth u. a. Bd. 5. Leiden 1979, S. 110–115, hier S. 114. Zur Rolle des Quecksilbers in der indischen Alchemie vgl. Oliver Hellwig: Wörterbuch der mittelalterlichen indischen Alchemie. Eelde und Groningen 2009, S. 12 f. Zur Quecksilber-Schwefel-Theorie vgl. Hill: The Literature (Anm. 19), S. 334 f.; Hill: Islamic Science (Anm. 20), S. 80; Artun: Hearts of Gold and Silver (Anm. 17), S. 75–79.

26 Strohmaier: Elixir (Anm. 20), S. 425.

Dieses Elixier, dessen wichtigste Zutat nur mithilfe magischer Praktiken zu finden ist, ist also nicht gerade eine Panazee, aber doch ein außerordentlich potentes Heilmittel – und ein interessanter Beleg für die Nähe von Alchemie, Medizin und Magie.

3 Alchemisten und Magier in Personalunion?

Im arabisch-islamischen Kulturraum waren die verschiedenen Geheimwissenschaften wie die Alchemie und die Magie nicht strikt voneinander getrennte Disziplinen. Sie standen vielmehr in wechselseitigem Austausch, sodass zahlreiche Überschneidungen, sowohl auf Ebene der Doktrinen als auch der Akteure, konstatiert werden können.²⁷ In beiden Disziplinen wird zum Beispiel Namen und Buchstaben eine besondere Bedeutung zugewiesen.²⁸ In der Tat legten die Autoren arabisch-alchemischer Literatur den Adepten aber teilweise auch magische Methoden ans Herz, wie zum Beispiel die Anrufung von Engeln und Dämonen mit Hilfe von Gebeten und magischen Formeln.²⁹ Es braucht daher auch nicht zu erstaunen, dass sich im magischen Corpus der Schriften, die unter dem Titel *Šams al-ma‘rif* („Die Sonne der Kenntnisse“) dem ägyptischen Magier al-Būnī (gest. 1225) zugeschrieben werden, tatsächlich aber aus einer Zeit zwischen 1272 und dem späten 14. Jahrhundert stammen, auch eine alchemische Abhandlung findet.³⁰

27 Georges C. Anawati: Arabic Alchemy. In: Encyclopedia of History of Arabic Science. Hg. v. Roshdi Rashed. Bd. 3. London, New York 1996, S. 853–885, hier S. 880–882. – Einen engen Bezug gibt es auch zwischen Alchemie und Astrologie. Schon die griechischen Alchemisten rieten den Adepts dieser Wissenschaft, die Sternkonstellationen zu berücksichtigen (vgl. Edmund O. von Lippmann: Entstehung und Ausbreitung der Alchemie. Bd. 1. Berlin 1919, S. 322). Dies wird auch in der späteren islamischen Wissenschaftstradition immer wieder hervorgehoben. So betonte der jüdische Astrologe Sahl b. Bišr, dass die Sternkonstellationen berücksichtigt werden müssen, bevor man mit dem alchemischen Werk beginnen könne (vgl. Charles Burnett: The Astrologer’s Assay of the Alchemist. Early References to Alchemy in Arabic and Latin Texts. In: Ambix 39 (1992), S. 103–109, hier S. 105 f.). Dies scheint später auch zum Mantra unter den Alchemisten im Osmanischen Reich geworden zu sein (Artun: Hearts of Gold and Silver [Anm. 16], S. 164). Diese enge Beziehung zwischen Alchemie und Astrologie wird auch im grundsätzlich alchemischen Corpus Gābirianum deutlich, welches auch Texte zur Astrologie enthält, darunter das *Kitāb al-Baḥt* („Das Buch der Untersuchung“), vgl. Paul Kraus: Jābir ibn Ḥayyān. Contribution à l’histoire des idées scientifiques dans l’Islam. Bd. 1. Kairo 1942, S. 142–146 (Nr. 1800).

28 Siehe Carusi: Alchimia islamica (Anm. 3), S. 465.

29 Ullmann: Die Natur- und Geheimwissenschaften (Anm. 2), S. 145; Paola Carusi: Alchimia islamica (Anm. 3), insb. S. 465.

30 Anawati: Arabic Alchemy (Anm. 27), S. 880–881; Ullmann: Die Natur- und Geheimwissenschaften (Anm. 2), S. 234. Zu al-Būnī und dem Corpus Bunianum vgl. vor allem die Arbeiten von Coulon (insb. Jean-Charles Coulon: La magie islamique et le corpus bunianum au Moyen Âge. Diss. Paris 2013; ders.: La magie en terre d’islam au Moyen Âge. [Paris] 2017) und Gardiner (Noah Gardiner: Forbidden Knowledge? Notes on the Production, Transmission, and Reception of the Major Works of Ahmad al-Būnī’s Works. In: Journal of Arabic and Islamic Studies 12 [2012], S. 81–143; ders.: Esotericist Reading Communities and the Early Circulation of the Sufi Occultist Ahmad al-Būnī’s Works. In: Arabica 64 [2017], S. 405–441).

Zwischen der Alchemie und der Magie sind also durchaus Berührungspunkte festzustellen. Es überrascht daher kaum, dass Gelehrte sich nicht nur ausschließlich mit Alchemie oder mit Magie beschäftigt haben. Das bekannteste Beispiel ist der bereits erwähnte Andalusier Maslama al-Qurṭubī, der im 10. Jahrhundert sowohl eine alchemische Abhandlung als auch ein magisches Kompendium verfasste und die Alchemie als Vorstufe zur Erlangung der Magie betrachtete. Doch auch später finden sich verschiedentlich Belege für die enge Verbindung der beiden Wissenschaften in einer Person, von denen wir hier nur eine Auswahl präsentieren. So scheint der bekannte Alchemist Abū l-Qāsim as-Simāwī al-‘Irāqī (Mitte 13. Jh.), der Autor des *Kitāb al-ilm al-muktab fī zirā’at ad-dahab* („Das erworbane Wissen über die Kultivierung des Goldes“),³¹ auch zwei magische Schriften verfasst zu haben.³² Der aus Tlemcen (Algerien) stammende Gelehrte Muḥammad b. al-Hāgḡ at-Tilimsānī (gest. 1336) studierte sowohl Magie als auch Alchemie: Er behandelt die Magie in zwei Kapiteln seines ansonsten magischen Werkes mit dem Titel *Šumūs al-anwār wa-kunūz al-asrār* („Sonnen der Lichter und Schätze der Geheimnisse“).³³ Der Arzt Dā’ud al-Anṭākī (gest. 1599) ist nicht nur der Autor von Abhandlungen zu verschiedenen medizinischen Themen, sondern auch von Texten zur Magie, Astrologie und Alchemie, darunter ein Sendschreiben über den Stein der Weisen (*Risāla fī t-tayr wa-l-uqāb*, „Sendschreiben über Vögel und Adler“).³⁴

Der Fall von Maslama al-Qurṭubī wird dadurch nochmals interessanter, als er nicht nur an Magie und Alchemie interessiert, sondern auch durchaus ‚orthodoxer‘ religiöser Gelehrter war und Hadith vom Propheten überlieferte.³⁵ Die Beschäftigung mit Themen, die in den Bereich des Okkulten fallen, stand folglich nicht in diametralem Gegensatz zu einem frommen Lebenswandel und der Ausübung religiöser Ämter. Dabei lässt sich besonders oft auch eine Nähe zum Sufismus, der islamischen Form der Mystik, nachweisen.³⁶ Vor diesem Hintergrund

31 Abu ‘l-Qāsim Muḥammad ibn Ahmad al-‘Irāqī: *Kitāb al-ilm al-muktab fī zirā’at adh-dahab*. Hg. und übers. von Eric J. Holmyard. Paris 1923.

32 Ullmann: Die Natur- und Geheimwissenschaften (Anm. 2), S. 235 f. und S. 391 f.

33 Ullmann: Die Natur- und Geheimwissenschaften (Anm. 2), S. 234.

34 Raphaela Veit: Dā’ud al-Anṭākī. In: Encyclopaedia of Islam. Three. Fasz. 2010-1. Hg. v. Gudrun Krämer u. a. Leiden 2010, S. 183 f. – „Adler“ ist ein geläufiger Deckname für Salmiak; Vogel wird als Deckname normalerweise genauer spezifiziert, so bezeichnet z.B. ‚der weiße Vogel‘ das Quecksilber, ‚der grüne Vogel‘ hingegen das Kupfer, vgl. Alfred Siggel: Decknamen in der arabischen alchemistischen Literatur. Berlin 1951, S. 44 f.

35 Vgl. Maribel Fierro: Bātinism in Al-Andalus. Maslama b. Qāsim al-Qurṭubī (d. 353/964), Author of the *Rutbat al-Hakīm* and the *Ghāyat al-Hakīm* (*Picatrix*). In: Studia Islamica 84 (1996), S. 87–112.

36 Vgl. z.B. Ullmann: Die Natur- und Geheimwissenschaften (Anm. 2), S. 149, 196 f., 227; Claude Addas: Quest for the Red Sulphur. The Life of Ibn ‘Arabī. Cambridge 1993; Kathryn V. Johnson: Jalāl al-Dīn Rūmī’s Use of Alchemical Imagery. In: Islamic Culture 70 (1996), S. 1–25; Artun: Hearts of Gold and Silver (Anm. 17), S. 21 f.; Eva Orthmann: Lettrism and Magic in an Early Mughal Text. Muḥammad Ghawth’s *Kitāb al-Jawāhir al-Khamṣ*. In: The Occult Sciences in Pre-modern Islamic Cultures. Hg. v. Nader El-Bizri und Eva Orthmann. Beirut

mag auch zu verstehen sein, dass der ‚orthodoxe‘ ägyptische Rechtsgelehrte Ahmād ad-Damanhūrī (gest. 1778) sich intensiv mit den Geheimwissenschaften auseinandersetzte. In einem ausführlichen Bericht über seine Studien teilt er uns mit, dass er sich nicht nur den religiösen Wissenschaften widmete, sondern auch der Logik, Philosophie, Mathematik, Astronomie, Medizin und den Geheimwissenschaften. Ad-Damanhūrī verfasste im Lauf seines Lebens Bücher zu Rechtsfragen und eine Reihe von Schriften zu den Natur- und Geheimwissenschaften. Eine Nähe zum Sufismus mag bei dem späteren Scheich der Azhar aber vielleicht ebenfalls dazu gekommen sein, denn sein marokkanischer Lehrer ‘Abdallāh al-Kinaksī hatte ihn auch mit einer sufischen Litanei bekannt gemacht.³⁷

Obwohl al-Qurtubī und ad-Damanhūrī wohl eher die Ausnahme als die Regel darstellen, so legen doch ihre Biografien nahe, dass das Interesse an okkulten Fragestellungen und die intensive Beschäftigung mit den Geheimwissenschaften durchaus mit einem religiösen Lebenswandel in Einklang stehen konnten. Und dies, obwohl die Alchemie von einigen Kritikern, unter anderem vom bekannten Historiker Ibn Ḥaldūn (gest. 1406), mit schwarzer Magie in Verbindung gebracht und vehement abgelehnt wurde.³⁸ Dass diese verschiedenen Interessensgebiete nicht als unvereinbar angesehen wurden, bezeugt auch das Beispiel des Ibn Arfa‘ Ra’s, eines Autors, der als Alchemist und, wohl fälschlicherweise, als religiöser Gelehrter Berühmtheit erlangte und dem später auch Werke magischen Inhalts zugeschrieben wurden.

4 Ibn Arfa‘ Ra’s: Zu Leben und Werk eines Alchemisten des 12. Jahrhunderts

Ibn Arfa‘ Ra’s erlangte Bekanntheit als Autor einer Sammlung alchemischer Gedichte, eines sog. „dīwāns“, mit dem Titel *Šudūr ad-dahab* („Die Goldsplitter“). Manfred Ullmann schlug vor, seinen Namen als „Sohn dessen, der den Kopf sehr hoch getragen hat“ zu übersetzen.³⁹ Richard Todd hält den Namen hingegen für eine ironische Wendung: ‚Sohn des höchsten Kopfes‘, d.h. ‚Sohn des Hochtrabenden‘.⁴⁰ Es ist möglich, dass es sich dabei um einen Familiennamen handelt (siehe unten Abschnitt 4.2.)

Die üblichen bio-bibliografischen Quellen berichten, dass Ibn Arfa‘ Ra’s aus einer andalusischen Familie stammte, im almohadischen Marokko lebte und um 1197 starb sowie dass er religiöser Gelehrter, Prediger an der Hauptmoschee

2018, S. 223–247; dies.: Die Beschwörung von Geistern und Planeten. *Al-Ǧawāhir al-ḥams* von Muhammad Ġauť Gwāliyārī. In: Günther und Pielow: Magie im Islam (Anm. 1), S. 372–399.

37 Khaled El-Rouayheb: al-Damanhūrī, Ahmad. In: Encyclopaedia of Islam. Three. Fasz. 2013–4. Hg. v. Gudrun Krämer u. a. Leiden 2013, S. 98–100.

38 Anawati: Arabic Alchemy (Anm. 27), S. 881 f. sowie ausführlich Mushegh Asatrian: Ibn Khaldūn on Magic and the Occult. In: Iran & the Caucasus 7 (2003), S. 73–123 und Matthew Melvin-Koushki: In Defense of Geomancy. Šaraf al-Dīn Yazdī Rebuts Ibn Ḥaldūn’s Critique of the Occult Sciences. In: Arabica 64 (2017), S. 346–403, insb. S. 366–384.

39 Ullmann: Die Natur- und Geheimwissenschaften (Anm. 2), S. 231, Anm. 5.

40 Richard Todd: Alchemical Poetry in Almohad Morocco: The *Shudhūr al-dhahab* of Ibn Arfa‘ Ra’s. In: Oriens 44 (2016), S. 116–144, hier S. 119.

von Fès und Autor von Werken über Alchemie und Magie gewesen sei.⁴¹ Regula Forster und Juliane Müller haben kürzlich aufgrund von Quellen- und Handschriftenstudien zu zeigen versucht, dass in dieser Biografie vermutlich zwei unterschiedliche Personen mit ähnlichen Namen in eine einzige verschmolzen wurden, etwas, das in der bio-bibliografischen Literatur des Öfteren passiert.⁴²

Was wissen wir also (noch) über den Alchemisten Ibn Arfa' Ra's? Er lebte vermutlich wie sein Namensvetter im 12. Jahrhundert und stammte sehr wahrscheinlich wie dieser aus einer nach Marokko ausgewanderten andalusischen Familie. Der Alchemist Ibn Arfa' Ra's war wohl – anders als sein Landsmann Maslama al-Qurtubī – kein religiöser Gelehrter. Zwar enthalten seine Werke zahlreiche Koranzitate, Verweise auf Geschichten über die Propheten („qisas al-anbiyā“) und das Hadīt, also Aussagen und Taten des Propheten Muhammad.⁴³ Zum Beispiel vergleicht Ibn Arfa' Ra's in einem seiner Gedichte den alchemischen Prozess mit dem Leben Moses und verweist auf die ‚Transmutation‘ seines Stabs in eine Schlange.⁴⁴ Doch finden sich insbesondere in seinem eigenen Kommentar zu den *Šudūr ad-dahab* verschiedene Passagen, in denen eine Spannung zwischen Religion und Alchemie aufgebaut und tendenziell der Alchemie der Vorrang eingeräumt wird.⁴⁵

Dass sich Autoren alchemischer Literatur für ihre Bilder bei religiösen Quellen bedienen, ist ja zudem auch nicht eine Besonderheit der europäischen Alchemie: So finden sich ähnlich religiös gefärbte Passagen wie bei Ibn Arfa' Ra's auch im *Kitāb al-Mā' al-waraqī wa-l-ard an-naġmīya* („Das Buch des Silberwassers und der Sternenerde“) des Ibn Umayl (10. Jh.).⁴⁶ Zitate aus dem Koran sind auch im *Miftāh al-hikma* prominent, das einem Schüler des Apollonius von Tyana zugeschrieben wird und in dem mehrere Koranverse verwendet werden, um die Wahrheit der

41 Vgl. z.B. Hayr ad-Dīn az-Ziriklī: al-A'lām. 15. Aufl. Bd. 5. Beirut 2002, S. 62; Emilia Calvo Labantia: Ibn Arfa' Ra'sahu. In: Biblioteca de al-Andalus. Hg. v. Jorge Lirola Delgado und José Miguel Puerta Vilchez. Bd. 2. Almeria 2009, S. 332–334.

42 Regula Forster und Juliane Müller: The Identity, Life, and Works of the Alchemist Ibn Arfa' Ra's. In: Al-Qantara (im Druck).

43 Koranzitate finden sich z.B. an den folgenden Stellen: Ibn Arfa' Ra's al-Ǧayyānī al-Andalusi: *Šudūr ad-dahab*. Hg. v. al-Hawwārī Ghazzālī (Lahouari Ghazzali). Beirut 2018, S. 180, 224, 240, 250. Vgl. auch Todd: Alchemical Poetry (Anm. 40), S. 121 f.

44 Ibn Arfa' Ra's: *Šudūr ad-dahab* (Anm. 43), S. 189–194 (1. Gedicht auf *tā'*).

45 Vgl. z.B. Hall muškīlāt *Šudūr ad-dahab*, Ms. London, British Library, Or 11592, fol. 18v–19r, 43v, 59r–60v.

46 Carus: Alchimia Islamica (Anm. 3), S. 468 f. – Das *Kitāb al-Mā' al-waraqī* (Muhammad bin Umail: Three Arabic Treatises on Alchemy by Muhammad bin Umail [10th century A. D.]. Hg. v. M. Turāb 'Alī, H. E. Stapleton and M. Hidāyat Husain. Kalkutta 1933) wurde auch ins Lateinische übersetzt, vgl. Ullmann: Die Natur- und Geheimwissenschaften (Anm. 2), S. 219 f. Der lateinische Text ist gedruckt in Johann Jacob Heilmann: Theatrum Chemicum, praecipuus selectorum auctorum tractatus de chemiae et lapidis philosophici antiquitate, veritate, jure, praestantia, & operationibus continens [...]. Bd. 5. Argentorati [Straßburg] 1660, S. 218–266 und in Jean Jacques Manget: Jo. Jacobi Mangeti Bibliotheca chemica curiosa, seu rerum ad alchemiam pertinentium thesaurus instructissimus. Bd. 2. Genf 1702, S. 216–235.

Alchemie zu verteidigen.⁴⁷ Die religiösen Anspielungen in den *Šudūr ad-dahab* sind somit nicht unbedingt ein Indiz dafür, dass Ibn Arfa‘ Ra’s ein religiöses Amt bekleidete.

Womöglich war der Autor ein Alchemist mit einem Talent für Dichtung oder ein Poet mit einem besonderen Interesse an Alchemie. Die Nachwelt rühmte Ibn Arfa‘ Ra’s jedenfalls für seinen eleganten literarischen Stil und seine Bildung. Der Historiker und Biograph al-Kutubī (gest. 1363) schreibt über ihn: „Falls er dich die Kunst des Goldes nicht lehrt, so doch die Kunst des Stils.“⁴⁸ Er nennt ihn „šā’ir al-ḥukamā‘ wa-hakīm aš-šu’araā“, „den Dichter unter den Philosophen und den Philosophen unter den Dichtern“.⁴⁹ Der spätere Historiker al-Maqqarī (gest. 1632) bezeichnet sein dichterisches Hauptwerk als einen „Führer der Eloquenz“ („dalīl ‘alā l-balāgā“) für die Andalusier.⁵⁰ Der Biograph as-Ṣafadī (gest. 1363) geht so weit, die Gedichte von Ibn Arfa‘ Ra’s mit jenen des arabischen ‚Dichterfürsten‘ al-Mutanabbī (gest. 955) zu vergleichen.⁵¹ Eine Handschrift überliefert tatsächlich Ibn Arfa‘ Ra’s’ *Šudūr ad-dahab* mit al-Mutanabbīs Gedichten.⁵²

4.1 *Šudūr ad-dahab*

Die *Šudūr ad-dahab* sind Ibn Arfa‘ Ra’s’ unbestrittenes Hauptwerk. Es handelt sich um eine Sammlung von 43 Gedichten alchemischen Inhalts, rund 1400 Verse. Diese sind, wie in einem „dīwān“ üblich, alphabetisch nach Reimbuchstaben geordnet. Jeder Buchstabe des Alphabets ist mit mindestens einem Gedicht vertreten. Das kürzeste Gedicht ist vier Verse lang, das längste 58. Wir konnten bisher 92 Handschriften der *Šudūr* identifizieren, die aus einer Zeit zwischen dem 14. und dem 20. Jahrhundert stammen. Das heißt, dass die *Šudūr* auch noch in einer Zeit, die wir gewöhnlich als ‚Moderne‘ bezeichnen, ihre Leser gefunden haben. Während viele der jüngeren Handschriften aus dem Westen der islamischen Welt stammen, ist keine der ganz alten Handschriften maghrebinisch. Dies könnte bedeuten, dass die *Šudūr* primär vor allem im Osten der islamischen Welt gelesen wurden.

Angesichts der bedeutenden Anzahl an überlieferten Handschriften muss sich das Werk großer Beliebtheit erfreut haben. Dass das Werk als wichtig betrachtet wurde, zeigt sich auch an der reichen Kommentarliteratur.⁵³ Zudem gibt

47 Carusi: *Alchimia Islamica* (Anm. 3), S. 465–468.

48 Al-Kutubī: *Fawāt al-Wafayāt*. Hg. v. Muḥammad Muhyī d-Dīn ‘Abdalḥamīd. Bd. 2. Kairo 1953, S. 181.

49 Al-Kutubī: *Fawāt al-Wafayāt* (Anm. 48), S. 181.

50 Al-Maqqarī: *Analectes sur l’histoire et la littérature des Arabes d’Espagne*. Hg. v. William Wright u. a. Bd. 2. Leiden 1861, S. 410.

51 As-Ṣafadī: *Kitāb al-Wāfi bi-l-wafiyāt*. Das biographische Lexikon des Ṣalāḥaddīn Ḥalīl ibn Aibak as-Ṣafadī. Bd. 22: ‘Alī b. Muḥammad b. Rustam bis ‘Umar b. ‘Abd an-Naṣīr. Hg. v. Ramzi Baalbaki. Wiesbaden 1983, S. 264.

52 Hs. Uppsala, Universitetsbiblioteket, 133. Datiert 1652. Vgl. Carl Johan Tornberg: *Codices Arabici, Persici et Turcici Bibliothecae Regiae Universitatis Upsaliensis*. Uppsala 1849, S. 76 f.

53 Das Werk ist mindestens ein Dutzend Mal kommentiert worden. Juliane Müller (Zürich) arbeitet aktuell daran, die Texte zu sichten, ihren jeweiligen Autoren zuzuordnen und zu datieren. Der älteste Kommentar – nach jenem von Ibn Arfa‘ Ra’s selbst (vgl. unten Abschnitt 4.2) –

es einen sog. „*tahmīs*“, also eine poetische Erweiterung, die von Muhammad b. Müsā al-Qudsī (14. Jh.) stammt.⁵⁴ Die *Šudūr* dienten endlich auch als Vorlage für eine alchemische Gedichtsammlung auf Türkisch, *Dīwān-i hikmet* („Die Gedichtsammlung der Weisheit“), welche wahrscheinlich vor 1600 verfasst wurde.⁵⁵

4.2 Weitere alchemische Werke

Neben seinem „*dīwān*“ hat Ibn Arfa‘ Ra’s mindestens ein Strophengedicht, ein sogenanntes „*muwaššah*“, über Alchemie geschrieben.⁵⁶ Interessanterweise wird Ibn Arfa‘ Ra’s manchmal mit einem berühmten „*muwaššah*“-Dichter in Verbindung gebracht: Der Alchemist könnte nämlich ein Ururenkel oder Ur-Urgroßneffe des Muhammad ibn Arfa‘ Ra’sah sein. Dieser lebte um die Mitte des 11. Jahrhunderts und war Hofdichter von Ma’mūn b. Dīn-Nūn (reg. 1037–1075), dem Herrscher von Toledo, und bekannt für seine „*muwaššahāt*“.⁵⁷ Mit seiner strophischen Dichtung über Alchemie könnte Ibn Arfa‘ Ra’s also eine Art Familiendition fortgesetzt haben.

Da die Gedichte der *Šudūr* schwierig sind, und zwar sowohl auf inhaltlicher als auch sprachlicher Ebene, ist es nicht erstaunlich, dass Ibn Arfa‘ Ra’s sich der Aufgabe angenommen hat, sie selbst zu kommentieren: Er verfasste einen Kommentar mit dem Titel *Hall muškilāt Šudūr ad-dahab* („Erklärung der unklaren Stellen der ‚Goldsplitter‘“), der recht breit überliefert ist.⁵⁸

Neben dem *Hall* verfasste Ibn Arfa‘ Ra’s weitere Prosaschriften über Alchemie, insbesondere eine kurze, praktisch orientierte Abhandlung mit dem Titel *Fī tarkīb al-iksīr al-hayawānī al-insānī* („Über die Herstellung des tierischen und mensch-

stammt von as-Simāwī (Mitte 13. Jh.), aber auch der berühmte mamlukenzzeitliche Alchemist al-Gildakī (Mitte 14. Jh.) schrieb nicht weniger als vier Kommentare zu den *Šudūr*.

54 Vgl. Arie Schippers: al-Anṣārī, Abū l-Hasan. In: Encyclopaedia of Islam. Three. Fasz. 2009-1. Hg. v. Gudrun Krämer u. a. Leiden 2009, S. 92 f. – Zum „*tahmīs*“ als literarischer Form siehe Philip F. Kennedy: *Takhmīs*. In: The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Hg. v. P. J. Bearman u. a. Bd. 10. Leiden 1998, S. 123–125.

55 Artun: *Hearts of Gold and Silver* (Anm. 17), S. 36.

56 Eine Edition des „*muwaššah*“ wird aktuell von Regula Forster vorbereitet. Das Gedicht liegt in zahlreichen Handschriften vor; den besten Text bietet unseres Erachtens die Hs. Istanbul, Topkapı, A 2572, fol. 69v–71v (datiert 1475). Vgl. Fehmi Edhem Karatay, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Arapça yazmalar kataloğu. Bd. 4: Filoloji, edebiyat, mecmular. No. 7488–9043. İstanbul 1969, S. 303 (Nr. 8487); Ali Rıza Karabulut, Mu’gam al-maḥṭūṭāt al-mawğuda fi maktabat İstanbūl wa-Anāṭūlī. Bd. 2. Kayseri [2005], S. 987 (Nr. 3095).

57 Vgl. James T. Monroe: Hispano-Arabic poetry. A student anthology. Berkeley 1974, S. xv und 224–227.

58 Wir haben 29 Handschriften des Kommentars identifiziert. Der *Hall* wurde mindestens zwei Mal in Kurzfassungen umgearbeitet, und zwar unter dem Titel von *Fī Šarḥ baḍ al-abyāṭ min Kitāb Hall al-muškilāt* („Kommentar einiger Verse aus dem Buch ‚Erklärung der unklaren Stellen‘“) von ‘Ali b. Maṣṭūd al-Hāfirī ar-Ruṣṭaqī (wohl 19. Jh.), lithographisch gedruckt in Mumbai 1881, sowie von einem anonymen Autor als *al-Wasm al-wasīm ‘an al-ḥaġār al-karīm* („Das anmutige Wappen über den edlen Stein“), fragmentarisch in der Hs. Berlin, Staatsbibliothek, Orientabt. Lbg. 96, fol. 106v erhalten. – Juliane Müllers kritische Edition des *Hall* soll demnächst in der Reihe *Bibliotheca Islamica* (Beirut) erscheinen.

lichen Elixiers“).⁵⁹ Möglicherweise ist er auch der Autor einer *Risāla fī l-kīmiyā* („Sendschreiben über die Alchemie“)⁶⁰ und des Traktates *Tartib al-iksīr* („Die Be- reitung des Elixiers“).⁶¹

4.3 Werke über Magie

Während die meisten mit dem Namen Ibn Arfa‘ Ra’s in Verbindung gebrachten Texte in den Bereich der Alchemie gehören, sind zwei ihm zugeschriebene Werke magischen Inhalts: *at-Tibb ar-rūhānī bi-l-Qurān ar-rahmānī* („Die spirituelle Medizin mit Hilfe des Korans des Barmherzigen“) und *al-Ǧihāt fī ʿilm at-tawaġġuhāt* („Die Richtungen über die Wissenschaft des Aufbruchs“). Das Werk *at-Tibb ar-rūhānī*⁶² stammt allerdings nicht von Ibn Arfa‘ Ra’s, sondern wurde ihm nur zugeschrieben, wie zuletzt Jean-Charles Coulon gezeigt hat. Der Text muss nach Ibn Arfa‘ Ra’s entstanden sein, da er teils auf Ps-al-Būnīs *Šams al-ma‘ārif* und Ibn Sabīn (gest. 1269 oder 1271) basiert.⁶³ Insofern werden wir uns im folgenden Abschnitt mit der einzigen möglicherweise authentischen Schrift des Ibn Arfa‘ Ra’s zur Magie befassen, *al-Ǧihāt fī ʿilm at-tawaġġuhāt*.

5 Ibn Arfa‘ Ra’s: *al-Ǧihāt fī ʿilm at-tawaġġuhāt* („Die Richtungen über die Wissenschaft des Aufbruchs“)

Der Text liegt uns derzeit in drei Handschriften vor:⁶⁴

1. Kairo, Dār al-kutub, 63⁶⁵
2. Paris, Bibliothèque nationale de France, 3253 (Supplément 1578)⁶⁶
3. Princeton, Princeton University Library, Garrett, MS. 41⁶⁷

59 Die einzige uns bekannte Handschrift ist Teheran, Malik, 3119, fol. 91–94. Vgl. Muṣṭafā Dirāyatī: *Fihristgān-i nushahā-yi hattī-yi Īrān* (fanhā). Bd. 8. Teheran 2012, S. 153.

60 Die einzige uns bekannte Handschrift ist Kairo, Dār al-kutub, 763, fol. 37v–41r.

61 Wir haben dieses Werk bisher nicht gesehen. Kurkīs ‘Awwād: *Fihrist al-maḥṭūṭāt al-‘arabiyyā fī Hizānat Qāsim Muhammād ar-Raġab bi-Baġdād*. In: Maġallat Maġma‘ al-‘ilmī al-‘irāqī 12 (1965), S. 165–191, hier S. 182 (Nr. 146/2) weist es für die Hizānat ar-Raġab in Bagdad nach. Ob es die Handschrift noch gibt und um was für ein Werk es sich gegebenenfalls handelt, muss derzeit offen bleiben.

62 Carl Brockelmann: Geschichte der arabischen Litteratur. 2. Aufl. Gesamtbdr. 1. Leiden 1943, S. 496.

63 Coulon: *La magie en terre d’islam* (Anm. 30), S. 259 f.

64 Die Handschrift Kairo, Dār al-kutub, Hurūf wa-awqāf 67, die im alten Katalog der Khediven- bibliothek in Kairo als Handschrift der *Ǧihāt* angeführt wird, enthält, soweit wir dies auf- grund der uns vorliegenden Digitalisate beurteilen können, keinen Text, der mit Ibn Arfa‘ Ra’s in Verbindung gebracht werden könnte, sondern astrologische Ausführungen, vgl. Anonymus: *Fihrist al-kutub al-‘arabiyyā al-mahfūza bi-l-kitābhāna al-ḥadīwiya al-miṣriyya*. Bd. 5. Kairo 1890, S. 367.

65 30 fol. Undatiert. Vgl. Anonymus: *Fihrist al-kutub al-‘arabiyya* (Anm. 64), Bd. 5, S. 334. Uns lag ein Digitalisat von einem Mikrofilm aus Dubai vor (Dubai, Juma al-Majid, Center 461195).

66 38 fol. 17. Jh. Vgl. <http://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc311567> [25. Feb. 2019].

67 68 fol. 17. Jh. (?). Vgl. <http://pudl.princeton.edu/objects/tt44pq48g> [20. Feb. 2019].

Von diesen drei Handschriften bieten nur diejenigen aus Paris und Princeton einen vollständigen Text; in der Kairiner Handschrift bricht der Text vorzeitig ab.⁶⁸

Der Titel *al-Ǧihāt fī ‘ilm at-tawāqqūhāt* („Die Richtungen über die Wissenschaft des Aufbruchs“) verweist auf die Richtungen, in die man sich drehen muss, wenn man Gottes Hilfe oder die Hilfe der Geistwesen („*arwāh*“) ersucht.⁶⁹ Der Traktat ist ein Prosakommentar zu einem Gedicht über Buchstabenmagie von einem gewissen Tābit ibn Sulaymān. Diese Person konnten wir bisher nicht identifizieren. Der Name ist weder besonders auffällig, noch besonders gewöhnlich, jedoch scheint er in der magischen Literatur nirgends vorzukommen.⁷⁰ Da der Name als „der Feste, Sohn Salomons“ verstanden werden kann, besteht die Möglichkeit, dass hier auf den biblischen König bzw. koranischen Propheten Salomon angespielt werden soll, der gemäß der islamischen Überlieferung Herrschaft über die Dämonen erlangte und in der islamischen Magie eine zentrale Rolle spielt.⁷¹ Da im Text auch von einem weiteren Pakt mit den Dämonen berichtet wird, der nach Salomon geschlossen wurde (Hs. Paris, fol. 3r), könnte mit Tābit ibn Sulaymān ein ansonsten unbekannter Sohn Salomons gemeint sein.

Der Text beginnt paradigmatisch: Nach der Anrufung Gottes mit der üblichen islamischen Formel „Im Namen Gottes des Barmherzigen und Gnädigen“, der sog. Basmala, folgt, wie zu erwarten, ein Gotteslob, das hier aber für den spezifischen Kontext adaptiert wurde, heißt es doch:

Preis sei Gott, dem Schöpfer der Intellekte der Seelen der Geister der Geistwesen, der ihnen unter den Formen den Vorrang eingeräumt hat, der ihre körperlichen Erscheinungen wahrnimmt und der ihnen freie Hand gelassen hat durch den Buchstaben Nūn des Befehls und den Buchstaben Kāf des göttlichen Seins.⁷²

⁶⁸ Die Kairiner Handschrift ist weder paginiert noch foliiert; wenn man vom Anfang an durchzählt, endete der Text auf fol. 17v. – Wir zitieren der Einfachheit halber nach der Pariser Handschrift.

⁶⁹ Cf. <http://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc311567> [25. Feb. 2019]. Hier wird der Titel leicht variierend als *al-Ǧihāt fī ‘ilm at-tawāqqūhāt* angegeben, doch haben alle konsultierten Handschriften eindeutig *at-tawāqqūhāt*.

⁷⁰ Auch Ullmann: Die Natur- und Geheimwissenschaften (Anm. 2), S. 232 scheint nichts Genaueres über ihn in Erfahrung gebracht zu haben. Ein Tābit b. Sulaymān findet sich weder in aš-Šiblīs magischer Enzyklopädie (aš-Šiblī: Ākām al-marğān fī ahkām al-ġānn. Hg. v. Edward Badeen. Beirut und Berlin 2017) noch im Nachlass von Fritz Meier (Basel, Universitätsbibliothek, NL 323: D 4, siehe https://aleph.unibas.ch/F/local_base=DSV05&con_Ing=GER&func=find-b&find_code=SYS&request=000080115 [20. Februar 2019]); vgl. auch Tobias Nünlist: Dämonenglaube im Islam. Eine Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung schriftlicher Quellen aus der vormodernen Zeit (600–1500). Berlin 2015. Es lassen sich natürlich verschiedene Personen dieses Namens nachweisen, doch keiner erscheint als Autor eines Gedichts über Magie.

⁷¹ Ullmann: Die Natur- und Geheimwissenschaften (Anm. 2), S. 386. Ausführlich Nünlist: Dämonenglaube im Islam (Anm. 70), S. 405–506.

⁷² Hs. Paris, Bibliothèque nationale de France, 3253, fol. 1v.

Hier wird bereits die enge Verflechtung der Magie mit gängigen theologischen Konzepten und religiösen Praktiken deutlich, ein zentrales Charakteristikum der Magie in der islamischen Welt: Die religiöse Gottesanrufung wird ergänzt um die Nennung der Geistwesen, deren Kräfte magisch relevant sind. Dabei legt der Text Wert darauf, dass die Magie nicht gottlos oder areligiös ist, vielmehr steht Gott im Hintergrund aller Wirksamkeit, er ist der Schöpfer aller Dinge und garantiert somit auch die Beziehung der Geistwesen zum Seienden, ohne die die Magie nicht wirksam wäre.⁷³ Der Schöpfungsakt, im Koran mit dem Imperativ „*kun*“ („sei!“) ursächlich verbunden,⁷⁴ wird, wie auch in der mystischen Tradition der Sufis,⁷⁵ an den Anfang gestellt und zur Begründung der nachfolgenden buchstabenmagischen Ausführungen benutzt.

Der Einleitung folgen dann die einzelnen Verse des kommentierten magischen Gedichts als Lemmata, zwischen die jeweils der Prosakommentar eingeschoben wird. Das Thema des Gedichts und des Kommentars ist die Buchstabenmagie, Arabisch meist „ilm al-*hurūf*“ oder „sīmiyā“ genannt.⁷⁶ Das Werk bietet ein Sammelsurium an magischen Ideen, die auch in anderen arabischen Werken zur Magie zum Tragen kommen. Die *Čihāt* betonen sehr stark die Bedeutung der Geistwesen: „Diese Wissenschaft“ („hādā l-ilm“) wird über alle anderen gesetzt und dabei auch der praktische Nutzen der Beherrschung der Dämonen betont, kann man die Macht über sie doch brauchen, um zu Gold, Silber etc. zu gelangen (Hs. Paris, fol. 33r). Der Traktat folgt der gängigen Unterteilung in die obere („al-‘ulwī“) und untere („as-suflī“) Welt, die jeweils von Geistern („arwāh“) bewohnt werden, den Engeln („al-mala’ika“) in den oberen Sphären und den chthonischen Geistern, den Činn bzw. Dämonen („šayātīn“), also rebellierenden Činn.⁷⁷

Von zentraler Bedeutung in diesem und in anderen magischen Traktaten sind die Namen („asma“) und Buchstaben („hurūf“) bei der Dienstbarmachung („istihdām“) der Geister.⁷⁸ Die Beschwörung der Geistwesen wird als größtes

73 Die Diskussion um den göttlichen Hintergrund der Magier bzw. die Abgrenzung von Magie und (prophetischem) Wunder ist überaus rege, vgl. z.B. Maher Jarrar: Al-Qādī ‘Abd al-Gabbār über Magie. In: Günther und Pielow: Magie im Islam (Anm. 1), S. 119–134.

74 Das Wort wird nur mit den Buchstaben Kāf und Nūn geschrieben. Zum koranischen Imperativ vgl. Matthias Radscheit: Word of God. In: Encyclopaedia of the Qur’ān. Hg. v. Jane Dammen McAuliffe. Bd. 2. Leiden und Boston 2006, S. 541–548.

75 Vgl. zu dem Imperativ beim aus Andalusien stammenden Sufi Ibn al-‘Arabī (gest. 1240) z.B. Michael A. Sells: Mystical Languages of Unsaying. Chicago u. a. 1994, S. 250 f. (mit Anm. 32); Maria De Cillis: Free Will and Predestination in Islamic Thought. Theoretical Constructs in the Works of Avicenna, Ghāzālī and Ibn ‘Arabī. London 2014, insb. S. 190.

76 Melvin-Koushki verwendet dafür den eleganten Begriff ‚lettrism‘ (vgl. insb. Matthew S. Melvin-Koushki: The Quest for a Universal Science. The Occult Philosophy of Šā’īn al-Dīn Turka Isfahānī [1369–1432] and Intellectual Millenarianism in Early Timurid Iran. Diss. Yale University 2012).

77 Coulon: La magie islamique (Anm. 30), S. 911.

78 Zur Bedeutung der Namen in der Magie vgl. Dorothee Pielow: „Ach, wie gut dass niemand weiß...“ Die Bedeutung des geheimen Namens in der islamischen Magie. In: Günther und Pielow: Magie im Islam (Anm. 1), S. 347–371.

Werk überhaupt bezeichnet, auf das man sich durch Fasten („*sawm*“), körperliche Übungen („*riyāda*“) und Gottesdienst („*ibāda*“) innerlich vorbereiten muss (Hs. Paris, fol. 31r).

Charakteristisch für Autoren arabischer Literatur zur Magie sind auch vermeintliche Hebraismen.⁷⁹ So versucht auch der Verfasser der *Gihāt*, sich durch die Verwendung von hebräisch klingenden Engelsnamen (z.B. Ȣahīṭamgīlŷāl,⁸⁰ Hs. Paris, fol. 9v) in die jüdische Tradition einzuschreiben. Der Traktat verweist auch des Öfteren auf die Bedeutung Metatrons (Mītāṭrūn), eines Engels, der in der jüdischen Kabbala enorm wichtig ist und auch Einzug in die islamische Magie gehalten hat.⁸¹

Auch numerologische Überlegungen kommen zum Tragen. Die Zahl Sieben wird häufig erwähnt, so bedingt ein Name mit sieben Buchstaben den Gehorsam der sieben Engel, die den sieben Erdgeistern zugeordnet sind. Auch die sieben Himmel, die sieben Sphären und die sieben Planeten werden genannt (Hs. Paris, fol. 10v). Ebenso gehört der letzte Abschnitt über Siegelringe („*ḥawātim*“) (Hs. Paris, fol. 35r–v) zum Kanon magischer Kompendien und tritt besonders prominent in der *Čayat al-ḥakīm* auf.⁸²

Interessanterweise wird auch der Fatimidencalif al-Ḥākim bi-Amr Allāh (reg. 996–1021) erwähnt (Hs. Paris, fol. 11v). Der Kalif wurde in mamlukischer Zeit zur Hauptfigur eines populären Epos („*sīra ṣā'bīya*“), in dem ein Geist Saturns al-Ḥākim die Schätze Ägyptens zeigt.⁸³ Der Autor der *Gihāt* behandelt tatsächlich auch das Thema der Schatzsuche (Hs. Paris, fol. 33r). Die Suche nach wertvollen Metallen und anderen verborgenen Schätzen war insbesondere in Ägypten beliebt, wo die Faszination für unentdeckte Reichtümer ein eigenes literarisches Genre hervorgebracht hat.⁸⁴ Da zwei Handschriften des Textes aktuell in Kairo aufbewahrt werden und die magische Tradition insbesondere in Ägypten florierte,⁸⁵ könnte der vorliegende Traktat dort entstanden sein.⁸⁶

⁷⁹ Zu Wörtern in der magischen Tradition, die dem Hebräischen ähneln, aber anderen Ursprungs sind, siehe Gideon Bohak: Hebrew, Hebrew Everywhere? Notes on the Interpretation of *Voces Magicae*. In: Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World. Hg. v. Scott B. Noegel, Joel Walker und Brannon M. Wheeler. University Park 2003, S. 69–82.

⁸⁰ Der Name entspricht sicher dem bei al-Būnī erwähnten Tahbaṭmagīlŷāl, vgl. zu den Namen Dorothee Anna Maria Pielow: Die Quellen der Weisheit. Die arabische Magie im Spiegel des *Usūl al-ḥikma* von Ah̄mad ibn ‘Alī al-Būnī. Hildesheim u. a. 1995, S. 100–102; vgl. auch Nünlist: Dämonenglaube im Islam (Anm. 70), S. 401 (mit Anm. 140).

⁸¹ Coulon: La magie islamique (Anm. 30), S. 887 f.

⁸² Coulon: La magie islamique (Anm. 30), S. 189. Zur Literatur der Gemmenschnitte siehe Ullmann: Die Natur- und Geheimwissenschaften (Anm. 2), S. 416–426.

⁸³ Antje Lenora: Der gefälschte Kalif. Eine Einführung in die *Sīrat al-Ḥākim bi-Amrīllāh*. Diss. Halle-Wittenberg 2011, S. 44 f.

⁸⁴ Braun: Treasure Hunting (Anm. 18); vgl. auch oben Abschnitt 2.

⁸⁵ Catherine Mayeur-Jaouen: Magie. Islam / Égypte. In: Dictionnaire de l’ésotérisme. Hg. v. Jean Servier. Paris 2013, S. 777a–778a.

⁸⁶ Ibn Arfa’ Ra’s gilt gemeinhin als marokkanischer Autor, doch haben Regula Forster und Ju-liane Müller Hinweise gefunden, dass er möglicherweise auch in Ägypten tätig war (Forster und Müller: The Identity [Anm. 42]).

Von besonderem Interesse für das Verständnis der Magie in vormodernen islamischen Gesellschaften ist ein kurzer Abschnitt über die Konformität der hier präsentierten Magie mit der islamischen Religion (Hs. Paris, fol. 14r) und die zahlreichen Aufforderungen, Gott anzurufen, Gebete zu sprechen oder auch die Sure Yāsīn (Q 36) zu rezitieren (Hs. Paris, fol. 32r–v). Dies ist durchaus charakteristisch für eine große Anzahl von arabischen Traktaten zur Magie. Magie und Religion lassen sich in diesen Texten meist nur schwer trennen, und in vielen Fällen tritt der religiöse Grundcharakter der magischen Rezepte so stark zum Vorschein, dass Sabine Dorpmüller dafür den Begriff ‚religiöse Magie‘ prägte.⁸⁷ Dabei scheint es sich nicht um das simple Einkleiden der Texte in ein religiöses Gewand zu handeln, mit der Intention, vermeintlich ‚unorthodoxe‘ Praktiken zu verschleiern. Vielmehr scheint die Beschäftigung mit den Geheimwissenschaften nur selten auf Ablehnung gestoßen zu sein. Dies hat jüngst eine Studie von Christian Mauder wieder deutlich gemacht, in der er die Behandlung der Astrologie, Wahrsagerei, des Amulettgebrauchs und der Zauberei in der Literatur über das Amt des Marktaufsehers („muḥṭasib“) untersucht.⁸⁸ Dennoch setzten sich Gelehrte immer wieder mit dem Thema kritisch auseinander. Der große arabische Kritiker der Magie, der Historiker Ibn Haldūn, betrachtete die Buchstabenmagie gerade noch als akzeptabel. Während seine prinzipielle Haltung gegenüber den Geheimwissenschaften ist, dass diese zwar grundsätzlich funktionieren, aber weder ökonomisch noch sozial sinnvoll und in aller Regel auch von einem religiösen Standpunkt aus verwerflich sind, mag er die besondere Kraft und Wirksamkeit der Namen Gottes nicht abstreiten. Insofern sieht Ibn Haldūn diesen kleinen Bereich der Magie nicht nur als wirksam an, sondern auch als im Prinzip erlaubt und gesellschaftlich betrachtet sinnvoll.⁸⁹

Seine Überlegungen lassen bereits ein Dilemma erkennen, mit dem auch die moderne Forschung konfrontiert ist. Wenn es sich bei der Buchstabenmagie um religiös legitimierte Praktiken handelt, kann sie dann noch als ‚Magie‘ gewertet werden? Müsste sie dann nicht eher dem Bereich der Religion zugeordnet werden? Diese Frage stellt sich nicht nur im Hinblick auf die Buchstabenmagie. Ebenso können Amulette und Talismane, auf denen neben Anrufungen Gottes und der Engel Beschwörungen der gängigen Dämonen zu finden sind, nicht eindeutig

⁸⁷ Sabine Dorpmüller: Religiöse Magie im *Buch der probaten Mittel*. Analyse, kritische Edition und Übersetzung des *Kitāb al-Muġarrabāt* von Muhammad ibn Yūsuf as-Sanūī (gest. um 895/1490). Wiesbaden 2005. – In eine ähnliche Richtung geht Emilie Savage-Smith, welche die wichtige Rolle der Gottesanrufung in der islamischen Religion betont (Savage-Smith: Introduction (Anm. 6), insb. S. xvii–xviii und xxii–xxv).

⁸⁸ Christian Mauder: Nur hinter verschlossenen Türen? Das Amt des *muḥṭasib* und die Öffentlichkeit von Astrologie, Wahrsagerei, Zauberei und Amulettgebrauch. In: Günther und Pielow: Magie im Islam (Anm. 1), S. 319–343.

⁸⁹ Vgl. Asatrian: Ibn Khaldūn on Magic and the Occult (Anm. 38); Melvin-Koushki: In Defense (Anm. 38), S. 366–384.

dem Bereich der Religion oder der Magie zugeordnet werden.⁹⁰ Eine zufriedenstellende Grenzziehung wird sich nicht realisieren lassen. Es kann vielmehr konstatiert werden, dass die Etablierung eines starren Kanons der Wissenschaftsdisziplinen und Wissensbereiche dem Phänomen der Geheimwissenschaften im vormodernen islamischen Raum nicht gerecht wird.

6 Schlussbetrachtung: War der Alchemist Ibn Arfa' Ra's auch ein Magier?

Zahlreiche Aspekte des Traktats *al-Ǧihāt fi 'ilm at-tawāqqūhāt* sprechen gegen eine Autorschaft des Ibn Arfa' Ra's. So wird in diesem Traktat die Beschwörung der Geistwesen als das größte Werk überhaupt dargestellt (Hs. Paris, fol. 31r), etwas, das aus dem Mund eines Alchemisten abwegig klingt. Dies ist eher wenig kongruent mit der geistigen Physiognomie des Alchemisten Ibn Arfa' Ra's, der sicher die Alchemie als den besseren Weg zu wahrem Gold und Silber beschrieben und wohl auch die Alchemie als die höhere Kunst denn die Magie bezeichnet hätte. In einem seiner Gedichte äußert sich Ibn Arfa' Ra's jedenfalls negativ über die Anhänger der Magie:

Eine Gruppe hielt es für das Beste, mit den Ğinn in Verbindung zu treten.
Sie hielten Magie [„sihr“] und Beschwörungen [„azā'im“] für den Aufstieg zum Geheimnis,
während unsere Symbole ihnen die Wahrheit verkünden und sagen:
Du Weinender im Herzen! Suche das Wissen nicht durch Zauberei
[„ruqā“],
ohne zuerst Metall zu verbrennen und zu zerreiben.⁹¹

Diese Verse aus dem authentischen „dīwān“ sprechen nicht dafür, dass der Autor Ibn Arfa' Ra's ein Anhänger der Magie war. Darüber hinaus sind Buchstaben und ihre Eigenschaften, das zentrale Thema der magischen *Ǧihāt*, in den *Šudūr ad-dahab* so gut wie kein Thema. Ebenso spricht die Erwähnung des Kalifen al-Hākim im Kontext der Magie für einen deutlich späteren Entstehungszeitpunkt des Traktats, da die Mythen um den Kalifen in der ihm gewidmeten Erzählliteratur („sīra“) erst für das 14. Jahrhundert belegt sind.⁹² Insofern muss die Zuschreibung des Textes an Ibn Arfa' Ra's zumindest zweifelhaft erscheinen.

Dennoch wirft die wohl fälschliche Zuschreibung des Werkes an Ibn Arfa' Ra's interessante Fragen auf: Warum wurde speziell dieses Werk zur Buchstabenmagie diesem Autor zugeschrieben? Ibn Arfa' Ra's erlangte ja in späterer Zeit vor allem als Alchemist und Dichter Bekanntheit. Möglicherweise galt seine Be rühmtheit als Garant für den Verkauf von Werken über die okkulten Wissen-

⁹⁰ Yasmine F. Al-Saleh: „Licit Magic“. The Touch And Sight Of Islamic Talismanic Scrolls. Diss. Harvard Univ. Cambridge 2014; Tobias Nünlist: Entzauberte Amulettrollen. Hinweise zu einer typologischen Gliederung. In: Günther und Pielow: Magie im Islam (Anm. 1), S. 247–293.

⁹¹ Ibn Arfa' Ra's: *Šudūr ad-dahab* (Anm. 43), S. 236 (2. Gedicht auf „qāf“, vv. 38–42). Wir stützen uns für unsere Übersetzung auf Vorarbeiten von Juliane Müller.

⁹² Lenora: Der gefälschte Kalif (Anm. 83), S. 15.

schaften insgesamt? Im Fall der *Čihāt* kommt hinzu, dass es sich um die Kommentierung von Poesie handelt und dass Ibn Arfa' Ra's eben nicht nur Dichter, sondern auch Kommentator seiner eigenen Dichtung war. Wäre es auch denkbar, dass Ibn Arfa' Ra's, der ja nicht nur als Alchemist, sondern, in späterer Zeit zumindest, als religiöser Gelehrter angesehen wurde, gerade deswegen für einen magischen Text als Autor herangezogen wurde, um so dem Traktat und der darin präsentierten Wissenschaft mehr – auch religiöse – Autorität zu verleihen? Denn die Affinität zwischen dem Bereich des Religiösen und dem des Okkulten ist ja in diesem Traktat besonders auffallend. Der eigentliche Grund für die Zuschreibung wird sich freilich nicht mehr eruieren lassen.

In Anbetracht der engen, sowohl konzeptionellen als auch personellen Verbindungen zwischen Magie und Alchemie braucht es jedoch nicht zu erstaunen, dass ein einigermaßen obskurer magischer Text einem prominenten Alchemisten zugeschrieben wurde.

Sakrament: Geheimnis, Magie, Kult und Recht

Wilhelm Schmidt-Biggemann

1 Ein Sakrament ist ein sinnliches Zeichen, mit Worten vollzogen, es verspricht himmlischen Kredit

„Sakrament“ wird durchweg als lateinisches Äquivalent des griechischen „Mysterion“ ausgegeben; und das zugehörige Wortfeld umfasst auch „Myste“ – „Mystik“ – „Theologia mystica“. Damit ist beim griechischen „Mysterion“ eine Dimension im Spiel, die sich, mindestens prima vista, vom Lateinischen unterscheidet. Das lateinische „sacramentum“ hat nämlich zunächst eine säkulare juristische Dimension. Es bedeutet

1. Fahneneid
2. die hinterlegte Geldsumme, die prozessführende Parteien im Heiligtum niedrlegen mussten.¹ Schon die
3. Bedeutung von „Sakrament“: „Sacer“ – „geweiht“, auch „dem Tode geweiht“ – ist schon nicht mehr säkular, sondern bestimmt die Grenze zwischen säkular und heilig. „Sacer esto!“ ist die Formel, mit der performativ der zum Tode Verurteilte definiert wurde. Das ist nicht geheim, sondern eine Definition des Besonderen, Abgesonderten.² Mysterion ist es aber nicht.
4. Im Corpus Paulinum des Neuen Testaments hat „Mysterion“ eine apokalyptische Färbung, d.h. Verweis auf zukünftige Herrlichkeit, Verheißung historischer Realität. „Sacramentum“ kommt in der *Vulgata* an zwei Stellen im Ephe-serbrief vor, übersetzt da aber nur „Mysterion“. Auch sonst wird „Mysterion“ durchweg als griechisches Fremdwort behandelt und mit „Mysterium“ übersetzt,³ aber bei Paulus fehlt die juristische Dimension.
5. Augustin führt die Zeichenterminologie ein; für ihn ist „sacramentum“ ein Zeichen, in welchem sich ein geistiger Gehalt ausspricht: „Accedit verbum

1 Rudolph von Jhering: Vorgeschichte der Indoeuropäer. Leipzig 1894, S. 436: „Das sacramentum war die Abfindungssumme, welche der Gottheit dafür entrichtet wurde, daß sie die Entscheidung des Rechtsstreits durch Menschen duldet – in heutiger Sprache ausgedrückt, eine Ablösung ihres Entscheidungsrechts.“ Das ist exakt die Bedeutung von Sakrament im Sinne der Sakramentstheologie.

2 So ähnlich wie „templum“?

3 Mk. 4,11, mysterum regni Dei und die Paral. 1 Kor. 2,6–16; 13,2;14,2 mysterium; Eph. 1,9 sacramentum voluntatis sua gr. Mysterion; 3,9 sacramentum (gr. mysterion); 5,32 sacramentum; Röm. 16,25 mysterium; Kol.1,26f mysterium; 2,2; 4,3 mysterium; 1. Tim. 3,9 mysterium.

ad elementum, et fit sacramentum, etiam ipsum tanquam visibile verbum".⁴ „Visibile verbum“: Das Wort wird sichtbar, stellt sich zur Schau, ist geistliche Schaustellerei, Kult als geistliches Schaustellergewerbe. Damit ist die transzendenten Dimension von „sacramentum“ wirkmächtig festgesetzt: in Dingen und Handlungen sichtbares Wort. Diese Definition bleibt mittelalterlich wirksam. Für Hugo von St. Victor ist „Sakrament [...] das nach außen gesetzte, sinnliche Element für die unsichtbare geistige Gnade“,⁵ und Petrus Lombardus definiert Sakrament als Zeichen für die Gnade Gottes und deren sichtbare Gestalt.⁶

Im Jahr 1264 wurde mit einer Bulle Urbans IV., „Transitus de hoc mundo“, das Fronleichnamsfest kirchlich beschlossen; 1306 terminierte Clemens V. die Feier auf den elften Tag nach Pfingsten. Thomas von Aquin lieferte die Begründung in der *Summa Theologiae* III, 60–90,⁷ wie Augustinus zeichentheoretisch: Thomas, S. Th. III, 60, Art. 2 resp.: „Respondeo dicendum, quod signa proprie dantur hominibus, quorum est per nota ad ignota pervenire.“ „Per nota ad ignota“ – das ist der Verweis aufs Geheimnis. Das Geheimnis der Sakamente ist zeichentheoretisch, also semiotisch: Sie sind sinnliche Zeichen mit übersinnlichem Kredit.

2 Die geheimnisvolle Kraft der Sprache: Befehl, Bitte, Magie – die Formel: Hoc est ..., trifftst du nur das Zauberwort

Die geheimnisvolle Kraft der Sprache zeigt sich im Befehl, in der Bitte, in der Magie dergestalt, dass durch das Wort etwas real werde. Zwar vermeidet die Sakramentaltheologie peinlichst das Wort Magie, und sie hat guten Grund dazu: Magie hat immer das Moment der Doppeldeutigkeit an sich, dass auch Widergöttliches magisch beschworen werden könnte. Und genau dieses muss in der Sakramentaltheologie unbedingt vermieden werden; deshalb ist die sakramentale Sprache juristisch geregelt.

4 Vgl. den Art. „Sakrament“ in: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 8. Hg. v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Basel 1992, Sp. 1128–1132, hier Sp. 1129. Dort die Nachweise: De doctrina Christiana II, 2.f MPL 34, Sp. 37; de Genesi ad literam XII,7,17, MPL 34, Sp. 459. „Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum, etiam ipsum tanquam visibile verbum“. In: Joh. Ev. LXXX, 3 MPL 35, Sp. 1840.

5 MPL 176, Sp. 317, De sacr. Christ. Fidei I, 9.

6 Petrus Lombardus: Sent. IV, 1,2 MPL 192, Sp. 839.

7 Art. Sakrament (s. Anm. 4), Sp. 1129. In der Tauler-Ausgabe: Joh. Tauleri Predigten/ Auff alle Sonn und Feyertage [...]. Frankfurt 1692 mit einer Vorrede von Philipp Jacob Spener (Neudruck der Ausgabe von D. Sudermann, zuerst Frankfurt 1631). Dort findet sich S. 405 bei der Fronleichnamspredigt Taulers die Anmerkung: „Decretales Clementinae lib. 3. und die Historien bezeugen/ daß der Pabst Urbanus IV. umb das Jahr Christi 1264. den Fronleichnams-Tag erstlich angeordnet/ auch Thomae de Aquin, einem Prediger-Münche befohlen/ das ganze Amt/ wie es alsdann solle bedient werden/ zu beschreiben: Wiewohl heutiges Tags vielmehr Ding daran gehalten werden/ als die erste Stiftung mit sich bringet. Item/ daß Clemens V. umb das Jahr Christi 1306. auff einem concilio beschlossen/ daß solches Fest am 11. Tage nach Pfingsten jährlich solle gefeyret werden.“

Aber auch in der Sakramentaltheologie geht es – wie in der Magie – nie nur um Deskription, immer ist die Sprache auch performativ. Das Modell der sakramentalen Sprache ist der Befehl. Der höchste Befehl bewirkte die Schöpfung aus dem Nichts: „Gott sprach und es ward“. Die Tatsache, dass durch das Wort etwas werde, ist das Wesen des Performativen ebenso wie des Magischen. In den Dingen, die durch das Wort wurden, was sie sind, schläft das Wort – Eichendorff:

Schläft ein Lied in allen Dingen, die da träumen fort und fort,
und die Welt hebt an zu singen, triffst du nur das Zauberwort.

Entscheidend für diese Sprachtheologie ist der Befehl. Die performative Grammatik / Semantik des Befehls verlangt Gehorsam. Ein Befehl verlangt immer Gehorsam. Ist schon dieser Anspruch und die Kraft des Befehls ein Geheimnis? Sicher: Das ist sie schon, wenn mir jemand gehorcht, d.h. wenn auf den Befehl, die Bitte etc. Gehorsam erfolgt. Gehorsam ist der Sinn des Befehls, Erfüllung ist der Sinn der Bitte.

Bei der sakramentalen Formel, die das Transzendentale gleichermaßen anruft und beschwört, ist dieser Prozess von Befehl und Gehorsam unterstellt: Auf das Wort hin stellt sich die Wirkung des Sakraments ein. Dann nämlich wird das Ding zum Zeichen und bekommt eine himmlische Dimension. Man muss es glauben, erfahren kann man diese Dimension in dieser Welt nicht, jedenfalls nicht mit äußerer Empirie.⁸ Das Ziel des Befehls, der in die Transzendenz zielt, ist geheim, eben verborgen und noch nicht offenbar. Das Transzendentale werde sich zeigen, wird versprochen, wie auch immer.

Die Formel lautet: „Hoc est enim corpus meum“. Man sieht nichts und doch soll das Bedeutendste überhaupt geschehen: Gott mit uns, Gott bei uns in dem, was wir konsumieren, vereinnahmen, assimilieren. Essen ist schließlich die radikalste Form der Verinnerlichung und Assimilation. Wer weiß eigentlich, ob das „Hoc est enim corpus meum“ Hokuspokus (o)der Transsubstantiation ist? Die unterstellte Bedeutung hängt davon ab, ob man den Zeichencharakter transzendent und im Sinne des Glaubens deutet. – Im Sinne von: „Unser Glaub‘ ersetzt alles, was der Sinn nicht fassen kann“.

Aber was passiert hier: Magie? Wenn ein Sinn von Magie ist, durch Worte den Gehorsam auch von Dingen bewirken zu können, dann handelt es sich um die höchste Fassung von Magie. In der alten, tridentinischen Messe wurden diese Partien des Hochgebets in der Messe still gebetet und vollzogen; nur die Elevation der Hostie und des Kelches bekam das Volk mit. Der ‚eigentlich‘ magische, geheimnisvoll sakramentale Akt war Angelegenheit des Priesters – ein klassischer Fall davon, ein Geheimnis zu hüten: ein Zaum um die Magie zum Schutz vor dem profanum vulgus.

⁸ Es sei denn, man beschwört Geister, die sich zeigen. Faust beschwört bei Goethe den Teufel, er braucht eine ganze Weile, bis er endlich erscheint; aber Faust nennt (und kennt den Namen) Mephists nicht, und er offenbart ihn auch nicht, er nennt sich nur „[...] ein Teil des Teils, der Anfangs alles war, ein Teil der Finsternis, die sich das Licht gebar.“

3 Die Messe: kultisches Symboltheater, Gegenwärtigsetzung des Heilsereignisses

Was passiert nun in der Messe? Es handelt sich um kultische Symbolanreicherung. Es wird nicht nur die Transsubstantiation des Brotes inszeniert, sondern jede Handlung ist kultisch gesteigert:

1. Im *Brotbrechen* wird der *Tod Jesu als des Christus* symbolisiert.
2. Aber es ist mehr als nur die Symbolisierung von Christi Tod: Es ist der *Opfer-tod* – der Tod des Gottessohnes, der *für unsere Sünden* gestorben ist. Das Brot wird zur Hostie: „*Hostia*“ heißt Opfer.
3. Hierher gehört nun die Symbolik des *Opferlamms*: Am Beginn der Kommunion wird die Hostie – das Opferlamm – gezeigt: „*Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi.*“
4. Dieses Opferlamm ist zugleich das *Osterlamm*, das geschlachtet und wie an Pessach verzehrt wird.
5. Dieser Verzehr ist einerseits die Vergegenwärtigung des letzten Abendmales – doch die Symbolik geht weiter: *Die Christen vereinnahmen, sie fressen ihren Gott*: das ist die höchste Form der Assimilation des Göttlichen an das Menschliche überhaupt.

Diese Symbolik entfaltet sich im Vollzug der Messe. Es ist kultisches Symboltheater auf höchstem Niveau – nicht Wiederholung, das wäre angesichts des einmaligen Opfertods des Gottessohnes blasphemisch. Die Formel für diese hoch angereicherte, magisch-symbolische Inszenierung heißt: *Gegenwärtigsetzung des Kreuzesopfers*. Das ist mehr als Erinnerung. Es ist die Aufhebung der Zeit und damit zugleich die Inszenierung der historischen Distanz zwischen der Gegenwart und dem einmaligen Heilsgeschehen. Was ist hier das Geheimnis und die Magie? Dass dieser Vollzug transzendenten Kredit erwirkt: Er wirkt nicht in dieser Welt, sondern ist *Unterpand* – „*pignus*“ – des unsichtbaren *Heilsgeschehens*.

4 Sakralverwaltung I: Kirchliches Monopol auf den Sakramentsvollzug, performativ, heilswirksam, aber unsichtbar

Sakralverwaltung: Verwaltung bedeutet Walten, Schalten und Walten. Walten hat einen alten Wortstamm; Gotisch bedeutet „waldan“, „regieren“. Das Wort findet sich in „Ge-walt“, „An-walt“, „Vergewaltigung“ und eben „Verwaltung“. *Geheimnisverwaltung* ist ein *paradoxer* Vorgang. Es ist der Versuch, das, was sich prinzipiell der Verfügbarkeit entzieht, beherrschen zu wollen, bzw. weitergehend zu behaupten, man könne es verwalten, sich gefügig machen. Diese Verwaltungskompetenz besteht einmal in der Festsetzung und Überprüfung der allein richtigen Performationsverwaltung, d. i. der orthodoxen Kombination von Wort und Handlung in den rechten Kultvorschriften. Der Anspruch der Sakraltheologie besteht darin, für diesen Vorgang, der mit einer irdischen Handlung eine transzendentale Wirkung erzeugt, eine göttliche, d. i. biblische Lizenz zu besitzen, die Schlüsselgewalt. Die entsprechende Bibelstelle ist die Verheißung,

die Petrus gegeben wird: „Dir will ich die Schlüssel des Himmelreiches geben. Was du auf Erden binden wirst, wird auch im Himmel gebunden sein, was du auf Erden lösen wirst, wird auch im Himmel gelöst sein.“ (Mt. 16, 19)

Wenn es sich bei diesem Satz Jesu um einen Auftrag zur Sakramentalverwaltung handeln soll, dann muss es für die verwaltende Institution von größter Wichtigkeit sein, ihre Legitimität zu belegen. Das geschieht durch den Anspruch der römischen Kirche, die legitime Nachfolgerin der Petrusgemeinde zu sein und die Sakramentalverwaltung seit ihrer Einsetzung kontinuierlich zu pflegen. Dabei handelt es sich zunächst um die beiden Kernsakamente Taufe und Eucharistie; die später hinzukommenden Sakramente werden als weitere heilswirksame Handlungen begriffen, deren Institutionalisierung dem Heilsauftrag der Kirche entspricht. Sie nimmt für sich in Anspruch, durch eine göttlich verliehene Vollmacht über die geheime Heilswirksamkeit dieser Handlungen *juristisch zu verfügen*. Es ist die Stipulation einer messianischen Kompetenzverleihung an die Institution Kirche, die für das Geheimnis allein verwaltungsberechtigt zu sein vorgibt.

So entsteht ein *kirchliches Verwaltungsmonopol* fürs Geheimnis, das zugleich Heilswirksamkeit beansprucht. Der Musterbeleg ist die Definition des Transsubstantiationsdogmas auf dem 4. Laterankonzil (1215). Constitutio I definiert:

Es gibt nur eine universale Kirche der Gläubigen, außerhalb derer niemand gerettet wird. Jesus Christus ist in ihr Priester und Opfer und sein Leib und sein Blut sind im Altarssakrament in Brot und Wein wahrhaft enthalten, weil durch göttliche Macht das Brot in sein Fleisch und der Wein in sein Blut transsubstantiiert werden. So vollzieht sich das Wunder der Vereinigung, indem wir von ihm empfangen, was er von uns empfangen hat.⁹

Riskant am verwalteten Sakrament ist die versprochene Einlösung der symbolischen Handlung in ihrem Transzendenzbezug: Man werde das Geglubte einst erfahren. Es ist der Kredit auf die Zukunft in einer anderen Welt. Nun geht zwar aller Kredit auf seine Einlösung in der Zukunft. Aber beim sakramentalen Kredit ist das Einlösungsrisiko gesteigert. Das Heilsversprechen, dessen ‚Unterpfund‘ die sakramentale Handlung ist, geht nicht nur auf die Zukunft, sondern auf die Zukunft in einer anderen, besseren, vollendeten Welt. Die Kreditvergabe erfolgt durch die monopolistische Sakramentalverwaltung der Kir-

⁹ Text in: Conciliorum oecumenicorum decretal. Ed. Centro di Documentazione Bologna = COD, Freiburg Br. 21962, S. 206: „a vero est fidelium universalis ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur, in qua idem ipse sacerdos et sacrificium Iesus Christus, cuius corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina, ut ad perficiendum mysterium unitatis accipiamus ipsi de suo, quod accepit ipse de nostro.“ Vgl. Handbuch der Kirchengeschichte. Bd. III. 2. Hg. v. Hubert Jedin. Freiburg 1968. Kap. 22. Laterankonzil (von Hans Wolter SJ.)

che: „Nulla salus extra sacramentis.“ Es sind die symbolischen Heilshandlungen der Kirche, „per quae omnis vera iustitia vel incipit, vel copta augetur, vel amissa reparatur“.¹⁰

5 Sakramentalverwaltung II: juristische Heilssymbolik, kultische Opferverwaltung, Recht statt Gnade

5.1 Heilsame Gottesverwaltung

Nun wird mit den Sakramenten nicht irgendetwas verwaltet. Verwaltet wird die göttliche Gnade, die in den Sakramenten sichtbar wird. Dass es sich um Gnadenzeichen handelt, die heilswirksam sind, macht die Transzendenzdimension aus, die die Sakamente beanspruchen. Allelal geht es um das Heil des Gottesvolkes, das mit dem Genuss dieser Sakamente versprochen und verheißen wird.

Die Heilsfunktion der Sakamente ist unterschiedlich. Mit der Taufe wird mit dem Aussprechen der vorgesriebenen Formel: „Ich taufe dich im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“ die Eingliederung in die „Gemeinschaft der Gläubigen“ performativ vollzogen – und bei der Kindstaufe auch dann, wenn vom Glauben noch keine Rede sein kann. Die Taufe ist, wie der Eid, *opus operatum*, eine Handlung, die vollzogen werden muss, damit sie wirksam ist. Auch bei der Eucharistie handelt es sich, wenn sie denn ein Sakrament sein soll, gleichermaßen um ein *opus operatum*, die Einsetzungsworte „Hoc est enim corpus meum“, „haec est sanguis mea“ müssen gesprochen werden, damit das Sakrament sich vollzieht, in juristischer Terminologie: „gültig“ ist. Aber im Sakrament der Eucharistie wird etwas Anderes erzeugt als die Initiation in einer Gemeinschaft. *Hier wird die Anwesenheit Gottes performativ erzeugt*. Vorausgesetzt ist, dass Jesus als Christus der Sohn Gottes und damit selber Gott ist. Das ist der eigentliche Akt der Gottesverwaltung im Sakrament der Eucharistie. Der trinitarische Gott, der schon in der *Trinität rational gefügig* gemacht wurde, ist in seinem Sohn, dem im Vater erzeugten Logos, in der „Welt“, d.h. in Jesus von Nazareth historisch *Fleisch geworden*, mithin leiblich und geschichtlich einmalig präsent gewesen. Die historische Präsenz hatte ihre höchste und schlimmste Realität in der Kreuzigung. Diese Präsenz des logisch-trinitarisch gefügigen und historisch in Jesus „Christus“ „realisierten“ gekreuzigten Gottes wird nun in die Verfügungsgewalt seiner Offenbarungsverwaltungsinstitution, der Kirche, gegeben.

¹⁰ Conciliorum oecumenicorum decreta (s. Anm. 9), S. 660: Concilium Tridentinum, Sessio VII. Decretum primum [De sacramentis]: Prooemium: „Ad consummationem salutaris de iustificatione doctrinae, quae in Praecedenti proxima sessione uno omnium patrum consensu promulgata fuit, consentaneum visum est, de sanctissimis ecclesiae sacramentis agere, per quae omnis vera iustitia vel incipit, vel copta augetur, vel amissa reparatur.“

5.2 Mein Fleisch für das Leben der Welt

Die Deutung von Jesu Kreuzestod als Opfer bedient das Muster der Opferung als Schutzgelderpressung, das schon das Abrahamsopfer kennzeichnete. Das Opfer ist das Symbol des bedingungslosen Gehorsams, der mit der unberechenbaren Macht des unberechenbaren Gottes zu rechnen versucht. Die Opferung passt nicht zur Liebesbotschaft der Eucharistie – aber es scheint, als solle der unverlöste Gott noch einmal, letztmalig, durch ein Opfer versöhnt werden, durch ein unvergleichliches Opfer, das Opfer seines Sohnes. Der Sohn ist auch schon durch die Inkarnation als Vermittler von Gott und Mensch wirksam geworden. *War diese Herabkunft nicht wirksam genug?*

Die Frage bleibt unbeantwortet, ist möglicherweise auch nicht beantwortbar. Sie wird stattdessen im Sakrament *kultisch-theatralisch* entschärft. Die Kreuzigung wird kultisch inszeniert, nicht wiederholt, sondern präsent gesetzt. Sie gilt als Opfer; aber wem wird geopfert? Das ist eine höchst umstrittene Deutung, weil niemand weiß, warum der trinitarische Gott seinen in der Fülle der Zeit fleischgewordenen Logos opfern sollte. *Die Kreuzigung entzieht sich der Juristenlogik der Dogmatiker*,¹¹ aber sie wird kultisch bewältigt. Kult ist die theatricalische Form der Verwaltung. In der Feier der Eucharistie wird die Kreuzigung symbolisch inszeniert und dadurch wird – hoffentlich – ihre Heilswirksamkeit entfaltet: Die „Praefatio de Ss. Sacramenti“ des Tridentiner *Sacramentale* betet zu Gott dem Vater und verkündet:

Christus gab seinen Leib und sein Blut für uns zum Opfer hin, damit an jedem Ort deinem Namen ein reines Opfer gebracht werde, das dir allein wohlgefällt. Darin besteht die unerschöpfliche Weisheit und das unfassbare Geheimnis der Gnade, dass das, was er selbst am Kreuz vollbracht hat, nicht aufhört, wunderbar zu wirken: er ist selbst Opfernder und Opfer. Uns, die wir mit ihm im Opfer vereint sind, lädt er zum heiligen Gastmahl, in dem er sich selbst zur Speise gibt und an sein Leiden erinnert, erfüllt er die Seele mit Gnade und gibt uns ein *Unterpfand der kommenden Herrlichkeit*.¹²

¹¹ Wie die Juristenlogik am Erlösungsdogma scheitern kann, wird auf höchstem spekulativen Niveau in Anselm von Canterbury's *Cur Deus homo* deutlich.

¹² Missale Romanum. Ex decreto sanctissimi Concilii Tridentini restitutum. Editio vigesima iuxta Typicam Vaticanam. Regensburg 1937. Praefatio de Ss. Sacramento. Separate Paginierung nach S. 296: „Vere dignum et iustum est, aequum et salutare, nos tibi semper et ubique gratias agere, Domine, sancte Pater, omnipotens et aeterne Deus, per Christum dominum nostrum. Qui, remotis carnalium victimarum inanibus umbris, corpus et sanguinem suum nobis in sacrificium commendavit: ut in omni loco offeratur nomini tuo, quae tibi sola complacuit, oblatio munda. In hoc igitur inscrutabilis sapientiae, et immensae caritatis mysterio, id ipsum quod semel in Cruce perfecit, non cessat mirabiliter operari, ipse offerens, ipse et oblatio. Et nos, unam secum hostiam effectos, ad sacrum invitat convivium, in quo ipse cibus noster sumitur, recolitur memoria Passionis eius, mens impletur gratia, et future gloriae nobis pignus datur.“

5.3 Sakramentaljuristische Selbstgerechtigkeit

Gott wird in der Eucharistie sakramental verfügbar: Das Sakrament, das in der Hostie – „hostia“ heißt, wie gesagt, Opfer – doppelt substantiiert ist, als Brot und als Fleisch Christi, ist Unterpfand der kommenden Herrlichkeit („futurae gloriae nobis pignus“). So kompliziert diese Verfügbarkeit in ihrer Deutung auch sein mag, die Kirche reklamiert für sich die *Verfügbarkeitskompetenz, und zwar in Monopolverwaltung*. Das Konzil von Trient hat das mit der nötigen Deutlichkeit festgestellt:

Weil nämlich, wie unser Erlöser Jesus Christus sagt, das, was unter der Gestalt des Brotes gezeigt wird, wirklich sein Leib ist, war die Kirche immer von dem überzeugt, was jetzt diese heilige Versammlung feststellt: durch die Konsekration von Brot und Wein werden diese vollständig zur Substanz seines Leibes und seines Blutes. Diese Verwandlung heißt traditionell und passend Transsubstantiation.¹³

Das ist Gottesverwaltung auf höchstem juristischen Niveau. Aber ist es nicht auch *sakramentaljuristische Selbstgerechtigkeit*? Wie steht es mit dem göttlichen Gnadenvorbehalt – Gnade, wie schon angemerkt, ist das genaue Gegenteil von Recht. Kann man Gnade verrechtlichen, oder bleibt nicht notwendig ein Restrisiko? Alles gründet doch nur auf dem Versprechen, dass die Magie der Transsubstantiation wirke, auf dem Versprechen der gnädigen Anwesenheit des Gottessohnes als Versöhnungsober. Kann dieses Versprechen durch Kultvorschriften zum juristischen Vertrag gesteigert werden? Und wenn es ein Vertrag wäre, dann bliebe die Partnerschaft zwischen Mensch und Gott doch asymmetrisch, denn könnte der Mensch Gott bei Vertragsbrüchigkeit verklagen? Vor welcher Instanz? Und wer definierte den Vertragsbruch und entschiede als unabhängige Instanz? Schließlich ist Gott die letzte Instanz.

6 Fronleichnam: das institutionalisierte Geheimnis

Die Augustinerchorfrauen Johanna und Eva von Lüttich hatten 1204 die Vision eines schwarzen Streifens im Vollmond und interpretierten diese Erscheinung als Zeichen für die Hostie, die verehrt werden will. Was wird an dieser Geschichte deutlich? Die Offenbarung zeigt sich in Zeichen – wie sonst? Es offenbart sich irgendwie; aber *was* offenbart sich eigentlich? Wenn Johanna von Lüttich und ihre Freundin Eva einen Streifen im Vollmond sehen, ist der Streifen etwas Bemer-

¹³ Conciliorum oecumenicorum decreta (s. Anm. 9), S. 671. Concilium Tridentinum, Sessio XIII.: „Quoniam autem Christus redemptor noster corpus suum, id, quod sub specie panis offerebat [cf. Mt. 26,26 seqq; Mc. 14,22 seqq; Lc 22, 19 seq; Io 6,48; 1 Cor. 11, 24 seqq.] vere esse dixit, ideo persuasum semper in Ecclesia Dei fuit, idque nunc denuo sancta hac synodus declarat, per consecrationem panis et vini conversionem fieri totius substantiae panis in substantiam corporis Christi Domini nostri, et totius substantiae vini in substantiam sanguinis eius. Quae conversio convenienter et proprie a sancta catholica ecclesia transsubstantatio est appellata.“

kenswertes. Dass es sich überhaupt um ein Zeichen handelt, ist die erste verwunderliche Perspektive; dass es sich um ein göttliches Zeichen handelt, ist die zweite Ebene der Interpretation. Dass der Vollmond drittens ein Zeichen für die Hostie sei, die ihrerseits Zeichen ist, macht die Sache zusätzlich komplex. Und dass dieses schon vierfach gestufte Zeichen bedeute, dass die Hostie, die als Zeichen für Christus steht, in besonderer Weise inszeniert werden solle, damit Christus, der in diesem Zeichen präsent sei, angemessen verehrt werde, ist eine weitere interpretatorische Volte, freilich, wie man weiß, eine mit erheblicher kultischer Folgewirkung.

Man kann aus diesem exemplarischen Vorgang die Konsequenz ziehen: *Interpretationen entheimnissen die Zeichen nicht*, im Gegenteil: Sie inszenieren das Geheimnis und institutionalisieren es. Es gilt die simple Dialektik: *Je mehr Erklärung, desto mehr Geheimnis*. Die Geschichte des Fronleichnamsfestes zeigt das: 1209 die erste Fronleichnamsverehrung in Lüttich; 1247 wird Fronleichnam offizielles Fest der Diözese Lüttich, die ersten Prozessionen finden in Benediktbeuern 1273 und in Köln 1279 statt.

Seit dieser Zeit gibt es die Legende der Gregorsmesse, die in vielen Altarbildern dargestellt ist. Der blutige und gemarterte Christus zeigt sich wunderbarweise während der Wandlung dem heiligen Gregor, der die Messe zelebriert. Hostien, die bluten, werden gesehen und an den Stellen des Blutwunders verehrt. Bis zur Reformation sind die berühmtesten Bluthostien des Heiligen Römischen Reichs die im brandenburgischen Wilsnack; aber es gibt sie auch anderwärts; und dieses Wunder zeigt sich den Gläubigen bis heute. Es zeigen sich Zeichen, die die Gottesanwesenheit stabilisieren.

7 Rezeption des Sakraments im Geist der Demut

Die Zeichen der Gottesanwesenheit verschwinden, wenn ihnen die weltliche Kritik auf die Haut rückt. Es ist wie bei der Kunst: Wenn man fragt, worin sie besteht, bekommt man keine andere Antwort als ‚es sei eben Kunst‘. Andernfalls verliert sie ihre Besonderheit. In diesem Sinn wird die Kunst, so profan sie sich gerieren mag, den Offenbarungscharakter und damit ihre religiöse Aura nicht los.

Es muss etwas in der Seele geschehen, was *jenseits der Verfügbarkeit* ist, und dieses Geschehen passt nicht zur rationalen Kritik. Es fügt sich auch der juristischen Gottesverwaltung nur widerwillig. Als rational-juristische Sakramentalverwaltung wird die Eucharistie zum Hokuspokus. Hokuspokus ist die Verballhornung der Wandlungsformel: *Hoc est corpus meum*. Der angemessene Habitus ist der Geist der Demut gegenüber der Offenbarung. Man darf nicht fragen, „Was ist Offenbarung?“, nicht fragen, „Was zeigt sich eigentlich?“, man muss sich zurücknehmen, muss die „göttlichen Maßnahmen“, das göttlich verordnete Maß für „die Menschen“ akzeptieren. Andernfalls verschwinden die Geheimnisse und mit ihnen ihre Aura. Und ein solcher Verlust ist für die Gläubigen fürchterlich – es ist die Furcht vor dem Verlust des erhofften sakramentalen Trostes. „Christen betet dies Geheimnis in dem Geist der Demut an! Unser Glaub ersetzt alles, was

der Sinn nicht fassen kann.“ Gelassenheit ist die Haltung für die göttliche Maßnahme der Offenbarung, Gelassenheit und Devotion.

Thomas von Aquin, der wie keiner den Akt philosophischer und juristischer Selbstvergewisserung der Sakramentalverwaltung vorangetrieben hat – eine Art rhetorische Autosuggestion mit den aristotelischen Kategorien Substanz und Akzidens – wusste wohl um das theologische Risiko, das er einging; seine Fronleichnamshymnen betonen deshalb stets erneut den Überschuss des Göttlichen gegenüber den menschlichen Verstehensanstrengungen:

Adoro te devote
 In Demuth bet' ich dich,
 Verborgne Gottheit, an,
 Obgleich mein blöder Sinn
 Dich nicht entdecken kann;
 In dieser Brodsgestalt
 Bist du wahrhaftig hier
 Mein Herz verlieret sich
 Und unterwirft sich dir.

 Gesicht, Geschmack, Gefühl
 Tut mir den Schein nur kund;
 Doch das Gehör verleiht
 Den wahren Glaubensgrund;
 Was Gottes Sohn gesagt
 Ist hier der Glaube mein;
 Es ist der Wahrheit Wort,
 Und was kann wahrer sein!¹⁴

8 Geheimnis und die Hermeneutik des Verdachts

Es gibt den unfasslichen Überschuss des Göttlichen, denn Er ist definitionsgemäß mehr als wir fassen können.¹⁵ Aber zugleich sind alle Versprechen Gottes eben nur Versprechen aufs Jenseits und ihre Erfüllung in der Transzendenz kann hier noch nicht überprüft werden. Alle kirchlich-juristischen Vertragsversuche der Sakramentaltheologie können zwar in kultischer Strenge und in Pracht – von Bachs Matthäuspassion bis zu Bruckners drei großen Messen (WAB 26–28) – als Gegenwärtigsetzung des Kreuzesopfers und zugleich als Vorschein der himmlischen Herrlichkeit wirkungsvoll inszeniert werden, aber sie sind nur Vorschein und nicht Unterpfand („pignus“) der göttlichen Herrlichkeit. Auf Erden gibt es keine Instanz, die sagen könnte, es handle sich beim kirchlichen Kult, zumal bei

¹⁴ Übersetzung von Heinrich Bone in: *Cantate! Katholisches Gesangbuch* 2. Aufl. Paderborn 1851, Nr. 269.

¹⁵ Die anselmische Formel: „Quo maius cogitari nequit“, „was größer nicht erkannt werden kann“, ist dagegen sozusagen Transzendentalphilosophie, denn unser Denken wird zum Maßstab der Gotteserfahrung.

der Messe, der Feier der Eucharistie, tatsächlich um ein Unterpfand. Denn ein solches Unterpfand wäre ein Gut, das bei Nichteinhaltung des Vertrags eingezogen werden könnte. Und was hieße das für die Eucharistie: Das Sakrament, Leib und Blut des Gottessohnes, das Zeichen unserer Erlösung in Brot und Wein, wäre bei Nichteinhaltung des Versprechens, das die Kirchensakramenter als Vertrag interpretieren, wieder nur gewöhnliche irdische Substanz. Der ganze Hokuspokus fiele in sich zusammen.

Aber auch das kann man nicht wissen, denn die einmal erfolgte Symbolisierung eines Kult- und Kulturzusammenhangs lässt sich nicht einfach rückgängig machen. Ein *symbolischer Erklärungskomfort entfaltet eine unkontrollierbare Aura* – und genau hier wirkt die Logik des Verdachts: Wir – wer immer „wir“ ist – könnten uns diesen Komfort nur selbst eingeredet haben. Der Verdacht ist kein Beweis, aber er oszilliert zwischen einer Frömmigkeit, die gern hätte, dass es wahr wäre, was zu schön zu sein scheint, um wahr zu sein, und der wahrheitsasketischen Sparsamkeitsversion, bloß nichts anzunehmen, was nicht auch „hier“ und möglichst auch „jetzt“ belegbar wäre. Und so bleibt die Logik des Verdachts, dass es so sein könnte – aber eben auch nicht so sein könnte.

9 Man darf/kann es nicht so genau wissen

Gottesprädikationen – „quo maius cogitari nequit“ – das ist der ontologische Gottesbeweis, der so funktioniert, dass, wenn Gott diejenige Instanz ist, die perfekter nicht gedacht werden kann, er auch notwendig „sein“ muss; „sein“ ist hier als Vollverb im Sinne von „existieren“ gebraucht. Wenn man diesen Gedanken zu Ende denkt, dann landet er bei dem Paradox: Wenn Gott wirklich oberhalb unserer Denkkapazität ist, dann können wir ihn überhaupt nicht prädizieren; und dann gilt entscheidend: Wir können keinerlei Aussagen über ihn machen, weder ob er ist oder nicht ist, noch was er ist, noch wie er ist. Dieser Gott wäre jenseits von Sein und Nichtsein: indifferent. Für „uns“, die Besitzer des transzendentalphilosophischen Ich, wäre das die Selbstauflösung der Vernunft im göttlichen Geheimnis der Indifferenz. Was aber wäre dann Offenbarung? Diese Selbstaufhebung des Ich würde die historische Offenbarung überflüssig machen, die Heilsgeschichten von innen auflösen – und so ist es wohl am bekömmlichsten, einen eher diätetischen Umgang mit dem Unverfügaren, dem Geheimnis an sich, zu versuchen: sich mit dem Kult und der mittleren Distanz zu begnügen, zu hoffen, dass die sakralen Kirchenjuristen recht haben und auch recht behalten werden und vor allem, dass jeder Einzelne bei dem Zusammenfallen von Sein und Nichts in der göttlichen Selbstprädizierung nicht verloren geht – und dass sich die beseligende Erkenntnis des Unerkennbaren im Sakrament als Kraft des Geistes mitteilt.

Das Ergebnis dieser Mitteilung des Göttlichen beschreibt Meister Eckhart:

Noch ein kraft ist, diu ist och unlîplich; si vluizet ûz dem geiste und blîbet in dem geiste und ist zemâle geistlich. In dirre kraft ist got âne underlâz glimmende und brinnende mit aller sîner rîcheit, mit aller sîner süezicheit und mit aller sîner wunne. Wærliche, in dirre kraft ist alsô grôziu vröude und alsô grôziu, unmaezigu wunne, daz nieman vollen dar abe gesprochen noch geoffenbâren kan. Ich spriche aber: wäre ein einic mensche, der hie inne schouwete vernünftliche in der wârheit einen ougenblik die wunne und die vröude, diu dar inne ist: allez daz er gelîden möhte und daz got von im geliten wolte hân, daz wäre im allez kleine und joch nih-tes niht; ich spriche noch mî; ez waere im alzemâle ein vröude und ein gemach.¹⁶

Das wünsche ich uns allen!

¹⁶ Meister Eckhart: Werke in zwei Bänden, Texte und Übersetzungen herausgegeben von Ni-klaus Largier. Frankfurt 1993, Bd. 1, S. 30–33. Neuhochdeutsch: „Noch eine Kraft gibt es, die ist auch unleiblich; sie fließt aus dem Geiste und bleibt im Geiste und ist ganz und gar geis-tig. In dieser Kraft ist Gott ohne Unterlaß glimmend und brennend mit all seinem Reichtum, mit all seiner Süßigkeit und all seiner Wonne. Wahrlich, in dieser Kraft ist so große Freude und so unermeßliche Wonne, dass es niemand erschöpfend auszusagen vermag. Ich sage wiederum: Gäbe es irgendeinen Menschen, der hierin mit der Vernunft wahrheitsgemäß einen Augenblick lang die Wonne und Freude schaute, die darin ist – alles was er leiden könnte und was Gott von ihm erlitten haben wollte, das wäre ihm alles gering, ja ein Nichts, ich sage noch mehr: Es wäre ihm alles eine Freude und ein Gemach.“ [Gemach = Wohlfühlen, Wonne?]

Propheten, Beschwörer, Nigromanten, Märchenzauberer, Illusionisten, Automatenbauer

Phänotypen des Zauberers in der deutschen Literatur des Mittelalters unter diskursgeschichtlichem Aspekt

Frank Fürbeth

1 Fragestellung

Die Geschichte der deutschen weltlichen Literatur des Mittelalters beginnt mit dem Auftritt eines Magiers. Man erfährt von ihm allerdings nur indirekt: Das Gerücht wird zurückgewiesen, dass Alexander der Große von einem Zauberer gezeugt worden sei. Das *Alexanderlied* des Pfaffen Lamprecht (um 1150) lehnt damit ebenso wie seine Vorlage, der *Roman d'Alexandre* des Albéric de Pisançon (um 1120), die Erzählung „böser lugenârer“ ab, Alexander sei „eines goukelâres sun“ (*Vorauer Alexander*, 71f.) gewesen.¹ Lamprecht übersetzt hier mit „goukelâre“ das französische „encatator“ (Alberic, 28) und verschiebt damit ein wenig die Bedeutung. Denn auch wenn in den einschlägigen mhd. Wörterbüchern als Bedeutung von „goukelâre“ an erster Stelle „Zauberer“ angegeben wird und auch das französische „enchanteur“ „Zauberer“ bedeuten soll, so meinen beide Termini doch Verschiedenes. Die während des ganzen Mittelalters als grundlegend geltende Definition der „ars magica“ in den *Etymologien* (um 650) Isidors von Sevilla, wonach diese „aus der Tradition der bösen Engel sich über viele Jahrhunderte auf dem Erdkreis verbreitet“ habe,² nennt nämlich unter den insgesamt 17 Subspecies der „magii“ einerseits die „incantatores“, „welche (die) ars (magica?) mittels Worten (Sprüchen) ausführen“,³ und andererseits das „praestigium“ („Blendwerk“), dessen Verfahren zwar nicht näher beschrieben wird,⁴ aber von Hugo von St. Viktor in seiner Magie-Definition im *Didascalicon* (um 1128) erläutert wird: „Es handelt sich um ‚praestigia‘, wenn durch die dämonische ars mittels phantastischer Illustrationen die menschlichen Sinne hinsichtlich der Veränderung der Dinge betrogen

- 1 Die bibliographischen Angaben zu den einzelnen Editionen wie zu der diesbezüglichen Forschungsliteratur finden sich im Anhang unter den entsprechenden Werken. Werkübergreifende Forschungsliteratur ist in der abschließenden Bibliographie verzeichnet. Alle anderen bibliographischen Angaben werden vollständig in den Fußnoten bei Erstzitat angegeben.
- 2 „Vanitas magicarum artium ex traditione angelorum malorum in toto terrarum orbe plurimis saeculis valuit.“ Isidor von Sevilla: *Etymologiæ Libri XX*. Hg. v. W. M. Lindsay. Oxford 1911, Lib. VIII (De ecclesia et sectis diversis), Kap. 9 (De magis).
- 3 „Incantatores dicti sunt qui artem verbis peragunt.“ Ebd.
- 4 Ebd.

werden".⁵ Albrecht und Lamprecht greifen so mit den beiden Termini zwei unterschiedliche Aspekte aus der von ihnen nicht übersetzten Vorgeschichte des *Alexanderromans*, der Verführung der griechischen Königin Olimpias durch den geflohenen ägyptischen König Nectanebos und der dabei erfolgten Zeugung Alexanders,⁶ heraus und verändern damit gleichzeitig die Perspektive auf Nectanebos von einem astrologiekundigen Hohepriester des ägyptischen Gottes Ammon hin zu einem teufelsbündnerischen Götzendiener.

In der Vorlage Albérics, der lateinischen Übersetzung des griechischen Alexanderromans des Ps.-Kallisthenes⁷ durch Julius Valerius⁸ (um 340 n. Chr.)⁹ erscheint Nectanebos als ägyptischer König, der vor seinen Feinden ins makedonische Exil fliehen muss; von Olimpias befragt, ob er jener sei, der in den Wahrsagekünsten bewandert ist („mathesos sciens“), und welche Art er betreibe, antwortet er, dass es davon viele gebe, insbesondere die „interpretatio somniorum et astrici“.¹⁰ In der Folge stellt er ihr das Horoskop, wonach sie sich mit dem Gott Ammon vereinigen werde; um sie von seiner Vorhersage zu überzeugen, bewirkt er durch eine Wachsfigur („corpusculum feminae ex cera“), mit Hilfe von ausgepressten Kräutern und durch ein geheimes „Lied“ oder einen „Spruch“ („carmen secretum“) einen entsprechenden Traum, woraufhin er, verkleidet (nicht verwandelt!) als Ammon, ihr nachts beiliegt und Alexander zeugt. Die Episode schließt mit den Worten: „in hunc igitur modum Olimpias magicis artibus ducebatur“.¹¹ Kann man nun für den Griechen Ps.-Kallisthenes und für den Römer Julius Valerius davon ausgehen, dass sie kein Problem damit hatten, den ägyptischen König Nectanebos als obersten Priester des Gottes Ammon zu sehen und deshalb seine Vorhersage- und Traumerzeugungskünste als Teil des priesterlichen Kultes bzw. der göttlichen Nähe zu akzeptieren – Nectanebos erinnert so an die ägyptischen Theurgen, die Dämonen zwingen und Träume ausdeuten können¹² – so muss Alberic (und mit ihm Lamprecht) nicht nur deshalb Bedenken gegen diese Geschichte gehabt haben, weil Alexander damit ein Bastard gewesen wäre, was bei

5 „praestigia sunt, quando per phantasticas illusiones circa rerum immutationem sensibus humanis arte daemonica illuditur“. Hugo von St. Viktor: *Didascalicon de studio legendi*. Hg. v. Charles Buttiner. Washington 1939, Lib. VI, Kap. 15 (De magica et partibus ejus).

6 Zu der Verarbeitung dieses Motivs in der Weltliteratur vgl. Otto Weinreich: Der Trug des Nektanebos. *Wandlungen eines Novellenstoffs*. Leipzig, Berlin 1911.

7 Leben und Taten Alexanders von Makedonien. Der griechische Alexanderroman nach der Handschrift L. Hg. u. übers. von Helmut van Thiel. Darmstadt 1974.

8 Iuli Valeri Res Gestae Alexandri Magni Translatae ex Aesopo Graeco. Hg. von Michaela Rossellini. Stuttgart, Leipzig 1993.

9 Zur Überlieferung und den Abhängigkeiten der mittelalterlichen Alexanderliteratur vgl. Herwig Buntz: *Die deutsche Alexanderdichtung des Mittelalters*. Stuttgart 1973, hier S. 10f.

10 Valerius (Anm. 8), S. 3.

11 Valerius (Anm. 8), S. 9.

12 Nach dem *Brief an Anebo* des Porphyrios (ca. 232–304 n. Chr.) und Über die Mysterien Ägyptens des Iamblichos (ca. 240–330 n. Chr.). Vgl. dazu Georg Luck: Magie und andere Geheimlehren in der Antike. Mit 112 neu übersetzten und einzeln kommentierten Qellentexten. Stuttgart 1990, S. 41; Textauszüge S. 157, 163–167, 286, 334.

der Bedeutung, „die eine unzweifelhafte und hohe Abstammung für den Feudaladel besaß“¹³ unvorstellbar war, sondern schlimmer noch: Weil seit der Umdeutung der antiken Götterverehrung als Dämonenkult durch Augustinus¹⁴ alle damit zusammenhängenden priesterlichen Vorhersagepraktiken als Werke des Teufels galten, wie von Isidor *expressis verbis* beschrieben.

Die beiden von Alberic und Lamprecht gewählten Bezeichnungen des Nec-tanebos – die so in ihrer Vorlage nicht zu finden sind – rekurrieren demnach auf zwei für sie offensichtlich bezeichnende Episoden in der Vorgeschichte, das Absingen bzw. Sprechen der „carmina secreta“ und den Beischlaf in der Verkleidung als Gott Ammon, die sie nun als „incantatio“ („enchanteur“) bzw. „praestigi-um“ („goukel“) unter dämonologischer Prämisse als Herbeirufung bzw. Dienst des Teufels interpretieren und Nectanebos so zum Teufelsbündner machen. Wichtig für unseren Fragezusammenhang ist dabei allerdings weniger die Umperspektivierung an sich, sondern die Tatsache, dass sowohl Alberic wie auch der Pfaffe Lamprecht als gebildete Kleriker Kenntnis eines gelehrten Diskurses über Magie im 12. Jahrhundert hatten, die es ihnen erlaubten, differenziert die einzelnen magischen Phänomene zu benennen und zu beurteilen. Die Übersetzung dieser differenzierenden Begriffe durch „zouber“, wie es nicht nur in den einschlägigen Wörterbüchern vorgeschlagen, sondern in den Übertragungen der mhd. Werke auch praktiziert wird, plantiert diese diskursabhängigen Unterschiede dagegen wieder ein.¹⁵

Ausgehend von dieser Beobachtung soll im Folgenden daher versucht werden, diejenigen Werke der mittelalterlichen deutschen Literatur, in denen von Magiern, Zauberern, Nigromanten, zauberkundigen Feen und dergleichen mehr die Rede ist, auf die jeweils verwendeten Termini für alle Arten der Magie zu

13 Vgl. Christoph Mackert: Die Alexander-Geschichte in der Version des ‚Pfaffen‘ Lamprecht. Die frühmittelhochdeutsche Bearbeitung der Alexanderdichtung des Alberich von Bisinzo und die Anfänge weltlicher Schriftepik in deutscher Sprache. München 1999, S. 111.

14 Aurelius Augustinus: Vom Gottesstaat. Bd. 2. Übers. v. Wilhelm Thimme, eing. u. erl. v. Carl Andresen. 2. Aufl. Zürich., München 1978, S. 686–689 (Buch 21, Kap. 6).

15 Einige Beispiele mögen genügen. Der im *Wilhelm von Österreich* [Anhang, Nr. 35] beschriebene Stuhl, auf dem Wilhelm eine Nacht verbringen muss und der von Virgiliius „mit richer kunst nigromanci“ hergestellt worden sein soll, wird von Almut Schneider (Chiffren des Selbst. Narrative Spiegelungen der Identitätsproblematik in Johanns von Würzburg *Wilhelm von Österreich* und in Heinrichs von Neustadt *Apollonius von Tyrland*). Göttingen 2004, S. 23) als „Zaubergestühl“ bezeichnet. Umgekehrt wird auch die „list“, bei der es sich zuerst einmal nur um die mhd. Bezeichnung für die regelgeleitete „ars“ handelt (vgl. unten Anm. 25), mit „Magie“ übersetzt, so etwa von Dieter Kühn in seiner Übertragung des Parzival [Anhang, Nr. 8, Lit.] „listeclichu wîsheit“ (566, 25) mit „gelehrt in der Magie“ (I, S. 935) oder „mit liste“ (V589,17) mit „es war mit Kunst, Magie errichtet“ (II, S. 21), oder die „listen“, mit denen Gansguoter in der *Crône* seine Burgen gebaut hat, von Florian Kragl [Anhang, Nr. 14, Lit.] S. 188, mit „Dazu befähigte ihn Zauberei“ oder S. 307 mit „weil es durch Zauberei geschah. Auf dieselbe Art gewann er sich diese Burg und nannte sie Salye, denn er hatte sie mit Zauberei gemacht und sie mit List so ausgestattet, dass niemand sie einnehmen kann“. Philipowski [Anhang, Nr. 46, Lit.] meint sogar, dass „kunst“ und „list“ typische Begriffe zur Charakterisierung des Zauberers seien (S. 318, A. 60).

untersuchen und daraus, soweit möglich, auf den jeweils dahinter stehenden Magie-Diskurs zu schließen.¹⁶ Die Zusammenstellung der Werke, die im Anhang zu finden ist, beruht auf einer Auswertung der *Mittelhochdeutschen Begriffsdatenbank*¹⁷ sowie des *Motif-Index of German Secular Narrative Literature*,¹⁸ hinzugezogen wurden außerdem die Übersichtsveröffentlichungen zu dem Thema sowie die einschlägige Forschungsliteratur zu einzelnen Werken.

2 „zouber“ in der mittelalterlichen deutschen Literatur bis um 1200

Die größte Auffälligkeit in Hinsicht auf die literarischen Magie-Diskurse bis ca. 1200 ist, dass ein neuer Begriff auftaucht: die „Nigromantie“. Dies geschieht fast gleichzeitig in zwei Werken, wobei es von der Datierung des *Lanzelet* des Ulrich von Zatzikhoven [6] im Vergleich zum *Parzival* Wolframs von Eschenbach [8] abhängt,¹⁹ wem von beiden der Primat zuzusprechen ist. Im *Lanzelet* will der Protagonist die Königin Ginover aus der Gewalt ihres Entführers Valerin befreien, der seine Burg jedoch mit einem „zouber“ umgeben hat, der jeden Eindringling zum Feigling macht (3542–3545). Diesen „zouber“ kann nur Malduc außer Kraft setzen, der selbst als „gougelär“ (7455) und als „wiser man“ (7364) bezeichnet wird, der „an den swarzen buothen sîne liste“ versucht (7357). Bei der Zauberrei im *Lanzelet* handelt es sich eindeutig um die für die Artusliteratur typischen Märchenelemente²⁰ – bezeichnenderweise wurde Lanzelet als Kind von einer „merfeie“ entführt –, wie sie auch im zeitgleichen *Iwein* Hartmanns von Aue etwa in dem unwetterverursachenden Quellwasser oder in dem unsichtbar machenden Zauberring entgegentritt. Umso auffälliger ist, dass Malduc für seine „list“ nun „swarze buoher“ benötigt und dass die Lebensechtheit der auf einen Mantel gestickten Tiere, den die Meerfee an den Artushof für eine Tugendprobe geschickt hatte, durch „ein zouberlist von nigromanzie“ (5830f.) bewirkt worden sein soll. Was mit der „zouberlist“ gemeint sein könnte, zeigt die fast

16 Zur den Magie-Diskursen in der Antike und in der frühen Neuzeit s. Bernd-Christian Otto: Magie. Rezeptions- und diskursgeschichtliche Analysen von der Antike bis zur Neuzeit. Berlin, New York 2011; zur Magie im Mittelalter s. Richard Kieckhefer: Magie im Mittelalter. München 1992.

17 URL: <http://mhdbdb.sbg.ac.at/> (18.03.2019).

18 Motif-Index of German Secular Narrative Literature from the Beginning to 1400. Hg. v. Helmut Birkhan. 7 Bde. Berlin [u. a.] 2005–2010.

19 Isolde Neugart: [Art.] Ulrich von Zatzikhoven. In: ²VL 10 (1999), Sp. 61–68, hier Sp. 65.

20 Vgl. Wolfram Voelker: Märchenhafte Elemente bei Chrétien de Troyes. Bonn 1972; Hans-Dieter Mauritz: Der Ritter im magischen Reich. Märchenelemente im französischen Abenteuerroman des 12. und 13. Jahrhunderts. Frankfurt/M., Bern 1974; Walter Haug: Das Fantastische in der späteren deutschen Artusliteratur. In: Spätmittelalterliche Artusliteratur [...]. Hg. v. Karl Heinz Göller. München, Wien, Zürich 1984, S. 133–149; Natascha Wieshofer: Fee und Zauberin. Analysen zur Figurensymbolik der mittelhochdeutschen Artusepik bis 1210. Wien 1995. – Die neuere Forschungsliteratur dagegen sieht den Begriff des ‚Märchenhaften‘ kritisch und setzt denjenigen des ‚Wunderbaren‘ dagegen. S. Schöning (Lit. zu Nr. 34), S. 165–193; Jutta Eming: Funktionswandel des Wunderbaren. Studien zum *Bel Inconnu*, zum *Wigalois* und zum *Wigalois vom Rade*. Trier 1999.

zeitgleich von Otto von Freising geschriebene Übersetzung der Josaphat-Legende (um 1200) [7]: Nachdem Josaphat von dem Eremiten Barlaam zum Christentum bekehrt worden ist, zieht der Vater, nachdem alle anderen Mittel versagt haben, einen Meister Theodosias zu Hilfe, der Josaphat wieder vom christlichen Glauben abbringen soll. Dieser Theodosias wird als Herr der Teufel geschildert, die von ihm ausgesandt werden, um Josaphat, insbesondere durch die Liebe zu einer jungen Frau, zum Abfall zu bewegen, was aber misslingt; am Ende wird Theodosias selbst zum Christen. Die Art seiner Herrschaft über die Teufel wird nicht näher beschrieben; es wird lediglich gesagt, dass er ein „zouberaere“ war und „an zoubrebuochen“ las (12037f.). In der Vorlage Ottos, der im letzten Drittel des 12. Jahrhunderts entstandenen sog. Vulgatfassung der lateinischen Übersetzung²¹ der griechischen Legende,²² wird Theodosias beschrieben als „Mann, der sich den ‚artes magicae‘ widmet und Verteidiger der Irrtümer der Abgötter“ sei.²³ Wenn Otto die „ars magica“, mit denen Theodosias seine „dyabolica milicia“, das heißt viele der bösen Geister („multos malignorum spirituum“) rufen kann („vocans“),²⁴ mit „zoubrebuoch“ übersetzt, dann zeigt dies, dass er unter „ars magica“ jetzt eine Buchwissenschaft versteht. In diesem Sinne wäre dann auch die „zoubrelist“ Ulrichs von Etzenbach als Entsprechung von „ars magica“ zu verstehen, die Maldus wie Theodosias „den swarzen buochen“ entnehmen und die bei Ulrich nun erstmals als „nigromancie“ beschrieben wird. Im Unterschied zu Otto allerdings, das bliebe festzuhalten, liegt bei Ulrich die Betonung mehr auf der „list“, dem Kunstgemäßen also;²⁵ von einer Herbeirufung der Dämonen ist bei ihm nirgends die Rede.

Diese selbe magische Buchgelehrsamkeit der Nigromantie findet sich nun auch im *Parzival* Wolframs von Eschenbach (nach 1203) wieder. Bekanntlich berichtet Wolfram in einem Exkurs, dass die Quelle des *Parzival*, eine angeblich von dem Provençalen Kyot geschriebene Gralsgeschichte, zurückgehe auf ein

21 Eine moderne Ausgabe existiert nicht. Der älteste Druck ist: *Barlaam et Josaphat*. [Speyer: Drucker der Gesta Christi, um 1472/73] (GW 03396).

22 Vgl. Constanza Cordoni, *Barlaam und Josaphat in der europäischen Literatur des Mittelalters. Darstellung der Stofftraditionen – Bibliographie – Studien*. Berlin 2014.

23 „vbi habitat vir quidam magicis vacans artibus ydolorum erroris accerimus defensor theodas nomine“. *Barlaam et Josaphat* (Anm. 21), f. 218v.

24 Ebd.

25 Mhd. „list“ meint diejenigen Kenntnisse, die auf eine methodische Aneignung von Wissen zurückgehen; schon Notker übersetzt daher „ars“ mit „buochliste“. „ars“ wiederum wird von Isidor definiert als derjenige Wissensbestand, der aus Regeln und Vorschriften bestehe. Alternativ wird zu „list“ im Mhd. auch „kunst“ gebraucht, wobei die beiden Begriffe der gestalt hierarchisiert werden, dass mit „kunst“ die höherwertigen Kenntnisse des richtigen Handelns bezeichnet werden. Vgl. dazu: ‚Scientia‘ und ‚Ars‘ im Hoch- und Spätmittelalter. Hg. v. Ingrid Cramer-Ruegenberg u. Andreas Speer. Berlin, New York 1994, und zusammenfassend Udo Kühne, [Art] *Artes liberales*. In: ³Reallexikon 1 (1997), S. 144–146; Frank Fürbeth: Das wissensvermittelnde Schrifttum des Mittelalters in deutscher Sprache. In: Deutsches Literatur-Lexikon. Das Mittelalter. Hg. v. Wolfgang Achtnitz. Bd. 6. Das wissensvermittelnde Schrifttum bis zum Ausgang des 14. Jahrhunderts. Berlin 2014, S. VII–XXVII, hier S. VII–IX.

von diesem in Toledo gefundenen Buch von einem gewissen Flegetanis, das „in heidenischer schrifte“ (453, 13) geschrieben war und offensichtlich die Bewegung der Sterne und ihren Einfluß auf die menschliche Natur dargestellt hatte; zu deren Verständnis habe Kyot erst „der karakter à b c“ (453, 15) lernen müssen, wozu er aber nicht die „list von nigrômanzie“ (453, 17) benötigt habe. Die Beschreibung des Inhalts des Buchs als „list“ („ars“) (*magica*) „von nigrômanzie“ deckt sich mit derjenigen der Bücher Malducs bei Ulrich von Zatzikhofen; Wolfram gibt aber noch einige weitere Informationen: Es geht darin um den Sternen- und Planetenhimmel und damit zusammenhängend um „karakteres“. Zu den letzteren werden nun tatsächlich im 12. Jahrhundert in Toledo Bücher aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzt; es handelt sich dabei um Schrift- oder sonstige Zeichen, die bei bestimmten Himmelskonstellationen in korrespondierendes Material geschnitten werden und so die stellaren Kräfte konservieren und auch zukünftig wirkmächtig machen können.²⁶ Auf ein solches astrologisch-imagologisches Werk muss Wolfram anspielen,²⁷ wobei die Betonung, die er darauf legt, dass Kyot die „list von nigrômanzie“ für das Verständnis der Gralsgeschichte nicht habe lernen müssen, deutlich macht, dass es sich dabei für ihn um eine nicht unproblematische „ars“ handele.

3 Die Karriere eines Terminus: Nigromantie

Dies verweist nun auf die Begriffsgeschichte der ‚Nigromantie‘. Der Terminus nämlich entsteht erst in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts und ersetzt das ältere Wort ‚Necromantie‘, das nach Isidor von Sevilla als weitere Subspecies der „ars magica“ die Zukunftsvorhersage mit Hilfe der Befragung von Toten meint.²⁸ Mit der Wortveränderung einher geht eine Begriffsverschiebung: Durch die schon bei Isidor zu findende Anmerkung, die Totenbefragung geschehe mittels der Opferung von Blut, weil dies die Dämonen liebten,²⁹ wird aus der Totenbefragung die Dämonenbeschwörung; das griechische „necros“ wird ersetzt durch das lateinische „niger“.³⁰ Die erste ausführliche theoretische Darstellung stammt

26 Vgl. Nicola Weill-Parot: Les „images astrologiques“ au Moyen Âge et à la Renaissance. Spéculations intellectuelles et pratiques magiques (XII^e–XV^e siècle). Paris 2002. Abbildungen von solchen „caracteres“ aus einer Münchner Handschrift bei Richard Kieckhefer: Forbidden Rites. A Necromancer’s Manual of the Fifteenth Century. Gloucestershire 1997, S. 353–373.

27 Vgl. dazu ausführlich Frank Fürbeth: Der Gral in Wolframs *Parzival* und das zugrundeliegende Buch des Flegetanis im Kontext der Astralmagie des 12. Jahrhunderts. In: Astronomie und Astrologie im Kontext von Religionen. Hg. v. Gudrun Wolfschmidt. Hamburg 2018, S. 143–167 (mit weiterer Literatur).

28 „Necromantii sunt, quorum praecantationibus videntur resuscitati mortui divinae, et ad interrogata respondere.“ Isidor: Etymologiarum Libri (Anm. 2), 8, 9, 11.

29 „ad quos sciscitandos cadaveri sanguis adipicuntur. Nam amare daemones sanguinem dicitur“. Ebd.

30 Die Entwicklung der Wort- und Begriffsgeschichte bei Dieter Harmening: Supersititio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Abergläubensliteratur des Mittelalters. Berlin 1979, S. 205–207. Vgl. dazu auch die Ausführungen in Anm. 38.

von Bern von der Reichenau (1008–1048), der die Verbreitung häretischer Irrlehren von Leuten,

die in dem Glauben, ein jeder Mensch werde unter einer bestimmten Sternenkonstellation geboren, den Lauf der Gestirne beobachten, von den Dämonen Auskünfte einholen, Wahrsager befragen [und] sich der Kunst der Magie widmen,³¹

zum Anlass nimmt, einen Traktat *De nigromantia seu divinatione daemonum* zu schreiben. In der Hauptsache geht es ihm dabei um die Frage, ob und wie die Dämonen die Zukunft vorhersagen können und wie die guten von den bösen Engeln zu unterscheiden sind; seine Quellen sind vor allen *De civitate Dei* des Augustinus und die Verteidigungsschrift des Apuleius gegen den Vorwurf der Magie.³² Die Heiligung der Dämonen durch Opfergaben durch den Magus wird nun von Bern erstmals als „nichromantia“ bezeichnet,³³ wobei allerdings die Nähe zu dem Konzept der „Necromantie“ bei Isidor immer noch groß ist.³⁴ Wenn man dem Herausgeber des Textes folgen will, hätte man gleichwohl „in Berns Traktat die frühesten Belege für die Bedeutungsveränderung des Begriffs der ‚necromantia‘“,³⁵ was im Übrigen dadurch gestützt werde, dass zeitgleich um 1050 Anselm von Besate in seiner *Rhetorimachia*, einer Schrift gegen die Laster der Kleriker, beschreibt, wie ein „maleficus“, um die Dämonen herbeizuzwingen, sich einiger „carakteres hebraica vel diabolica“ bediene, die in einem „quaternio nigromantiae“ enthalten seien.³⁶ Auch Bern erwähnt die „carakteres“ in einem Zug mit der Dämonenbeschwörung und der Astrologie: „In his omnibus caueamus obseruationes stellarum, supersticiones doemunum, signa characterum, curas somniorum.“³⁷

Auf diesen um 1100 noch relativ neuen und kaum belegbaren³⁸ Terminus der ‚Nigromantie‘ wird nun erstaunlicherweise im Zuge der Rezeption der ara-

31 „qui syderum cursus obseruant putantes unumquemque hominem sub constellationibus nasci, a daemonibus responsa petunt, divinationes requirunt, artem magicam colunt.“ Bern von der Reichenau: *De nigromantia seu divinatione daemonum contempnenda* [...] Edition, Übersetzung, Kommentar von Niels Becker. Heidelberg 2017, Zitat S. 88, Übersetzung S. 89.

32 Vgl. dazu Luck: Magie (Anm. 12), S. 138–144 (Übersetzung der Kapitel 25–43), Otto: Magie (Anm. 16), S. 235–264.

33 „Num legimus aliquem magum uel, qui diabolo per nichromantiam sacrificant uel Deum negant [...]“ („Aber lesen wir, dass ein Zauberer oder Menschen, die dem Teufel durch Nikromantie Opfer gebracht haben [...]“) Bern: *De nigromantia* (Anm. 31), S. 146, 736 u. 145.

34 Becker (Bern: *De nigromantia*, Anm. 31), S. 73, meint dagegen, dass „nichromantia“ auf den Inhalt des gesamten Traktats, der Divination durch Dämonenbeschwörung, zu beziehen sei. Die Titelgebung ‚De nigromantia‘ scheint allerdings eine spätere Zutat zu sein (ebd., S. 69f.).

35 Becker (Bern: *De nigromantia*, Anm. 31), S. 73.

36 Zit. n. Bern: *De nigromantia* (Anm. 31), S. 72. Die *Rhetorimachia* ist ediert in den MGH, Quellen zur Geistesgeschichte 2 (1958), S. 143–146.

37 Bern: *De nigromantia* (Anm. 31), S. 160, Z. 975ff. („Bei all dem hüten wir uns vor der Beobachtung der Gestirne, der abergläubischen Verehrung der Dämonen, der Verwendung abergläubischer Zeichen und der Deutung von Träumen.“ Ebd., S. 161).

38 Harmening: *Superstitio* (Anm. 30), S. 207, nennt als ältesten Beleg für den Terminus „nigro-

bischen Wissenschaften im 12. Jahrhundert zur Bezeichnung der astrologisch-astralmagischen Verfahren zurückgegriffen, obwohl diese nach Meinung der arabischen Autoren und ihrer lateinischen Übersetzer gerade nicht dämonisch bewirkt sind, sondern auf rein naturwissenschaftlichen Kausalitäten beruhen.³⁹ Dominicus Gundissalinus subsumiert um 1150 in seiner auf der arabischen Wissenseinteilung des Al-Farabi basierenden „*divisio philosophiae*“ unter die „*scienzia naturalis*“ acht Teile: „*scientia de medicina*, *scientia de iudiciis*, *scientia de nigromantia secundum physicam*, *scientia de imaginibus*, *scientia de agricultura*, *scientia de navigatione*, *scientia de speculis*, *scientia de alquimia*.“⁴⁰ Da die „nigromantia“ zwischen der Astrologie (der „*scienzia de iudiciis*“) und der Wissenschaft „von den Bildern“ („*de imaginibus*“) aufgeführt wird, bei der es sich um die auch bei Wolfram genannte astrologisch-imagologische „*ars*“ handeln wird, muss mit „nigromantia“ bei Dominicus eine gleichsam naturwissenschaftliche („*secundum physicam*“) Ausnutzung der Sternenkräfte gemeint sein. Da das arabische Original von Al-Farabis Wissenseinteilung verloren und nur die lateinische Übersetzung erhalten ist, in der ebenfalls nur die „nigromantia secundum physicam“ genannt wird,⁴¹ wissen wir nicht mehr, welchen arabischen Terminus Dominicus damit übersetzt hat. Charles Burnett hat in diesem Zusammenhang auf zwei Schriften des Petrus Alfonsi hingewiesen, der im arabischen Spanien aufgewachsen und 1106 zum Christentum konvertiert war; in seinen Werken hat er seine Kenntnisse des arabisch-jüdischen Wissens weitergegeben.⁴² In seiner *Disciplina clericalis* (um 1110/20) zählt er die sieben „*artes*“ auf, wobei die ersten sechs für ihn „*dialectica*, *arithmetica*, *geometria*, *phisica*, *musica*“ und

mantia“ den *Policraticus* Johns von Salisbury (1156/59). Becker (Bern: *De nigromantia*, Anm. 31), S. 72, führt außer der *Rhetorimachia* noch zwei Belege aus den mittellateinischen Wörterbüchern für die Jahre um 1125 an. Dies widerspricht dem Befund von Michaela Essler: Zauber, Magie und Hexerei. Eine etymologische und wortgeschichtliche Untersuchung sprachlicher Ausdrücke des Sinnbezirks Zauber und Magie in indogermanischen Sprachen. Norderstedt 2017 (Diss. Münster 2016), S. 136, die die Bildung von „*ars nigromantica*“ schon ab dem 6. Jahrhundert als belegt ansieht, sich dabei aber auf Isidor beruft, der hier allerdings weder von einer „*ars*“ spricht noch die Schreibweise „*nigromantia*“ benutzt. Andere von ihr beigebrachte Belege sind ein Zitat von Gregor von Tours (6. Jh.) sowie ebenfalls mehrere Nachweise aus mittellateinischen Wörterbüchern für die Schreibweisen „*necromantie*“ und „*nigromantie*“, „die zwischen dem 8. und 12. Jh. datieren“. Da Essler offensichtlich nicht zwischen „*necromantie*“ und „*nigromantie*“ unterscheidet, ist vorerst den Belegen von Becker zu glauben.

³⁹ Vgl. zu den unter christlich-theologischer Perspektive als superstitiös verurteilten naturwissenschaftlichen Praktiken der Araber und ihrer Bewertung in den lateinischen Wissenssystematiken Frank Fürbeth: Die Stellung der *Artes magicae* in den hochmittelalterlichen „*divisiones philosophiae*“. In: „*Artes*“ im Mittelalter. Hg. v. Ursula Schaefer. Berlin 1999, S. 249–262.

⁴⁰ Dominicus Gundissalinus: *De divisione philosophiae*. Über die Einteilung der Philosophie. Lateinisch/Deutsch. Hg., übers. [...] v. Alexander Fidora u. Dorothée Werner. Freiburg, Basel, Wien 2007, S. 76.

⁴¹ Alfarabi: Über den Ursprung der Wissenschaften (*De ortu scientiarum*). Hg. v. Clemens Baeumker. Münster 1916.

⁴² Vgl. J. Stohlmann, [Art.] P[etrus] Alfonsi. In: LexMA 6 (1999), S. 1960f.

„astronomia“ seien. Bezüglich der siebten seien sich die Gelehrten uneinig, manche nennen die Grammatik, manche die Philosophie, diejenigen aber, die die Möglichkeit von Weissagungen („prophetias“) verfechten, meinen, dies sei die „nigromantia“.⁴³ In seinem *Dialogus* (um 1110) untergliedert Petrus die „nigromancia“ wiederum in neun Teile: Die ersten vier beschäftigen sich mit den vier Elementen und zeigen, wie wir mit ihnen „secundum physicam“ operieren, die anderen fünf dagegen, wie wir dazu die Hilfe der bösen Geister („maligni spiritus“), die von den Menschen Teufel genannt werden, herbeirufen.⁴⁴ Burnett meint, dass diese vier ersten Teile der Nigromantie (bei der es sich im Übrigen um eine der frühesten Erwähnungen des Terminus handeln dürfte) „secundum physicam“ mit jener „nigromantia secundum physicam“ bei Dominicus Gundissalinus identisch sei,⁴⁵ und verweist dazu auf den einhundert Jahre nach der *Divisio philosophiae* entstandenen *Speculum astronomiae* (um 1260), der Albertus Magnus zugeschrieben wird und in dem es um eine Beschreibung und Aufzählung der einzelnen Teile der Astronomie und Astrologie sowie der dazugehörigen Werke geht. Dabei nennt Albertus bei der letzten der vier Arten der Astrologie nach Ptolemaeus („de revolutionibus, de nativitatibus, de interrogationibus, de electionibus horarum“) noch einen fünften Teil „de imaginibus“, der diesen vieren zugeordnet sei, weil ihre Verfechter astronomische Beobachtungen für ihre Zwecke gebrauchen: Es handele sich dabei um jene „verfluchten nekromantischen Bücher von den Bildern, Vortäuschungen und ‚caracteres‘, Ringen und Siegeln“.⁴⁶ Diese „scientia de imaginibus“ unterteilt Albertus wieder dreifach: Die erste stelle die Bilder unter Rauchopfern und Anrufung der Dämonen her,⁴⁷ die zweite schreibe „caracteres“ unter Beschwörung bestimmter Namen,⁴⁸ und die dritte eliminiere diese „Unflätigkeit“, weil sie keine Rauchopfer, Invokationen, Beschwörungen oder Einschreibungen von „caracteres“ enthalte, sondern ihre Kraft allein von den himmlischen Konstellationen erhalte.⁴⁹ Ohne im weiteren zu sehr ins Detail

⁴³ „Hae sunt artes: dialectica, arithmeticā, geometria, phisica, musica, astronomia. De septima vero diversae plurimorum sunt sententiae quaenam sit: philosophi qui prophetias sectantur, aiunt nigromantiam esse septimam.“ Petrus Alfonsi: *Disciplina clericalis*. Hg. v. Alfons Hilka u. Werner Söderhjelm. Bd. 1. Lateinischer Text. Helsinki 1911, S. 10.

⁴⁴ Charles Burnett: *Talismans: Magic as Science? Necromancy among the Seven Liberal Arts*. In: Ders., *Magic and Divination in the Middle Ages*. Aldershot 1996, S. 1–15, hier S. 4f.

⁴⁵ Burnett: *Talismans* (Anm. 44), S. 4, Anm. 13.

⁴⁶ „Quarta de electionibus horarum laudabilium, cui parti supponitur pars illa quae est de imaginibus. [...] Sed isti parti associantur illi libri maledicti necromantici, de imaginibus, praestigiis et characteribus, annulis et sigillis eo quo simulationis gratia sibi mutuant quasdam observationes astronomicas, ut sic se reddant aliquatenus fide dignos.“ Paola Zambelli: *The Speculum Astronomiae and its Enigma. Astrology, Theology and Science in Albertus Magnus and his Contemporaries*. Dordrecht, Boston, London 1992, S. 222.

⁴⁷ „Est enim unum modus abominabilis, qui suffumigationem et invocationem exigit.“ Zambelli: *Speculum* (Anm. 46), S. 240.

⁴⁸ „Est alias modus aliquantulum minus incommodus, detestabilis tamen, qui fit per inscriptionem characterum per quadeam nomina exorcizandorum.“ Ebd.

⁴⁹ „Tertius enim modus est imaginum astronomicarum, qui eliminat istas spurcias, suffu-

gehen zu wollen: sollte es sich bei dieser dritten Subspecies der „sciencia de imaginibus“ tatsächlich um die von Dominicus genannte „nigromantia secundum physicam“ handeln, dann dürfte sie nach Albertus Magnus eigentlich gar nicht so heißen, da sie eben im Gegensatz zu den ersten beiden nicht „necromantisch“ ist. Wie auch immer: die Ausführungen von Petrus Alfonsi über Dominicus Gundissalinus bis Albertus Magnus zeigen, dass sich ab dem Beginn des 12. Jahrhunderts eine zweite Bedeutung von ‚Nigromantie‘ etabliert hat, die nicht mehr nur, wie etwa bei Bern von Reichenau, die Beschwörung von Dämonen meint, sondern bei der es um eine naturwissenschaftliche „scientia“ bzw. „ars“ geht, die sich mit der Nutzbarmachung der stellaren Einflüsse auf die sublunare Welt durch die Herstellung von „imagines“ beschäftigt.

Als berühmtester Vertreter dieser ‚naturwissenschaftlichen Nigromantie‘ im Mittelalter kann wohl, folgt man dem späteren Zeugnis des Münchener Arztes Johannes Hartlieb in seinem *Buch aller verbotenen Künste*, der es als das vollkommenste, aber auch als das teuflischste Buch in dieser Kunst bezeichnete,⁵⁰ der *Picatrix* gelten, bei dem es sich um eine im Jahr 1256 erfolgte erst spanische, dann lateinische Übersetzung des arabischen *Ǧāyat al-hakīm* („Das Ziel des Weisen“) handelt; als Verfasser wird ein ansonsten unbekannter arabischer Autor des 11. Jahrhunderts aus Spanien angenommen.⁵¹ Der *Picatrix* bietet eine umfassende, aus verschiedenen anderen Autoren zusammen gefügte Übersicht über die Theorie und Praxis der Magie, wobei allerdings der Schwerpunkt auf der Darstellung der stellaren Einflüsse auf die sublunare Welt liegt; im *Picatrix* wird dieser Einfluss erklärt durch die Emanationen insbesondere der Planeten, die als deren Kräfte die gesamte Natur sympathetisch durchziehen.⁵² In praktischer Hinsicht können diese Kräfte gebündelt und eingefangen werden; die Beschreibung der Herstellung von entsprechenden Talismanen zu den verschiedensten Zwecken nimmt im *Picatrix* einen großen Raum ein.

Für unseren Zusammenhang von besonderem Interesse ist nun, dass zu Anfang des *Picatrix* der Autor eine kurze Definition dieser Zusammenhänge gibt:

sein Gegenstand ist [die Wirkung von]⁵³ Geist auf Geist. Diese aber liegt vor beim Nirendsch und der Phantasmagorie, während der Gegenstand der Talismankunst [die Wirkung von] Geist auf Körper, und der der Alchemie [die von] Körper auf Körper ist.⁵⁴

migrationes et invocationes non habet, neque exorcizationes aut characterum inscriptiones admittit, sed virtutem nanciscitur solummodo a figura caelesti.“ Ebd., S. 246.

50 Johannes Hartlieb: Das Buch aller verbotenen Künste, des Aberglaubens und der Zauberei. Hg., übers. und kommentiert v. Falk Eisermann u. Eckhard Graf. Ahlerstedt 1989, S. 48.

51 Vgl. dazu *Picatrix*. Das Ziel des Weisen von Pseudo-Maqrīzī. Translated into German from the Arabic by Hellmut Ritter. London 1962, S. XXIf.

52 Ebd., S. XXX-XXXII.

53 Einfügungen in eckigen Klammern im Original.

54 Ebd., S. 7.

Der Talisman übe „aus den Substanzen der Macht und der Gewalt heraus“

auf das, wofür er zusammengesetzt ist, eine Wirkung der Überwältigung und Übermächtigung aus durch Zahlenbeziehungen und sphärische Geheimnisse, die in bestimmte Körper zu geeigneten Zeiten gelegt sind, und durch starke Räucherungen, die das dem betreffenden Talisman zugehörige Pneuma anziehen.⁵⁵

Die Gesamtheit dieser „artes“ wird vom arabischen Autor „sihr“ genannt, was in der modernen Übersetzung mit „Zauber“ übertragen wird. In der lateinischen Übersetzung des 13. Jahrhunderts steht an den entsprechenden Stellen allerdings nicht „(ars) magica“, sondern „Nigromantie“,⁵⁶ was deutlich zeigt, dass dieser Terminus nun auch von den Vertretern einer nicht-dämonisch, sondern naturwissenschaftlich aufgefassten astrologisch-imagologischen Kunst benutzt wird. Dass diese durch die begleitende „invocatio spiritum“ oder „exorcizatio nomum“ wiederum in die Nähe der Nigromantie im ersten Sinne, der Dämonenbeschwörung, gerückt wird, versteht sich von selbst und dürfte verantwortlich sein einerseits überhaupt für die Verwendung des Terminus für die Nigromantie im zweiten Sinne, andererseits aber auch für die Verwirrung beider Begriffe in der Wissenschaft wie in der Literatur der Zeit.

Ulrich von Zatzikhoven und Wolfram von Eschenbach sind damit auf der Höhe des zeitgenössischen Magie-Diskurses, wobei Wolfram, anders als Ulrich, nicht einfach nur von irgendeiner „zouberlist von nigromanzie“ schreibt, sondern offenbar den Inhalt dieser nigromantischen „scientia de imaginibus“ genauer kennt. Insbesondere aber weiß Wolfram, wo diese Bücher geschrieben werden: in Toledo, dem Zentrum der Übersetzertätigkeit aus dem Arabischen, dem deshalb nicht von ungefähr im Lauf der Zeit eine ‚Hochschule der Zauberei‘ zugeschrieben wird.⁵⁷ Bei Hartmann von Aue und Heinrich von Veldeke ist dieser neue Terminus dagegen noch nicht angekommen. Im *Erec* (um 1185) [4] verweist nicht zuletzt der Name der Königsschwester Famurgan, der von Hartmann gegenüber Chrétien um das Präfix ‚Fee‘ ergänzt worden ist, wieder auf die Märchenwelt.⁵⁸ Die Anspielungen Hartmanns auf die Sibille (5216) in Eneas’ Unterweltfahrt und Ericto (5217) in Lukans *Pharsalia* rufen dagegen antike Vorstellungen von Prophetie und Magie auf, wozu auch passt, dass Famurgan als „gotinne“ (5161) be-

55 Ebd., S. 8.

56 Picatrix. The Latin version of the Ghāyat Al-Hakīm. Text, Introduction, Appendices, Indices. Ed. by David Pingree. London 1986, S. 5.

57 Vgl. Jean P. Molénat: [Art.] Übersetzer, Übersetzungen. II. Die Schule von Toledo. In: LexMA Bd. 8 (1997), Sp. 1150–1152; Philippe Verelst: L’art de Tolède ou le huitième des arts libéraux. Une approche d’une merveilleux épique. In: Aspects de l’epopée romane. Mentalités, idéologies, intertextualités. Hg. v. Hans van Dijk u. Willem Noomen. Groningen 1995, S. 3–41; Klaus Herbers: Wissenskontakte und Wissensvermittlung in Spanien. Sprache, Verbreitung und Reaktionen. In: Artes im Mittelalter (Anm. 39), S. 230–247.

58 Vgl. Hendricus Spaarnaay: Feimurgan. In: Neophilologus 16 (1931), S. 255–261; Cola Minis: Fāmūrgān. ,Erec‘ 5156. In: Neophilologus 30 (1946), S. 65–68.

zeichnet wird und Fähigkeiten der Diana besitzt. Allerdings sind diese Vorstellungen schon christlich umgedeutet, so dass Famurgan als Teufelsbeherrscherin dargestellt wird: es „waren die übelen geiste, die dâ tiuvel sint genant [...] alle under ir hant“ (5195–5197). Ausschließlich auf den antiken Magie-Diskurs verweist Heinrich von Veldeke im *Eneasroman* (um 1187/89) [5], wo die verlassene Dido nach einer Frau schickt, „diu starke zoubere kann“ (2265) und von der sie ein Gegenmittel zu ihrer Liebe zu Eneas erhofft (bei Heinrich allerdings nur zum Schein, um von dem geplanten Selbstmord abzulenken). Dido beschreibt die Frau als sternenkundig, die die Zukunft vorhersagen kann und deshalb „den propheten gelîchet“ (2278), außerdem könne sie „wunderes vil“ (2280). Als „Prophet“ ist auch Nectanebos in der *Historia de preliis* von Olimpias bewundernd angeredet worden, so dass man es hier deutlich mit einem weiblichen Gegenstück zum persisch-ägyptischen „magus“ zu tun hat. In der indirekten Vorlage Heinrichs, der *Eneide* Vergils, wird die Frau tatsächlich als ‚Priesterin‘ und „Hüterin des Tempels der Hesperiden“ beschrieben.⁵⁹

4 Phänotypen des Zauberers: Diskurse über Magie in der deutschen Literatur nach 1200

Wie zu sehen, sind die zentralen Indikatoren für die jeweiligen Vorstellungen von Zauberei die Termini, die dafür gebraucht werden. Betrachtet man etwa die gängigen mittelalterlichen Beschreibungen von Magie, wie sie von Isidor von Sevilla, Hugo von St. Viktor oder in anderen Wissenssystematiken gegeben werden, dann handelt es sich zum größten Teil um Zusammenstellungen von Wahrsagepraktiken, also genau dem, was man heute eigentlich gar nicht unter Magie verstehen würde. Isidor schreibt zwar zu Beginn seiner entsprechenden Ausführungen in der für ihn typischen etymologischen Ableitung, dass die Magier („magi“) diejenigen seien, die gemeinhin Übeltäter wegen der Größe ihrer Verbrechen genannt werden („qui vulgo malefici ob facinorum magnitudinem nuncupatur“), nennt dann aber, angefangen mit den Totenbeschwörern („necromantii“) bis zu den Loswerfern („sortilegi“), nur eine lange Reihe von gängigen antiken Arten der Zukunftsvorhersage. Die einzige Ausnahme bilden die „incantatores“ als Subspecies der „magi“, die „allein durch die Gewalt ihres Spruches jemanden aus dem Wege räumen können“, die „Elemente durcheinander rütteln können“ und „die Sinne der Menschen verwirren“. Erst im Nachgang erklärt Isidor diese „incantatio“ gut augustinisch als Herbeirufung der Dämonen.⁶⁰

Wie gezeigt stehen Alberic und Lamprecht in dieser Diskurstradition, wenn sie Nectanebos als „enchanteur“ oder „goukelære“ bezeichnen. Die zweite Übersetzung allerdings des griechischen Alexanderromans, die *Nativitas et Victoria Alexandri magni* (um 968/69) und ihre Bearbeitungen, die verschiedenen Rezessionen der *Historia de preliis* (11. u. 12. Jh.), haben in Folge der Umdeutung der

59 „Massylae gentis monstrata sacerdos, Hesperidum templi custos“; Aeneis, 4. Gesang, 483f.
60 Isidor: Etymologiarum libri (Anm. 2), Lib. VIII, Kap. 9, 9.

antiken Götter zu teuflischen Dämonen durch Augustinus auch aus dem Pries- terkönig Nectanebos einen Teufelsbündner gemacht. Nectanebos ist zwar noch immer Astrologe und Mathematicus,⁶¹ das „carmen secretum“ wird jetzt aller- dings zu einer „incantatio per diabolica figmenta“,⁶² und Nectanebos verkleidet sich nicht mehr zu seinem Beilager bei Olimpias, sondern er „transfigurat se per magicas incantationes in figuram draconis“.⁶³ Die Basler Bearbeitung des *Alexanderliedes* [3] (13. Jh.) des Pfaffen Lamprecht fügt nun die von Lamprecht mit Albe- ric unterdrückte Vorgesichte des Nectanebos nach der *Historia de preliis* wieder ein. Erstaunlicherweise tilgt der *Basler Alexander* allerdings den dämonologischen Charakter, wozu er vielleicht durch eine Veränderung in seiner Vorlage ermutigt wurde: In einer Handschrift der *Historia de preliis* aus dem 12. Jahrhundert erscheint nun auch der neue Terminus der „Nigromantie“: „mathematica“, das von Isidor bis zu Hugo von St. Viktor die Vorhersage aus den Sternen meinte, wird jetzt ersetzt durch „nigrama[n]tica“.⁶⁴ Der *Basler Alexander* muss dies im Sinne der „nigromantia secundum physicam“ verstanden haben, denn dem König Nectane- bos kommt niemand in den Kenntnissen an „astronomi“ und „nigramaci“ gleich (3–5), so dass er zur Produktion des falschen Traumes von Olimpia die „incantatio per diabolica figmenta“ nicht mehr benötigt; dies lässt der Basler Bearbeiter weg. Stattdessen betont er, dass Nectanebos für seinen „zouber“ Kräuter und Wurzeln ausgräbt und damit nach „künstlichem sit“ („nach Art und Weise der *ars*“; 216) Olimpias träumen lässt, dass der Gott Ammon ihr beigelegen habe (217–218);⁶⁵ in der nächsten Nacht kommt Nectanebos selbst „in eines traken wîs [...] und volbrâchte den willen sîn“ (243–245). Im Gegensatz zur *Historia de preliis*, wo sich Nectanebos wieder „per incantationes magicas“ verwandelt,⁶⁶ sagt der Basler Be- arbeiter nichts über die Bewerkstelligung dieser Transmutation. Auch die Ver- wandlung des Nectanebos in einen Drachen, der vor dem König erscheint, wird im *Basler Alexander* abgeschwächt zu einem plötzlich im Saal auftauchenden Dra- chen (V. 320).⁶⁷ Insgesamt erscheint Nectanebos als gelehrter Astronom, der die Geburt Alexanders so lange verzögert, bis die Sternenkonstellation passend ist (367–390), und als Nigromant, unter dem aber jetzt ein Wissenschaftler zu verste- hen ist, der die sublunaren Elemente (Kräuter und Wurzeln) nach den Regeln sei- ner Kunst für seine Zwecke zu nutzen versteht. Von den „magicis artibus“, welche

61 Nectanebos ist „ingeniosus et peritus in astrologia et mathematica et de magicis virtutibus plenus“; *Historia Alexandri Magni* (*Historia de preliis*). Rezension J¹. Hg. v. Alfons Hilka u. Karl Steffens. Meisenheim am Glan 1979, S. 2.

62 *Historia de preliis* (Anm. 61), S. 12, 58.

63 *Historia de preliis* (Anm. 61), S. 14, 13.

64 Nectanebos „fuerit ingeniosus in astrologia et nigramatica“. Kinzel (Anhang, Nr. 1, Lit.), S. 3, Apparat zu 1–6; in der Pariser Handschrift 14169 aus dem 13. Jh. (ebd. S. XVIII).

65 Vgl. auch V. 273 und „schuof mit den listen sîn“ statt in der lat. Vorlage „hec faciebat per dyabolica figmenta“ (Kinzel [Anm. 64], S. 14).

66 Kinzel (Anm. 64), S. 12f.

67 „Anecatanabus autem per artem magicam induit formam draconis“. Kinzel (Anm. 64), S. 16; „dô gie ein trak zuo der tür in“ (V. 320).

die *Historia de preliis* noch ausdrücklich erwähnt, ist zwar noch gelegentlich als „zouber“ die Rede, die Teufel sind aber dabei nicht mehr involviert.

Eine solche Verschiebung in der Terminologie und damit in der Beschreibung und Begründung magischer Handlungen ist nun in der gesamten deutschsprachigen Literatur bis zum 15. Jahrhundert festzustellen. Dabei möchte ich von fünf Phänotypen des Zauberers und der Zauberin ausgehen, die wiederum für verschiedenen Diskurse über Magie in der Antike und im Mittelalter stehen. Der erste wird von dem Nectanebos der *Res Gestae Alexandri Magni* verkörpert: ein antiker Priester-Magier, der aufgrund seiner Nähe zu den Göttern über die Fähigkeiten der Traumdeutung, der „incantatio“ (im Sinne Isidors: „durch die Gewalt ihres Spruches“) und der Sinnestäuschung („praestigium“) verfügt. Dieser Typus findet sich naturgemäß in den Antikenromanen, also der Alexandergeschichte sowie der Geschichte Trojas, wo er von Medea verkörpert wird. Die kennzeichnenden Termini sind „wissager“,⁶⁸ „goukelære“⁶⁹ oder „prophet“.⁷⁰ Dieser erste Phänotypus wird in der Nachfolge der augustinischen Dämonologie umgedeutet in den zweiten Phänotypus eines Teufelsbeschwörers; verkörpert wird er wieder von Nectanebos, wie er etwa in der lateinischen *Historia de preliis* beschrieben wird. Durch die terminologische Verschiebung von „Necromant“ zu „Nigromant“ wäre dies die auch in der deutschen Literatur zu findende Bezeichnung. Damit ergibt sich allerdings eine folgenschwere Begriffsverwirrung; denn wie im *Basler Alexander* zu sehen, der von der Nigromantie-Definition bei Dominicus Gundissalinus beeinflusst scheint, wird auch der Wissenschaftler, der sich die Kenntnisse der kosmologischen Zusammenhänge für seine sublunaren Praktiken zu Nutze macht, als „Nigromant“ bezeichnet. Dieser dritte Phänotyp, verkörpert durch den Nectanebos des *Basler Alexander*, aber auch durch Flegetanis im *Parzival*, ist aber glücklicherweise durch eine Reihe von Attributen, Kenntnissen und Praktiken gut zu identifizieren. Das wichtigste ist, dass es sich bei seiner Tätigkeit um regelgeleitete Verfahren im Sinne des mittelalterlichen „ars“-Begriffes handelt, was einerseits durch Bezeichnungen wie „kunst“ oder „list“ ausgedrückt wird,⁷¹ und andererseits dadurch gekennzeichnet wird, dass man diese „ars“ erlernen kann (vorzugsweise in Toledo,⁷² aber auch in Konstantinopel⁷³ oder Paris⁷⁴) und dass sie in Büchern niedergeschrieben ist.⁷⁵ Diese (nicht-dämonische) Art der Nigromantie ist eng verknüpft mit der Astronomie (im heu-

68 Meister Wichbold (Babiloth), „Cronica Alexandri des großen Königs“ (Anhang, Nr. 42).

69 Vorauer Alexander (Anhang, Nr. 1), Straßburger Alexander (Anhang, Nr. 2).

70 „Eneasroman“ (Anhang, Nr. 5), Meister Wichbold (Anhang, Nr. 42), Johannes Hartlieb, „Alexanderroman“ (Anhang, Nr. 45).

71 Anhang, Nr. 4, 15, 17, 21, 23, 25, 45 („zouberlist“); 40 („zauberliche kunst“); 6, 8, 12, 13, 20, 29 („list von nigromancie“); 31, 32, 35, 36, 38 („chunst nigramancay“).

72 Anhang, Nr. 8, 13, 14, 29, 46.

73 Anhang, Nr. 23.

74 Anhang, Nr. 46.

75 Anhang, Nr. 6, 9, 12, 23, 26, 35, 39 („schwarze Bücher“); 19 („Buch mit Kraft von Worten“); 7, 8, 17, 18, 27 („nigramanziê buoch“), 43, 46 („bucher der nygromancien“).

tigen Sinne der Astrologie), was wiederum den Ausführungen bei Dominicus Gundissalinus und im *Speculum astronomie* entspricht. Bezeichnend ist außerdem ein (allerdings nur selten erscheinendes) Element dieser „ars nigromantiae secundum physicam“: die „karakteres“.⁷⁶ Ein vierter Phänotyp ist der Zauberer oder die Fee des höfischen Romans: Für sie als Figuren der iro-keltischen Märchenwelt bedarf es keiner Begründung ihrer außergewöhnlichen Fähigkeiten; sie zaubern, weil sie es können und weil der Erzähler es so will.⁷⁷ Schließlich soll noch ein fünfter Phänotyp genannt werden: der Illusionist und Automatenhersteller. Zwar ist auch das von dem antiken Priester-Magier erzeugte „praestigum“ eine Illusion, und auch mittels teuflischer Hilfe kann Blendwerk erzeugt werden, aber im Anschluss an Augustinus, der manche Formen vermeintlich magischer Effekte wie etwa eine ewig leuchtende Lampe als Erzeugnisse „menschlicher Kunstfertigkeit“ deutete,⁷⁸ soll der Hersteller solcher Automaten⁷⁹ hier als Illusionist verstanden werden. Kennzeichen dieses Typs ist, dass die von ihm gebauten Automaten in den Texten überhaupt nicht als magisch, sondern als „wunder“ bezeichnet werden; die Darstellung als ‚Zauberwerk‘ beruht dagegen eher auf den modernen Interpretationen und Übersetzungen.

Wie schon am Beispiel des *Alexanderromans* zu sehen, ist keiner der fünf Phänotypen in reiner Form zu finden. Elemente des einen Diskurses überlagern den andern, in einer Person vereinigen sich verschiedene Phänotypen, so dass nicht immer zu entscheiden ist, von welchem Typ von Zauberer gerade erzählt wird. Dazu kommt, dass der Terminus der Nigromantie nach dem erstmaligen Auftauchen in der deutschen Literatur bei Ulrich von Zatzikhoven und Wolfram von Eschenbach derartig beliebt wird, dass alle Typen des Zauberers mit ihm bezeichnet werden, selbst wenn es sich um Propheten, Märchenzauberer oder Illusionisten handelt; kaum einer der hier ausgewerteten Texte kommt ohne ihn aus.

Unter den 36 zwischen 1220 und 1487 zu datierenden Werken erscheint ‚Nigromantie‘ in 29 Texten, in vier weiteren wird von „den swarczen kunsten“ gespro-

⁷⁶ Anhang, Nr. 8, 13.

⁷⁷ „Denn der spätere Artusroman legt sich in dieser Hinsicht vielfach keinerlei Beschränkungen auf: es wird ungehemmt mit grotesken, dämonischen, ja fantastischen Motiven gearbeitet. [...] Man kann sich nicht genug tun mit Ungeheuern jeglicher Art, mit tierisch-bestialischen Figuren, die jeder Spielart von Brutalität und Grausamkeit huldigen, oder mit zauberischen Mechanismen und teuflischen hinterhältigen Apparaturen. [...] Dazu kommt eine Fülle von magischen Utensilien: Zauber netze, Medusenhäupter, unfehlbare Schwerter, Falltore, Automaten.“ Haug: Das Fantastische (Anm. 20), S. 134f. – Zu einer differenzierenderen Betrachtung der einzelnen Phänomene vgl. die Beiträge in: Das Wunderbare in der arthurischen Literatur. Probleme und Perspektiven. Hg. v. Friedrich Wolfzettel. Tübingen 2003; und Friedrich Wolfzettel: Le Conte en palimpseste. Studien zur Funktion von Märchen und Mythos im französischen Mittelalter. Stuttgart 2005.

⁷⁸ Augustinus: Vom Gottesstaat (Anm. 14), S. 687.

⁷⁹ Vgl. dazu umfassend Martin Zimmermann: Technische Meisterkonstruktionen – dämonisches Zauberwerk: der Automat in der mittelhochdeutschen Literatur. Eine Untersuchung zur Darstellung und Funktion von Automatenschilderungen in Erzähltexten des 12. bis 14. Jahrhunderts unter Berücksichtigung des kulturgeschichtlichen Hintergrundes. Berlin 2011.

chen,⁸⁰ so dass nur drei den Terminus nicht verwenden. Dabei handelt es sich einmal um den *Friedrich von Schwaben*⁸¹ sowie um Hans Mairs *Buch von Troja*⁸² und die *Cronica Alexandri* Meister Wichbolts.⁸³ Kennzeichnenderweise sind in diesen beiden Antikentexten mit „weissagung“ und „mathematica“ die Termini des paganen Diskurses erhalten geblieben; im *Friedrich von Schwaben* handelt es sich eindeutig um einen Märchenzauberer („zauberer“), der am Ende vom König im dritten Kampf besiegt wird. Ansonsten aber wird alles und jedes mit ‚Nigromantie‘ bezeichnet; dies ergreift sogar das *Deuteronomium*, wo das Gebot Moses, das Volk Israel solle niemanden dulden, der von den Toten die Wahrheit zu erfahren suche,⁸⁴ mit „die von ‚nigromanzie‘ und ‚astronomie‘ weissagen wollen“ übersetzt wird (Rudolf von Ems, *Weltchronik* [16]), die Lehre vom Endchrist, der vom Teufel selbst „die kunst nigromancie“ lernt (Heinrich von Neustadt, *Gottes Zukunft* [31]), oder dient als Erklärungsmodell für einen Hochstapler, der sich im Jahr 1285 als der in die Welt zurückgekommene Kaiser Friedrich ausgegeben hatte und deshalb mit dem Tod durch Verbrennung bestraft worden war; dieser „habe diu buoch gelesen von nigramanzi“ und damit die Menschen gefäuscht (*Steirische Reimchronik* [33]).

Dies macht es im Einzelfall schwer zu entscheiden, welcher Typ von Zauberer jeweils gemeint ist. Am eindeutigsten scheint mir das bei dem naturwissenschaftlichen Nigromanten zu sein. Dieser ist gekennzeichnet durch seine Ausbildung, wobei Astronomie und Nigromantie eng zusammengehören. Diese dadurch fast schon topische Attribuierung findet sich in 13 Werken,⁸⁵ wobei das astronomisch-nigromantische Buch des Flegetanis im *Parzival* vielleicht Vorbild war für die Selbstdarstellung Klingsors im *Wartburg-Krieg* [15, 24, 28]. Alle, von denen gesagt wird, sie haben die Nigromantie studiert, haben damit zusammen auch die Astronomie erlernt, so Meister Helie von Toledo im *Prosa-Lancelot* [19], die anonyme Meisterin von Tydonie im *Meleranz* [21], Meliur im *Partonopier* [23] und Medea im *Trojanerkrieg* Konrads von Würzburg [26]. In der Stadt ‚Tritonia‘ (im Anhang der *Alexandreich* [25]), kommt zu Astronomie und Nigromantie sogar noch Alchemie hinzu, was den Namen der Stadt als „dreifache Weisheit“ erklärt. Eine solche für die deutsche Literatur des Mittelalters singuläre Zusammenstellung dieser drei Artes lässt an die Wissenseinteilung bei Dominicus denken, wo sie einen großen Teil der „scienza physica“ ausmachen; dass Astronomie und Nigromantie „secundum physicam“ zusammengehören, liest man nicht nur dort, sondern wie gezeigt auch im *Speculum astronomiae* des Albertus Magnus. Aber auch in der

80 Anhang, Nr. 39, 43, 44, 45.

81 Anhang, Nr. 34.

82 Anhang, Nr. 40.

83 Anhang, Nr. 42.

84 „Nec inveniatur in te qui lustret filium suum, aut filiam, dicens per ignem; aut qui ariolos sciscitetur, et obseruet somnia atque auguria, nec sit maleficus, nec incantator, nec qui pythones consulat, nec divinos, aut quaerat a mortuis veritatem.“ Deut. 18, 10f.

85 Anhang, Nr. 8, 15, 16, 17, 19, 21, 23, 24, 26, 28, 30, 38, 41.

Volkssprache findet sich eine entsprechende Reihung: In seinem Buch *Von allen freien Künsten* folgt Heinrich von Mügeln mit Grammatik, Logik, Rhetorik, Arithmetik, Geometrie und Musik der konventionellen Ordnung der Artes liberales und gipfelt dann wie zu erwarten in der Beschreibung der Astronomie; daraufhin folgt aber noch die Alchemie, die Philosophie, eine Lehre von den „speculis“, die Medizin, die Nigromantie, die Pyromantie und die Geomantie.⁸⁶ Zur Nigromantie schreibt Heinrich, dass sie lehre, wie man die Erscheinung eines Menschen verändere und wie man die Geister aus der Hölle herbeizwingen kann; als Meister dieser Kunst nennt er Nectanebus,⁸⁷ als grundlegendes Lehrbuch ein *Vacca Platonis*.⁸⁸ Dieses ps.-platonische Buch ist erhalten,⁸⁹ dabei handelt es sich allerdings nicht, wie bei der naturwissenschaftlichen Nigromantie zu erwarten, um Anleitungen zur Herstellung von astralmagischen Bildern oder Amuletten, sondern um nigromantische Rezepte unter anderem zur Herbeirufung von Geistern.

Heinrich von Mügeln ist damit nicht nur Zeuge für die Einordnung der Nigromantie unter die Naturwissenschaften, wie von Dominicus vorgegeben, sondern auch für die eigentlich dazu konträre Auffassung als dämonische Teufelsbeschwörung.⁹⁰ Dies ist erstaunlich, denn anders als aufgrund der Verurteilung aller magischen Praktiken als grundsätzlich dämonisch durch Augustin und Thomas von Aquin zu erwarten, spielt der Teufel in den ausgewerteten Texten keine übermäßig große Rolle. Grundsätzlich gilt er natürlich als Verursacher oder zumindest Genosse des Bösen, was dazu führt, dass Merlin als vom Teufel gezeugt

⁸⁶ Die kleineren Dichtungen Heinrichs von Mügeln. Erste Abteilung: Die Spruchsammlung des Göttinger Cod. Philos. 21. 2. Teilband: Texte der Bücher V–XVI. Hg. v. Karl Stackmann. Berlin 1959, S. 329–345.

⁸⁷ Nectanebos wird von Heinrich von Mügeln noch ein zweites Mal genannt: im zehnten Buch über Dichter, Historien und Chroniken führt er an, dass Nectanebos, „wie die kronik seit für war“, drei „formen“, eines Drachen, eines Stiers und eines Adlers, angenommen habe. Er geht hier also nicht von einer Täuschung durch Nectanebos, sondern von einer realen (nigromantischen) Transmutation aus. Ebd., S. 297, Str. 252.

⁸⁸ Ebd., S. 293.

⁸⁹ *Liber vaccae*, Platon oder Galen zugeschrieben. Hinweis bei Stackmann: Heinrich von Mügeln (Anm. 86), S. 293. Ausführlich dazu Lynn Thorndike: *A History of Magic and Experimental Science*. Bd. 2. New York 1923, S. 777–782. Der *Liber vaccae* bietet Anleitungen zur Herstellung von vernunftbegabten Lebewesen, zum Wettermachen oder zur Herbeirufung von Geistern.

⁹⁰ Eine ähnliche Reihung findet sich beim Marner in seinem lateinischen *Fundamentum artium* (ed. Deutsche Lyrik des späten Mittelalters. Hg. v. Burghart Wachinger. Frankfurt/M. 2006, S. 252–254). Auf die „septem artes liberales“ folgen „theologia, [sciencia] naturalis, medicina, metaphysica, nigromantia, alchimia“ und „iura“. Der Marner beschreibt die Nigromantie dergestalt, dass sie „spiritus malignos arcit“ („Die bösen Geister bannt die Nigromantie“; Wachinger, S. 255), nennt also nicht die Transmutation der Menschen, wie sie bei Heinrich von Mügeln als Gegenstand der Nigromantie erscheint. Zur Quellenfrage vgl. Udo Kühne: Überlegungen zum Marner. In: ZfdA 125 (1996), S. 275–296, hier S. 284–290, der ebenfalls auf die *Divisio philosophiae* des Dominicus Gundissalinus und die *Disciplina clericalis* des Petrus Alfonsi hinweist (S. 28, Anm. 47). Für die Nigromantie zieht er allerdings nur den Ackermann aus Böhmen zum Vergleich heran, „was wiederum nur belegt, wie konstant sich derartiges Standardwissen zur Verfügung hielt“ (S. 290).

dargestellt wird (*Wilhelm von Österreich* [35], *Merlin* [48]), dass der Teufel selbst dem Endchrist die Nigromantie beibringt (*Gottes Zukunft* [31]) oder dass Rôaz von einer Wolke begleitet wird, in der sich der Teufel verbirgt (*Wigalois* [10]). In den wenigen anderen Texten, in denen der Teufel explizit vorkommt, ist er aber nicht der Versucher oder sogar der Beherrschende des Menschen, sondern im Gegenteil, der Mensch kann ihn mit seiner „ars“ zwingen, das zu tun, was er will.⁹¹ Nur in einem Text überhaupt, dem *Prosa-Lancelot* [19], wird erzählt, dass dies nicht ungefährlich ist.

König Artus lässt nach den „wißesten pfaffen“ in seinem Land schicken, die nach Auskunft seiner Bischöfe die Meister der Astronomie seien, um zwei Träume Galahots auszulegen. Besonders empfohlen wird ihm Meister Helies aus Toledo, „der was alte und kund vil von nigromancie“. Helies erbittet von Galahot für sich und die anderen Meister neun Tage Frist, „das wir unser bucher“ auf die Träume hin „besehen und studieren“. Am zehnten Tag kommen alle zusammen; den Anfang der Traumauslegung macht „ein meister von Rome, der ein edel Pfaff was und hieß Bonifacius“. Sechs weitere folgen; der achte „was ein meisterpfaff und was genant meister Akarintes von Bulgerie“. Am Ende wird Helies von Galahot nach seiner Deutung gefragt; er schickt die neun anderen und auch Lancelot hinaus und nimmt Galahot die Beichte ab.

Es geht um die Frage nach dem weiteren Schicksal Galahots und insbesondere darum, wann Galahot sterben wird. Helies benutzt dazu ein Buch, dessen darin geschriebene Worte große Kraft besitzen. Er selbst habe damit schon einen Fluss den Berg hinauf fließen lassen, und als einmal ein Meister in Rom in dem Buch las, ohne zu wissen, was er da tat, wurde er in Stücke gerissen; daraufhin habe er das Buch in seinen Besitz genommen. Helies beginnt in dem Buch zu lesen und fängt dabei an, außerordentlich zu schwitzen; er beauftragt Galahot, eine in der Kapelle befindliche Reliquie, nämlich ein Stück Holz von dem Kreuz des Herrn in einem Kruzifix, holen zu lassen. Helies liest weiter in dem Buch, bis die Kapelle sich wie bei einem Erdbeben bewegt; danach malt Helies vier mal 45 Kreise an die Wand der Kapelle, die Jahre, Monate, Wochen und Tage bedeuten sollen. Erneut wird die Kapelle erschüttert, beide fallen in Ohnmacht, und nach dem Erwachen sehen sie eine Hand, die ein glühendes und scharfes Schwert hält. Die Hand bewegt sich erst auf Helies, dann auf Galahot zu und will sie mit dem Schwert erstechen; beide können sich aber durch das Kruzifix schützen. Am Ende bewegt sich die Hand zur Wand und löscht alle Kreise bis auf dreieinhalb der größten, was, wie Helies später erklärt, die Anzahl der Jahre sei, die Galahot noch zu leben habe. Die Hand verschwindet durch eine geschlossene Tür.

⁹¹ Anhang, Nr. 4, 15, 18, 27, 31, 35, 38, 46, 47.

Man hat hier die detaillierte Beschreibung einer nigromantischen Prozedur; Helies zwingt einen Dämon zur Beantwortung einer Frage, wobei sich dieser Dämon allem Anschein nicht unterwerfen, sondern seinen Beschwörer umbringen will, wogegen der sich allerdings durch eine Art Super-Reliquie zu schützen weiß. Alle Attribuierungen Helies deuten darauf, dass es sich um die naturwissenschaftliche Nigromantie handelt: die Herkunft aus Toledo, die Meisterschaft in der Astronomie, das Buch und die Kraft der darin geschriebenen Worte. Unter dem erzählten Lesevorgang wird man sich deshalb wohl auch ein lautes Lesen vorstellen müssen; es sind die Worte, mit denen der Dämon gerufen wird. Das Verfahren selbst ist aber dämonologischer Art; es geht ja, nach der Traumdeutung, um die Herbeirufung des Dämons zur Beantwortung der Frage nach dem Todeszeitpunkt. Offensichtlich ist also die Verschmelzung zweier Diskurse, des theologisch geprägten, der unter jeder Form von Magie eine Art des Dämonenpakts versteht und dies seit dem Anfang des 12. Jahrhunderts als Nigromantie bezeichnet, und des naturwissenschaftlich geprägten, der mit Hilfe der Sternenstrahlen und -konstellationen die Dinge des sublunaren Bereichs zu verändern und dazu auch die Hilfe der Dämonen zu erzwingen können glaubt (und dies unglücklicherweise auch als Nigromantie, wenn auch „secundum physicam“ bezeichnet), nichts Ungewöhnliches; auch das *Buch von den freien Künsten* Heinrichs von Mügeln ist ja ein Beispiel für solch eine Verschmelzung. Dass diese Art einer dämonenzwingenden, aber trotzdem sich als naturwissenschaftlich verstehenden Nigromantie auch in der historischen Realität eine Angelegenheit von „wisen pfaffen“, d.h. studierten Klerikern, war, weiß man seit dem bekannten Verbot des Pariser Bischofs Tempier von 1277, an der Pariser Artistenfakultät die „libros, rotulos seu quaternos nigromanticos“ weiterhin zu lesen,⁹² und es überrascht daher auch nicht, die einschlägigen Texte im Spätmittelalter vor allem in klerikalen Bibliotheken zu finden.⁹³ Für die Untersuchung der deutschen Literatur des Mittelalters zu der Frage, welche Diskurse von Magie jeweils konstitutiv sind, bedeutet dies aber eine zusätzliche Erschwernis, denn es müssen jeweils die einzelnen Elemente unterschiedlicher Diskurse herauspräpariert werden, die der Erzähler, ob bewusst oder in einer diskursiven oder erzählerischen Tradition stehend, zusammengefügt hat. Dies soll hier zuletzt an einem Text exemplarisch versucht werden.

92 „item libros, rotulos seu quaternos nigromanticos aut continentes experimenta sortilegiorum, invocationes demonum, sive conjurationes in periculum animarum [...] condempnamus.“ Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277. Das Dokument des Bischofs von Paris übersetzt und erklärt v. Kurt Flasch. Mainz 1989, S. 90.

93 Vgl. Frank Fürbeth: Magische Texte in mittelalterlichen Bibliotheken. In: *Magia daemoniaca, magia naturalis, zauber. Schreibweisen von Magie und Alchemie in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Hg. v. Peter-André Alt, Jutta Eming, Tilo Renz u. Volkhard Wels. Wiesbaden 2015, S. 165–188.

5 Zauberdiskurse im *Reinfried von Braunschweig* [27]

Reinfried von Braunschweig landet mit seinen Gefährten auf dem im Meer gelegenen Magnetberg. Ein steiler Weg führt den Berg hinauf an ein eisernes, offen stehendes Tor, hinter dem ein „frömdez wunder“, nämlich ein ebenfalls aus Eisen gegossenes, riesenhaftes „manlich bilde“ (21158) zu sehen ist, das ein „tiuvellîche grôz gesiht“ (21172) hat, so dass „nie krâture sô tiuvellich gemachet“ (21236f.) gesehen wurde. Nach anfänglichem ängstlichen Zögern gehen sie durch das Tor, ohne dass ihnen von der Statue etwas getan wird; sie erreichen eine ringförmige Mauer um den Berg, die ebenfalls vier Tore mit ähnlichen Figuren besitzt. Endlich kommen sie an eine Höhle, in der Reinfried ein kaiserliches Grab findet, an dem ein Epitaph mitteilt, dass hier Savilôn begraben liegt. Die Geschichte Savilôns wird in einem an das Grab angeketteten Buch erzählt, wobei dieses so geschrieben war, „daz es menneclîch wol las von aller sprachen zungen“ (21304f.). Reinfried und seine Gefährten beginnen, in dem Buch zu lesen; die darin erhältene Geschichte wird vom Erzähler selbst berichtet.

Ein edler Fürst in Athen in Griechenland namens Savilôn hat schon als junger Mann „ze hôher künste“ (21322) gestrebt; er war der erste, der „astronomie“ (21329) und „nigramanzie“ (21331) gekannt hat. Letztere ist zwar heutigen Tags verboten, aber damals hatte sie großen Wert besessen (21332f.). In den Sternen erkennt Savilôn, dass in 1200 Jahren ein Kind von einer Jungfrau geboren werden solle, wodurch das jüdische Volk untergehen werde. Die Mutter Savilôns, die selbst Jüdin ist – Savilôns Vater war ein „heide“ (21359) –, fordert ihn auf, dies nochmals an den Sternen zu überprüfen; die Sterne bestätigen dies und sagen ihm, dass er, wenn er die Sache abwenden wolle, von „figûren“ (21394) ein „kleinez brievel“ (21397) mit den dazu gehörigen „wort“ (21400) und „paragraffen“ (21404) schreiben solle. Dieses „brievel“ wird bei entsprechender Sternenkonstellation („nâ des selben sternen schîn“; 21423) verfertigt. Da niemand das „brievel“ finden darf, beschließt Savilôn, sich auf den Magnetberg zurückzuziehen, wo er „mit künste“ (21440) und „mit listen“ (21449) die Statuen, die Mauer und den Berg herstellt. Dabei helfen ihm böse Geister, die er mit „künste rîcher art“ dazu „twanc“ (21445). Als er seinen Tod ahnt, nimmt er alle „nigramanzie buoch“ (21464), von denen es insgesamt nur vier gibt; drei mauert er ein, und mit dem vierten will er seinen Geist an seinen Körper binden, so dass dieser immer bei ihm bleiben muss, wie in einem „twalme swebende“ (21479), so dass Savilôn weder schläft noch wacht; zu diesem Zweck legt Savilôn das Buch, er selbst in einem Stuhl sitzend, unter seine Füße. Für den Fall einer unbefugten Entnahme erschafft Savilôn eine weitere eiserne Figur, die in der Hand einen Hammer über seinem Kopf hält; wenn jemand das Buch wegnähme, schlägt dieser Hammer auf seinen Kopf, so dass „sîn geist der wäre hin“ (21495). Den „kleinen brief“ (21510)

steckt er in sein Ohr, den Schlüssel des Buchs „warf er in daz mer“ (21506). Als eine Art Wächter hat er außerdem „mit meisterlichem prîse“ (21532) „in ein glas einen geist“ (21533f.) verschlossen und diesen an dem aufwärts führenden Pfad des Magnetbergs plaziert.

Nachdem die 1200 Jahre fast vergangen sind, macht sich Vergil, ein in Armut gefallener Fürst aus Mantua, der von „der höhen künste, die mit rîcher vernünste Savilôn hât funden“ (21583ff.), gehört hat, mit elf Gefährten auf zur Magnetinsel, um dort nach den vier Büchern zu suchen. Am Fuß des Berges finden sie den in der Flasche eingeschlossenen Geist, der ihnen (aus der Flasche sprechend!) das Angebot macht, die Bücher, „da an aller tiuel fluoch meisterlichen stât geschrieben“ (21632f.), und den dazugehörigen Schlüssel für sie zu gewinnen. Nachdem der Geist ihnen versprechen musste, sie nicht zu betrügen, nimmt Vergil die Flasche mit dem darin befindlichen Geist, der sie zu Savilôn führt, wo sie „daz wunderklein brieveln ligen in dem ôren sîn“ (21666f.) sehen; kaum entnommen, bricht die Kraft des „brieves, dô man die karakter sach und och der figûren schrift“ (21672f.). Der Hammer schlägt zu, „der alte starp“ (21685). Vergil nimmt das Buch und lernt noch auf der Fahrt die Künste, so dass er den Geistern befehlen kann, das Grab für Savilôn zu machen, das Reinfried gesehen hat; das alles stehe in dem vorgenannten (am Grab angeketteten) Buch. Wie aber Vergil den Teufel täuschte und an den Schlüssel gelangte, und wie sie wieder alle heimkamen, ist in diesem Buch nicht zu finden.

Es ist offensichtlich, dass der Verfasser des *Reinfried von Braunschweig* diese Geschichte mehr oder minder geschickt aus den verschiedensten Quellen und Traditionen zusammenkompiliert hat.⁹⁴ Im Zentrum steht Savilôn als Astrologe und Nigromant, der diese Künste sogar erfunden haben soll; dies sowie die Bezeichnung von Astronomie und Nigromantie als „höhe künste“ machen deutlich, dass es sich dabei um die naturwissenschaftliche Nigromantie handelt. Die recht de-

⁹⁴ Außer den beiden Monographien zum *Reinfried von Braunschweig* (Klaus Ridder: Mittelhochdeutsche Minne- und Aventiureromane. Fiktion, Geschichte und literarische Tradition im späthöfischen Roman. *Reinfried von Braunschweig, Wilhelm von Österreich, Friedrich von Schwaben*. Berlin, New York 1998; Wolfgang Achnitz: Babylon und Jerusalem. Sinnkonstituierung im *Reinfried von Braunschweig* und im *Apollonius von Tyrland* Heinrichs von Neustadt. Tübingen 2002) haben sich nur Peter Strohschneider, Matthias Meyer und Christa Tuczay (s. Anhang, Nr. 27, Lit.) eingehender mit der Episode beschäftigt. Meyer konzentriert sich auf die von Savilôn verfassten nigromantischen Bücher, wodurch der Magnetberg „zur Bibliothek eines magischen und heilsgeschichtlichen Wissens“ werde (S. 45), und kommt zu der These, Savilôn habe „sein Naturkundewissen in Bücher“ gegossen (ebd.), weshalb sein „Wissen, seine verschriftlichten Erkenntnisse [...] auf auffällige Weise neutral“ seien (ebd.). Ange-sichts des Inhalts der Bücher, die nach Aussage des Flaschengeistes „aller tiuel fluoch“ (21632f.) enthalten, scheint mir diese These doch sehr gewagt. Tuczay dagegen versucht, die Episode in dem Kontext magischer Diskurse zu sehen, wobei sie das *Buch aller verbotenen Künste* Johannes Hartliebs, die ps.-salomonischen Schriften des Mittelalters und anderes zum Vergleich heranzieht; der *Reinfried* selbst kommt dabei allerdings etwas zu kurz.

taillierte Beschreibung der Herstellung des „brievels“, bei dem es sich natürlich nicht um einen Brief,⁹⁵ sondern um ein kleines Pergamentstück (lat. „breve“) handelt,⁹⁶ das mit „figûren“, „paragraffen“ (wohl im Sinne von nicht-lateinischen Schriftzeichen⁹⁷), „karakter“ und den dazu gehörigen „wort“ beschrieben wird, und das, damit es zur Abwendung der Auswirkungen der Sternenkonstellation dienen kann, die zur Geburt Jesu führen, genau unter derselben Sternenkonstellation verfertigt werden muss („nâ des selben sterren schîn“), macht deutlich, dass es sich hier um ein Verfahren der imagologischen Astrologie handelt, die im *Speculum Astronomiae* als Nigromantie und bei Dominicus als „Nigromantie secundum physicam“ bezeichnet wird.

Beides, die Einheit von Astrologie und Nigromantie wie auch die Zeichenschrift der „carakteres“ erinnern dabei an das Buch des Flegetanis im *Parzival*. Flegetanis und Savilôn verbindet aber darüber hinaus auch ihre Abstammung; von beiden wird gesagt, dass der eine Elternteil jüdisch und der andere „heidisch“, d.h. wohl arabisch, gewesen sei. Dies kann ein Reflex der Herkunft der einschlägigen astrologisch-imagologischen Werke aus dem arabisch-jüdischen Kulturraum der iberischen Halbinsel sein; wahrscheinlicher ist aber, dass hier auf die islamische Sicht auf König Salomon Bezug genommen wird, der dort nicht nur als König, Weiser und Prophet gilt, sondern vor allem auch als Beherrscher der Dämonen. Diese Dämonen (arab. Dschinn) bestehen nach koranischer Schöpfungsgeschichte aus rauchlosem Feuer,⁹⁸ was wiederum die Vorstellung erlaubt, sie können in Flaschen eingeschlossen werden; Salomon selbst soll dies gemacht haben. In den Westen gekommen sind diese Vorstellungen vor allem durch orientalisches Erzählgut, namentlich aus *1001 Nacht*: In der „Geschichte des Fischers mit dem Geiste“ etwa befreit ein Fischer zufällig einen Dschinn aus einer Flasche, die sich in seinem Netz gefangen hatte; die ersten Worte des Dschinn nach seiner Befreiung sind ein Schwur des Gehorsams an Salomon, dass er dessen Befehlen nie mehr zuwider handeln wolle.⁹⁹

Da Flaschengeister den europäischen Dämonenvorstellungen fremd sind,¹⁰⁰ muss der Verfasser des *Reinfried* dieses Motiv aus östlichen Erzählungen über-

95 So Meyer (Anhang, Nr. 27, Lit.), S. 44 („magischer Brief“, „Brief“).

96 In den katechetischen Handbüchern des Spätmittelalters, in denen unter den Verstößen gegen das erste Gebot auch verschiedene magische Praktiken genannt werden, erscheinen immer wieder auch die mit „carakteres“ oder Worten beschriebenen „briefe“ dieser Art: Manche etwa „tragen am hals oder an andern glidern etliche seggenn oder vnerchantew wort zeichen oder figur swert prieff oder ander prieff oder segen wider das fewer wider das wasser wider das swert“. Karin Baumann: Aberglaube für Laien. Zur Programmatik und Überlieferung mittelalterlicher Superstitionenkritik. Würzburg 1989, Bd. 1, S. 444. Bei dem „brievel“ im *Wigalois* [Anhang, 10], V. 7334, dürfte es sich auch um ein solches Pergamentstück mit magischen Zeichen zur Abwehr gegnerischer Angriffe handeln.

97 Vgl. O. Mazal, [Art.] Paragraphos. In: LexMA 6 (1999), Sp. 1700f.

98 [Art.] Djinn. In ²EI 2 (1965), S. 546b–550a.

99 1001 Nacht. Übersetzt von Gustav Weil. Hamburg 2013 (Erstdruck 1865), Bd. 1, S. 45–50, hier S. 47.

100 [Art.] Flaschengeist. In: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens 2 (1927), Sp. 1573–1577.

nommen haben;¹⁰¹ vielleicht hat er dabei auch die Vorstellung von Salomon als dem Beherrscher der Geister kennengelernt. Dies wiederum legt die Vermutung nahe, dass er seinen Savilôn, der ja im *Reinfried* der Erfinder von Astrologie und Nigromantie sein soll, als Nachkomme Salomons verstehen will; die Namensähnlichkeit könnte darauf hindeuten. Allerdings fragt sich dann wieder, warum er ihn gerade im griechischen Athen und nicht in Jerusalem leben lässt; vielleicht ist hier wiederum die Erinnerung an Nectanebos, der von Ägypten nach Griechenland fliehen musste, eingeflossen. Einige der astralmagischen Texte des Mittelalters laufen in der Tat unter dem Namen des Salomon, etwa das *Sigillum Salomonis*, die *Clavicula Salomonis* oder das *Testamentum Salomis*.¹⁰² Von daher ist auch die Bemerkung zu verstehen, dass die Nigromantie zwar heute verboten sei, aber zur Zeit Savilôns großen Wert besessen habe. Damit wechselt der Verfasser gleichsam zweifach den Diskurs: Er unterstellt wie Heinrich von Mügeln, dass es bei dieser wissenschaftlichen Nigromantie darum gehe, wie man die Geister aus der Hölle herbeizwingen kann („da mit er den tiuel treip“, V. 21030), und er beurteilt dieses Verfahren unter der theologischen Verbotsperspektive, wie wir sie aus dem *Speculum astronomiae* kennen.

Aber damit ist er mit seinem eklektischen Verfahren noch nicht am Ende: Es bleiben noch die von Savilôn gebauten eisernen Statuen. Savilôn hat dazu zwar die Hilfe der Dämonen gebraucht, aber im Grunde handelt es sich um Automaten, die jeden Eindringling abschrecken und gegebenenfalls umbringen sollen, wie sie auch aus zahlreichen anderen Werken der deutschen Literatur bekannt sind.¹⁰³ Einer dieser Automaten, die Statue mit dem Hammer, deren Zweck im *Reinfried*, nämlich Savilôn im Falle eines Bücherraubs umzubringen, im Übrigen ziemlich unlogisch wirkt, erscheint erstmals in dem *Image du Monde* (1245/46), wo der Apostel Paulus bei einer Reise nach Sizilien eine unterirdische Höhle entdeckt, deren Eingang von zwei eisernen Männern mit Hämmern bewacht wird; in der Höhle sitzt Virgil und liest in Büchern.¹⁰⁴ Es scheint, als habe der Verfasser solche über Virgil umlaufenden Erzähl motive¹⁰⁵ genommen und auf Savilôn transponiert.

101 Zur Rezeption des Flaschengeistmotivs ab dem 13. Jahrhundert vgl. Karel Horálek: [Art.] *Geist im Glas*. In: Enzyklopädie des Märchens 5 (1987), Sp. 922–928.

102 Vgl. Peter Busch: *Das Testament Salomos. Die älteste christliche Dämonologie*, kommentiert und in deutscher Erstübersetzung. Berlin, New York 2006. Vgl. dazu auch Otto (Anm. 16), S. 378–380.

103 Vgl. Zimmermann: *Meisterkonstruktionen* (Anm. 79), S. 251–268 („Wächterautomanten“).

104 John Webster Spargo: *Virgil the Necromancer. Studies in Virgilian Legens*. Cambridge 1934, S. 20 u. 61.

105 Vgl. auch Frieder Schanze: [Art.] *Virgils Fahrt zum Magnetberg*. In: *2VL* 10 (1999), S. 377–379, zu einem Erzähllied des 15. Jahrhunderts, in dem die Motive ebenfalls, allerdings stark verändert, erscheinen. Aus dem von Virgil geöffneten Zauberbuch entfahren hier 8000 Teufel, die Virgil zum Bau einer Straße zwingt.

6 Fazit

Das Beispiel zeigt, dass dem Autor offensichtlich Versatzstücke aus verschiedenen Magiediskursen zur Verfügung standen, die er problemlos neu zusammenfügen konnte. Ob ihm dabei bewusst war, dass er damit auch verschiedene Vorstellungen über Magie miteinander vermischt, ist eher fraglich; allem Anschein nach ging es ihm vordringlich darum, Motive und Termini, die zu seiner Zeit eine gewisse Modernität besaßen, in seiner Erzählung unterzubringen. Eine solche Tendenz zur Andockung an populäre Motive aus dem aktuellen Magiediskurs ist sehr schön an den häufigen Nennungen der ‚Zauberuniversität‘ Toledo zu sehen; im *Biterolf* wird dies derart auf die Spitze getrieben, dass die geografische Situierung der Hauptstadt Toledo des Helden bei einem Berg, wo die ‚Nigromantie‘ getrieben wird, erzählmotivisch völlig ohne Sinn bleibt. Auf der anderen Seite stehen einige wenige Werke, bei deren Verfassern man zumindest rudimentäre Kenntnisse magischer Praktiken bzw. der diese enthaltenden Bücher vermuten darf; Wolfram von Eschenbach wäre hier an erster Stelle zu nennen. In diesem Zusammenhang fällt auch auf, dass nur in wenigen Werken, wie etwa im *Prosa-Lancelot*, magische Verfahren überhaupt näher beschrieben werden; ob dies auf tatsächlicher Unkenntnis der Verfasser oder auf einer gewissen Scheu vor der Verbalisierung dieser Praktiken beruht, wie sie insbesondere in der Verbotsliteratur des späteren Mittelalters begegnet, sei dahingestellt. Insgesamt aber ist zu sagen, dass gerade wegen der vielfältigen Kombinationsmöglichkeiten der Elemente einzelner Magiediskurse es naturgemäß schwierig ist, diese jeweils aus den Texten herauszupräparieren; dies sollte gleichwohl nicht dazu verführen, unterschiedslos von *dem „zouber“* oder *dem Magier* in der mittelalterlichen deutschen Literatur zu sprechen.

Anhang: Zauberer in der deutschen Literatur des Mittelalters

Pfaffe Lamprecht, *Alexanderlied* (um 1150):

- (1) *Vorauer Alexander* (um 1160)
Die Behauptung wird zurückgewiesen, Alexander sei der Sohn „eines goukelâres“ gewesen (72).
- (2) *Straßburger Alexander* (1170)
Die Behauptung wird zurückgewiesen, Alexander sei der Sohn „eines gouchelêres“ gewesen (84).
- (3) *Basler Alexander* (13. Jh.)
Nectanebos schläft der Königin Olimpias in Gestalt des Gottes Ammon bei und zeugt so Alexander.
Ed. Lamprechts Alexander nach den drei Texten mit dem Fragment des Alberic von Besançon und den lateinischen Quellen. Hg. v. Karl Kinzel. Halle 1884. – Lit. Haage 1986, S. 54f.
- (4) Hartmann von Aue, *Erec* (1180)
Erec wird mit einer Salbe geheilt, die von der Meisterin der „zouberlist“, Famurgan, der Schwester von König Artus, stammt (5156–5231). Famurgan beherrscht die Teufel (5195–5197).

Lit. Erec von Hartmann von Aue. Mit einem Abdruck der neuen Wolfenbütteler und Zwettler Erec-Fragmente. Hg. v. Albert Leitzmann, fortgeführt von Ludwig Wolff. 7. Auflage besorgt von Kurt Gärtner. Tübingen 2006. – Lit. Christine Wand-Wittkowski: Die Zauberin Feimurgan in Hartmanns *Erec*. Ein Beispiel für phantastisches Erzählen im Mittelalter. In: *Fabula* 38 (1997), S. 1–13.

- (5) Heinrich von Veldeke, *Eneasroman* (1190)
 Eine Frau, „diu starke zuuber kann“ (2265), soll Dido von ihrer Liebeskrankheit heilen. Die Frau ist sternenkundig und gleicht deshalb den Propheten (2278).
 Ed. Heinrich von Veldeke: *Eneasroman*. Mittelhochdeutsch / Neuhochdeutsch, nach dem Text von Ludwig Ettmüller ins Neuhochdeutsche übersetzt, mit einem Stellenkommentar und einem Nachwort, durchgesehene und bibliographisch ergänzte Ausgabe von Dieter Kartschoke, Stuttgart 1997. – Lit. Haage 1986, S. 55; Witte 2007, S. 172–175.
- (6) Ulrich von Zatzikhoven, *Lanzelet* (um 1193)
 Valerins Burg ist mit einem „zouber“ umgeben (3542–3545), der von Malduc, einem „gouge-laere“ (7455), der „die swarzen buoch“ gelesen hat (7357), gelöst werden soll. – Ein Mantel ist mit einer „zouberlist von nigromancie“ (5830f.) hergestellt worden.
 Ed. Ulrich von Zatzikhoven: *Lanzelet*. Text – Übersetzung – Kommentar. Studienausgabe. Hg. v. Florian Kragl. Berlin 2009. – Lit. Maksymiuk 1994; Witte 2007, S. 207f. – Elisabeth Hesse, Zauber und Zauberer im *Lanzelet* Ulrichs von Zatzikhoven. In: Zauberer und Hexen in der Kultur des Mittelalters. III. Jahrestagung der Reineke-Gesellschaft e.V., San Malo, 5.–9. Juni 1992. Greifswald 1994, S. 95–113.
- (7) Otto von Freising II., *Barlaam und Josaphat* (um 1200)
 Ein Meister Theodosias ist ein „zouberaere“ und liest in „zouberbuochen“ (12037f.).
 Ed. Bischof Otto II. von Freising: Der Laubacher Barlaam. Hg. v. Adolf Perdisch. Tübingen 1913 (Nachdruck Hildesheim, New York 1979).
- (8) Wolfram von Eschenbach, *Parzival* (1200/10)
 1. Wolfram hat angeblich als Quelle das Buch eines gewissen Kyot benutzt, das wiederum auf einer astronomisch-nigromantischen Schrift des heidnisch-jüdischen Flegetanis basiert (453,11–454,30). Das Buch ist in „der karakter à b c“ geschrieben (453, 15); mit diesen „karachten“ (470, 24) ist auch das Epitaph auf dem Gral geschrieben.
 2. Gawein betritt eine Kemenate auf der Burg „schastel marveil“, die von Klingsor mit „lis-teclichiu wîsheit“ (566, 25) gemacht ist und in der ein sich selbst bewegendes Bett steht. Auf dem Bett liegend wird Gawein von 500 automatischen Schleudern und Pfeilen beschossen (568, 21f.). In einer „mit liste“ (589,17) erbauten Säule ist die weitere Umgebung zu sehen. Klingsor ist der Nachkomme Vergils (656, 18) und beherrscht die „list von nigrômanz“, so dass er „mit zuuber“ Männer und Frauen zwingen kann (617, 12–14). Zu „zoubers site“ (657, 7) kam er aus Rache für seine Kastration.
 Ed. Wolfram von Eschenbach: *Parzival*. Nach der Ausgabe Karl Lachmanns revidiert und kommentiert von Eberhard Nellmann. Übertragen von Dieter Kühn. 2 Bde. Frankfurt/M. 2006. – Lit. Maksymiuk 1996; Brall 1999, S. 223; Witte 2007, S. 92–148. – W. Wolf. Die Wundersäule in Wolframs Schastel marveile. In: Festschrift für E. Öhmann zum 60. Geburtstag. Helsinki 1954, S. 275–314; Walter Blank: Der Zauberer Clinschor in Wolframs *Parzival*. In: Studien zu Wolfram von Eschenbach. Tübingen 1989, S. 321–332; Susan Tuchel: Macht ohne Minne. Zur Konstruktion und Genealogie des Zauberers Clinschor im *Parzival* Wolframs von Eschenbach. In: Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen 146 (1994), S. 241–257.
- (9) Gottfried von Straßburg, *Tristan und Isolde* (um 1210)
 Polemik gegen die unverständlichen Dichter, die ihren Geschichten eigene Ausdeuter beibehalten müssen; man habe auch nicht die Muße, die „glöse in den swarzen buochen“ zu suchen (4687f.).

Ed. Gottfried von Straßburg: *Tristan*, Bd. 1: Text. Hg. von Karl Marold. Unveränderter fünfter Abdruck nach dem dritten, mit einem auf Grund von Friedrich Rankes Kollationen verbesserten kritischen Apparat besorgt und mit einem erweiterten Nachwort versehen von Werner Schröder, Berlin 2004. – Lit. Haage 1986, 61.

(10) *Wirnt von Grafenberg, Wigalois* (1210/1220)

Wigalois kämpft mit dem Usurpator Rôaz, dem „mit zoubre ein wolken“ (7317) voran geht. In der Wolke verbirgt sich ein „tievel“ (7325), der Rôaz bislang „mit sînen listen“ (7333) geholfen hat. In diesem Kampf kann sich der Teufel aber Wigalois nicht nähern, da dieser vorher mit einem „brieve, der im wart gestricket an sîner vart umb sîn swert mit gebet“ (7334–7338), geschützt worden war.

Ed. Wirnt von Grafenberg: *Wigalois*. Text der Ausgabe von J. M. N. Kapteyn übers., erläut. [...] von Sabine Seelbach u. Ulrich Seelbach. Berlin, New York 2005. – Lit.: Maksymiuk 1996; Brall 1999, S. 220–223; Witte 2007, S. 246–261. – Jutta Eming: Funktionswandel des Wunderbaren. Studien zum *Bel Inconnu*, zum *Wigalois* und zum *Wigalois vom Rade*. Trier 1999, S. 209–215; Cora Dietl: Wunder und „zouber“ als Merkmal der aventiure in Wirnts *Wigalois*? In: Das Wunderbare in der arthurischen Literatur. Probleme und Perspektiven. Hg. v. Friedrich Wolfzettel. Tübingen 2003, S. 297–312; Friedrich Michael Dimpel: Fort mit dem Zauberbergürtel! Entzauberte Räume im *Wigalois* des Wirnt von Gravenberg. In: Projektion – Reflexion – Ferne. Räumliche Vorstellungen und Denkfiguren im Mittelalter. Hg. v. Sonja Glauch. Berlin [u. a.] 2011, S. 13–37.

(11) *Stricker, Daniel von dem Blühenden Tal* (um 1220)

Das Land von der grünen Aue wird von einem Usurpator beherrscht, den der „leidige tifel“ (4335) gesandt hat. Der Usurpator verlangt Menschenopfer, um mit dem Blut seine Krankheit zu heilen.

Ed. Der Stricker, Daniel von dem Blühenden Tal. Hg. v. Michael Resler. Tübingen 1983. – Lit. Brall 1999, S. 225–228; Witte 2007, S. 261–266.

(12) *Herbort von Fritzlar, Liete von Troye* (um 1220)

Medea beherrscht die Arznei und „von nyromancien, daz man heizzet swarze buch“ (551–553), womit man die bösen Geister zwingen kann, Vergangenes und Zukünftiges zu sagen. Die Nigromantie wird noch heute in Toledo unterrichtet. – Hektor liegt in einer Kammer, deren vier Säulen mit Bildern ausgestattet sind; in den Bildern der vierten Säule ist die Zukunft zu sehen. Aus diesen Bildern spricht der Teufel; dies kommt von der „zo-berlist die nigromanica geheizzen ist“ (9372f).

Ed. Herbort von Fritslâr: *Liet von Troye*. Hg. v. Karl Frommann. Quedlinburg, Leipzig 1837. – Lit. Haage 1986, S. 55f.; Witte 2007, S. 215–219.

(13) *Die gute Frau* (um 1230)

Die Königin von Frankreich bewirkt Impotenz bei ihrem Mann. Die Hilfe dazu erhält sie von einem „meister von Tôlet der von nigromanzî las und des listes gar ein meister was“ (2434–2436); der schreibt zu diesem Zweck „ein karakteres“ (2437).

Die gute Frau. Gedicht des dreizehnten Jahrhunderts. Hg. v. Emil Sommer In: ZfdA 2 (1842), S. 385–481.

(14) *Heinrich von dem Türlin, Die Crône* (um 1230)

Ein Bote schenkt Artus einen Becher, den ein Meister der „nigromancie“ (1091) in Toledo gemacht hat. – Der Kleriker Gansguoter hat eine sich ständig drehende Burg gebaut, dazu befähigten ihn seine „listen“ (13027). Nachdem Gawein die Burg betreten konnte, muss er mit Gansguoter kämpfen; zuerst schlägt er ihm den Kopf ab, am nächsten Tag ist Gansguoter aber wieder lebendig. Er wird als „zouberære“ bezeichnet (13172). – Gansguoter hat die Burg Salie durch „nigromancie“ gewonnen (20404); ebenso hat er die Frau des Königs

Utpandragon mit vielen Frauen von „zouber“ (20401) auf diese Burg gebracht. Die Burg hat er mit „listen“ (20406) so eingerichtet, dass niemand sie erobern kann.

Ed. Diu Crône von Heinrich von dem Türlin. Hg. v. Gottlieb Heinrich Friedrich Scholl, Stuttgart 1852.– Lit. Maksymiuk 1996; Witte 2007, S. 212–215, 271–285. – Stephan K. Maksymiuk, Knowledge, politics, and magic. The magician Gangsquoter in Heinrich von dem Türlin's *Crône*. In: The German Quarterly 67 (1994), S. 470–483; Annegret Wagner-Harken: Märchenelemente und ihre Funktion in der *Crône* Heinrichs von dem Türlin. Ein Beitrag zur Unterscheidung zwischen ‚klassischer‘ und ‚nachklassischer‘ Artudsichtung. Bern [u. a.] 1995; Sandra Linden: Clinschor und Gangsquoter. Zwei Romanfiguren im Spannungsfeld von Gelehrsamkeit und Magie. In: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 48 (2008), S. 9–32; Heinrich von dem Türlin, Die Krone. Ins Neuhdt. übers. v. Florian Kragl. Berlin, Boston 2012.

(15) *Wartburgkrieg* (um 1239)

Klingsor röhmt sich, „nigramanziam“ und „astronomie“ zu beherrschen; er findet die „clamanei in rehter ahnte“ (S. 372). – Ein Meister der Astronomie bannt den Teufel in ein Glas (S. 460); der Teufel gibt zu, dass er gewünscht ist, alle Fragen zu beantworten (S. 462). Er unterrichtet über Kosmologie, Art der Geister, das Paradies, die Hölle und die Sünden („Hort von der Astronomie“, S. 458–514). – Wolfram berichtet über Zabulons Buch, das Virgiliius auf dem Magnetstein erlangt habe. Der Verfasser sei der erste gewesen, „der sich astronomie underwant“ (S. 563). Ihm stand sein Herz nach „grozen zoubelisten“; „Nigromantie“ zog er heran (S. 565) („Zabulons Buch“, S. 554–582).

Ed. Jan Hallmann, Studien zum mittelhochdeutschen Wartburgkrieg. Literaturgeschichtliche Stellung – Überlieferung – Rezeptionsgeschichte. Mit einer Edition der Wartburgkriegs-Texte, Berlin, Boston 2015. – Lit. Haage 1986, S. 56. – Alessandro Zironi, Der *Wartburgkrieg*. Toleranz und Intoleranz über Astronomie und Zauberkunst im deutschen Mittelalter. In: Toleranz und Intoleranz im Mittelalter. VIII. Jahrestagung der Reineke-Gesellschaft; Toledo, 14.05. – 20.05. 1997. Greifswald 1997, S. 163–183; Franziska Wenzel: Teufisches Wissen. Strategien, Paradoxien und die Grenzen der Wissensvermittlung im Hort von der Astronomie. In: Literatur und Macht im mittelalterlichen Thüringen. Hg. v. Ernst Hellgardt, Stephan Müller u. Peter Strohschneider. Köln [u. a.] 2002, S. 143–163; Franziska Wenzel: Rätsel, „Stubenkrieg“ und „Sonrat“. Geltungskämpfe nach dem Klingsor-Wolfram-Streit in der Kolmarer Liederhandschrift. In: Geltung der Literatur. Formen ihrer Autorisierung und Legitimierung im Mittelalter. Hg. v. Beate Kellner, Peter Strohschneider u. Franziska Wenzel. Berlin 2005, S. 91–110.

(16) Rudolf von Ems, *Welchronik* (um 1240)

Moses verbietet die „zoubere“, „valsche wissagin“, Traumdeuter, Deutungen von „angegang, vogil vlug, stimme odir gesang, gouggelere“ und die von „nigromanzie“ und „astronomie“ weissagen wollen (15509–15524) (5 Moses 18)

Ed. Rudolfs von Ems Weltchronik. Aus der Wernigeroder Handschrift hg. v. Gustav Ehrmann. Berlin 1915. – Lit. Haage 1986, S. 56.

(17) Rudolf von Ems, *Alexanderroman* (um 1240)

Nectanebos war aller „Liste vol“ und konnte von „nigromanzie“ und „astronomie“, was immer er wollte (125–129). Nectanebos besitzt „zouberbuch“ (380), in denen er heimlich liest (792) und im Exil „seine zoubeliche list mit kunst“ (423) betreibt. Nectanebos kann aufgrund seiner „meisterschaft mit zoubelicher liste“ den Teufel zwingen, seinen Willen zu tun (317f. u. 733–735) und ihm beizubringen, wie er „sich kunde gemachen mit zoubelichen sachen zeinem trachen“ (801ff.).

Ed. Rudolf von Ems: Alexander. Ein höfischer Versroman des 13. Jahrhunderts. Hg. v. Victor Junk. Leipzig 1928 u. 1929 (Nachdruck Darmstadt 1970).

(18) Rudolf von Ems, *Barlaam und Josaphat* (um 1240)

Nachor, der in der Wildnis lebt, liest in „zouberlichen buochen“ (7954) und betreibt sein „zouberliste“ (7965) nach dem Willen der Abgötter. – Theodas, „des tiuvels valscher dienstman“ (11383), versucht im Auftrag von Josaphats Vater, diesen vom christlichen Glauben abzubringen; er beauftragt dazu einen Teufel, den er mit seinem „zouber“ (11936) und seinem „zouuberbuoch“ (11934) zwingen kann. Der Teufel „was betwungen von des zouberæres zungen mit nigromanzie“ (11941–11943).

Ed. Rudolf von Ems: *Barlaam und Josaphat*. Hg. v. Franz Pfeiffer. Berlin 1965.

(19) *Prosa-Lancelot* (um 1250)

Artus lässt die zehn weisesten Meister „von astronomie“ (54, 14) kommen, um die Träume Galahots zu deuten. Darunter ist auch Meister Helie von Toledo, der „kund vil von nigromancie“ (54, 17f.). Helie bezieht sich auf „Merlins prophecien“ (66, 29). Um die Zukunft Galahots zu schauen, nimmt Helie ein Buch „mit großer krafft von worten“ (72, 2f.), das bei unbefugtem und falschem Gebrauch zum Tode führt. Er liest in dem Buch, schützt sich aber gegen eine im Raum erscheinende Hand mit Schwert mit einem Kruzifix. Das Schwert löscht Kreise an der Wand, die Helie vorher gemalt hat, so dass aus dem Rest die verbleibende Lebensdauer Galahots erschlossen werden kann.

Ed. Lancelot und Ginover II (Prosalancelot II). Nach der Heidelberger Handschrift Cod. Pal. germ. 147 hg. v. Reinhold Kluge [...] Übers., komment. u. hg. v. Hans-Hugo Steinhoff, Frankfurt a. M. 1995. – Lit. Christa Agnes Tuczay: The Book of Zabulon – A Quest for Hidden Secrets: Intertextuality and Magical Genealogy in Middle High German Literature, with an Emphasis on *Reinfried von Braunschweig*. In: Classen 2017 (Bibliographie), S. 397–422.

(20) Pleier, *Garel von dem bluenden Tal* (vor 1270)

Der Zwerg Albewin schenkt Garel einen Edelstein, der die Kraft von 12 Männern verleiht. Dieser Stein sei von seinem Onkel gemacht worden, „der kunde liste wunder. / er het auch besunder von nigromanzie gelernt vil mit listen. zouberlächiu zil der kund er mér dann genuoc“ (6561–6565).

Ed. *Garel von dem bluenden Tal* von dem Pleier. Hg. v. Wolfgang Herles. Wien 1981.

(21) Pleier, *Meleranz* (1250/80)

Tydונית erzählt Meleranz, dass sie schon vor ihrer ersten Begegnung alles über ihn aus den Erzählungen einer „meisterin“ erfahren habe, die „mit listen zouberlächiu zil“ kann und auch „an sternen sehen“; diese habe „den list von nigramancien“ gelernt (1016–1023).

Ed. Melerantz von Frankreich – Der Meleranz des Pleier. Nach der Karlsruher Handschrift. Edition – Untersuchungen – Stellenkommentar von Markus Steffen. Berlin 2011. – Lit. Haage 1986, S. 56.

(22) Albrecht, *Jüngerer Titurel* (1260/70)

Der König von Marroko antwortet Artus, dass Klingsor die Frauen geraubt habe. Klingsor, der „nigromanticus“, sei von Neapel gebürtig und kenne „der zoubers vil“ (Str. 2476). Mit seiner „zouerie“ bewirke er „goukels wunder“ (Str. 2479).

Ed. Albrechts von Scharfenberg *Jüngerer Titurel*. Bd. II/1 (Strophe 1958–3236). Hg. v. Werner Wolf. Berlin 1964.

(23) Konrad von Würzburg, *Partonopier und Meliur* (1277)

Nachdem Partonopier die Nacht mit Meliur verbracht hat, muss er ihr versprechen, sie dreieinhalb Jahre nicht zu sehen. Er verstößt gegen das Gebot und beleuchtet sie nachts nackt mit einer Lampe, die von seiner Mutter von „zouberlisten“ (7795) gemacht wurde. Die entehrte und betrogene Meliur berichtet, dass sie in Konstantinopel in allen Wissenschaften unterrichtet worden sei; neben der Astronomie habe sie auch die „nigrömancien“ gelernt, „dâ mite ich fremdiu wunder machte swenne ich sollte“ (8094–8099); wenn ihr

Vater das gewünscht habe, habe sie mit „zoubers witze“ manche „goukel bilde“ vor seinen Augen geschaffen; so war sie „der swarzen buoche ein meisterin“ (8135). Die Liebe zu ihm aber habe jetzt ihre Fähigkeit zu „zouberie“ und „nigromancie“ erlöscht (8160f.).

Ed. Konrad von Würzburg, Partonopier und Meliur. Aus dem Nachlass von Franz Pfeiffer u. Franz Roth hg. v. Karl Bartsch. Wien 1871. Lit. Eming (Lit.verz.).

(24) *Lohengrin* (um 1285).

Der *Lohengrin* beginnt mit einer Partie aus dem ‚Rätselspiel‘ des *Wartburgkriegs*; enthalten ist auch die Strophe, in der Klingsor von sich sagt, dass er „nigromanciam“ und die „astronomie“ kenne und „die clamanî in rechter ahnte“ finde (180–183).

Ed. Lohengrin. Edition und Untersuchungen von Thomas Cramer. München 1971.

(25) Ulrich von Etzenbach, *Alexandreis* (1287)

Der in Liebe zu Olimpias entbrannte Nectanebos bittet die Götter Apollo, Tervigant, Mahmet und Venus um Hilfe (387–393). Da Olimpias ihn nicht erhört, will er seinen Willen mit „zouuberlisten“ (633) erreichen, denn er beherrscht „vil künste von nigromanci“ (627) und verwandelt sich in einen Drachen, wie ihn die Königin in ihrem Traum sah („auch das geschach aber von zaubers gewalt“; 638f.).

Im Anhang erklärt der Bürger von Tritoniâ Alexander den Namen der Stadt: Dieser bedeute dreifache „sapientia“: „alchimiâ“, „astronomiâ“ und „nigromancie“ (891–893) gehen allen anderen Wissenschaften voraus (das erinnert sehr an Dominicus!), „nigromancie“, „astronomie“ und auch alle „kunst der Philosophi“ (1240–1242) werden zu recht ‚frei‘ genannt.

Ed. Ulrich von Eschenbach: Alexander. Hg. v. Wendelin Toischer (Nachdruck Hildesheim, New York 1974). – Lit. Haage 1986, S. 56f.

(26) Konrad von Würzburg, *Trojanerkrieg* (vor 1287)

Medea ist „der swarzen buoche wise“ (7426), sie zwingt die Geister und ist mit „zouber und mit löze behende“ (7435). Sie beherrscht die „nigromancie“ (7443), so dass sie aus einem klaren Tag eine finstere Nacht machen kann, „mit starker zouberie geschuof si gröz unbillde“ (7444f.). Sie ist eine Meisterin der Astronomie und der „siben houbettliste“ (7451). – Der Stadt Troja ist keine andere Stadt gleich; vor dem mit Edelsteinen und Elfenbein ausgestatteten Palas steht ein Baum, auf dessen Ästen Vögel aus Edelsteinen sitzen, die sich bewegen und singen; diese waren „gemaht von nigromancie“ (17602f.).

Ed. Konrad von Würzburg: Der Trojanische Krieg. Hg. v. Adelbert von Keller. Stuttgart 1858. – Lit. Witte 2007, S. 219–230.

(27) *Reinfried von Braunschweig* (nach 1291)

Der griechische König Savilôn, der als erster „astronomie“ und „nigramanzie“ (21329ff.) gekannt hat, will die Geburt Christi mit Hilfe von „nigramanzie buoch“ (21464) und einem „briefel“ mit „karakter“ (21672f.), „figûren“ (21394) und „paragraffen“ (21404) verhindern und versetzt sich dazu 1200 Jahre v. Chr. auf dem Magnetberg mit den Büchern in einen ewigen Schlaf; ein Flaschengeist soll ihn beschützen (21533f.). Der später auf den Magnetberg kommende Vergil zerstört mit Hilfe des Dämons den Zauber.

Ed. Reinfrid von Braunschweig. Hg. v. Karl Bartsch. Tübingen 1971 (Nachdruck Hildesheim, Zürich, New York 1997). – Lit. Haage 1986, S. 59. – Matthias Meyer: Von Briefen und Zauberbüchern. Schreiben und Lesen in *Mai und Beaflor* und im *Reinfried von Braunschweig*. In: Sprache und Literatur durch das Prisma der Interkulturalität und Diachronizität. Festschrift für Anton Janko zum 70. Geburtstag. Hg. v. Marija Javor Briški. Ljubljana 2009, S. 35–48; Peter Strohschneider: Höfische Textgeschichten. Über Selbstentwürfe vormoderner Literatur. Heidelberg 2014, S. 73–88 („Schriftkomplexionen auf dem Magnetberg“); Christa Agnes Tuczay: The Book of Zabulon – A Quest for Hidden Secrets: Intertextuality and Magical Genealogy in Middle High German Literature, with an Emphasis on *Reinfried von Braunschweig*. In: Classen 2017 (Bibliographie), S. 397–422.

(28) *Leben der heiligen Elisabeth von Thüringen* (1297)

Zum Sängerwettstreit kommt auch Klingsor nach Eisenach, dem alle Dinge bekannt sind: die „nigromanzie“ (205) und die „astronomie“ (206).

Ed. Das Leben der Heiligen Elisabeth vom Verfasser der Erlösung. Hg. v. Max Rieger. Stuttgart 1868. – Lit. Haage 1986, S. 56.

(29) *Biterolf und Dietlein* (13. Jh.)

König Biterolf herrscht in Toledo, der Hauptstadt seines Reichs; nahebei liege ein Berg, „dâ der list nigrômanzî von êrste wart erfunden, den man bî unsern stunden noch vaste üebet unde liset“ (79–83).

Ed. Biterolf und Dietlein. In: Deutsches Heldenbuch, Erster Teil. Hg. v. Oskar Jänicke. Berlin 1866.

(30) Heinrich von Neustadt, *Appolonius von Tyrus* (um 1300)

König Nabuchodonosor lässt die „hochsten maister von astronomia und von nigromancia“ rufen, um einen Traum zu deuten (48–50). Da ihnen dies nicht gelingt, werden sie verbrannt. – Ydrogand hat drei „zawber“ Krüge, mit denen er Regen und Hagel machen kann (10835ff.).

Ed. Heinrichs von Neustadt *Apollonius von Tyrland* nach der Gothaer Handschrift. *Gottes Zukunft* und *Visio Philiberti* nach der Heidelberger Handschrift. Hg. v. Samuel Singer. Berlin 1906. – Lit. Haage 1986, S. 59.

(31) Heinrich von Neustadt, *Gottes Zukunft* (um 1300)

Als der Endchrist in das Erwachsenenalter kommt, lernt er vom Teufel „zauberie, die kunst nigromancie“ (5074f.). Er kennt den Sternenlauf, die Teufel sind ihm untertan (5079f.). An seinem Todestag bewirkt er mit „zauberie und mit nigromancie“, dass er drei Tage wie tot da liegt. Am dritten Tag erhebt er sich mit „zauberie“ in die Luft (5758–5765).

Ed. Heinrichs von Neustadt *Apollonius von Tyrland* nach der Gothaer Handschrift. *Gottes Zukunft* und *Visio Philiberti* nach der Heidelberger Handschrift. Hg. v. Samuel Singer. Berlin 1906.

(32) *Göttweiger Trojanerkrieg* (um 1300).

„Samlon der wise“ (312), ein „maister rich von hocher kunst“ (403), wird zur Königin Heukuba gerufen, um einen Traum auszulegen. Den Traum findet er „in astromye“ (807). Er deutet der Königin den Traum mittels eines goldenen Wasserbeckens, in dem die Strahlen der Sterne sich brechen; er selbst trägt dabei ein „zedemones hutt“ (820). – Medea „übte von nigramantie dü künst“, mit der sie „wunders vil“ bewirkte (21569–21571).

Ed. Der Göttweiger Trojanerkrieg. Hg. v. Alfred Koppitz. Berlin 1926. – Lit. Haage 1986, S. 59.

(33) *Steirische Reimchronik* (1301/19)

Ein Mann gibt sich als der auferstandene Kaiser Friedrich aus; er wird verbrannt. Einige behaupten, er wäre ein Täuscher gewesen und „habe diu buoch gelesen von nigramanzî“ (32599); wer diese Kunst beherrsche, der kann mit „zouber“ (32604) tun, wonach ihm der Sinn stehe.¹⁰⁶

Ed. Ottokars Österreichische Reimchronik. Hg. v. Josef Seemüller. Hannover 1890–1893.

(34) *Friedrich von Schwaben* (vor 1314)

Die Stiefmutter einer Königstochter rächt sich an dieser, indem sie ihren Geliebten, einen Zauberer (203, 1046,), dazu bringt, den König so zu verzaubern, dass dieser außerhalb des

106 Die Stelle bezieht sich auf Tile Kolup (auch als Dietrich Holzschnuh bekannt), der sich in den Jahren 1284/85 in Köln und Neuss als Kaiser Friedrich ausgab. Er wurde am 7. Juli 1285 als Ketzer verbrannt. Vgl. Alfred Haverkamp, [Art.] Dietrich Holzschnuh. In: LexMA 3 (1986), Sp. 1036–1037.

Palastes blind ist; die Tochter wird beschuldigt und durch ein Urteil der Stiefmutter verstoßen und mit einem Bann belegt, aber nach einer gewissen Zeit von Friedrich gefunden. Der „zauberer Jeroparg“ (5426) will gegen Friedrich kämpfen und ihn „durch mein kunstreich“ (5463) töten. Im Kampf hat der Zauberer „ellen und krafft von der zabry macht“ (6145f.), im dritten Kampf besiegt ihn aber Friedrich (6420).

Ed. Friedrich von Schwaben. Hg. u. komm. v. Sandra Linden. Konstanz 2005. Lit.: Brigitte Schöning, *Friedrich von Schwaben. Aspekte des Erzählers im spätmittelalterlichen Versroman*. Erlangen 1991, S. 131–133.

(35) Johann von Würzburg, *Wilhelm von Österreich* (1314)

Wilhelm lässt sich auf seiner Fahrt nach Marroch abends auf einem Stuhl nieder, der mit ihm zu einem künstlichen Sternenhimmel hinauffährt und dort verharrt. Erst am nächsten Morgen hilft ihm der König von Marroch mit einer Leiter wieder herab. Der Stuhl soll vor langer Zeit von Virgilius „mit richer kunst nigromanci“ (4906f.) gefertigt worden sein (4891–5179). – Parklise, Tochter des Dedalus, rettet Wilhelm vor der Hinrichtung. Ihr Vater war „in nigramanci der best“ (10865, 10907) und hat auch sie in der „swartzen buoche kunst“ unterrichtet (10877). Parklise fliegt auf einem Greifen wie auf einem Pferd; realiter ist dies aber der Teufel, „in aines grifen gestalt“ (10895). Parklise erzählt Wilhelm, dass sie die „kunst und auch die sinne von nigramanci“ besitze, womit sie den „tiuvel twingen kann daz er muoz vor mir swingen“ (11384–11388). – Parklise kommt im Auftrag der Königin Crispin, deren Reich von Merlin „des tiuels sun“ (11250) „beslozzen“ ist. Merlin hat das Land mit Windmühlen befestigt, aus denen Feuer schlägt; die Mühlen waren gemacht „von listen wunderlichen“ (11860), hinter denen aber „der tiuvel durch seinen sun Merlinen“ (11878) steht. Wilhelm kämpft mit Merlin.

Ed. Johanns von Würzburg *Wilhelm von Österreich*. Aus der Gothaer Handschrift hg. v. Ernst Regel. Berlin 1906. – Lit. Weiss 1933, S. 40–48; Schiprowski 1933, S. 29–30; Maksymiu 1996.

(36) Claus Wisse u. Philipp Colin, *Rappoltsteiner Parzival* (1331/36)

Merlin ist ein „wissage“ (592, 25) am Hofe des Königs Uterpandragun und erschafft eine Säule, an die nur der beste Ritter der Welt sein Pferd binden kann. Die Herstellung der Säule erfolgt mit „nigramanzien kunst“ (593, 25f.).

Ed. Parzifal von Claus Wisse und Philipp Colin (1331–1336). Eine Ergänzung der Dichtung Wolframs von Eschenbach. Hg. v. Karl Schorbach. Strassburg 1888. – Lit. Schiprowski 1933, S. 30.

(37) Ulrich Boner, *Der Edelstein* (um 1345)

Ein „pfaffe“ beherrscht die sieben Künste und die nigromanzie (5). Damit lässt er seinen Gesellen glauben, ein König zu sein; nachdem dieser ihn nicht mehr kennen will, versetzt er ihn wieder in seinen ursprünglichen Zustand.

Ed. *Der Edelstein* von Ulrich Boner. Hg. v. Franz Pfeiffer, Leipzig 1844, Nr. 94 (S. 167–169).

(38) Seifrit, *Alexander* (1352)

Nectanabos ist Meister der sieben freien Künste, der „chunst astronomey“ und der „chunst nigramanczay“; er liest in den schwarzen Büchern; er bannt die Geister (81–552).

Ed. Seifrits *Alexander*. Aus der Strassburger Handschrift herausgegeben v. Paul Gereke. Berlin 1932.

(39) *Elsässisches Trojabuch* (vor 1386)

Medea kennt die sieben Künste und den Lauf der Sterne, dazu die „swarczen buoch“ (26,11), mit denen man die Geister beschwören kann, so dass sie das tun müssen, was man will. Sie beherrscht auch „zouerie“ (26, 13), mit der sie die finstere Nacht zu einem heiteren Tag macht.

Ed. Das *Elsässische Trojabuch (Buch von Troja I)*. Hg. v. Christoph Witzel. Wiesbaden 1995.

(40) Hans Mair von Nördlingen, *Buch von Troja* (1390/92)

Medea ist eine Meisterin der natürlichen Künste und der „mathematica, daz ist mit der zauberlichen kunst“ (15, 21). Sie kann das Licht in Finsternis verwandeln und umgekehrt, und dass das Wasser den Berg hinauf fließt; sie kann den Schein von Sonne und Mond verdunkeln, „daz doch nach unserem gelauen nie geschach, dann do unser herr Cristus gemartert ward“ (15, 26f.). – Medea schenkt Jason einige Gegenstände, deren besondere Kraft sie „mit zauberlicher kunst“ (22, 3) bewirkt hat.

Ed. Das *Buch von Troja* von Hans Mair. Kritische Textausgabe und Untersuchung von Hans-Josef Dreckmann. München 1970.

(41) *Der Große Alexander* (Wernigeroder Alexander; Ende 14. Jh.)

Neptanabus ist ein Meister in „astronomius“ und „nygromaticus; daz in deutsch spricht alsus: Ain maister in der zauberey“ (104f.). Neptanabus täuscht die Königin mit seiner Kunst („het erplent“; 172); von teuflischer Beteiligung ist keine Rede (98–263).

Ed. *Der Grosse Alexander*. Aus der Wernigeroder Handschrift hg. v. Gustav Guth. Berlin 1908.

(42) Meister Wichbolt (Babiloth), *Cronica Alexandri des großen Königs* (Anfang 15. Jh.)

Nectanebos ist kundig „an den sternen vnd an der weissagung“ (S. 32). Auf die Frage von Olimpias antwortet er, dass er Ägypter sei, und diese können die Träume deuten und den Vogelgesang vernehmen. Auch er könne dies und sei deshalb wie ein „prophett“ und wie ein „gottlicher mensch“ (S. 35). Er „zawbert“ in der Wildnis den nächtlichen Traum von Olimpias (S. 37). Nach der Nacht „machet sich gleich Nectaabus einem tracken“ (S. 38).

Ed. Die *Alexanderchronik* des Meister Babiloth. Ein Beitrag zur Geschichte des Alexanderromans. Stuttgart 1896/97.

(43) *Buch von Troja II* (Anfang 15. Jh.)

Medea ist in den sieben freien Künsten und besonders „in den swarczen kunsten“ erfahren (S. 73, 30f.). – Medea schenkt Jason ein silbernes Bild, das „durch zeeuberniſ“ gemacht ist (S. 77, 24), außerdem andere Dinge zum Schutz vor Verbrennung u. dgl. – Jason erschlägt einen Drachen, aus dessen Zähne Ritter wachsen; dies geschieht von „zzeuberen der swarczen kunst“ (S. 79, 20).

Ed. Eine anonyme deutsche Übersetzung des *Buches von Troja nach Guido de Columnis*. Hg. v. Hildegard Bokova u. Vaclav Bok. Berlin 1990.

(44) *Bairisch-österreichisches Buch von Troja (Buch von Troja II)* (um 1450)

Medea ist ain „rechtew maysterin der swarczen chunst“ (50, 3), mit der sie den bösen Geistern gebieten kann. Sie ist „pehende mit czauber und mit lossen“ und macht aus einer kleinen Lache einen großen See und aus einem klaren Tag eine finstere Nacht (50, 5f.).

Ed. Das Bairisch-österreichische *Buch von Troja (Buch von Troja II)*. Kritische Ausgabe von Heribert A. Hilgers u. Heinz Thoelen. Wiesbaden 2012.

(45) Johannes Hartlieb, *Alexanderroman* (um 1450)

Nectanebos ist „aller zawberlist vnd schwarczer kchunst ain grozzer maister“ (Z. 136f.), in Ägypten wird er als „warsager“ (Z. 221) und „fuer den weyßisten propheten“ (Z. 198) angesehen. Mit den ausgegrabenen Wurzeln und Kräutern, die er zusammenstößt, „als in sein kchunst lernet“ (Z. 308f.), macht er seine „zawberlist“ (Z. 310), mit der er die Königin „betriegt“ (Z. 311), so dass sie glaubt, der Gott Ammon schlafe mit ihr.

Ed. Johann Hartliebs *Alexander*. Eingel. u. hg. v. Reinhard Pawis. München, Zürich 1991.

(46) *Malagis* (1450/60)

Die Fee Oriande ist Herzogin in ihrem Land; sie hat die „nygromancij“ (925) von ihrem Bruder Balدارis gelernt und versteht sich darauf besser als die Doktoren in Paris; sogar in Toledo wird sie geehrt (930). Sie findet Malagis und nimmt ihn zu sich und zu ihrem Bru-

der. Als Malagis sieben Jahre alt ist, entdeckt er im „tresor“ des Bruders „die bucher der nygromancien“ (1172), kann diese zwar nicht verstehen, aber weiß, dass man damit „den meyster der tufel von der hellen“ zwingen kann (1261). Oriande unterrichtet ihn in den Büchern; in zwei Jahren lernt er durch „experiment“, damit „man den tufel schent“ (1299f.). Bald kann Malagis einen Zauberwettstreit mit Balدارis durchführen (1306–1439). – Spiet stellt Malagis durch Zauberei bloß; dieser versucht, sich in gleicher Weise zu rächen: „Da began er in der wile sinen gramanz zu lesen“ (17694f.).

Ed. Der deutsche *Malagis*. Hg. v. Annegret Haase [u. a.]. Berlin 2000. – Lit.: Bob Duijvestijn: „Er hett gelert und was eyn clerg gut / von nygromancij“. Die Zauberkunst im *Malagis*. In: Sprache und Literatur des Mittelalters in den Nideren Landen. Köln [u. a.] 1999, S. 67–86; Katharina-Silke Philipowski: Zauberei, Magie, Teufelsbeschwörung und ihre legendarische Überformung im *Malagis* und *Reinolt von Montalban*. In: Das Potenzial des Epos. Die altfranzösische Chanson de geste im europäischen Kontext. Hg. v. Susanne Friede u. Dorothea Kullmann. Heidelberg 2012, S. 299–326; Nathanael Busch u. Björn Reich: Derbe Erotik? Groteske Zauberkunst? Vom Zauberritter Malagis und dem nackten Kaiser Karl. In: Vergessene Texte des Mittelalters. Stuttgart 2014, S. 157–170; Albrecht Classen: Magic in Late Medieval German Literature: The Case of the Good Magician Malagis. In: Classen 2017 (Bibliographie), S. 523–545.

(47) *Reinolt von Montalban* (1450/60)

Malagis kann den Teufel bannen (4275); er begegnet Reinolt in der Gestalt eines 200 Jahre alten Pilgers (4288). Zusammen in Paris angekommen, gießt Malagis in eine goldene Schüssel einen Schlaftrunk (4847). Diesen hat er mit „gaukeleye und mit nigromancye“ gemacht (4848f.). – Von Karl in den Kerker geworfen, befreit er sich um Mitternacht: „eynen gramadet er began als in nygromancien getan“ (11604f.).

Ed. *Reinolt von Montelban* oder *Die Heimonskinder*. Hg. v. Friedrich Pfaff. Tübingen 1885. – Lit.: Philipowski 2012 [Nr. 46].

(48) *Ulrich Fuetrer, Merlin* (1473/1487)

Merlin wird durch die Übertragung des teuflischen Spermas gezeugt (Str. 153). – Der König von Britannien will einen Palast bauen, der aber immer einstürzt; zwölf Meister der Astronomie, der Philosophie und der „zaubereye“ werden dazu befragt (Str. 165), die dazu raten, Merlin zu töten. – Merlin verwandelt sich in die Gestalt eines jungen Mannes (Str. 208, 233).

Ed. Die Gialepen in Ulrich Füetrers Bearbeitung (*Buch der Abenteuer*). Nach der Münchner Handschrift Cgm. 1 unter Heranziehung der Wiener Handschriften Cod. vindob. 2888 und 3037 und der Münchner Handschrift Cgm. 247 hg. v. Kurt Nyholm, Berlin 1964. – Lit. Weiss 1933, S. 48–51; Schiprowski 1933, S. 26–29.

Literaturverzeichnis

- Birkhan, Helmut: Magie im Mittelalter. München 2010.
 Brall, Helmut: Die Macht der Magie. Zauberer in der hochmittelalterlichen Epik. In: *Artes* im Mittelalter. Hg. v. Ursula Schaefer. Berlin 1999, S. 215–229.
 Brugger-Hackett, Silvia: Merlin in der europäischen Literatur des Mittelalters. Stuttgart 1991.
 Cieslik, Karin: Die Zauberin in höfischen Dichtungen des Mittelalters. In: Sprachspiel und Lachkultur. Beiträge zur Literatur- und Sprachgeschichte. Rolf Bräuer zum 60. Geburtstag. Hg. v. Angela Bader. Stuttgart 1994, S. 215–226.
 Eming, Jutta: Reiz, Rausch, Remedium. Zur emotionalen Wirkung von Zauberkraft in höfischen Romanen des 12. und 13. Jahrhunderts. In: Das Wunderbare in der

- arthurischen Literatur. Probleme und Perpektiven. Hg. v. Friedrich Wolfzettel. Tübingen 2003, S. 141–157.
- Haage, Bernd Dietrich: Aberglaube und Zauberei in der mittelhochdeutschen Dichtung. Mannheimer Berichte (Universität Mannheim) 30 (1986), S. 53–72.
- Krohn, Rüdiger: „ein phaffe der wol zuuber las“. Gesichter und Wandlungen des Zauberers Klingsor. In: Gegenspieler. Hg. v. Thomas Cramer. München u. a. 1993, S. 88–113.
- Krohn, Rüdiger: „habt ir von Klingsor nye vernomen?“ Der Zauberer Klingsor im Mittelalter. In: Mittelalter-Mythen: 3 Verführer, Schurken, Magier. Hg. v. Ulrich Müller u. Werner Wunderlich. St. Gallen 2001, S. 509–527.
- Magic and Magicians in the Middle Ages and the Early Modern Time. The Occult in Pre-Modern Sciences, Medicine, Literature, Religion, and Astrology. Hg. v. Albrecht Classen. Berlin, Boston 2017.
- Maksymiuk, Stephan: The court magician in medieval German romance. Frankfurt/M. u. a. 1996.
- Meyer, Matthias: Briefe – Grabinschriften – Zauberbücher. Beispiele intradiegetischer Schreibkonstellationen in der mittelalterlichen Literatur. In: Konstellationen – Versuchsanordnungen des Schreibens. Hg. v. Helmut Lethen. Göttingen 2013, S. 13–32.
- Meyer, Matthias: Struktureller Zauber. Zaubersalben und Salbenheilungen in der mittelhochdeutschen Literatur. In: Zauberer und Hexen in der Kultur des Mittelalters. III. Jahrestagung der Reineke-Gesellschaft e. V., San Malo, 5.–9. Juni 1992. Greifswald 1994, S. 139–150.
- Neudeck, Otto: Vergil in deutschsprachiger Literatur um 1300. Ein Zauberer und Magier in heilsgeschichtlicher Funktion. In: Germanica Wratislaviensis 1989, H. 85, S. 41–49.
- Rinn, Karin: Liebhaberin, Königin, Zauberfrau. Studien zur Subjektstellung der Frau in der deutschen Literatur um 1200. Göppingen 1996.
- Schiprowski, Erwin: Merlin in der deutschen Dichtung. Diss. Breslau 1933.
- Seemann, Annette: Merlin – Prophet und Zauberer? Eine komparatistische Studie zum Merlin-Stoff im Mittelalter und im 19. u. 20. Jahrhundert unter besonderer Berücksichtigung der Identitätsproblematik. Frankfurt/M., Diss. 1987.
- Tuczay, Christa: Magie und Magier im Mittelalter. München 2003.
- Weiss, Adelaide Marie: Merlin in German Literature. A study of the Merlin Legend in German Literature from Medieval Beginnings to the End of Romanticism. Washington D. C. 1933.
- Wieshofer, Natascha: Fee und Zauberin. Analysen zur Figurensymbolik der mittelhochdeutschen Artusepik bis 1210. Wien 1995.
- Wilson, Anne: The Magical Quest. The Use of Magic in Arthurian Romance. Manchester 1988.
- Witte, Sandra: Zouber: Magiepraxis und die geschlechtsspezifische Darstellung magiekundiger Figuren in der höfischen Epik des 12. und 13. Jahrhunderts. Hamburg 2007.
- Wolf, N. R.: Die Gestalt Klingsors in der deutschen Literatur des Mittelalters. In: Südostdeutsche Semesterblätter. 19. Heft, München 1967, S. 1–19.

Magie und Wunderbares

Aspekte ihrer ästhetischen und epistemischen Konvergenz

Jutta Eming

Lynn Thorndikes *History of Magic and Experimental Science* gehört zu den bekanntesten und angesehensten Studien über das umstrittene Verhältnis von Magie und Wissenschaft. Noch Brian Copenhaver bezeichnet sie in seiner magistralen Untersuchung zur Tradition des Hermetismus als ein „exceptional achievement“.¹ Die Publikation der acht umfänglichen Bände setzte im Jahr 1923 ein und wurde 1958 abgeschlossen.² Den Anfangspunkt der Untersuchungen bilden Magietraditionen im Römischen Reich, der Abschluss liegt am Ende des 17. Jahrhunderts. Besonders viel Raum ist den Magiediskursen der Renaissance gewidmet, was angesichts der mit Pico della Mirandola und Marsilio Ficino im 15. Jahrhundert konzeptualisierten neuen Diskurse um die magia naturalis nahe liegt.

Wie Thorndike in seiner Einführung erläutert, beruht sein Projekt auf der Grundannahme,

[...] that magic and experimental science have been connected in their development; that magicians were perhaps the first to experiment; and that the history of both magic and experimental science can be better understood by studying them together.³

Thorndike diskutiert sodann Band nach Band und Kapitel nach Kapitel die Arbeiten antiker, mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Autoritäten hinsichtlich verschiedener Themenbereiche, die sich der Magie zuordnen lassen. Dazu gehören die Fragen, wie über die Eigenschaften von Pflanzen, Steinen und Edelsteinen gehandelt wurde; welche Einstellungen zu Astrologie, Träumen und Prophezeiungen erkennbar werden; welche Dämonenfurcht sich mit Magie verbindet. Beispielhaft lässt sich Thorndikes Erkenntnisinteresse in Bezug auf die Magie an einer Passage zu Plinius dem Älteren und dessen Naturgeschichte illustrieren: „Pliny represents a number of marvelous and to us incredible things as proved by experience. Divination from thunder, for instance, is supported by innumerable experiences, public and private.“⁴

1 Brian P. Copenhaver: *Magic in Western Culture. From Antiquity to the Enlightenment*. New York 2015, S. 20.

2 Lynn Thorndike: *A History of Magic and Experimental Science*. 8 Bde. New York 1923–1958.

3 Thorndike: *A History of Magic* (Anm. 2), Bd. 1, S. 2.

4 Thorndike: *A History of Magic* (Anm. 2), Bd. 1, S. 57.

Wie dieses Beispiel zeigt, ist Thorndike in erster Linie an einer Wissenschaftsgeschichte des Experiments und der Erfahrung interessiert, in diesem Fall an den Hypothesen, welche durch das Erlebnis des Donners hervorgerufen wurden und sich sodann empirisch bestätigen ließen. Modernen Kriterien von Wissenschaftlichkeit könnte eine Versuchsanordnung, der zufolge der Donner als Prodigium oder Prophezeiung aufgefasst werden kann, zwar schwerlich genügen. Aber das fällt für Thorndike nicht ins Gewicht.

Bemerkenswert ist am zitierten Beispiel darüber hinaus, dass Thorndike ‚magic‘ meint und ‚marvelous‘ schreibt. Beide Begriffe scheinen bei ihm unmittelbar füreinander einstehen zu können. Es ist diese begriffliche Analogisierung und Substituierung in der modernen wissenschaftlichen, kultur- und literaturwissenschaftlichen Forschung, der ich im Folgenden in einigen Aspekten nachgehen möchte. Sie ließe sich an weiteren Beispielen aus Thorndikes Abhandlungen verfolgen, nicht zuletzt in Bezug auf die Autoritäten der mittelalterlichen Scholastik. Dabei ist zu beobachten, dass Thorndike ‚marvelous‘ durchaus in einer größeren semantischen Spannbreite verwendet. Über die Auseinandersetzung von Albertus Magnus mit Plinius etwa schreibt Thorndike, dieser sei „far [...] from rejecting all of Pliny’s marvelous assertions“,⁵ also ‚weit davon entfernt, alle unrealistischen Annahmen des Plinius zurückzuweisen.‘ An anderer Stelle hält Thorndike fest: „Many allusions to magic occur in Albert’s treatise on minerals, as the especially marvelous powers attributed to gems in antiquity might well lead us to expect“.⁶ Hier meint ‚marvelous‘ so viel wie ‚erstaunlich‘, oder auch ‚wirksam‘. Zu Thomas‘ von Aquin Auffassung, dass magische Figuren nicht durch sich selbst wirken, paraphrasiert Thorndike – und gebraucht ‚marvelous‘ im Sinne von ‚ungewöhnlich‘ –: „If [...] astronomical or necromantic or magic images and characters seem to produce marvelous effects, it must be because they are illicitly employed as secret signs to demons who really achieve the results.“⁷

Es geht im Folgenden wohlgemerkt nicht um die Ebene der historischen Semantik des Mittelalters. Thomas von Aquin zum Beispiel verwendet den Begriff *miraculum*, um diesen gerade von *magia* abzugrenzen.⁸ Es geht stattdessen um die Ebene der Beschreibungssprache in der modernen Forschung und der dabei verwendeten Termini. Es wird im Folgenden nicht der Versuch unternommen, die

5 Thorndike: *A History of Magic* (Anm. 2), Bd. 2, S. 543.

6 Thorndike: *A History of Magic* (Anm. 2), Bd. 2, S. 556.

7 Thorndike: *A History of Magic* (Anm. 2), Bd. 2, S. 611.

8 „Et quantum ad modum differunt: quia boni operantur miracula per invocationem divini nominis pie et reverenter; sed mali quibusdam deliramentis, sicut quod incident se cultris, et huiusmodi turpia faciunt. Et ita signa per bonos facta, manifeste possunt discerni ab his quae virtute daemonum fiunt.“ 2 *Sent* d. 7, q. 3, a. 1, ad 2, CDZ. 1–26; vgl. dort auch 2. Vgl. einschlägig dazu die Untersuchung von Thomas Linsenmann: *Die Magie bei Thomas von Aquin*. Berlin 2000, zur vorliegenden Stelle: S. 114. Ähnlich argumentiert bereits Augustinus, vgl. dazu Bernd-Christian Otto: *Magie. Rezeptions- und diskursgeschichtliche Analysen von der Antike bis zur Neuzeit*. Berlin, New York 2011, S. 324–331.

kultur-, literatur- und wissenschaftshistorische Entwicklung nachzuzeichnen, in welcher die historischen Begriffe von *magia* einerseits, *mira* oder *mirabilia* und *miracula* andererseits einander angenähert werden. Dies wäre jedoch eine eigene Untersuchung wert.

Mein Interesse steht speziell mit dem hier zugrunde gelegten deutschsprachigen Begriff des Wunderbaren in Zusammenhang, und Entsprechungen wie *marvelous* oder *merveilleux*. Es nimmt seinen Ausgang von der Frage: Wieso kommt es dazu? Warum wird in der jüngeren Forschungsliteratur, und zwar in der zur Magie ebenso wie der zum Wunderbaren häufig eine entsprechende Annäherung vorgenommen?⁹ Ein Grund liegt auf der Hand: Sowohl ‚Magie‘ als auch das ‚Wunderbare‘ sind äquivoke und alles andere als einheitlich verwendete Kategorien. Der Vieldeutigkeit des Magie-Begriffs ist der gesamte vorliegende Band gewidmet. Doch auch das Wunderbare ist als Kategorie in der Literatur- und Kulturwissenschaft, Ästhetik und Wissenschaftsgeschichte zwar weit verbreitet, deckt dabei aber ein breites Spektrum an Bedeutungen ab. Die Begriffstradition, auf welche Thorndike sich im Kontext seines Beispiels zum Donner berufen könnte, ist die des *miraculum*, eventuell auch des *mirabilium*. Im klerikalen Schrifttum werden die Begriffe *miraculum* und *mirabilium* dafür verwendet, einen Eingriff Gottes einerseits zu bezeichnen, ein weltliches Kuriosum oder auch eine natürliche Gegebenheit der Schöpfung andererseits, wobei zwischen beiden noch viele Übergangsphänomene bestehen. In der kultur- und literaturgeschichtlichen Forschung – etwa seit den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts – dagegen ist auffällig, dass Verwendungen des einen wie des anderen Begriffs häufig in Ketten mehr oder weniger treffender Synonyma integriert sind. Dazu gehören das Märchenhafte, das Geheimnisvolle oder Rätselhafte, das Phantastische, das Mythische

9 Vgl. am Beispiel eines typischen Gegenstandsbereiches, der Automaten, etwa Ulrich Ernsts Aufsatz: *Mirabilia mechanica. Technische Phantasmen im Antiken- und im Artusroman des Mittelalters*. In: *Das Wunderbare in der arthurischen Literatur. Probleme und Perspektiven*. Hg. von Friedrich Wolfzettel. Tübingen 2003, S. 45–77, der hier unter dem ‚Wunderbaren‘ verzeichnet, was in Darstellungen zur Magie regelmäßig als eben das begegnet, nämlich als Magisches. Zum Beispiel bei Richard Kieckhefer: *Magie im Mittelalter*. Übers. von Peter Knecht. München 1995, S. 118–119; Helmut Birkhan: *Magie im Mittelalter*. München 2010, S. 45–52. E. R. Truitt: *Medieval Robots. Mechanism, Magic, Natur, and Art*. Philadelphia 2015, *passim*, wiederum verwendet verschiedene englische Äquivalente aus dem semantischen Feld des Wunderbaren (*marvell[s], mirabilia, marvelous*) als Oberbegriffe und diskutiert Magie als eine Kraft, die nach mittelalterlicher Auffassung an ihrer Herstellung beteiligt gewesen sei oder eben nicht. Martin Zimmermann: *Technische Meisterkonstruktionen – dämonisches Zauberwerk: der Automat in der mittelhochdeutschen Literatur*. Eine Untersuchung zur Darstellung und Funktion von Automatenschilderungen in Erzähltexten des 12. bis 14. Jahrhunderts unter Berücksichtigung des kulturgeschichtlichen Hintergrundes. Berlin 2011, S. 146–154, schätzt meines Erachtens den Anteil ‚negativer‘ Magie bei literarischen Darstellungskonventionen von Automaten zu hoch ein. Vgl. auch den Beitrag von Queiser im vorliegenden Band zu Francis Bacon.

oder der Mythos.¹⁰ Grundsätzlich indiziert eine derartige „Akkumulation“¹¹ eine unterliegende Zugehörigkeit der Begriffe zu einem gemeinsamen semantischen Feld im Sinne ihres „Zusammenhangs in einer Vielheit“¹². Zugleich handelt es sich bei ihnen jedoch nicht um Synonyma, sondern um je voraussetzungsreiche und hochbesetzte Kategorien. Ansätze zu ihrer Klärung und Abgrenzung sind seit längerer Zeit im Gange, haben für die Literaturwissenschaft aber noch nicht alle Bereiche abdecken können, insbesondere nicht in Form vergleichender Begriffsanalysen.¹³ So besteht hier nach wie vor ein hoher Klärungsbedarf.

Thorndike allerdings benutzt den Begriff der Magie ebenso wenig *ad libitum* wie das schillernde Bedeutungsspektrum von ‚marvelous‘. Seine scheinbar selbstverständliche Substitution von ‚magic‘ und ‚marvelous‘ könnte eine Affinität bei der Phänomene voraussetzen, die er in seinen Schriften zwar nicht weiter thematisiert, die sich jedoch für andere Kontexte als bedenkenswert erweisen könnte. Wenn das Magische und das Wunderbare also nicht als Phänomene, sondern als Begriffe aufgefasst werden, deren synonyme Verwendung ein Sprachspiel bil-

-
- 10 Oder auch: das Performative, das Mythische. Vgl. Udo Friedrich, Bruno Quast: Mediävistische Mythsforschung. In dies.: Präsenz des Mythos. Konfigurationen einer Denkform in Mittelalter und Früher Neuzeit. Berlin, New York 2004, S. IX–XXXVII, hier S. XXXIII: „[Das Mythische in der Literatur des Mittelalters firmiert in substantieller Hinsicht] als das Nicht-heilsgeschichtliche, als im emphatischen Sinne Vor-literarisches, als das Wunderbare, das Offene, Unabgeschlossene und Entdifferenzierte.“
- 11 Gyburg Uhlmann: Akkumulation. In: Von ‚Allusion‘ bis ‚Metonymie‘. Interdisziplinäre Perspektiven auf die Wirkmacht rhetorischer Tropen und Figuren. Hg. von Melanie Möller. Heidelberg 2019, S. 43–65.
- 12 Uhlmann: Akkumulation (Anm. 11), S. 65.
- 13 Für das Märchenhafte vgl. Max Lüthi: Das europäische Volksmärchen. 8. Aufl. Tübingen 1985; Brigitte Schöning: „Friedrich von Schwaben“. Aspekte des Erzählens im spätmittelalterlichen Versroman. Erlangen 1991, S. 165–201; für das Phantastische Walter Haug: Das Fantastische in der späteren deutschen Artusliteratur. In: Spätmittelalterliche Artusliteratur. Hg. von Karl Heinz Göller. Paderborn u. a. 1984, S. 133–149; Francis Dubost: Aspects fantastiques de la littérature narrative médiévale (XIIème–XIIIème siècles). *L’Autre, L’Ailleurs, l’Autrefois*. Paris–Genève 1991; Phantastik. Ein interdisziplinäres Handbuch. Hg. von Hans Richard Brittnacher und Markus May. Stuttgart, Weimar 2013; darin Jutta Eming: „Mittelalter“, S. 10–18; für das Geheimnisvolle neben der Reihe Schleier und Schwelle: Archäologie der literarischen Kommunikation V, die Bände: Geheimnis und Öffentlichkeit (V, 1). Hg. von Aleida Assmann und Jan Assmann in Verbindung mit Alois Hahn und Hans-Jürgen Lüsebrink. München 1997; Geheimnis und Offenbarung (V, 2). Hg. von Aleida Assmann und Jan Assmann in Verbindung mit Theo Sundermeier. München 1998; Geheimnis und Neugierde (V, 2). Hg. von Aleida Assmann und Jan Assmann. München 1999, demnächst auch: Darstellung und Geheimnis im Mittelalter und Früher Neuzeit. Hg. von Jutta Eming und Volkhard Wels. Wiesbaden 2021. Einschlägig für den Zusammenhang zur Magie ist ferner Daniel Jütte: Das Zeitalter des Geheimnisses. Juden, Christen und die Ökonomie des Geheimen (1400–1800). Göttingen 2012. Für das Verhältnis gerade von Wunderbarem und Phantastischem vgl. neben dem von Wolfzettel herausgegebenen Tagungsband zum Wunderbaren und der Monographie von Dubost auch ders.: *La Merveille médiéval*. Paris 2016; Susanne Friede: Die Wahrnehmung des Wunderbaren. Der Roman d’Alexandre im Kontext der französischen Literatur des 12. Jahrhunderts. Tübingen 2003, S. 1–19; vergleichend zu allen Phänomenen auch Jutta Eming: Funktionswandel des Wunderbaren. Studien zum *Bel Inconnu*, zum *Wigalois* und zum *Wigoleis vom Rade*. Trier 1999, S. 22–27.

det,¹⁴ lässt sich vielleicht etwas über beide verstehen. Wie verhält sich also der Begriff der Magie zu dem des Wunderbaren? Darum geht es in meinen folgenden Überlegungen.¹⁵ Ihren Fluchtpunkt und wesentlichen Gegenstandsbereich bildet dabei die volkssprachliche Dichtung des Mittelalters, die sich, so meine These, durch Poetiken des Wunderbaren auszeichnet und dafür unter anderem auf historische Konzepte von Magie zurückgreift. Es ist deshalb danach zu fragen, welche Vorstellung(en) von Magie für das Mittelalter vorauszusetzen sind.

1 Zur Problematik des Magie-Begriffs im Mittelalter

Es ist immer wieder betont worden, dass „Magie“ als Terminus im Mittelalter beinahe ausschließlich negativ besetzt war.¹⁶ Das verbindliche Verständnis des Begriffs wurde von Augustinus geprägt, dem zufolge jegliche magische Aktivität auf einen Pakt mit Dämonen zurückgeht und in einer Theorie konventioneller Zeichen begründet ist. Magie resultiert damit aus einem Vertrag, der Bedeutungen festlegt. Magische Rituale und Praktiken sind nicht in sich selbst wirksam, sondern funktionieren als ein Medium zwischen Mensch und Dämon.¹⁷

Durch Thomas von Aquin wurde der zeichentheoretische Aspekt weiter differenziert, indem er die Theorie des *pactus tacitus* entwickelte, das Dogma also, dass durch bestimmte Praktiken die Dämonen auch unfreiwillig herbeigerufen werden können. Im Gegensatz zu dieser Tradition der negativen Besetzung des Magiebegriffs stand im christlichen Mittelalter schon immer eine wichtige Ausnahme: Die Bezeichnung *magi* für die drei weisen Männer aus dem Fernen Osten, die, nachdem sie die Bedeutung des Sterns entziffert hatten, nach Bethlehem reisten, um den neugeborenen Christus zu ehren. Aufgrund der Tatsache, dass diese Geschichte in den Evangelien berichtet wird und die drei Männer als *magi* bzw. *Mάγοι* bezeichnet werden, wurde eine Verbindung von Weisheit und Erkenntnis zur Astrologie hergestellt, die viel dazu beigetragen hat, dass Magie

14 Vgl. Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen. 3. Aufl. Frankfurt/M. 1982, Nr. 65, S. 56 „Statt etwas anzugeben, was allem, was wir Sprache nennen, gemeinsam ist, sage ich, es ist diesen Erscheinungen gar nicht Eines gemeinsam, weswegen wir für alle das gleiche Wort verwenden, — sondern sie sind miteinander in vielen verschiedenen Sprachen verwandt.“

15 Der vorliegende Beitrag wurde wesentlich durch die Erteilung eines Research Award des interdisziplinären Peter Wall Institutes der University of British Columbia in Vancouver/Kanada im akademischen Jahr 2016/17 ermöglicht, dem ich an dieser Stelle dafür sehr herzlich danke.

16 Vgl. Otto: Magie (Anm. 8), S. 309–336; Frank Fürbeth: Zum Begriff und Gegenstand von Magie im Spätmittelalter. Ein Forschungsproblem oder ein Problem der Forschung? In: Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft 12 (2000), S. 411–422; Christoph Daxelmüller: Zauberpraktiken. Eine Ideengeschichte der Magie. Zürich 1993, S. 74–108. Vgl. auch Linsenmann: Die Magie bei Thomas von Aquin (Anm. 8), S. 331: „Wenn der Mensch sich nicht an die Dämonen, sondern an Gott oder die guten Engel wendet, liegt keine Magie vor, sondern Prophetie oder Wundertätigkeit, da die Bitte um Hilfe sich an die Quelle richtet, von der tatsächlich Wunderbares zu erwarten ist. Die Qualifizierung einer Handlung als Magie hängt also essentiell an der Hinwendung zu den Dämonen.“

17 Grundlegend: Otto: Magie (Anm. 8), Daxelmüller: Zauberpraktiken (Anm. 16).

im Mittelalter immer wieder auch akzeptiert, diskutiert und praktiziert worden ist. Mein Gebrauch des Magie-Begriffs wird die mittelalterliche, primär strikt negative Auffassung im Folgenden zwar immer im Blick behalten,¹⁸ doch darüber hinaus religions-, wissens- und kulturgeschichtlich fundierte Konventionen heranziehen, die Rolle magischen Denkens für das Mittelalter oder die Vormoderne allgemein zu beschreiben.

Als problematisch hat in diesem Zusammenhang die Annahme zu gelten, dass magisches Denken im Mittelalter, als einer von der christlichen Religion geprägten Epoche, nur noch in archaischen Residuen weiter wirkte und insofern eine Art von Vormoderne der Vormoderne darstellt.¹⁹ Wie Valerie Flint in ihrer grundlegenden Studie zum *Rise of Magic in Early Medieval Europe* argumentiert, war es vermutlich gerade das Misstrauen der Kirchenväter gegenüber Magie, genauer, dämonischer Magie, und damit verbundenen Praktiken wie Astrologie und Prophetie, welches zu anhaltenden Diskussionen über und Auseinandersetzungen mit Magie geführt hat.²⁰ Dieses starke Interesse hält das gesamte Mittelalter hindurch an und wird insbesondere dadurch sogar noch einmal verstärkt, dass Nordeuropa mit der gelehrten arabischen Literatur bekannt wird, sowie mit der Rezeption des Aristotelismus an den mittelalterlichen Universitäten.²¹ Ein besonders wichtiger Einfluss geht von den Schriften von Al-Kindi und Avicenna aus.²² Allerdings wird der Verurteilung von aristotelisch-averroistischen Auffassungen in Paris im Jahr 1277 durch Bischof Etienne Tempier der Charakter einer

¹⁸ Wie Frank Fürbeth betont hat, ist die mittelalterliche Verwendung von *magia* mit der von *magia daemonica* so gut wie identisch, vgl. Fürbeth: Zum Begriff und Gegenstand von Magie (Anm. 16), S. 419.

¹⁹ So etwa Jacques Le Goff: Das Wunderbare im mittelalterlichen Abendland. In ders.: Phantasie und Realität des Mittelalters. Stuttgart 1990, S. 39–63, aber auch Dubost: L'Autre, l'Ailleurs, l'Autrefois (Anm. 13).

²⁰ Vgl. Valerie I. J. Flint: The Rise of Magic in Early Medieval Europe. Princeton 1991. Der Prozess ist außerordentlich komplex und wird von Flint auf mehreren Ebenen untersucht, die verschiedene Diskurse umgreifen, nämlich rechtliche, naturgeschichtliche, theologische und literarische. Außerdem geht sie davon aus, dass es sich dabei um einen längeren historischen Prozess handelte, der etwa im fünften Jahrhundert einsetzte und um das Jahr 1100 abgeschlossen war (vgl. S. 6). Zu seinem Beginn seien die Angst vor Magie und das Misstrauen gegenüber der Magie groß gewesen, am Ende war seine Akzeptanz relativ gestiegen (vgl. auch S. 6). Beides, wie sie ausführt, ist in hohem Maße abhängig vom Begriff von Natur, dem Wissen darüber, dem Wissen oder vermeintlichen Wissen von übernatürlichen Kräften, die Konzeptualisierung von Natur. Am Ende des Prozesses ist Magie beziehungsweise sind einige ihrer Spielarten an europäischen Universitäten für eine Zeitlang etabliert.

²¹ Ähnlich Claude Lecouteux: Paganisme, christianisme et merveilleux. In: Annales. Économies – Sociétés – Civilisations 37 (1982), Hft. 4, S. 700–716, zum Einfluss magischen Denkens auf die (französische) Literatur des Mittelalters S. 707–708.

²² Vgl. eingehend, im Kontext von mittelalterlichen Theorien des Imaginären, Michelle Karnes: Marvels in the Medieval Imagination. In: Speculum 90 (2015), Hft. 2, S. 327–365, hier S. 349. Auch Karnes verwendet ‚magic‘ und ‚marvels‘ in ihrer Studie häufig analog.

Zäsur zugeschrieben,²³ der auch die Lehre magischer Inhalte und ihrer Implikationen betrifft.²⁴

Wie Frank Fürbeth hervorgehoben hat, ist ein Verständnis von theoretischer Magie bereits bei Isidor von Sevilla zu finden und wird durch das *Didascalicon* des Hugo von St. Viktor in eine systematische Ordnung gebracht. Zeitweilig ist sie möglicherweise in mittelalterlichen *artes*-Fakultäten – allerdings nicht unter diesem Namen – unterrichtet worden. Diesen Systematisierungen zufolge ist die Mantik die erste Form von Magie, welche dann weiter unterteilt wird in Nekromantie, Geomantie,²⁵ Hydromantie, Aeromantie und Pyromantie.²⁶ Ein positiver Begriff für Magie, insbesondere ‚magia naturalis‘, ist nicht vor der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts bekannt, als Marsilio Ficino, Agrippa von Nettesheim und Giambattista della Porta beginnen, ihn für ein synthetisierendes und elaboriertes Modell natürlicher Magie zu konzeptualisieren, die von Gott geschaffen worden ist.

Wie aus der Magieforschung klar hervorgeht, wäre es unmöglich und vermutlich nicht einmal notwendig, zu einer umfassenden Magie-Definition zu gelangen, die allen Kulturen und Epochen applizierbar wäre. Zu fragen ist vielmehr, wie sich systematische und historische Aspekte von Magie im Mittelalter und der Frühen Neuzeit bis mindestens zum Ende des 16. Jahrhunderts in eine Arbeitsdefinition integrieren ließen. Leider lässt gerade Ottos sehr umfassende Studie diesen Zeitraum aus und springt von Augustinus direkt zu Marsilio Ficino und dem Florentiner Neo-Platonismus.²⁷

²³ Trotz der anerkannten Bedeutung dieser Zäsur gelten ihre Stoßrichtung und Wirkungen als vergleichsweise wenig erforscht, vgl. den Überblick in Hans Thijssen: Condemnation of 1277. In: The Stanford Encyclopedia of Philosophy (2018), URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/condemnation/> (Zugriff 24.02.2020).

²⁴ Karnes verweist auf die Theorien der Imagination, deren Ausbreitung durch die „Condemnations of 1277“ begegnet worden war, Karnes: Marvels in the Medieval Imagination (Anm. 22), S. 349, zur unter anderem von William von Auvergne vertretenen Auffassung zur Telekinese, die dort aufgenommen worden war, S. 357–358.

²⁵ Vgl. zu letzterer auch den instruktiven Beitrag von Frank Fürbeth: Sandrichter und Dämonen in der Geomantie des Mittelalters. In: Turpiloquium. Kommunikation mit Teufeln und Dämonen in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hg. von Jörn Bockmann und Julia Gold. Würzburg 2017, S. 161–185.

²⁶ Bei Isidor in den *Etymologien*, Buch VIII, Kap. 9; bei Hugo von St. Viktor im *Didascalicon*, Kap. 25. Vgl. Frank Fürbeth: Art. „Artes magicae“. In: Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft Bd. 1. Berlin, New York 1997, S. 146–149, ferner Frank Fürbeth: Die Stellung der Artes magicae in den hochmittelalterlichen ‚divisiones philosophiae‘. In: *Artes* im Mittelalter. Hg. von Ursula Schaefer. Berlin 1999, S. 249–262.

²⁷ Auch Copenhaver belässt es bei wenigen Bemerkungen zum Mittelalter, wie auch Francis Young in seiner Rezension feststellte, vgl. <https://reviews.history.ac.uk/review/1999> (Zugriff 13.01.2020). An die Besprechung ist eine kurze Notiz von Brian Copenhaver angefügt worden, der diesen Mangel konzediert.

Systematisch²⁸ lässt sich Magie als eine Form der Konzeptualisierung der Welt bezeichnen,²⁹ welche auf sympathetischen Strukturen, Ähnlichkeiten³⁰ und Korrespondenzen zwischen Mikro- und Makrokosmos beruht. Diese Beziehungen, welche nicht oder nicht ganz offen liegen, und in diesem Sinne okkult sind, lassen sich erkennen, untersuchen und für unterschiedliche Praktiken nutzen.³¹ Die bekannteste mittelalterliche Schrift, die sie beschreibt, ist die im lateinischen Westen als *Picatrix* bekannt gewordene synthetisierende Bearbeitung älterer, zumeist arabischer, Quellen zur theoretischen und praktischen Magie.³² Einige dieser Praktiken lassen sich als Zauber verstehen, andere als Heilungsprozesse. Einen weiteren zentralen Bereich, den Christel Meier-Staubach an der Lithologie des Mittelalters detailliert nachgewiesen hat, repräsentiert die sachgerechte Anwendung verschiedener Edelsteine, um Emotionen zu beeinflussen, Gefahren abzuwehren und dämonische Machinationen zu bekämpfen.³³ Dies hat einen

²⁸ Zur Abgrenzung von einem solchen Ansatz und dieser Definition vgl. auch Fürbeth: Zum Begriff und Gegenstand der Magie (Anm. 16), S. 411–412 *et passim*, der dafür plädiert, sich grundsätzlich an der historischen Begrifflichkeit zu orientieren. Dies ist eine legitime, aber nicht die einzige mögliche Option – im „heuristischen Anachronismus“ (Peter von Moos) den historischen Abstand auf die betreffenden Phänomene zu nutzen, um neue Begriffsbildungen zu erarbeiten, ist eine eingeführte Methode. Vgl. Peter von Moos: Einleitung. In: Unverwechselbarkeit. Persönliche Identität und Identifikation in der vormodernen Gesellschaft. Hg. von dems. Köln, Weimar, Wien 2004, S. 1–42, hier S. 2.

²⁹ Dies teilweise in Anlehnung an Christoph Daxelmüller: Magie. In: Lexikon des Mittelalters Bd. VI. München, Zürich 1993, Sp. 82–83.

³⁰ Noch allgemeiner als Kontakt- und Kontiguitätsbeziehungen wurde dieser Aspekt elaboriert von Harald Haferland: Kontiguität. Die Unterscheidung vormodernen und modernen Denkens. In: Archiv für Begriffsgeschichte 51 (2009), S. 61–104. Vgl. auch in strukturell-psychologischer Perspektive unter dem speziellen Aspekt der ‚Ansteckung‘ (contagion) Paul Robin, Carol Nemeroff: The Laws of Sympathetic Magic. A Psychological Analysis of Similarity and Contagion. In: Cultural Psychology. Essays on Comparative Human Development. Hg. von James W. Stiller, Richard A. Shweder und Gilbert Herde. Cambridge 1990, S. 205–232.

³¹ Es wird nicht recht deutlich, warum Fürbeth: Zum Begriff und Gegenstand der Magie (Anm. 16), S. 411–412, diese Definition nicht gelten kann lassen kann. Dass Konzepte sympathetischer Kosmologie im Mittelalter als *scientia naturalis* bezeichnet wurden und nicht als Magie (S. 420), bedeutet nur, dass die Analogien zur dämonischen Magie nicht diskusiviert worden sind. Sie bedeutet nicht grundsätzlich, dass die moderne Identifikation von Magie ihr den Status von Wissenschaftlichkeit abspricht (S. 420). Es geht eben darum, Strukturen zu erkennen.

³² Einen Überblick über den *Picatrix*, auch in seinem Einfluss auf Ficino, vermittelt Otto: Magie (Anm. 8), S. 443–451. Eine deutsche Ausgabe wurde zuletzt 1962 vom Warburg-Institut veröffentlicht, vgl. „Picatrix“. Das Ziel des Weisen von Pseudo-Mağriti. Translated into German from the Arabic by Hellmut Ritter and Martin Plessner. London 1962, z.B. Buch II, Kap. 5 und 6. Ob eine von den Herausgebern – und auch von Otto (S. 444) – vermutete „weite Verbreitung“ dieser Schrift wirklich für das Mittelalter angesetzt werden kann, problematisiert Frank Fürbeth: Magische Texte in mittelalterlichen Bibliotheken. In: *Magia daemoniaca, magia naturalis, zauber*. Schreibweisen von Magie und Alchemie in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hg. von Peter-André Alt, Jutta Eming, Tilo Renz und Volkhard Wels. Wiesbaden 2015, S. 165–188.

³³ Vgl. Christel Meier: Gemma spiritualis. Methode und Gebrauch der Edelsteinallegorese vom frühen Christentum bis ins 18. Jahrhundert. Teil 1. München 1977, das Kapitel „Magische Wirkungen“, S. 413–460.

„unmittelbaren Realitätsgehalt“³⁴ aber kann ebenso geistige Kräfte repräsentieren, d.h. zur Allegorese ausgeformt werden. Die Praktiken können Tendenzen zur Naturbeherrschung annehmen, aber sie sind nicht grundsätzlich mit dieser identisch.³⁵ Im skizzierten System zeigen sie immer nur die äußere, sichtbare Seite der unterliegenden Verhältnisse. In der Frühen Neuzeit werden die Ähnlichkeitsrelationen als Signaturen bezeichnet, doch der zugrunde liegende Gedanke einer (Auf)Prägung einer Gestalt, welcher auf eine im Inneren verborgene Eigenschaft verweist und zugleich Ketten mit anderen Eigenschaften bildet, ist bereits im Mittelalter bekannt.³⁶ Thomasin von Zerklaere greift in seinem um 1215/16 entstandenen großen mittelhochdeutschen Lehrgedicht *Der Welsche Gast* darauf zurück, um die Tugend der Beständigkeit zu illustrieren:

Daz ist noch staet: swaz inder lebet,
kriuchet, gât, vliugt ode swebet,
und swaz ist niderhalbe des mâñ,
daz muoz vier elmente hân.
ich mein die natûre vier,
von den gemeinlichen wier
gemünzet sîn unde geslagen.³⁷

Thomasins Ausführungen zeigen im Folgenden den Zusammenhang zur antiken medizinischen Konstitutionenlehre, die seit dem 12. Jahrhundert in Europa zunehmend rezipiert wurde: *swenn der mâne voller ist, / die âder sint vol zuo der vrist.* (V. 2379f.) („Wenn der Mond voll ist, / sind zugleich die Adern voll[er Flüssigkeit]“).

Es gibt deutliche Verbindungen zwischen dieser Definition und Michel Foucaults Konzept der Renaissance-*episteme*, die sich in der Vorstellung von Ähnlichkeiten zusammenfassen lassen.³⁸ Weil sie sich jedoch auf eine spezifische Diskurskonstellation bezieht, ist sie nicht so breit angesetzt wie Foucaults Definition, und seine Kernzeit ist nicht auf die Renaissance begrenzt.

³⁴ Meier: *Gemma spiritualis* (Anm. 33), S. 417.

³⁵ So Marina Münklér: Epistemische Figurationen. Überlegungen zum Status von Magiern und Alchemisten in der Wissensordnung der Frühen Neuzeit. In: Alt, Eming, Renz, Wels: *Magia* (Anm. 32), S. 203–231, hier S. 207.

³⁶ Friedrich Ohly: Zur Signaturenlehre der Frühen Neuzeit. Bemerkungen zur mittelalterlichen Vorgeschichte und zur Eigenart einer epochalen Denkform in Wissenschaft, Literatur und Kunst. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Uwe Ruberg und Dietmar Peil. Stuttgart, Leipzig 1999, S. 32 *et passim*.

³⁷ Thomasin von Zerklaere: *Der Welsche Gast*. Ausgewählt, eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Eva Willms. Berlin, New York 2004, V. 2277–2283. Weitere Versangaben erscheinen direkt im laufenden Text. Meine Übersetzung folgt mit geringen Abweichungen der von Eva Willms: „Auch das ist beständig: Was irgend lebt, / kriecht, geht, fliegt oder schwimmt, / und was unterhalb des Mondes gegeben ist, / muss vier Elemente aufweisen. / Ich spreche von den vier Naturen, / von denen wir allgemein / geformt und geprägt sind.“ Gemeint sind Feuer, Luft, Wasser, Erde.

³⁸ Vgl. auch Münklér: Epistemische Figurationen (Anm. 35).

Man könnte meinen, dass niemand die Vorstellung eines komplexen, ausgefeilten Kosmos aus Myriaden von unterliegenden Beziehungen in einer Synthese antiker, insbesondere neuplatonischer, und biblischer Diskurse weiter ausgearbeitet hat als Marsilio Ficino in seiner 1489 erschienenen Schrift *De Vita Libri Tres*. Zumindest handelt es sich um den „(erstmaligen) Versuch [...], ein gleichermaßen medizinisch wie astrologisch fundiertes Kompendium zur Gesundheit und den speziellen Problemen des frühneuzeitlichen Gelehrten [...] vorzulegen“³⁹ und in diesem Zusammenhang den Magiebegriff umfassend aufzuwerten. Dafür verwendet Ficino den Begriff ‚magia naturalis‘, der als solcher älter ist.⁴⁰ Die Konstruktion einer vielschichtigen, bis in kleinste Substanzen abgestuften Welt voller interner Verbindungen und Affinitäten, welcher der Gelehrte sich nicht nur in verschiedenen Dosierungen bedienen, sondern auf die er sich affirmativ und affektiv bewusst beziehen soll, entwickelt eine gewaltige suggestive Kraft, welche die dämonischen Magie-Begriffe der mittelalterlichen Tradition in den Hintergrund treten lässt – vorhanden sind sie in seinem Text gleichwohl immer noch.⁴¹ Eine diesbezüglich besonders ausgearbeitete Passage betrifft die als solar kategorisierten Lebewesen:

Wenn du willst, dass dein Körper und dein Lebensgeist die Kraft irgend-eines Teils des Kosmos, zum Beispiel der Sonne, aufnehme, so suche dir unter den Metallen und Steinen diejenigen aus, die die meisten solaren Eigenschaften haben, und mehr noch unter den Pflanzen, und noch mehr unter den Tieren, am meisten aber unter den Menschen, denn je ähnlicher dir etwas ist, desto mehr wird es dir zweifelsohne davon gewähren. Diese Dinge müssen sowohl äußerlich angewendet als auch so weit wie möglich innerlich eingenommen werden, besonders am Tage und zur Stunde der Sonne und wenn die Sonne in einer Himmelsfigur herrscht. Solare Dinge sind all jene Edelsteine und Blumen, die heliotrop genannt werden, weil sie sich zur Sonne drehen, ebenso Gold, Goldpigment und goldene Farben, der Chrysolit, der Karfunkel, Myrrhe, Weihrauch, Moschus, Bernstein, Balsam, gelber Honig, Gewürzkalmus, Safran, Spicanarde, Zimt, Aloe-holz und die übrigen Gewürze; der Schafbock, der Falke, der Hahn, der Schwan, der Löwe, der Skarabäus, das Krokodil und Menschen, die blond, lockig, zu Kahlköpfigkeit neigend und großherzig sind. Die oben genann-ten Dinge können teils Nahrungsmitteln, teils Salben und Räucheressen-z zugesetzt und teils durch gewohnheitsmäßigen Gebrauch assimiliert werden. Du solltest diese Dinge oft mit deinen Sinnen wahrnehmen und

³⁹ Otto: Magie (Anm. 8), S. 432.

⁴⁰ Vgl. Otto: Magie (Anm. 8), S. 425.

⁴¹ Vgl. etwa Susanne Beiweis: Allmacht, Ohnmacht und Magie. Saturn als Kippbild bei Marsilio Ficino. In: Marsilio Ficino in Deutschland und Italien. Renaissance-Magie zwischen Wissenschaft und Literatur. Hg. von Jutta Eming und Michael Dallapiazza unter Mitarbeit von Falk Quenstedt und Tilo Renz. Wiesbaden 2017, S. 55–66.

über sie nachdenken, und vor allem sollst du sie lieben, und du solltest dich auch möglichst viel Licht aussetzen.⁴²

Eine weitere Verknüpfungsleistung Ficinos geht aus der vorliegenden Stelle nicht hervor, ließe sich aber durch andere er härten – die Einbettung des Magie-Begriffs in eine Rhetorik des Wunderbaren. Lorraine Daston und Katherine Park zufolge ist diese tatsächlich ganz wesentlich auf Ficino zurückzuführen:

[...] although Ficino reached back to earlier magical theory, he reclothes the ideas he found there in the language of wonder, which had been signally lacking in the discourse of the academic writers on philosophy and medicine. Following Ficino, magical action, rooted into the powers of the soul or the occult properties conferred on terrestrial objects by the heavens, was increasingly referred to as ‚wonderful‘ (*mirabilis*) and its effects as *mira*, *miracula*, or *mirabilia*.⁴³

42 Marsilio Ficino: *De vita libri tres* / Drei Bücher über das Leben. Hg., übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Michaela Boenke. Paderborn 2011, S. 219 und S. 221. Original: „Si optas corpus tuum atque spiritum ex aliquo mundi membro, videlicet ex Sole, virtutem accipere, quaere quae ante alia sunt Solaria inter metalla lapillosoque, magis autem inter plantas, sed inter animalia magis, maxime inter homines. Similiora enim tibi magis procul-dubio conferunt. Haec et extra sunt adhibenda et intus pro viribus assumenda, praesertim in die et hora Solis, et Sole in figura coeli regnante. Solaria vero sunt omnia ex lapillis et floribus quae heliotropia nominantur, quia vertuntur ad Solem. Item aurum et auripigmentum aureique colores, chrysolitus, carbunculus, myrrha, thus, muscus, ambra, balsamum, mel flavum, calamus aromaticus, crocus, spica nardi, cinnamomum, lignum aloes, ceteraque aromata; aries, astur, gallus, olor, leo, cantharis, crocodillus, homines flavi, crispī, saepe calvi, magnanimi. Superiora partim cibariis, partium unguentis suffumigationibusque, partim usui accommodari possunt. Haec sentienda et cogitanda frequenter et imprimis amanda; et luminis plurimum est quaerendum.“ Vgl. dort außerdem S. 218 und S. 220.

43 Lorraine Daston, Katherine Park: *Wonders and the Order of Nature*. 1150–1750. New York 1998, S. 163. Vgl. im vorliegenden Band außerdem den Beitrag von Thomas Leinkauf und die Ausführungen zum weiten Magie-Begriff von Martin del Rio, der ebenfalls auf das Wunderbare (*opera mirabilia*) ausgedehnt worden sei. Die Anbindung des Magie-Begriffs an Diskurse des Wunderbaren, und zwar in einer histrionischen und performativen, ja unterhaltsamen Variante des Neuplatonismus beschreibt Sergius Kodera: Giambattista Della Porta’s Histrionic Science. In: California Italian Studies 3 (2012), S. 1–28, sowie ders.: Giovan Battista della Porta’s Imagination. In: Image, Imagination, and Cognition. Medieval and Early Modern Theory and Practice. Hg. von Christoph Lüthy, Claudia Swan, Paul Bakker und Claus Zittel. Leiden, Boston 2018, S. 117–146. Vgl. zum selben Komplex auch Sergius Kodera: Stau-nenswerte Experimente. Die einheitlichen Gesetze von Akustik, Optik und Magnetismus in Athanasius Kirchers *Phonurgia nova* (1673). In: „Avec discréption“. Rethinking Frohberger. Hg. von Andreas Vejvar und Markus Grassl. Wien, Köln, Weimar 2018, S. 53–73. Vgl. außerdem den Beitrag des Verfassers im vorliegenden Band.

2 Zur historischen Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Magie und zur Abgrenzung von geist- und sprachtheoretischem Magie-Verständnis

Dem skizzierten Magie-Verständnis zufolge bilden Natur und Kosmos ein vibrierendes System, dessen Energien stets neu aktiviert werden können.⁴⁴ Wie dieses superiore Medium genauer vorzustellen ist – ob als Emanationen der Weltseele, ‚Strahlen‘,⁴⁵ Gottes Schöpfungskraft, Engel, Dämonen, ‚Liebe‘ (Ficino)⁴⁶ oder in hierarchischen Strukturen zwischen diesen Instanzen, ändert sich je nach Systematik. Die Erkenntnis, dass Magie und Religion sich in struktureller Hinsicht kaum voneinander unterscheiden, ist eine Konsequenz aus dieser prinzipiellen Offenheit.⁴⁷

Wenn Magie primär als System oder als überlegenes Bewusstsein aufgefasst wird, sind alle seine Wirkungen, einschließlich des Einsatzes von Sprache, sekundär. Die Wirkungen beruhen auf einem Kommunikationsakt, der auf Grund vorher verabredeter Zeichen funktionieren kann.⁴⁸ Auch die Setzung von Thomas von Aquin, dass Intentionen unter bestimmten Bedingungen die Wirksamkeit von Sprache nicht außer Kraft setzen können, geht auf die Vorstellung zurück, dass dies in letzter Instanz durch einen Pakt begründet ist, hier den Pakt mit Dämonen. Dabei ist die Vorstellung, dass Magie auf der Grundlage rituell verfasster Rede auch unabhängig von den Intentionen derjenigen funktioniert, die sie verwenden,⁴⁹ höchst einflussreich. Noch der Herausgeber der *Historia D. Johann Fausten* von 1587 entscheidet sich dagegen, die Zaubersprüche (*formae coniuratum*) abzudrucken, mit denen sein Protagonist den Teufel beschwört, weil sie ihre Wirksamkeit auch unabhängig vom literarischen Referenzrahmen und den

⁴⁴ Vgl. zur Bedeutung der Kosmologie für die Vormoderne, insbesondere das 15. Jahrhundert, auch Monika Neugebauer-Wölk: Kosmologische Religiosität am Ursprung der Neuzeit. 1400–1450. Paderborn 2019.

⁴⁵ Diese Auffassung vertritt Al-Kindi in seiner im lateinischen Westen als *De radiis* oder *De theoretica artium magicarum* bekannt gewordenen Schrift, vgl. Karnes: Marvels in the Medieval Imagination (Anm. 22), S. 350–354 *et passim*.

⁴⁶ Dies betrifft insbesondere die Schrift *De Amore*, vgl. Marsilio Ficino: Über die Liebe oder Platons Gastmahl. Mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Paul Richard Blum. Hamburg 2014, dazu Stéphane Toussaint: Magie und Humanismus (Ficino, Pico, Pao- lini und Gallucci). In: Eming, Dallapiazza: Marsilio Ficino (Anm. 41), S. 19–34.

⁴⁷ Vgl. Otto: Magie (Anm. 8), S. 28–31; in medien- und überlieferungsgeschichtlicher Perspektive Christa M. Haeseli: Magische Performativität. Althochdeutsche Zaubersprüche in ihrem Überlieferungskontext. Würzburg 2011, S. 36–47, in sozial- und kulturhistorischer Perspektive Aaron J. Gurjewitsch: Mittelalterliche Volkskultur. München 1987; in kultisch-liturgischer Perspektive im Beitrag von Wilhelm Schmidt-Biggemann im vorliegenden Band.

⁴⁸ Vgl. Daxelmüller: Zuberpraktiken (Anm. 16), S. 85; Otto: Magie (Anm. 8), S. 316–324.

⁴⁹ Vgl. etwa Daxelmüller: Zuberpraktiken (Anm. 16), S. 126. Dies gilt allerdings als Merkmal rituellen Sprechens überhaupt, vgl. Caroline Humphrey, James Laidlaw: Die rituelle Einstellung. In: Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch. Hg. von Andréa Belliger und David J. Krieger. Göttingen 1998, S. 135–155.

Intentionen des Herausgebers entfalten könnten, mit der Faust-Figur ein Negativ-Exempel zu statuieren.⁵⁰

Praktische Magie beruht auf der Nutzung und Anwendung von Qualitäten, die nicht offen liegen. Eine solche Qualität kann aus der Heilkraft einer Pflanze bestehen ebenso wie aus einer stellaren Konstellation, die es zu entziffern gilt, oder aus einem auf einem Talisman imprägnierten Bild, das Schadenszauber möglich macht. In letzterem Fall ist es auch berechtigt, davon zu sprechen, dass eine Person, welche Magie ausübt, die Natur beherrschen möchte und eine gottgleiche Position einzunehmen bestrebt ist.⁵¹ In einem eingeschränkten Sinne ließe sich der Magier als eine Person definieren, die in einer Weise auf Materie einwirkt, welche weder religiös noch empirisch begründbar ist und dabei bestimmten Übertragungsrelationen folgt: vom Wort zu seiner (unmittelbaren) Schöpfung,⁵² vom Gedanken zu seiner Verwirklichung. Aber das ist ein eingeschränktes Magieverständnis, in welches sich insbesondere die Konzeptualisierung des Magiers als Weisen und Priester, wie sie Ficino vertritt,⁵³ nicht integrieren ließe. Auch Rituale und das Hantieren mit bestimmten Objekten spielen eine wichtige Rolle in der Diskussion des Magiebegriffs,⁵⁴ inwiefern sie für ihn unverzichtbar sind, ist derzeit noch nicht geklärt.⁵⁵

In nicht-christlich fundierten Magie-Konzeptionen wird es komplizierter, die Rolle von Sprache, ihrem rituellen Einsatz oder ihrer Performanz und eventuell

⁵⁰ Vgl. *Historia von D. Johann Fausten*: Text des Druckes von 1587. Kritische Ausgabe mit den Zusatztexten der Wolfenbütteler Handschrift und der zeitgenössischen Drucke. Hg. von Stephan Füssel und Hans Joachim Kreutzer. Stuttgart 1988, S. 12, 25. Im Weiteren erscheinen Seiten- und Zeilenangaben direkt im laufenden Text.

⁵¹ Vgl. Dan Burton, David Grandy: Magic, Mystery, and Science. The Occult in Western Civilization. Bloomington, Indiana 2004, Kapitel 2: „Magic and Miracles“, S. 35–59. Dem gegenüber hebt Ohly: Zur Signaturenlehre der Frühen Neuzeit (Anm. 36), S. 20–33, hervor, dass gerade die ‚Prägemetapher‘ – später Signatur – die Vorstellung vertritt, dass den Menschen und Dingen eine Gestalt, Eigenschaften, Tugenden etc. vorgegeben sind, derer sie gerecht werden sollen. Dies hat mit Unterwerfung nichts zu tun.

⁵² Diese Unmittelbarkeit unterscheidet Magie von Performativität, vgl. dazu auch Jutta Eming: Sprechmagie und Sprechakttheorie. Ein Versuch über Parzivals zweiten Aufenthalt auf der Gralburg. In: Stimme und Performanz in der mittelalterlichen Literatur. Hg. von Monika Unzeitig, Nine Miedema und Angela Schrott. Berlin, Boston 2017, S. 449–467.

⁵³ Vgl. Otto: Magie (Anm. 8), S. 471 *et passim*.

⁵⁴ Zur schwierigen Rolle der Ritualität und Materialität von Magie bei Ficinio vgl. das Kapitel „How to do magic, and why“ bei Copenhaver: Magic in Western Culture (Anm. 1), S. 231–271. Die Materialität des Magischen wird in der historischen Magieforschung seit kurzem auf der Basis archäologischer Funde, d.h. von Amuletten, Figuren oder Tafeln mit Verwünschungen untersucht. Sie stammen aus den alten Kulturen, allerdings wird auch die Diskussion von Talismanen im Neuplatonismus der Frühen Neuzeit einbezogen, vgl. The Materiality of Magic. Hg. von Dietrich Boschung und Jan N. Bremmer. Paderborn 2015. Das Mittelalter spielt bislang eine eher untergeordnete Rolle, was in der archäologischen Situation begründet sein könnte.

⁵⁵ Vgl. als Ansatz, die Rolle von Bildern bzw. Abbildlichkeit für magische Praktiken zu klären, Wolfgang Brückner: Bilddenken. Mensch und Magie oder Missverständnisse der Moderne. Münster, New York, München, Berlin 2013.

den Einsatz weiterer Praktiken zu definieren. Dies möchte ich an einem sehr bekannten Beispiel diskutieren, das zu den ersten literarischen Texten in deutscher Sprache gezählt wird, nämlich dem zweiten *Merseburger Zauberspruch*. Er ist vermutlich erst zu Beginn des 10. Jh. als nachträglicher Eintrag auf dem Vorsatzblatt eines Sakramentars entstanden:

Phol ende uuodan	uuorun zi holza.	Voll und Wotan ritten in den Wald.
du uuart demo	balderes uolon sin uuoz birenkit.	Damals verrenkte sich Balders Roß den Fuß.
thu biguol en	sinthgunt sunna era suister;	Da besprach ihn Sinthgunt, der Sunna Schwester,
thu biguol en	friia, uolla era suister	da besprach ihn Frija, der Volla Schwester,
thu biguol en uuodan	so he uuola conda:	da besprach ihn Wotan, wie gut er es vermochte:
sose benrenki	sose bluotrenki sose lidirenki	Knochenverrenkung ist gleich Blut- verrenkung ist gleich Gliedverren- kung.
ben zi bena	bluot zi bluoda,	Knochen zum Knochen, Blut zum Blut,
lid zi geliden	sose gelimida sin.	Glied zum Gliede. So seien sie fest zusammengefügt. ⁵⁶

In diesem Pferdesegen in althochdeutscher Sprache geht es um eine komplizierte Konstellation: Ein verletztes Pferd ist durch einen Segensspruch zu heilen. Dieser funktioniert, weil er an einen vergleichbaren Vorfall in der Tiefe der Zeiten anknüpft, in dem verschiedene germanische Gottheiten erfolgreich durch Sprache ein Pferd geheilt haben. Damit handelt es sich um eine temporal konditionierte Ähnlichkeitsrelation, welche zugleich ein Beispiel für die Affinität von Magie und Mythos darstellt. Sie ist nicht minder kompliziert als die in anderen bereits genannten Kategorienpaaren gefassten Beziehungen. Tatsächlich begegnet die Bezugnahme auf einen primordialen und deshalb mythischen Anfang bei dieser Art der Verbalmagie häufiger.⁵⁷ Im vorliegenden Beispiel evoziert der Spruch „einen göttlichen Unfall in göttlicher Zeit und Wodan als göttlichen Arzt“.⁵⁸ Dabei wird suggeriert, dass erst die genaue Wiederholung von Wortlaut und Metrik zur

56 Baldrs Pferd. Zweiter Merseburger Zauberspruch. In: Althochdeutsche poetische Texte. Althochdeutsch / Neuhochdeutsch. Ausgewählt, übersetzt und kommentiert von Karl A. Wipf. Stuttgart 1992, S. 64–67. Die Übersetzung folgt weitgehend derjenigen des Herausgebers.

57 Vgl. Birkhan: Magie im Mittelalter (Anm. 9), S. 23.

58 Wolfgang Haubrichs: Von den Anfängen zum hohen Mittelalter. Teil 1: Die Anfänge: Versuche volkssprachlicher Schriftlichkeit im frühen Mittelalter (ca. 700–1050/60). Frankfurt/M. 1988, S. 434.

Heilung führt. Indem folglich ein analoges Heilverfahren memoriert und artikuliert wird, das germanische Gottheiten vollzogen haben, soll der Spruch das gebrochene Bein eines Pferdes heilen können. Es handelt sich um eine „narrative Form von Zauberspruch“⁵⁹ in der „an einer Situation [angesetzt wird], in der schon einmal jemand erfolgreich magisch gehandelt hat.“⁶⁰ Eine solche Konvention, der zufolge eine Verbindung zwischen einem aktuellen und einem früheren Ereignis hergestellt werden kann, also eine Kontiguitätsbeziehung und „Fernwirkung“,⁶¹ und welche eine solche Verbindung zugleich behauptet, wird auch als *historiola* bezeichnet.⁶² Es ist nichts darüber bekannt, ob das Aufsagen des Pferdesegens von weiteren Praktiken begleitet sein sollte,⁶³ aber es ist deutlich, dass Sprache für ihn eine Schlüsselrolle spielt: Damit der Spruch seine Wirkung ausüben kann, müssen die Worte in exakt dieser Ordnung und dem Reimschema aufgesagt werden. Wie gelangt ein solcher Spruch auf christliches Pergament? Diese Frage ist letztlich nicht zu beantworten. Er ist Teil einer Sammelhandschrift, einerseits „in der klassischen germanischen Dichtform, in Stabreimen“⁶⁴ geschrieben, andererseits arbeitet er mit der ‚magischen Dreizahl‘, was die Wirkung als ‚Beschwörungsformel‘ erhöht.⁶⁵

Wie funktioniert diese Magie mit Blick auf die oben vorgestellte Magie-Definition? Es ließe sich sagen, dass Rhythmus und Reim prästabilisierte Beziehungen zwischen Mikro- und Makrokosmos aktivieren, in diesem Fall die Beziehung zu einer transzendenten Macht, welche die Kraft hat zu heilen. Bemerkenswert ist dabei, dass die Beziehung hier eine bedeutende temporale Dimension aufweist: Der Vorgang, der sich in der Vergangenheit, womöglich einer mythischen Vorzeit, ereignet hat, weist Analogien zu einem der Gegenwart auf und kann deshalb bei Anrufung wiederholt werden. Mit Blick auf die Pakttheorie ließe sich zuspitzen, dass Sprache hier als anwendungsbezogene oder praktische Seite der Magie eine sekundäre Rolle gegenüber einem vorgängigen Kommunikationsakt spielt, auf dem sie tatsächlich beruht.

Wird dagegen die sprachtheoretische Seite als eigenständige Komponente erachtet und somit stärker gewertet als die geisttheoretische, wäre zu fragen: Soll der Spruch gelingen, weil er eine Formel darstellt bzw. beinhaltet, über das Metrum geheimnisvolle Kräfte der Sprache aktiviert, welche Materie verändern

⁵⁹ Vgl. Meinolf Schumacher: Geschichtenerzählzauber. Die *Merseburger Zaubersprüche* und die Funktion der *historiola* im magischen Ritual. In: Erzählte Welt – Welt des Erzählens. Festschrift für Dietrich Weber. Hg. von Rüdiger Zymner in Verbindung mit Elisabeth Stein, Ulrich Ernst und Dieter Lamping. Köln 2000, S. 201–215, hier S. 202.

⁶⁰ Schumacher: Geschichtenerzählzauber (Anm. 59), S. 203.

⁶¹ Vgl. mit Haferland: Kontiguität (Anm. 30), S. 67 *et passim*.

⁶² Vgl. Schumacher: Geschichtenerzählzauber (Anm. 59), *passim*.

⁶³ Dies hält auch Haeseli: Magische Performativität (Anm. 47), in ihrer Studie zu Zaubersprüchen fest (vgl. S. 203). Wie sie zeigt, ist gerade die Schriftlichkeit der Überlieferung ein bedeutendes Element magischer Wirksamkeit.

⁶⁴ Haubrichs: Von den Anfängen zum hohen Mittelalter (Anm. 58), S. 431.

⁶⁵ Vgl. Haubrichs: Von den Anfängen zum hohen Mittelalter (Anm. 58), S. 431.

können? Weil die Formel bzw. diese Sprache göttlich gestiftet wurde? Sprache wird dieser Auffassung gemäß unter bestimmten Bedingungen absolut und primär wirksam. Am gegenwärtigen Punkt der Debatte ist nicht möglich zu entscheiden, welche der genannten Komponenten unverzichtbar sind.

Eine Definition, der gemäß magische Wirksamkeit aus der Applikation einer bestimmten Sprechweise folgt, lässt sich allerdings weder umkehren noch verallgemeinern. Damit Magie wirksam werden kann, ist sie nicht in jedem Fall auf ritualistisch eingesetzte (oder performative) Sprache angewiesen. Es gibt viele Beispiele von Magie, die anders funktionieren, wie die Lektüre der Sterne, die Konsumtion eines Liebestranks, die Wirkung von Edelsteinen, die Betörung durch bestimmte Formen von Gesang. Es sind solche Beispiele von Magie, welche die Literatur des Hochmittelalters, die seit dem 12. Jahrhundert im Kontext der höfischen Kultur entsteht, in besonderer Weise für sich entdeckt.

3 Das Wunderbare in der Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit

Die magische Provenienz von Darstellungsmustern des Wunderbaren anzuerkennen fällt der Literaturwissenschaft vielfach schwer. Dies scheint mir kaum anders erklärlich als durch eine Persistenz der Annahme, dass magische Theorie und Praxis in strikter Opposition zu Wissenschaft und Rationalität auf der einen Seite, zur christlichen Religion auf der anderen Seite stünden. Diese dürfte wiederum wesentlich auf James George Frazers kulturgeschichtliche Hypothese zurückzugehen, dass alle drei als Geisteshaltungen in einem historischen Ablösungsverhältnis zueinander stehen (von der Magie zur Religion zur Wissenschaft).⁶⁶ Beide Annahmen sind ebenso problematisch wie die geistes- und sozialwissenschaftliche These, dass magisches Denken und magische Praktiken nur als ‚Reste‘ an der Peripherie oder im Untergrund der mittelalterlichen Kultur überlebten, die ansonsten klar von der christlichen Religion dominiert gewesen sei. Sie wird von ausgewiesenen Mediävisten wie dem Historiker Jacques Le Goff, oder dem Spezialisten für das Phantastische in der französischen Literatur des Mittelalters, dem Romanisten Francis Dubost, ebenso wie von Angehörigen der Disziplin der Volkskunde vertreten.⁶⁷

Vielelleicht aufgrund solcher Vorbehalte gegenüber dem Umstand, dass magische Vorgänge in der mittelalterlichen Literatur verbreitet beschrieben werden, sind ihre verschiedenen Funktionen und Kontexte bislang wenig untersucht worden. Selbst einschlägige Untersuchungen zu Magie im Mittelalter, wie Richard Kieckhefers klassische Studie, beschreiben Magie in der mittelalterlichen fiktionalen Literatur als in erster Linie auf einem psychologischen Niveau operierend,⁶⁸ und damit auf einem metaphorischen. Während dies für einige Dich-

66 Vgl. zuletzt die Diskussion bei Copenhaver: Magic in the Western Culture (Anm. 1), S. 9–25.

67 Gegen letztere insbesondere wendet sich Daxelmüller: Zauberpraktiken (Anm. 16). Vgl. außerdem Le Goff: Das Wunderbare (Anm. 19), S. 60–62; Dubost: L’Autre, l’Ailleurs, l’Autrefois (Anm. 13).

68 Vgl. Kieckhefer: Magie im Mittelalter (Anm. 9), S. 122–134, besonders S. 127–129.

tungen jedoch durchaus zutreffend ist, verwenden viele andere ein konkretes Verständnis von Magie, und nicht wenige gleiten semantisch schillernd an wörtlichen und metaphorischen Verständnisebenen entlang.⁶⁹

In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, dass der hier entwickelte Ansatz zur Konzeptualisierung des Wunderbaren – und Magischen – sich von wichtigen rezenten diskurs- und wissenschaftsgeschichtlichen Forschungen in einigen Punkten unterscheidet. Lorraine Daston und Katherine Park beziehen in ihre wissenschaftsgeschichtlichen Untersuchungen Beispiele aus zentralen literarischen Texten des Mittelalters zwar punktuell ein,⁷⁰ widmen dem Wunderbaren bei den zeitgenössischen Theologen und Philosophen jedoch eigene große Kapitel. Ähnlich unterscheidet Caroline Walker Bynum das Wunderbare in klerikalen und naturgeschichtlichen Schriften von der literarischen Tradition, die sie als „literature of entertainment“⁷¹ bezeichnet. Auf diese Weise entsteht der Eindruck, dass literarische und Wissens-Diskurse grundsätzlich auf anderen Ebenen angesiedelt sind. Dagegen vertrete ich die Auffassung, dass die speziellen Darstellungsmuster des Wunderbaren in literarischen Texten von etwa 1200–1600 ebenfalls grundsätzlich Wissen vermitteln, wenn sie auch in eben dieser Spezifizität allererst bestimmt werden müssen.⁷² Die Frage ist auch deshalb nicht trivial, als die Relationierung von Wissen und Verwunderung seit der Antike als Grundvoraussetzung von Erkenntnis gilt, insbesondere in der prominenten und immer wieder zitierten These von Aristoteles, dass die emotionale Reaktion der „Verwunderung“ das Einfallstor für Wissen und Erkenntnis darstelle.⁷³ Ich wende mich in diesem Zusammenhang gegen eine Auffassung, der zufolge Verwunderung als Emotion langfristig stets durch Wissen (als Kognition) ersetzt werde.⁷⁴ Sie beförderte die – gegenüber der philosophischen Tradition verkürzte – Einstellung, dass Wissenserwerb und Bildung über die Verwunderung hinausgehen und diese schließlich ersetzen.⁷⁵

⁶⁹ Vgl. etwa Sandra Linden: Zauber der Minne – Zauber der Tugend. Zur Verbindung von Magie und Tugendlehre in spätmittelalterlichen Minnereden. In: Alt, Eming, Renz, Wels: *Magia* (Anm. 32), S. 121–142.

⁷⁰ Vgl. Daston, Park: *Wonders and the Order of Nature* (Anm. 43), Kapitel I und II.

⁷¹ Caroline Walker Bynum: *Metamorphosis and Identity*. New York 2005, S. 53–56.

⁷² Dies entspricht dem Forschungsprogramm meines Teilprojekts „Das Wunderbare als Konfiguration des Wissens in der Literatur des Mittelalters“ im Berliner Sonderforschungsbereich *Episteme in Bewegung*.

⁷³ Vgl. Aristoteles: *Metaphysik. Schriften zur Ersten Philosophie*. Übersetzt und herausgegeben von Franz F. Schwarz. Stuttgart 1970: „Weil sie sich nämlich wunderten, haben die Menschen zuerst wie jetzt noch zu philosophieren begonnen; sie wunderten sich anfangs über das Unerklärliche, das ihnen entgegnetrat.“ S. 21–22.

⁷⁴ Differenziert werden die Möglichkeiten der Relationierung dargestellt bei Thomas Leinkauf: *Zur Funktion des ‚Wunderbaren‘ (mirabile) in Philosophie und Poetologie des 16. Jahrhunderts*. In: *Mirabiliratio. Das Wunderbare im Zugriff der Frühneuzeitlichen Vernunft*. Hg. von Christoph Stroetzkri. Heidelberg 2015. S. 33–65.

⁷⁵ Vgl. auch, mit spezifischem Akzent auf dem das Wunderbare produzierenden Imaginären, Karnes: *Marvels in the Medieval Imagination* (Anm. 22), S. 364–365.

Als Lexem erscheint das Wunderbare in der Literatur des Mittelalters regelmäßig erst ab dem 16. Jahrhundert.⁷⁶ Stattdessen begegnet – in einer sehr breiten Verwendung – das Wort *wunder*. Dies bringt für eine Begriffsklärung erneut Schwierigkeiten mit sich, weil *wunder* in seiner prominentesten und wichtigsten Verwendung das Wirken Gottes in der diesseitigen Welt bezeichnet. Wenn literarische Helden sich mit einem schönen, unbekannten, anziehenden und/oder beängstigenden Objekt oder Erlebnis konfrontiert sehen und es von ihnen oder vom Erzähler als *wunder* bezeichnet wird, bleibt die Frage, welche Kraft sich dahinter verbirgt, aber oftmals gerade offen. Mittelalterliche Dichter der höfischen und späthöfischen Literatur schöpfen große Potentiale an Spannung aus dieser epistemologischen – und im Horizont der Erzählungen: metaphysischen – mangelnden Eindeutigkeit.

So sind sich Herzog Ernst und seine Gefolgschaft, nachdem sie auf ihrem Weg ins Heilige Land beinahe Schiffbruch erlitten hätten, in dem Moment, in dem sie endlich am Ufer *ein hêrliche burc stân* sehen,⁷⁷ sicher: *daz uns got hât gesant* (V. 2259). *ez ist ein michel* (großes) *wunder / daz got mit uns hât getân* (V. 2424f.). Als *wunder* (V. 2460) werden beim anschließenden Gang durch die unbekannte Stadt aber dann auch deren einzigartige Kostbarkeiten bezeichnet, *von golde und von gesteine, / von grôzer zierde reine* (V. 2461f.). Die gesamte Architektur bildet ein *wunder* (V. 2557), eine kostbare Badeanlage mit einem ausgeklügelten Bewässerungssystem wird innerhalb der *wunder manicvalt* (V. 2700) dabei noch eigens hervorgehoben. Die Helden nehmen alles staunend wahr und spazieren durch diese Stadt, doch ihre Zuversicht, dass Gott sie sicher lenkt und alles für sie eingerichtet hat, hat sie längst verlassen; sie empfinden jetzt auch eine *wunderliche nôt* (V. 2731) und fragen sich, ob die Stadt nicht Bewohner hat, die sie bald mit ihrer Rückkehr überraschen werden. Tatsächlich sehen sie bald ein schreckenerregendes *wunder* (V. 2817) in Form der in die Stadt zurückkehrenden Bewohner, welche von menschlicher Gestalt und höfisch gekleidet sind, aber Köpfe von Kranichen aufweisen und über ein für die Besucher unverständliches Krächzen miteinander kommunizieren.

⁷⁶ Dieser Befund gilt nur für die mittelhochdeutsche Sprache. Seit dem 12. Jahrhundert begegnet im Französischen bereits regelmäßig *merveilleux*, im Englischen *marvelous*, beide Ableitungen von der Wurzel des lateinischen *mirari*. Vgl. Claude Lecouteux: Introduction à l'étude du merveilleux médiéval. In: Etudes Germaniques 36 (1981), Hft. 3, S. 273–290, hier S. 273–274. Regelmäßig ist in der mittelhochdeutschen Literatur dagegen das Adjektiv *wunderlich* vertreten. Zu Semantik und Bedeutungswandel vgl. auch Walter Haug: Die komische Wende des Wunderbaren: arthurische Grotesken. In: Wolfzettel: Das Wunderbare (Anm. 9), S. 159–191, hier S. 159–160.

⁷⁷ Herzog Ernst. Ein mittelalterliches Abenteuerbuch. In der mittelhochdeutschen Fassung B nach der Ausgabe von Karl Bartsch mit den Bruchstücken der Fassung A herausgegeben, übersetzt, mit Anmerkungen und einem Nachwort versehen von Bernhard Sowinski. Durchgesehene und verbesserte Ausgabe. Stuttgart 1979, V. 2213. Im Folgenden erscheinen die Versangaben direkt hinter dem Zitat im laufenden Text. Gelegentliche Übersetzungen dort, wo der mittelhochdeutsche Text nicht unmittelbar verständlich erscheint, folgen Sowinski.

Es ließen sich viele Beispiele aus Dichtungen des Hochmittelalters anführen, in denen die Semantik von mhd. *wunder* in ähnlicher Weise schillert wie hier. Das Derivativ *wunderliche* ist, wie sich gezeigt hat, dabei besonders geeignet, um die Verunsicherung abzubilden, welche hinsichtlich der Herkunft der beschriebenen Phänomene und an sie geknüpfter Vorgänge einhergehen kann.

Als ästhetische Kategorie wird das Wunderbare regelmäßig erst in Poetiken seit dem 16. und 17. Jahrhundert konzeptualisiert.⁷⁸ Seine Verwendung für die vorausgegangenen Jahrhunderte ist wissenschaftlich trotzdem verbreitet und eingeführt. Auf welchen Gegenstandsbereich die Kategorie dabei jeweils bezogen wird, wäre für die verschiedenen disziplinären Diskurse jedoch eventuell unterschiedlich zu beantworten. Für den hier konstituierten Untersuchungsbereich ist das Wunderbare als konzeptionelle Kategorie von der Verwendung von *wunder* in der mittelalterlichen Dichtung, wie es am Beispiel des *Herzog Ernst* gerade skizziert worden ist, qualitativ zu unterscheiden. Im Folgenden wird das Wunderbare zudem um eine Begriffsdimension erweitert, der zufolge es sich als epistemische Konfiguration in der Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit auffassen lässt.⁷⁹

Grundlegend für das Verständnis vom Wunderbaren als Episteme ist die Prämisserie, dass es auf Transfers verschiedener historischer Wissensdiskurse und Wissenselemente aus den Bereichen der Historiographie, Theologie, Naturgeschichte oder Medizin beruht und in Beschreibungen des höfischen Europa wie des Nahen Ostens und Ostasiens, der Antike und verschiedener Anderswelten zu Erlebnisbereichen kultureller und historischer Alterität je neu konfiguriert wird. Entscheidend ist, dass sich im Zuge solcher Re-Konfigurationen im literarischen Text diese Traditionen und ihre Versatzstücke verändern. Das Wunderbare formiert sich auf diese Weise zu den neuen, nun ihrerseits rekurrenten Darstellungsmustern in der fiktionalen Literatur des Mittelalters, die seit dem 12. Jahrhundert transkulturell verbreitet sind: Anderswelten, die, wie die Stadt des *Herzog Ernst*, dennoch einen ausgeprägt höfischen Charakter haben,⁸⁰ ihre Bewohner (Monstren, Feen, Zauberer), Dinge mit besonderen Eigenschaften, Automaten, aber auch das Wirken Gottes oder verschiedene Vorstellungen aus dem Bereich des Magischen, wie Zauber und Transformationen.⁸¹ Schon an dieser Stelle ist aber festzuhalten, dass das Wunderbare mit Formen des Magischen nicht identisch ist.

78 Als Überblick: T. Hoffmann, C. Sittig: Wunderbare, das. In: Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Hg. von Gert Ueding. Mitbegründet von Walter Jens. Bd. 9. Darmstadt 2009, Sp. 1444–1459. Vgl. außerdem Nicola Gess: Staunen. Eine Poetik. Göttingen 2019, die als Ansatzzpunkt für eine „philosophische Ästhetik“ des Staunens das 18. Jahrhundert nennt, S. 30.

79 Dies entspricht wiederum dem Forschungsprogramm meines Teilprojekts im SFB 980.

80 Vgl. zur These, dass die Stadt Grippia im *Herzog Ernst* gerade keine Anderswelt, sondern eine idealisierte höfische Stadt im Mittelmeerraum repräsentiert, demnächst Falk Quenstedt: Mirabiles Wissen. Deutschsprachige Reiseerzählungen um 1200 im transkulturellen Kontext arabischer Literatur. Dissertationsschrift Berlin 2019.

81 Vgl. zu dieser Systematisierung bereits Eming: Funktionswandel des Wunderbaren (Anm. 13), S. 5–27.

Vielmehr macht es in Form von unterschiedlichen Objekten, Figuren, Topographien, Narrativen und Konfliktkonstellationen Anleihen bei magischen Denkmustern und Traditionen, um sie auf einer neuen Ebene zu re-inszenieren. Dazu gehören heilende Edelsteine, zauberkundige Figuren wie Feen oder Zauberer, Automaten oder – seltener – Mensch-Tier-Metamorphosen.

Das Wunderbare konstituiert sich dabei nicht nur als Objektbereich – *mirabilia* wie Magnetberge oder monströse Völker – und auf Seiten eines wahrnehmenden Subjekts nicht nur über die emotional-intellektuelle Haltung des Staunens. Vielmehr entfaltet es sich als ein umfassender Zusammenhang erzählerischer Inszenierung, zu dem rhetorische Stilisierungen durch *descriptions* und Ekphrasen ebenso gehören wie Erzählerkommentare und Fokalisierungen, Handlungsvollzüge und Erfahrungen, Emotionen und Reflexionen der literarischen Figuren und atmosphärische Effekte.

Frank Fürbeth arbeitet in seinem Beitrag zu diesem Band heraus, in welch' hohem Maße die literarischen Zauberer als eigene ‚Spezies‘ im Vergleich zu denen der gelehrten Diskurse erscheinen. Auch andere Mediävisten weisen darauf hin, dass Diskurse über das Magisch-Dämonische, also über Vorgänge, die auf den Teufel und seine Dämonen zurückzuführen sind und die sehr ernsthaft in der mittelalterlichen Theologie geführt werden, in dieser Form nicht in literarischen Texten erscheinen. Ein Beispiel wäre die Metamorphose, insbesondere die Mensch-Tier-Metamorphose, deren theologischer Hintergrund – seit Augustinus die Doktrin eines grundsätzlich illusorischen Charakters, dem zufolge die Dämonen sich nur scheinbar verwandeln – in literarischen Texten regelrecht verkehrt oder mit dem gespielt wird.⁸²

Viele klassische höfische Romane des Mittelalters enthalten magische Elemente, wie Zauber, Heilungsprozesse oder Prophetien. Manche Gattungen entwickeln ein Interesse an speziellen Formen von Magie. Antikisierende Romane etwa, darunter die Erzählungen über die Indienreise Alexanders des Großen, der *Eneasroman* oder auch die am Modell des hellenistischen Romans orientierten Liebes- und Abenteuerromane, zeigen eine Vorliebe für magische Automaten – exquisite künstliche Figuren oder Maschinerien, die andersweltliche Musik erzeugen.⁸³ Die Plots von einigen der bekanntesten mittelalterlichen Dichtungen,

82 Vgl. Laurence Harf-Lancner: La métamorphose illusoire. Des théories chrétiennes de la métamorphose aux images médiévales du loup-garou. In: Annales. Économies – Sociétés – Civilisations. 40e Année (1985), Hft. 1, S. 208–226.

83 Vgl. zum Alexanderroman Jutta Eming: Luxurierung und Auratisierung von Wissen im Straßburger Alexander. In: Fremde – Luxus – Räume. Konzeptionen von Luxus in Vormoderne und Moderne. Hg. von ders., Gaby Pailer, Franziska Schößler und Johannes Traulsen. Berlin 2015, S. 63–83; zum *Eneasroman* Jutta Eming: Faszination und Trauer. Zum Potential ästhetischer Emotionen im mittelalterlichen Roman. In: Wie gebannt. Ästhetische Verfahren der affektiven Bindung von Aufmerksamkeit. Hg. von Martin Baisch, Andreas Degen und Jana Lüdke. Freiburg i. Br. 2013, S. 235–264; zum Flore-Roman vgl. Jutta Eming: Schöne Maschinen, versehrte Helden. Zur Konzeption des künstlichen Menschen in der Literatur des

zum Beispiel der *Tristan* Gottfrieds von Straßburg, entfalten sich entlang magischer Ereignisse.

Entscheidend ist für solche Bezüge allerdings der für die Wissenstraditionen bereits generell geltend gemachte Umstand: Das Wunderbare macht Anleihen bei diesen vorgängigen Traditionen, aber es bildet sie nicht einfach ab. Dies gilt auch für magische Wissensformen. Wie jede Episteme verändert sich auch magisches Wissen im Transfer, d.h. in Prozessen, in denen es vom Ursprungskontext in einem neuen Kontext rekonfiguriert wird. Dies gilt unabhängig davon, ob solcher Transfer in zeitlicher, räumlicher, kultureller, gattungshafter Hinsicht oder in einer Kombination aller vollzogen wird, und es ist gleichgültig, ob in den betreffenden Texttraditionen der Eindruck vermittelt werden soll, dass dieses Wissen gerade stabil bleibt.⁸⁴ Zugleich zeigt sich dabei, dass Wissen sich im Vollzug verändert – eine Möglichkeit, die auch Wittgenstein in seinen Beispielen für Sprachspiele mit berücksichtigt hatte.⁸⁵ Beim Wunderbaren kommt hinzu, dass es einer immanenten Überbietungslogik folgt und den Effekt, Staunen oder Verwunderung zu erzeugen, immer wieder neu herstellen muss.⁸⁶ Auf jeden Fall aber wird ein Topos gelehrt: Wissen zum Gegenstand eines mit verschiedenen narrativen Mitteln inszenierten Prozesses einer Erfahrung des Wunderbaren. Dadurch wird seine Geltung neu ausgehandelt. Die Veränderungen sind nicht in der Perspektive des Bruchs, sondern in der einer kleinteiligen, immer neuen Anpassung zu erfassen, zum Beispiel, wie im höfischen Roman des Mittelalters, an Narrativen der (ritterlichen) Erfahrung und der Abenteuersuche in einer Topo-

Mittelalters. In: Textmaschinenkörper. Genderorientierte Lektüren des Androiden. Hg. von Eva Kormann, Anke Gilleir und Angelika Schlimmer. Amsterdam, New York 2006, S. 35–46.

⁸⁴ Dies folgt der Arbeitshypothese des SFB 980 „Episteme in Bewegung“. Lecouteux: Introduction (Anm. 76), S. 284, scheint eben diese Verschiebung im Blick zu haben, wenn er zu magischen Objekten im französischen Roman des Hochmittelalters festhält: „Ce qui compte, ce sont avant tous les vertus magiques qu'on leur attribue, et le merveilleux est ici dans la relation du sujet à l'objet, ou si l'on veut, dans la relation entre possesseur et objet possédé.“ Eine schöne Studie zu diesem Phänomen hat Douglas Biow mit seiner komparatistischen Analyse von Transfers der bei Vergil erzählten Episode des blutenden Zweigs vorgelegt, vgl. ders.: *Mirabile Dictu. Representations of the Marvelous in Medieval and Renaissance Epic*. Ann Arbor 1996.

⁸⁵ So etwa in der Notiz Nr. 83 der Philosophischen Untersuchungen: „[...] Wir können uns doch sehr wohl denken, daß sich Menschen auf einer Wiese damit unterhielten, mit einem Ball zu spielen, so zwar, daß sie verschiedene bestehende Spiele anfingen, manche nicht zu Ende spielten, dazwischen den Ball planlos in die Höhe würfen, einander im Scherz mit dem Ball nachjagen und bewerfen, etc. Und nun sagt Einer: Die ganze Zeit hindurch spielen die Leute ein Ballspiel, und richten sich daher bei jedem Wurf nach bestimmten Regeln. Und gibt es nicht auch den Fall, wo wie spielen und ‚make up the rules as we go along‘? Ja auch den, in welchem wir sie abändern – as we go along.“ Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen (Anm. 14), S. 67.

⁸⁶ Vgl. dazu auch Jutta Eming, Falk Quenstedt, Tilo Renz: Das Wunderbare als Konfiguration des Wissens – Grundlegungen zu seiner Epistemologie. In: Working Paper 12/2018 des Sonderforschungsbereichs 980 „Episteme in Bewegung. Wissenstransfer von der Alten Welt bis in die Frühe Neuzeit“. Freie Universität Berlin, URL: <https://refubium.fu-berlin.de/handle/fub188/26668>.

graphie, die teils andersweltliche Züge trägt.⁸⁷ Dies möchte ich an einem weiteren Beispiel illustrieren.

Gervasius von Tilbury (ca. 1150–1235), englischer Rechtsglehrter, Historiker und Geograph, verfasste die *Otia imperialia* („Kaiserliche Mußestunden“) wohl 1209–1214 als Weltgeschichte und Weltbeschreibung für Kaiser Otto IV. Er verarbeitet dafür nicht nur die gelehrte enzyklopädische Geographie und Weltgeschichte, sondern auch Wundergeschichten aus der mittelalterlichen Erzählliteratur, darunter die Vergilsage oder die Artustradition. In solcher Zusammenstellung kommt es immer wieder auch zu Überschneidungen zwischen dem Wunderbaren und dem Magischen. Als eines der ersten Beispiele für ‚Natürliches‘ nennt Gervasius zum Beispiel ganz selbstverständlich den Salamander, von dem bekannt sei, dass er im Feuer nicht umkomme. Dann berichtet er über verschiedene Sehenswürdigkeiten, viele davon in Neapel, aber auch über den in Indien gelegenen Magnetberg, über den schon Augustinus berichtet habe. Unter anderem aber handelt er auch über die französische Stadt Barjols, wo Folgendes zu beobachten sei:

11. Der Nußbaum, der zur selben Zeit Blätter und Früchte bekommt

Auf das eine Wunder folgt das nächste. Im vorhin genannten Dorf Barjols habe ich noch etwas Erstaunliches gesehen. In einem Garten an der Stadtmauer sah ich nämlich einen großen Nußbaum, der wie die anderen Bäume auch sein Laub abwirft und in der Kälte des Winters ohne Leben ist. Doch während, wenn der wohltätige Frühling zurückkehrt, alle übrigen Bäume wieder an Saft zunehmen und zu sprießen beginnen, sich belauben und ihre Freunde mit den Blüten, den Vorboten der Früchte, erfreuen, verharrt allein dieser Nußbaum in seinerdürren Winterstarre. Keinerlei Anzeichen deuten auf Begrünung oder Früchte hin. Doch wenn nach etwa vier Monaten das Fest des heiligen Johannes des Täufers naht, nimmt er in einem plötzlichen Aufjauchzen Anteil an der Freude über die Geburt des Vorläufers und bekommt unerwartet Blätter und Früchte, deren Menge dem Ertrag der anderen Bäume an Nüssen in nichts unterlegen ist oder nachsteht.⁸⁸

Gervasius' Kriterien zufolge ist der Nußbaum, der entgegen aller empirischen Wahrscheinlichkeit Blüten und Früchte zugleich trägt, ein Phänomen des Wunderbaren und doch natürlich. Wahrscheinlich ist die entsprechende Vorstellung

⁸⁷ Damit befindet sich meine Auffassung in Opposition zu solchen, die Transfers von Begriffen, Konzepten, Motiven als ‚Übernahmen‘ verstehen, die im neuen Kontext mehr oder weniger identisch wie im alten funktionieren, in diesem Sinne auch zum Beitrag von Frank Fürbeth im vorliegenden Band.

⁸⁸ Gervasius von Tilbury: Kaiserliche Mußestunden. *Otia imperialia*. Hg. von Heinz Erich Stiene. Stuttgart 2009, S. 319.

transkulturell verbreitet, so weist sie Parallelen zu Paradieses-Vorstellungen in der islamischen Tradition auf.⁸⁹

Was aber geschieht, wenn solche Phänomene in literarischen Texten auftauchen? Immerblühende Pflanzen oder Pflanzen, die entgegen der üblichen jahreszeitlichen Wahrscheinlichkeit blühen, kommen dort relativ häufig für die Markierung sogenannter Anderswelten vor. Kriterien des Wunderbaren (nach Gervasius und anderen) konvergieren dabei durch verschiedene Merkmale mit denen des Magischen, so durch das Aufheben der üblichen Kausalitäten von Zeit und Raum, durch Behauptungen wie die, dass es Orte gebe, an denen ‚immer‘ Sommer herrsche oder eben Früchte und Blüten gleichzeitig wachsen. Ein bekanntes Beispiel wäre der *Iwein* Hartmanns von Aue in einer zentralen Episode, in welcher der Protagonist einen magisch wirksamen Brunnen begießen muss.⁹⁰ Dieser ist in einem Wald mit entsprechenden Bäumen situiert. Aber auch der *Lanzelet* Ulrichs von Zatzikhoven bietet ein Beispiel:

sô wart er ûz der ahte
 starc, küene und geil.
 och half dar zuo ein michel teil,
 Vor sîner bürge lac ein tal,
 kein krût was sô smal
 noch sô lanc noch sô breit,
 daz kein edel bluomen treit,
 daz enwære dâ in solcher art,
 sô ez ie aller schoenest wart.
 sô stuont diu heide für sich an
 als rehte wol getân,
 ân wandel an ir stæte.
 swi daz weter tæte,
 sô was der wert und der walt
 allez sumerlîch gestalt.⁹¹

⁸⁹ Vgl. Nerina Rustomji: The Garden and the Fire. Heaven and Hell in Islamic Culture. New York 2008, S. 64 *et passim*.

⁹⁰ Vgl. dazu die eingehende Analyse von Andreas Hammer: Tradierung und Transformation. Mythische Erzählelemente im „Tristan“ Gottfrieds von Straßburg und „Iwein“ Hartmanns von Aue. Stuttgart 2007, S. 215–237, der allerdings von einem ‚wundersamen‘ Brunnen spricht und die Episode insgesamt mit Blick auf mythische Erzählelemente analysiert.

⁹¹ Ulrich von Zatzikhoven: Lanzelet. Hg. von Florian Kragl. Bd. 1. Text und Übersetzung. Berlin, New York 2006, V. 3968–3982. Übersetzung: So wurde er über die Maßen / stark, mutig und froh gestimmt. / Dazu trug sehr bei, / dass vor seiner Burg ein Tal lag / das kein Kraut vermissen ließ, sei es schmal, / lang oder breit, / das jegliche edle Blume trug, / wie es sie am allerschönsten gab. / So stand die Heide immergleich, / so überaus schön, / ohne Veränderung ihrer Tugend. / Egal wie das Wetter ausfiel / sahen die Wiese und der Wald / immer sommerlich aus. Meine Übersetzung folgt in Teilen der von Florian Kragl. Zu den Parallelen vgl. auch Hammer: Tradierung und Transformation (Anm. 90), S. 231–232.

Ulrich von Zatzikhoven könnte Erzählungen wie die von Gervasius gekannt haben, eine direkte Abhängigkeit von ihm oder auch vom *Iwein* ist eher nicht vorauszusetzen.⁹² Heißt das, dass er die Erzählung von solchen immerblühenden Bäumen ‚geglaubt‘ hat, für bare Münze nahm, also für Wissen? Oder ist ihm völlig klar, dass dies höchst unwahrscheinlich ist, hat er entsprechende Erzählungen als Folie verstanden, um eigene Welten des Wunderbaren zu entwerfen? Um diese Fragen kann es nicht gehen. Der Dichter verfährt auch gar nicht so, dass er die Stätte als Objekt gelehrt und imperialen Wissens präsentieren würde, wie Gervasius dies getan hat. An der vorliegenden Stelle geht es darum, für die *Queste*, den Abenteuerweg des Helden, wie er für den höfischen Roman typisch ist, Entsprechungen zwischen der emotionalen Verfasstheit und Zuversicht des Helden und seiner Umgebung zu konstituieren. Dafür wird der immerblühende Wald in einen *locus amoenus* umgestaltet. Entsprechende Mikro-Transfers zwischen verschiedenen höfischen und gegenhöfischen, ‚anderen‘ Bereichen kennzeichnen das Erzählen im höfischen Roman und erfordern inner- und extradiegetisch verschiedene Kompetenzen, solche Anspielungen entsprechend einordnen zu können.

Der Liebestrank in Gottfrieds von Straßburg *Tristan* andererseits rekuriert auf eine magische Praktik bzw. auf magisches Wissen, für die sich in vielen vormodernen Traktaten Rezepturen finden und die nachweislich früh umstritten sind; schon Ovid warnt vor ihnen.⁹³ In der *Tristan*-Forschung hat der Umstand, dass die exzeptionelle Liebe des zentralen Paars durch ein ‚mechanisches‘, weil magisches, Mittel begründet wird, zu anhaltenden Diskussionen geführt.⁹⁴ Aber auch hier kommt es in der Dichtung darauf letztlich gar nicht an. Viel wichtiger ist der Umstand, dass der *Tristan* eingehend ausspekuliert, was ein Liebestrank eigentlich im Inneren einer Person bewirkt, und damit eine Form der Innensicht einer literarischen Figur und von Prozessen konfigrierender Emotionen erzielt, die in der zeitgenössischen höfischen Literatur nicht ihresgleichen hat.⁹⁵ Ein solcher Vorstoß ins Imaginäre als Darstellung eines Nicht-Darstellbaren, welcher durch das außergewöhnliche magische Mittel des Liebestranks stimuliert wird, lässt

92 Dies hängt mit der vermuteten Entstehungszeit des Textes zusammen, vgl. zu dieser umstrittenen Frage Florian Kragl: Forschungsbericht. Datierung des Lanzelet. In: Ulrich von Zatzikhoven: Lanzelet (Anm. 91), Bd. 2, S. 901–907.

93 Vgl. P. Ovidius Naso: *Ars amatoria*. Liebeskunst. Lateinisch / Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Michael von Albrecht. Stuttgart 1992 und 2003, S. 64 und S. 65. Birkhan: Magie im Mittelalter (Anm. 9), S. 136–137 zufolge gehören sie im Mittelalter zum ‚populären Aberglauben‘.

94 Als eine der letzten ist zu nennen: Florian Kragl: Gottfrieds Ironie. Sieben Kapitel über figurenpsychologischen Realismus im ‚Tristan‘. Mit einem Nachspruch zum ‚Rosenkavalier‘. Berlin 2019, S. 244–257, der dieses Erzählen – wiederum ironischerweise – als ‚verzauberten Realismus‘ bezeichnet.

95 Vgl. meine Analyse in Jutta Eming: Emotionen im ‚Tristan‘. Untersuchungen zu ihrer Paradigmatisierung. Göttingen 2015, S. 61–82.

sich als eine eigene Form des Wissens verstehen.⁹⁶ Den Begriff von Episteme, den ich hier für die Verbindung von Magie und dem Wunderbaren in Anlehnung an das begriffliche Instrumentarium des Berliner Sonderforschungsbereichs *Episteme in Bewegung* verwende, versteht ‚Wissen von etwas‘ nämlich auch in dem Sinne als Wissen mit Geltungsanspruch, als diese Ansprüche nicht notwendig über explizite Reflexionen manifest werden müssen. Sie können stattdessen auch über spezielle Formen der materiellen und medialen Repräsentation, über bestimmte Institutionen oder ästhetische und performative Strategien zum Ausdruck kommen. Dazu gehört die differenzierte Prozessualität von Emotionen in Gottfrieds *Tristan*, für die der Liebestrank nur mehr als Auslöser und Chiffre fungiert. Es wäre abwegig, die entsprechenden Passagen der Dichtung als Auseinandersetzung mit Magie lesen zu wollen. Und sie lassen sich umgekehrt in zusammenfassenden Formulierungen wie ‚höfische Magie‘ nicht abbilden.

Magier oder magisch begabte Figuren erhalten ihre Fähigkeiten in literarischen Texten einerseits qua Bestimmung, andererseits durch ihre Ausbildung, nicht selten durch beides. Die Feengestalt Meliur, welcher der Held Partonopier in ihrem magisch funktionierenden Palast schließlich begegnet und die seine Geliebte wird (s. u.), erzählt ihm davon, dass ihr Vater dafür gesorgt habe, dass sie die *nigromantie* erlernte.⁹⁷ Sie habe sie unter anderem dafür angewendet, ihrem Vater zu nächtlicher Stunde zur Unterhaltung etwas vorzuzaubern (V. 8100–8133).⁹⁸ Die Verbindung von Eignung und Bildung lässt sich noch am literarischen Helden Harry Potter beobachten, der einerseits ausgezeichnet ist durch Geburt in eine Zauberer-Genealogie und andererseits die Schule von Hogwarts besuchen muss, um den richtigen Umgang mit seinen Fähigkeiten zu erlernen. Diese Eignung des literarischen Helden ist eine besonders bedeutende Spielart der Übernahme magischer Vorstellungen und ihrer Transformation im literarischen Text. Sie wird deshalb abschließend noch etwas eingehender thematisiert.

4 Von der Disposition für das Magische zum Hang zum Wunderbaren

Die subjektive Komponente des Wunderbaren ist immer wieder betont worden, der Umstand, dass eigentlich alles zu ihm gehören kann, das bewundert wird, verwundert, Wissensdrang erzeugt. Sie gehört zum Begriff seit der Antike.⁹⁹ Das Staunen und die Ver-/Bewunderung sind dem Wunderbaren als Begriffe

⁹⁶ Ich verwende den Begriff des Imaginären im Sinne von Wolfgang Iser als Einholen von etwas bis dato nicht Darstellbarem, vgl. ders.: *Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie*. Frankfurt/M. 1991, S. 18–60.

⁹⁷ Konrads von Würzburg Partonopier und Meliur. Aus dem Nachlasse von Franz Pfeiffer herausgegeben von Karl Bartsch. Mit einem Nachwort von Rainer Gruenter in Verbindung mit Bruno Jöhnk, Raimund Kemper und Hans-Christian Wunderlich. Berlin 1970, V. 8064–8099. Die weiteren Zitate erscheinen direkt im laufenden Text.

⁹⁸ Vgl. Jutta Eming: *Reiz, Rausch, Remedium. Zur emotionalen Wirkung von Zauberkraft in höfischen Romanen des 12. und 13. Jahrhunderts*. In: Wolfzettel: *Das Wunderbare* (Anm. 9), S. 141–157.

⁹⁹ Vgl. Hoffmann, Sittig: *Wunderbare* (Anm. 78).

deshalb affin.¹⁰⁰ Die bekanntesten Protagonisten der mittelalterlichen Literatur, welche dem Wunderbaren begegnen, zeigen eine Disposition dafür.¹⁰¹ Das gilt für Alexander den Großen im *Straßburger Alexander*, den von Anfang an Zeichen des Wunderbaren und der Auserwähltheit bestimmen. Während seiner Geburt kommt es zu einem gewaltigen Gewitter, bei dem die Erde bebt. Er entwickelt sich in drei Tagen so schnell wie andere Kinder in 3 Monaten, sein Haar ähnelt dem eines Löwen; er hat ein blaues und ein schwarzes Auge; er ist physisch stark, klug und verständig.¹⁰² Die bereits angeführte Figur des Lanzelot ist hinsichtlich der ihr zugeschriebenen glücklichen Konstitution regelrecht von ihrer Umgebung entgrenzt, da er in einem Feenreich aufwächst, dessen magische Steine für eine immerwährende innere Freude ihrer Bewohner sorgen.¹⁰³

Auch hinsichtlich solcher Konvergenz ist davon auszugehen, dass aus anderen Wissenstraditionen, hier theologischen, geschöpft wurde und dass ihre Elemente sich durch den Transfer zugleich verändern. Bereits Augustinus hat Verbindungen zwischen der Gemütslage und den Emotionen eines Menschen, seiner Glaubensstärke und seiner Neigung hergestellt, für Dämonen anfällig zu sein.¹⁰⁴ Davon ausgehend entwickelt sich eine mittelalterliche Psycho-Logik der Disposition für das Magische, die vielfach negativ verstanden worden ist. Und sie hat zweifellos schwerwiegende Konsequenzen in den frühneuzeitlichen Hexenprozessen gezeigt, in denen ein Zusammenhang zwischen Gender und daraus resultierender besonderer Verführbarkeit, Lebensalter¹⁰⁵ und der Anfälligkeit für negative Emotionen wie Neid und Rachsucht und der Nähe zum Teufel konstruiert worden ist. Das bekannteste literarische Beispiel für eine solche negative

¹⁰⁰ Das Verhältnis beider zueinander wurde schon vielfach ausgelotet, vgl. in jüngerer Zeit den Band Poetiken des Stauenens. Narratologische und dichtungstheoretische Perspektiven. Hg. von Nicola Gess, Mireille Schnyder, Hugues Marchal und Johannes Bartuschat. München 2019, insbesondere die Beiträge von Fritz Breithaupt, Angela Oster und Baldine Saint Girons.

¹⁰¹ Sie ist schon festgestellt worden, vgl. Elisabeth Schmid: Da staunt der Ritter, oder der Leser wundert sich. Semantische Verunsicherungen im Wald der Zeichen. In: Wolfzettel: Das Wunderbare (Anm. 9), S. 79–94.

¹⁰² Pfaffe Lambrecht: Alexanderroman. Mittelhochdeutsch / Neuhochdeutsch. Hg., übersetzt und kommentiert von Elisabeth Lienert. Stuttgart 2007, V. 115–154. Im Folgenden erscheinen die Versangaben direkt im Text.

¹⁰³ Vgl. Ulrich von Zatzikhoven: Lanzelot (Anm. 91), Bd. 2, V. 234–240.

¹⁰⁴ „Dies alles erlangt nur Bedeutung, soweit es durch die Anmaßung der Gemüter gleichsam in einer gewissen gemeinsamen Ansprache mit den Dämonen verbunden ist. Dies alles ist trotzdem voll verderblicher Neugierde, quälender Beunruhigung, tödlicher Knechtschaft. Denn sie wurden ja nicht bemerkt, weil sie irgendeine objektive Macht haben, sondern umgekehrt aufgrund ihrer Wahrnehmung und Bezeichnung ist bewirkt worden, daß sie Macht besitzen. Daher haben sie für verschiedene Leute eine verschiedene Bedeutung. Jene Geister nämlich, die täuschen wollen, beeinflussen jeden Menschen nur so weit, wie er (wie sie sehen) durch seine ängstlichen Vermutungen und seine mentale Bereitschaft dazu disponiert ist.“ Aurelius Augustinus: Die christliche Bildung (*De doctrina christiana*). Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von Karla Pollmann. Stuttgart 2002, S. 78f.

¹⁰⁵ Vgl. hierzu insbesondere Lyndal Roper: Hexenwahn. Geschichte einer Verfolgung. München 2007 (engl. 2004).

Adaptation ist der melancholische Held der *Historia D. Johann Fausten* von 1587, der den Teufel anzieht oder von ihm angezogen wird – das Verhältnis klärt sich im Laufe des Textes nie.¹⁰⁶

In diesem Zusammenhang ist nicht zuletzt von Interesse, wie sehr in diesem Text das Vermögen der Dämonen ausgespielt wird, Illusionen zu erzeugen, kurz, sich des Imaginären zu bemächtigen. Tatsächlich versucht der Teufel bei seinem ersten Auftritt, Faustus mit einem gewaltigen theatralen Budenzauber zu beeindrucken (*ein grosser Buechsenschuß / darauff ein Helle [...] viel loeblicher Instrument / Music vnnd Gesaeng [...] etliche Taentze / darauff etliche Thurnier mit Spiessen vnd Schwerdtern*, S. 16, Z. 17–20) und dadurch von einer Macht zu überzeugen, über die er mittels des Paktes bald selbst verfügen könnte. Später wird Faust, im dritten Teil der *Historia*, dann ausgiebig selbst Illusionen schaffen. Solche Machinationen könnten als läppische Kabinettstückchen eines mittelmäßigen Autors angesehen werden, der einen Teufelsbündner erschaffen hat, dem so wenig an ‚richtigem‘ Wissen zuteil wird, dass der Teufel pact sich nicht gelohnt habe.¹⁰⁷ Ich denke, dies lässt übersehen oder geringschätzen, wie sehr Faustus dadurch auf seine Kosten kommt, dass er sich gut unterhält. Egal, ob die Höllenfahrt ‚echt‘ ist oder vorgespiegelt, Faustus „lacht“ (S. 51, Z. 23) über die Parade von höllischen Wesen, die als Vorboten an ihm vorbeiziehen. Damit stellt er, in einer Dichtung, die aus dem unbarmherzigen Ablauf der Zeit bis zum sicheren Paktende und dem Geholtwerden durch den Teufel zentralen negativdidaktischen Gewinn bezieht, eine bemerkenswerte Hingabe an den Moment unter Beweis. Gerade während seiner ‚Abenteuer‘ im dritten und umfangreichsten Teil des Faustbuchs macht er Erfahrungen – Fliegen, Verschlingen, Zaubern – die als eigene Formen des Wissens konzeptualisiert werden können.¹⁰⁸

Daneben ist aber eine Aufwertung der Disposition für das Dämonische in vielen anderen Erzählzusammenhängen in der Literatur des Mittelalters – und darüber hinaus – zu beobachten. Greifbar wird es im Bereich der Liebe, insbesondere der Feenliebe. In ihr wird die schillernde Semantik von *wunder* für einen Gesamtzusammenhang der rezeptionsästhetischen Spannung, figurenpsychologischen Verunsicherung und dem Spiel mit Wissensregistern produktiv.

106 Vgl. zu diesem Zusammenhang insbesondere Maria E. Müller: Der andere Faust. Melancholie und Individualität in der *Historia von D. Johann Fausten*. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literatur und Geistesgeschichte 60 (1986), S. 572–608.

107 Vgl. Barbara Mahlmann-Bauer: Magie und neue Wissenschaften im Wagnerbuch (1593). In: Religion und Naturwissenschaften im 16. und 17. Jahrhundert. Hg. von Kaspar von Greyerz, Thomas Kaufmann, Kim Siebenhüner und Roberto Zaugg. Heidelberg 2010, S. 141–183, hier S. 141–142: „Um nur dieses Wissen zu erlangen, hätte Faust sich nicht dem Teufel verschreiben müssen.“

108 Vgl. für den dafür vorausgesetzten speziellen Begriff von Wissen auch Jutta Eming: Body Imagery and Knowledge in *Historia von D. Johann Fausten*. In: Anthropological Reformations. Anthropology in the Era of Reformation. Hg. von Anne Eusterschulte und Hannah Wälzholz. Göttingen, Bristol 2015, S. 113–128.

So gelangt der jugendliche Held Partonopier in Konrads von Würzburg nach französischem Vorbild 1277 entstandenen Roman in einer der bereits skizzierten Situation des Herzog Ernst ganz ähnlichen Weise¹⁰⁹ über Wasser in eine ihm unbekannte Stadt. Er ist allerdings alleine, nachdem er sich im Wald verirrt hat, was ihn besonders belastet (V. 756f.). Er findet an einem Ufer wie zufällig eine prächtig ausgestattete Barke, die mit einem Zelt versehen ist, beide sind reich an *gezierge wunderlich* (V. 769).¹¹⁰ Als das Schiff ihn in in eine glänzende Stadt bringt, fragt er sich „jā herre got der guote, / wie sol mir aber noch geschehen? / waz wunders habe ich hie gesehen?“ (V. 788–790).¹¹¹ Wie Herzog Ernst läuft er voller Bewunderung durch die strahlend schöne, aus kostbaren Steinen erbaute Stadt und erspäht *manic wunderlicher sal* (V. 832), viele schön ausgestattete Räume. Als er schließlich den kostbaren Saal der Burg betritt, wird er wie von Geisterhand an einem Tisch bedient, an dem er aber nach wie vor keinen Menschen sieht, und er fragt sich, womit er es zu tun hat: *ein wunder in daz dühte / für manic wunder wilde* (V. 1090f.).¹¹² Mit Blick auf die Vorgänge wäre hinsichtlich magischer Erklärungsmuster an Zauber zu denken, eventuell an Automaten, schließlich an Teufelswerk, und das fragt sich auch Partonopier: *betriuget hier der tiufel mich / mit der goukelfuore sîn* (V. 1058f.).¹¹³

Der *Partonopier*-Roman weist also ein dem *Herzog Ernst* analoges erzählerisches Setting auf, einen vergleichbaren Handlungsverlauf, sehr ähnliche Darstellungskonventionen – und doch perspektivieren die Romane mit Blick auf das Wunderbare ganz unterschiedlich. Auch hier zeigt sich, dass die Dichtungen offensichtlich mit einem etablierten Erwartungshorizont hinsichtlich bestimmter Topoi rechnen, den sie bestätigen und zugleich unterlaufen. Wie sich das Wunderbare zum Magischen und weiter zum Dämonischen verhält, ist dabei eine vielfach implizit mit verhandelte Frage, auf die unterschiedliche Antworten gegeben werden. Im *Herzog Ernst* spielte sie keine Rolle; Fluchtpunkt der ambivalenten Vorgänge in der Stadt waren körperliche Hybridität und kulturelle Alterität ihrer monströsen Bewohner. Die Pointe im *Partonopier*-Roman liegt dagegen in der Begegnung mit der verführerischen Bewohnerin der Stadt, einer feenähnlichen Figur, über deren Nähe zum Teufel und damit zur *magia daemoniaca* sich lange weder der Protagonist sicher ist, noch seine familiale Umgebung. Darüber kommt es schließlich zu einem schweren Konflikt, im Zuge dessen die Protagonistin Partonopiers in herkömmlichem theologischem Wissen begründete Zweifel

¹⁰⁹ Vgl. dazu auch Eming: Luxurierung (Anm. 83).

¹¹⁰ Die Qualität der Eingriffe des Partonopier-Herausgebers Karl Bartsch und die Verlässlichkeit seines kritischen Apparats sind umstritten, vgl. Konrad von Würzburg: *Partonopier* und *Meliur* (Anm. 97), V. 769, so vermerkt die Edition, ist in der Handschrift *wuderkleich, hie* wurde konjiziert. Für meine Argumentation fällt dies nicht ins Gewicht. Eine neue kritische *Partonopier*-Ausgabe wird derzeit von Holger Runow vorbereitet.

¹¹¹ Übersetzung: „Guter Gott, / was geschieht hier mit mir, / welche wunderbaren Dinge bekomme ich zu sehen?“

¹¹² Übersetzung: „Das kam ihm merkwürdig vor / noch merkwürdiger als die vielen Wunderdinge, die er schon gesehen hatte.“

¹¹³ Übersetzung: „Werde ich hier gerade vom Teufel betrogen, / der mir etwas vorgaukelt?“

als Leichtgläubigkeit eines treulosen Geliebten kritisiert: *du wândest, herre, daz der alp / unde ein tiuvel trüge dich* (V. 8054f.).¹¹⁴ Sie hebt dagegen stolz ihre Fähigkeit hervor, durch das Studium der Zauberei selbst in der Lage gewesen zu sein, das Wunderbare zu erschaffen: *nigrômancien ich begreif / für manegen list besunder, / dâ mite ich fremdiu wunder / machte swenne ich solte.* (V. 8096–8099)¹¹⁵ *Nigromantie* ist hier ein akademisches Fach, das Meliur wie auf einer Universität (*schuole*, V. 8079) durch *die besten meister* (V. 8080) kennengelernt hatte. An dieser Erklärung wird nicht zuletzt die semantische Nähe von Magie (*nigromantie*) und Wunderbarem manifest, deren systematische Erforschung bislang ein Desiderat darstellt.

Bis in das Spätmittelalter hinein – hier am prominentesten am Beispiel der Melusine – werden ähnliche Verlockungs- und Verführungsszenarien für literarische Protagonisten entworfen. Vielfach handelt es sich dabei um männliche Helden, die in irgendeiner Hinsicht nicht dem Normalmaß entsprechen, sei es im positiven Sinne – durch Schönheit, Klugheit, physische Stärke – oder im negativen: So hat der Protagonist Reymund sich selbst aus allen sozialen Bezügen katapultiert, als er versehentlich ausgerechnet den Verwandten tötete, der ihn an seinem Hof die standesgemäße Erziehung zuteil werden lassen wollte, für welche sein Vater nicht die Mittel aufbringen konnte. In solcher *grossen klag* trifft er auf Melusine, die ihm durch eine Heirat mit ihr einen – mehr oder weniger alternativlosen – Ausweg bietet.¹¹⁶ Dabei lassen die Romane häufig die dämonische Herkunft einer Protagonistin auch dann letztlich offen, wenn diese, wie Melusine, erklärt *von gottes gnaden vnd warlichen ein guot Cristen mensch* zu sein (S. 25, 4–5).¹¹⁷ Es gehört zu den mittlerweile viel beschriebenen Entwicklungslinien von der vormodernen Literatur zur modernen, die Figur der Verführerin bis hin zu den Figurationen des Vamps (Vampirs) auf die Konvention des Teufelspakts zurückzuführen. Doch die enge Bindung der Potentiale erotischer Sprache oder des Erzählens von Erotik an Traditionen des Dämonischen und die dabei entstehende Bandbreite an Semantiken ist für die mittelalterliche Literatur noch nicht eingehender systematisch untersucht worden.¹¹⁸ Dafür wäre zu berücksichtigen, dass es eben der Transfer in den literarischen Text ist, welcher es erlaubt, die At-

114 Übersetzung: „Du hast Dir eingebildet, dass ein Gespenst / und ein Teufel dich betrügen würden.“

115 Übersetzung: „Ich habe die Zauberei erlernt / und vielen anderen Künsten vorgezogen, / damit habe ich viele Wunder erschaffen, / wann immer es nötig war.“

116 Melusine. In: Romane des 15. und 16. Jahrhunderts. Nach den Erstdrucken mit sämtlichen Holzschnitten. Hg. von Jan-Dirk Müller. Frankfurt/M. 1990, S. 9–176, hier S. 22,4. Weitere Zitate erscheinen im laufenden Text.

117 In religiösen und klerikalen Diskursen des Mittelalters gehört dies zur Tradition der sogenannten „Unterscheidung der Geister“, vgl. Niklaus Largier: Rhetorik des Begehrrens. Die „Unterscheidung der Geister“ als Paradigma mittelalterlicher Subjektivität. In: Inszenierungen von Subjektivität in der Literatur des Mittelalters. Hg. von Martin Baisch, Jutta Eming, Hendrikje Haufe und Andrea Sieber. Königstein 2005, S. 249–270.

118 Für die moderne Literatur liegen viele klassische Studien vor, vgl. etwa: Rein A. Zondergeld: Dämonie und Verführung bei Sheridan Le Fanu. In: Phantastik in Literatur und Kunst. Hg. von Christian W. Thomsen und Jens Malte Fischer. Darmstadt 1980, sowie die

traktionen des Dämonischen auch in erotischer Hinsicht auszuloten. Denn eine Fee ist ein Element oder eine Agentin des Wunderbaren; selbst wenn sie über die Möglichkeit des Zauberns verfügt, ist sie keine Magierin, die mit dem Teufel im Bunde steht. An weiteren positiven Aspekten werden in tendenziell verführerischen oder dämonischen Szenarien im höfischen Roman etwa herausgearbeitet, dass die literarischen Helden Empfindsamkeit und künstlerische Sensibilität zeigen, dass sie für Sinneseindrücke, Schönheit oder Atmosphären empfänglich werden. Diese Helden – Tristan, Herzog Ernst, Partonopier oder auch Flore, Parzival, Wigalois – haben eine Disposition für Magie in der Form von Musik, Kunst, Architektur, und, am wichtigsten, für Liebe. Es ließe sich sagen, dass eine Empfänglichkeit für und ein Verständnis von magischen Künsten ein Distinktionsmerkmal exzentrischer literarischer Helden wird. Vielleicht an dieser Stelle besonders zeigt sich, dass Konfigurationen des Wunderbaren magisch grundiert sind, aber diese Grundlagen zu ästhetischen Entwürfen weiterentwickeln.

5 Fazit

Dieser Beitrag nahm von der Beobachtung den Ausgang, dass in Untersuchungen verschiedener disziplinärer Couleur Wunderbares und Magie, als Praktik wie als Denksystem, immer wieder in eine sprachliche und forschungsgeschichtliche Nähe gerückt werden, in der sie mitunter beinahe als Substitute für einander erscheinen. Dies, wie zu zeigen war, hat heuristischen Wert, weil es erfordert, beider Verhältnis zueinander zu überdenken. Im gegebenen Rahmen wurde dies auf Basis eines historisch-systematischen Magiebegriffs an verschiedenen Elementen magischen Wissens untersucht, die in literarische Texte eingehen. Dafür wurde ferner ein Wissens-Begriff zugrunde gelegt, der Geltung auch für seine Transfers und damit einhergehende Veränderungen beansprucht, und es wurden verschiedene Verwendungszusammenhänge und Re-Kontextualisierungen magischen Wissens in literarischen Texten des Mittelalters diskutiert. Als ein Referenzpunkt diente ferner Wittgensteins Gebrauchstheorie der Bedeutung in seinem Spätwerk, das solcher pragmatischer Einbindung ein Erkenntnispotential zuschreibt:

Einerseits ist klar, daß jeder Satz unsrer Sprache ‚in Ordnung ist, wie er ist‘. D. h., daß wir nicht ein Ideal *anstreben*: Als hätten unsere gewöhnlichen, vagen Sätze noch keinen ganz untadelhaften Sinn und eine vollkommene Sprache wäre von uns erst zu konstruieren.— Anderseits scheint es klar: Wo Sinn ist, muß vollkommene Ordnung sein.— Als muß die vollkommene Ordnung auch im vagsten Satze stecken.¹¹⁹

Aufsatzsammlung: *Femme fatale – Vamp – Blaustrumpf. Sexualität und Herrschaft*. Hg. von Gerd Stein. Frankfurt/M. 1985.

¹¹⁹ Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen (Anm. 14), Nr. 98, S. 75, Hervorhebung i. O.

Demgemäß lässt sich festhalten, dass magisches Wissen im literarischen Text nicht schon dadurch seiner Geltungsansprüche entkleidet ist, dass es verändert und um neue Dimensionen angereichert wird. Es zeigte sich, dass Magie eines der zentralen Reservoirs darstellt, aus denen Darstellungsmittel des Wunderbaren in literarischen Texten – auf diese war hier zu fokussieren – schöpfen. Zugleich verändern solche Transfers jedoch das Wissen um Magie. Aus dem konventionellen theologischen Dogma, dass der Teufel sich in schöne Frauen verwandelt und auf diese Weise versucht, Sterbliche zu verführen, wird im literarischen Text ein Wissen, dem zufolge Situationen von Angst und Gefahr sexuelles Begehrten stimulieren. Aus der zeitgenössischen Auffassung des 15. und 16. Jahrhunderts, dass der Teufelspakt den Menschen die Fähigkeit zu fliegen verschafft, wird in der *Historia D. Johann Fausten* ein Wissen um neue Perspektiven auf die Welt, welche der Flug eröffnet, und die Möglichkeiten grenzenloser, beinahe rauschhafter Mobilität, sich in ihr zu bewegen. Aus dem Wissen, dass manche Menschen an die Wirkung bestimmter Getränke für die Erzeugung von Liebe und Begehrten glauben, wird im *Tristan* das Wissen, dass plötzliche Verliebtheit sich im Organismus ausbreitet wie berausender Wein und sämtliche affektive und kognitive Vermögen des Menschen durcheinander bringt. Das Wissen des literarischen Textes entsteht aus der ästhetischen Rekonfiguration seiner Quellen. Es vertraut in hohem Maße auf erzählerische Darstellungsmittel wie Erzählerkommentare, Soliloquien, Ekphrasen und Evidentien, auf je neue Verschränkungen von Medien und Materialien, auf die Techniken der Erzeugung von Verrätselung, Geheimnisvollem und Spannung. Es streift die ursprünglich magischen Elemente dabei weniger völlig ab, als dass es sie um neue Dimensionen erweitert und mitunter relativiert. Dies zeigt sich paradigmatisch im *Partonopier*-Roman: Die Furcht, dass bei Begegnungen mit verführerischen Frauen immer der Teufel seine Hände im Spiel hat, ist bei einem naiven jungen Helden zwar teilweise nachvollziehbar, aber insgesamt abwegig. Allerdings eröffnet die eingeführte Verknüpfung von Dämonie und Verführung Möglichkeiten, die erste sexuelle Erfahrung dieses Helden mit besonderer Spannung zu erzählen, und es konstituiert Wissen über die Verbindung von Angst, Faszination und Begehrten. Im Wunderbaren wird das Magische so zu einem Wissen, das zu lesen, zu entziffern und in seinen Potentialen in beträchtlichem Maße erst noch zu entdecken ist.

Die Heilige Jungfrau, die Weltseele und die natürliche Kausalität

Christlich-kabbalistische Auslegungen der Shechinah
bei Guillaume Postel und seinen Vorgängern

Bernd Roling

1 Einleitung

Die Rechtfertigung der Magie und die Suche nach einer Urtradition sind in der Wissenschaftsgeschichte der Frühen Neuzeit von Anfang an Geschwister gewesen. Einen bemerkenswerten Versuch, hermetische Philosophie und metaphysische Spekulation miteinander zu verbinden, unternimmt in der Frühen Neuzeit die Bewegung der Cabala christiana, deren Vertreter, darunter Giovanni Pico della Mirandola, Johannes Reuchlin und Agricola von Nettesheim, sich bemühen, die Lehren des Christentums aus der jüdischen Tradition zu belegen. Alle Dogmen, so ihre Auffassung, waren als geheimer Kern in der jüdischen Überlieferung anwesend. Hatte man diesen inneren Gehalt freigelegt, konnte eine Bekehrung der Juden, die mit der Wahrheit des Christentums konfrontiert wurden, nicht mehr lange auf sich warten lassen, wie man einvernehmlich phantasierte. Der Horizont der Cabala christiana reichte jedoch weit über die christlich-jüdische Apologetik hinaus. Als ältestes Zeugnis der Weisheitsliteratur trug die esoterische Tradition des Judentums, wie die Mehrzahl der christlichen Kabbalisten, allen voran Giovanni Pico della Mirandola, glaubten, nicht nur die christlichen Grundwahrheiten, sondern zugleich eine erlösende Urphilosophie in sich, die mit den Ideen des Christentums übereinstimmte. Die Suche nach Parallelen zwischen dem Christentum und der Kabbalah, die diese christliche Urphilosophie beweisen sollte, gewann ihr Eigenleben. Sie griff auf die Dogmen des Christentums über und veränderte sie nachhaltig. Schritt für Schritt begann das Christentum der christlichen Kabbalisten selbst kabbalistische Züge zu tragen. Die christliche Kabbalah konnte auf diese Weise zu einer Philosophie mutieren, die, wie sich zeigen wird, gerade über ihr integratives Modell einer Naturphilosophie auch okkulte und magische Phänomene erklären wollte. Ließen sich über eine besondere Variante der privilegierten und aus einem übergeordneten Intellekt begründeten Kausalität, wie sie Vertreter der Cabala christiana favorisierten, womöglich Transformationsvorgänge der Alchemie plausibel machen? Oder gar Praktiken legitimieren, die auf eine Unsterblichkeit des organischen Körpers hin angelegt waren?

Ein Beispiel des Transformationsprozesses, der in der Ausarbeitung einer neuen und erweiterten und in gewisser Weise okkulten Form des Christentums endete, liefert die Auseinandersetzung der christlichen Kabbalisten mit der Shechinah, der Anwesenheit Gottes in seiner Schöpfung, die seit dem Talmud zu den Leitideen des rabbinischen Judentums gehörte. Den Kabbalisten wurde die Shechinah zu einer Projektionsfläche ihrer eigenen philosophischen Modelle, sie gewann Züge der Weltseele, des möglichen Intellekts, doch nahm sie, wie sich zeigen wird, ebenso die Eigenschaften der Heiligen Jungfrau Maria an und wurde schließlich zu einer weiblichen Erlöserin, die als Instanz einer weltinhärenten Naturkausalität auch magischen Praktiken den Begründungszusammenhang liefern konnte. Über die erste Hälfte des 16. Jahrhunderts hinweg lässt sich auf diese Weise durch die verschiedenen Beiträge der Cabala christiana hindurch eine Entwicklung verfolgen, die immer weitere Attribute zu einer Synthese zu vereinigen suchte. Je mehr der Shechinah an Qualitäten zugeschrieben wurde, desto mehr verselbstständigte sich ihre Rolle im System der christlichen Kabbalisten jedoch. Schließlich sprengte sie, wie der Fall Guillaume Postells mehr als deutlich zeigen kann, die Fesseln der christlichen Dogmatik; sie musste zu einer häretischen Lehre mutieren, die auch scheinbar deviante Formen der Entgrenzung des Organischen miteinschließen konnte, und zu einer Herausforderung, die das Christentum in seinem Kern hinter sich ließ.

2 Die Shechinah in der jüdischen Tradition

Zwei weniger konkurrierende als sich ergänzende Interpretationen der Shechinah, der göttlichen Einwohnung, sind dem jüdischen Mittelalter und der Renaissance geläufig. Beide finden, wie sich zeigen wird, ihren Weg in die Modelle der Cabala christiana.¹

In seinem großen Religionsdialog, dem *Kuzari*, gibt Jehuda Halevi der Shechinah im 12. Jahrhundert eine Deutung, die vor allem der arabischen Epistemologie verpflichtet ist. Als göttliche Glorie, als sichtbare und unsichtbare Manifestation der göttlichen Herrlichkeit, sichert die Anwesenheit der Shechinah die Fähigkeit, prophetische Eingebungen aufzunehmen.² Schon äußerlich oft durch

1 Zwei ältere christliche Disputationen zur Shechinah sollten erwähnt werden, nämlich Henricus Hulsius: *Dissertatio de Schechinah*, gedruckt in: *Thesaurus Antiquitatum sacrarum complectens*. Hg. von Blasius Hugolinus. Venedig 1761, Bd. 24, col. 171–206, und bes. Matthias Asp – Gabriel N. Mathesius (resp.): *Disputatio philologica de Shechinah*. Uppsala 1734. Zur letzten Arbeit auch Bernd Roling: Erlösung im angelischen Makrokosmos: Swedenborg, die Kabbala denudata und die schwedische Orientalistik. In: Morgen-Glantz 16 (2006), S. 385–457, hier S. 414f.

2 Zu Jehuda Halevis Konzeption der Shechinah Herbert Davidson: The Active Intellect in the Cuzari and Halevi's Theory of Causality. In: *Revue des études juives* 131 (1972), S. 351–396, bes. S. 381–395, und zum „inyan ha-elohi“ im *Sefer ha-Kuzari* auch Shelomo Pines: Shi'ite Terms and Conceptions in Judah Halevi's *Kuzari*. In: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 2 (1980), S. 165–251, hier bes. S. 178–192, und schon Ignatz Goldziher: Le Amr Ilahi (ha-inyan ha-elohi) chez Judah Halévi. In: *Revue des études juives* 50 (1905), S. 32–41, zu Jehuda Halevis Definition der Prophetie im Allgemeinen und ihrem Nachwirken Herbert Austryn

Lichterscheinungen angekündigt, begleitet sie das Wirken der göttlichen Vorsehung und charakterisiert den direkten Eingriff Gottes in das Naturgeschehen.³ Für Jehuda Halevi lässt sich der Shechinah auf diese Weise eine besondere Gabe des Verstandes an die Seite stellen, die nur den Juden eigen ist, das „inyan elohi“/ „amr ilahi“, die „res divina“. Als Herz und übergreifendes Lebensprinzip des Judentums verkörpert das „inyan elohi“ das erkenntnistheoretische Äquivalent der Erwähltheit, den höchsten Grad sublunarer Existenz, damit aber auch gemeinsam mit der Shechinah eine kollektive Ratio, die als Möglichkeit in der Lage ist, die Formen in Empfang zu nehmen, die dem menschlichen Geist aus dem Reich des Intellektes, dem Träger der Prophetie, durch göttlichen Willen zugetragen werden.⁴

In Auseinandersetzung mit dem *Sefer Jesirah* entwickelt die Kabbalah dagegen seit dem späten 12. Jahrhundert eine theosophische Konzeption der Shechinah, die ihr im System der Sefirot einen eigenen Platz einräumt. In der Mehrzahl der Texte der provenzalischen und spanischen Kabbalisten, die dem 16. Jahrhundert bekannt waren, entspricht die Shechinah der zehnten und letzten Sefirah Malchut. Ausgehend vom *Sefer Bahir* verleihen ihr Autoren wie Moshe ben Nachman, Joseph Gikatilla, Abraham Abulafia, der Verfasser der *Ma'arekhet ha-Elohot* und Menachem Recanati eine Reihe von Attributen, die der Cabala christiana als Vorlage dienen konnte. Als Malchut trägt die Shechinah weibliche Züge. Sie bündelt den Einfluss der oberen Sefirot und gibt sie an die Schöpfung weiter, zugleich ermöglicht sie den Zugriff auf die übrigen Sefirot. Ihre Synonyme sind das mündliche Gesetz, die Gemeinde Israels („knesset Israel“), Eva, der Mond und die Frucht des paradiesischen Baumes oder die „atarah“, das Diadem. Ihr männliches Gegenstück ist die sechste Sefirah Tipheret, der Adam Kadmon, Baum des Lebens, die Sonne und das geschriebene Gesetz, die „torah ketuvah“. Für die kabbalistischen Glossare stehen sechste und zehnte Sefirah in einem geschlechtlichen Verhältnis zueinander.⁵ Solange beide Sefirot miteinander verbunden blei-

Wolfson: Hallevi and Maimonides on Prophecy. In ders.: Studies in the History of Philosophy and Religion. Hg. von Isadore Twersky und G. H. Williams. Cambridge, Mass. 1973, Bd. 2, S. 60–119.

3 Jehuda Halevi: *Kitab al-radd wa-'l-dalil fi-'l-din al-dhalil*. Hg. von David H. Baneth. Jerusalem 1977, II, § 14, S. 47–48, in der mittelalterlichen hebräischen Übersetzung Jehuda Halevi: Das Buch Kuzari nach dem hebräischen Texte des Jehuda Ibn-Tibbon. Übersetzt von David Cassel. Berlin 1920, II § 14, hebräisch und deutsch, S. 101f., in einer jüngeren hebräischen Ausgabe Jehuda Halevi: *Sefer ha-Kuzari*, kommentiert und übersetzt von Y. E. Shmuel. Tel Aviv 1972, II, § 14, S. 55f., dazu Jehuda Halevi: *Kitab al-radd*, IV, § 3, S. 148f., Das Buch Kuzari, IV, § 3, S. 301f., in der neuen Ausgabe *Sefer ha-Kuzari*, IV, § 3, S. 154 f., und zum spirituellen Licht, das die Shechinah umgibt, z. B. Jehuda Halevi: *Kitab al-radd*, II, §§ 7–8, S. 46f., Das Buch Kuzari, II, §§ 7–8, S. 95f., *Sefer ha-Kuzari*, II, §§ 7–8, S. 52.

4 Yehuda Halevi: *Kitab al-radd* (Anm. 3), II, § 26, S. 59–63, Das Buch Kuzari (Anm. 3), II, § 26, S. 128–137, *Sefer ha-Kuzari* (Anm. 3), S. 64–68, *Kitab al-radd* (Anm. 3), II, § 44, S. 67f., Das Buch Kuzari (Anm. 3), II, § 44, S. 145–147, *Sefer ha-Kuzari* (Anm. 3), II, § 44, S. 72f.

5 Unter den vielen Autoren, die von den christlichen Kabbalisten herangezogen wurden, unter anderem zur Sefirah Malchut als Jungfrau und „sponsa“ Joseph Gikatilla: *Sha'are orah*.

ben, ruht die Weltordnung in sich selbst; trennen sie sich, wie es im Sündenfall geschieht, bleibt der Schöpfung der Strom heilbringender Energie, der sich aus den oberen Sefirot ergießt, versagt. Nur die Sefirah des Gerichtes, die fünfte Sefirah Gevurah, kann ihren Einfluss weiter entfalten. Als weibliche Größe hat die Shechinah ein Analogon in der dritten Sefirah, der Binah, die sich die kabbalistischen Theosophen ebenfalls mit weiblichen Eigenschaften dachten.⁶ Als letzte der drei für sich bestehenden ersten drei Sefirot vermittelt Binah zwischen der Weisheit, Chochmah, und den unteren sieben Sefirot.⁷ Vor allem in den Kommentaren zum *Sefer Jesirah* wird die Shechinah, ähnlich wie für Jehuda Halevi, darüber hinaus für die Kabbalisten zur Vermittlerin der Prophetie und zu einem Schöpfungsprinzip, dem „ruah ha-qodesh“, dem ‚Heiligen Geist‘.⁸ Im Anschluss an diese Überlegungen gewinnt die Shechinah als göttliche Glorie, „kavod elo-him“, und „spiritus“ im ashkenazischen Milieu besondere Bedeutung.⁹ Sie wird zum Träger mystischer Erfahrungen, zum Mittler zwischen einem verborgenen Gott und menschlichem Erkenntniswillen.

Hg. von Joseph ben Shlomo. Jerusalem 1970, Bd. 1, S. 90, als „knesset Israel“ im Sefer ha-Ma’arekhet ha-Elohot. Mantua 1558, c. 4, fol. 67a, als „regina coeli“ im Sefer Ma’arekhet ha-Elohot, c. 8, fol. 126a, oder zur Sefirah Tipheret z. B. als ‚Baum des Lebens‘ Sefer Ma’arekhet ha-Elohot, c. 4, fol. 63a, oder Joseph Gikatilla: Sha’are orah, Bd. 1, S. 246f.

- 6 Zur Beziehung von Malchut und den ersten drei Sefirot z.B. The Book Bahir. An Edition based on the earliest Manuscripts by Daniel Abrams. Los Angeles 1994, § 43, S. 141, § 67, S. 159–161.
- 7 Die sexuelle Bipolarität der Shechinah auf der einen Seite und der übrigen neun Sefirot auf der anderen, die weibliche Figuration der Shechinah im Allgemeinen und die Natur der Partzufim, der Paarungen innerhalb der Sefirot, bestehend aus Tipheret und Malchut, Chochmah und Binah, Chessed und Gevurah ist Gegenstand zahlreicher Untersuchungen gewesen, dazu mit besonderer Berücksichtigung des Sefer Bahir z.B. Elliot R. Wolfson: Woman. The Feminine as Other in Theosophic Kabbalah. Some Philosophical Observations on the Divine Androgyn. In: The Other in Jewish Thought and History. Constructions of Jewish Culture and Identity. Hg. von Laurence J. Silberstein und Robert Cohn. New York 1994, S. 166–204, dort S. 171–184; Elliott R. Wolfson: Occultation of the Feminine and the Body of Secrecy in Medieval Kabbalah. In: Rending the Veil. Concealment and Secrecy in the History of Religions. Hg. von dems. New York 1999, S. 113–154, hier 134–146; Peter Schäfer: Mirror of His Beauty. Feminine Images of God from the Bible to the Early Kabbalah. Princeton 2002, S. 123–128, und aus allgemeinerer Perspektive Charles Mopsik: Le sexe des âmes. Aléas de la différence sexuelle dans la Cabale. Paris 2003, S. 192–227; Daniel Abrams: The Female Body of God in Kabbalistic Literature. Embodied Forms of Love and Sexuality in the Divine Feminine (hebräisch). Jerusalem 2004, S. 68–92, und Moshe Idel: Kabbalah and Eros. New Haven, London 2005, S. 53–103.
- 8 Als Beispiele Jehuda ben Barsilai: Commentar zum Sepher Jezira. Hg. von S. Z. H. Halberstam. Berlin 1885. ND Jerusalem 1970, S. 14, S. 31f., S. 174–176, oder El’azar Ben Yehuda of Worms: Sefer Sode Razayya. Hg. von Samuel ha-Cohen Weiss. Jerusalem 1991, S. 13–26.
- 9 Zur Shechinah im Merkavah-Mystizismus und der ‚Sefer Hekhalot‘-Tradition z. B. Peter Schäfer: Der verborgene und offbare Gott. Hauptthemen der frühen jüdischen Mystik. Tübingen 1991, S. 117–120, zur Rolle der Shechinah als ruah ha-qodesh in der Ashekenaz-Mystik z. B. Rahel Elior: Hasidic Thought. Mystical Origins and Kabbalistic Foundations (hebräisch). Tel Aviv 1999, S. 62–69.

3 „Anima mundi“ und möglicher Intellekt: Die Shechinah in den Werken Giovanni Pico della Mirandolas und Johannes Reuchlins

Der erste große und zugleich prägende Protagonist der christlichen Kabbalah, Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494), entwickelt 1486 in seinem *Commento* zu den Canzonen Girolamo Benivienis eine Interpretation der Shechinah, die sich in ihrer philosophischen Ausrichtung ebenso an Jehuda Halevi lehnt wie sie sich die kabbalistischen Entwürfe zu eigen macht. Für die späteren Spekulationen der Cabala christiana wird sie zur entscheidenden Grundlage.¹⁰ Als zehnte Sefirah entspricht die Shechinah für Pico der „anima mundi“, der Weltseele. Als bewegter Bewege der sublunaren Sphäre wird die Shechinah auf diese Weise zum Antipoden des „intellectus agens“; in einem Zweckzusammenhang verbindet sie die sublunare Sphäre mit der Welt des tätigen Intellektes.¹¹ Zugleich steht sie, wie Pico insistiert, der Wirklichkeit des Geistes auf diese Weise als zu realisierende Möglichkeit gegenüber. Pico kann dem Verhältnis von Intellekt und Weltseele ein weiteres Gegensatzpaar an die Seite stellen, die Antinomie von Idee und Begriff. Während der Intellekt zum Träger der Ideen wird, mutiert die „anima mundi“ zum möglichen Intellekt und zum Ursprung der Begriffe, zur Ratio.¹² Auch die Rolle der Shechinah bestimmt Pico vor diesem synkretistischen Hintergrund, der nur zu oft mit Termini schillert, statt philosophisch präzise Begriffsbildung

10 Zu Picos kabbalistischem Interesse im Allgemeinen, seinen Quellen und den Manuskripten, die er verwendet hat, unter anderem die Überblicke von Chaim Wirszubski: Pico's Encounter with Jewish Mysticism. Cambridge, Mass. 1989, S. 53–65; Fabrizio Lelli: Pico tra filosofia ebraica e ‚qabbala‘. In: Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento. Hg. von Paolo Viti. Pico Biblioteca Medicea Laurenziana 4 novembre – 31 dicembre 1994. Florenz 1994, S. 193–223; Giuliano Tamani: I libri ebraici di Pico della Mirandola. In: Giovanni Pico della Mirandola. Convegno Internazionale di Studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494–1994). Hg. von Giancarlo Garfagnini. Florenz 1997, Bd. 2, S. 491–530; und darüber hinaus Franco Baccelli: Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto. Tra filosofia dell'amore e tradizione cabalistica. Florenz 2001, S. 1–36; Mauro Zonta: Due note sulle fonti ebraiche di Giovanni Pico e Giordano Bruno. In: Rinascimento 40 (2000), S. 143–153, hier S. 143–147; Saviero Campanini in seiner Einleitung zur von Flavius Mithradates verantworteten lateinischen Übersetzung Sefer Bahir: The Book of Bahir. Flavius Mithradates' Latin Translation, the Hebrew Text, and an English Version. Turin 2005, S. 60–98; Giacomo Corazzol: L'influsso di Mitradate sulla concezione pichiana di cabalà. In: Flavio Mitridate mediatore fra culture nel contesto dell'ebraismo siciliano del XV secolo. Hg. von Mauro Perani und Giacomo Corazzol. Palermo 2012, S. 149–200; Moshe Idel: The Kabbalistic Background of the Son of God in Giovanni Pico della Mirandola's Thought. In: Giovanni Pico e la Cabala. Hg. von Fabrizio Lelli. Florenz 2014, S. 19–46; und Michela Andreatta: Filosofia e cabalà nel Commento al Canto dei cantici di Lewi ben Gershon tradotto in latino per Giovanni Pico della Mirandola. In ebd., S. 69–92. Eine aktuelle Studie zur Bibliothek Picos allgemein liefert jetzt z.B. Giovanna Murano: La biblioteca di Giovanni Pico della Mirandola. Un primo censimento. In: Scriptorium 72 (2018), S. 213–250.

11 Giovanni Pico della Mirandola: Commento sopra una canzone de Amore composta da Girolamo Benivieni cittadino Fiorentino secondo la mente et opinione de' Platonici. In: De hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno e scritti vari a cura di Eugenio Garin. Florenz 1942, I, 9, S. 471–473.

12 Pico: Commento sopra una canzone (Anm. 11), Stanza sesta, settima e ottava, S. 566–569.

zu betreiben. Verwirklichen sich im Menschen die Ideen, die den Begriffen seines Verstandes zugrunde liegen, und befreit er sich von allen körperlichen Hindernissen, so wird seine Seele, glaubt Pico, zu einem Teil der Universalseele, ja geht regelrecht in ihr auf.¹³ In ihr realisiert sich der tätige Intellekt, sie selbst wird zu einem Bestandteil des „intellectus possibilis“. Auf die gleiche Weise erhält die menschliche Seele Anteil an der Shechinah: Auf mystische Weise verwandelt sich der Mensch, in der Sprache der Kabbalah ausgedrückt, in den Tempel Salomos; er transformiert und entpersonalisiert sich, wie Pico glaubt, und wird zu einem Rezeptorium der göttlichen Erleuchtung.¹⁴ In der *Oratio de dignitate hominis* fügt Pico weitere kabbalistische Umschreibungen der Vereinigung von Seele und Intellekt hinzu. Eine Seele, die sich der Vorsehung und Gewalt des „intellectus agens“ unterwirft, verwandelt sich in einen Engel der Shechinah, einen „malach ha-shechinah“. Die Seele stirbt, um im Bräutigam, im Intellekt, weiterzuleben, und erlangt ewigen Frieden.¹⁵

In seinen *Conclusiones*, den 900 Thesen desselben Jahres, kann Pico seine Grundgedanken weiter vertiefen. Die Shechinah wird als Weltseele in ein Geflecht der Sefirot eingeordnet und in den Kontext einer christlichen Erlösungslehre gestellt, die alle Kulturen und Systeme zu einer großen Philosophie vereinigen sollte. In Gestalt der „anima mundi“, behauptet Pico in den *Conclusiones cabballisticae*, kehrt die Schöpfung zu ihrem Ursprung zurück, der Welt des Intellekts, damit aber auch zu ihrem Schöpfer.¹⁶ Erkennt der Mensch alle erkennbaren Dinge, löst er sich von der sinnlichen Erkenntnis und wendet sich der Welt der Ideen zu. Ihm wird eine „anima superior“ zuteil, er geht auf in der „divinitas“, der Shechinah, und befreit sich mit Hilfe der göttlichen Gnade von den Folgen des Sündenfalls.¹⁷ Ebenso wie sich die Shechinah an der Sefirah Tipheret orientiert und auf diese Weise die im Sündenfall gestörte Harmonie der Schöpfung wiederherstellt, erneuert die Vereinigung von „anima mundi“ und Intellekt die

13 Zu Picos möglicher Verwendung kabbalistischer Quellen innerhalb seiner Aufstiegsschemata z.B. Fabrizio Lelli: Yohanán Alemany, Giovanni Pico della Mirandola e la cultura ebraica italiana del XV secolo. In: Garfagnini: Giovanni Pico della Mirandola (Anm. 10), Bd. 1, S. 303–325, hier S. 317–319; und Moshe Idel: Ascensions on High in Jewish Mysticism. Pillars, Lines, Ladders. Budapest 2005, S. 183–187.

14 Pico: Commento sopra una canzone (Anm. 11), Stanza quarta, S. 554.

15 Giovanni Pico della Mirandola: De hominis dignitate. Über die Würde des Menschen. Lat./Dt. Hg. und übersetzt von Nikolaus Baumgarten. Hamburg 1990, S. 6–9.

16 Zur „anima mundi“ im Allgemeinen in der Edition der *Conclusiones*: Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486). The Evolution of Traditional and Philosophical Systems. Hg. von Stephen Farmer. Tempe 1998, Conclusiones secundum Proclum 24.45, 24.51 (S. 330), Conclusio in doctrinam Platonis 5>58 (S. 456); zur Identifikation der Shechinah, der „anima mundi“ und der Sefirah Malchut Conclusion cabalistica 11>6 (S. 522), und Conclusio in doctrinam Platonis 5>7 (S. 438) zur Rückkehr der Schöpfung in Gestalt der „anima mundi“, wie sie die Kabbalah propagieren sollte, Conclusion cabalistica 11>28 (S. 532). Eine deutsche Übersetzung der *Conclusiones* liegt jetzt auch vor als Giovanni Pico della Mirandola: Neuhundert Thesen. Übersetzt von Nikolaus Egel. Hamburg 2018.

17 Pico: Conclusiones (Anm. 16), Conclusio cabalistica 28.27 (S. 356), zusammen mit Conclusio in doctrinam Platonis 5>32 (S. 448).

Ordnung, die durch die Trennung der Seele von ihrem Ursprung in Frage gestellt wurde.¹⁸ In der Verknüpfung der Sefirot offenbart sich für Pico zugleich eine tri-nitarische Struktur. Ähnlich wie die ersten drei Sefirot Keter, Chochmah und Binah eine in sich verborgene Dreifaltigkeit verkörpern, verhalten sich Tipheret, Jesod und Malchut zueinander; doch tragen sie die Bewegungen der Dreifaltigkeit nach außen. Die Sefirah Jesod entspricht in dieser Dreiheit für Pico einem „intellectus in habitu“, dessen Erscheinen die Verbindung von Intellekt und Seelenwelt begleitet.¹⁹

Obwohl Johannes Reuchlin (1455–1522) in seiner ersten kabbalistischen Schrift des Jahres 1494, *De verbo mirifico*, nur rudimentäre Kenntnisse der jüdischen Esoterik an den Tag legt, übernimmt er doch einige der Leitideen Picos.²⁰ Auch für Reuchlin verkörpert sich in der Sefirah Malchut, dem „regnum Dei“, das im letzten Buchstaben des Gottesnamens YHWH sein Zeichen hat, die „anima rationalis“, das letzte Produkt der Schöpfung. Sie verbindet die materielle Welt mit der Welt der Intelligenzen, die sich für Reuchlin im ersten H des Tetragramms zum Ausdruck bringt.²¹ Ein zweites Motiv, an das die Kabbalisten der Folgezeit anknüpfen konnten, schließt sich für Reuchlin an den wunderbaren und magischen Gottesnamen YHShWH: Wie das unaussprechbare Tetragramm, die Quelle der Magie, im Buchstaben Shin prononcierbar und erkennbar wird,²² offenbart sich Gott, glaubt Reuchlin, im fleischgewordenen *verbum*, seinem Sohn und dessen gottmenschlicher Natur, die von der Heiligen Jungfrau geboren wurde.²³ Der unausgesprochene Name Gottes, der scheinbare Kern jeder okkulten Handlung, war durch die Integration des Shin zum Ausgangspunkt jedes Mirakels und jeder Form von Magie geworden. Hatten die Jünger nicht in diesem Namen, dem Namen Jesu, ihre Wunder getan? Es war die Naturkausalität des christologischen

18 Pico: Conclusiones (Anm. 16), Conclusio cabalistica 28.17–18 (S. 352), Conclusio cabalistica 28.10 (S. 350), Conclusio cabalistica 11>21, 11>24–25 (S. 530), Conclusio cabalistica 11>65 (S. 548).

19 Pico: Conclusiones (Anm. 16), Conclusio cabalistica 11>6 (S. 522), Conclusio cabalistica 11>20 (S. 528), Conclusio cabalistica 11>48 (p. 540), zur Sefirah Jesod als Intellekt z. B. Conclusio secundum Iamblichum 23.2 (S. 310), parallel gelesen mit Conclusio cabalistica 28.5 (S. 346).

20 Zu Johannes Reuchlins Traktat *De verbo mirifico* und seiner Leitidee, dem magischen Namen der fünf Buchstaben, unter vielen Arbeiten z. B. Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Philosophia perennis. Historische Umrisse abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit*. Frankfurt a. M. 1998, S. 179–188; ders.: *Christian Kabbalah: Joseph Gikatilla* (1247–1305), *Johannes Reuchlin* (1455–1522), *Paulus Ricius* (d. 1541) und *Jacob Boehme* (1575–1674). In: *The Language of Adam. Die Sprache Adams*. Hg. von Allison Coudert. Wiesbaden 1999, S. 81–122, hier S. 102–108, ders.: *Geschichte der christlichen Kabbalah*. Stuttgart-Bad Cannstatt 2012–15, Bd. 1, S. 144–163, oder Charles Zika: *Reuchlins De Verbo mirifico and the Magical Debate of the Late Fifteenth Century*. In: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 39 (1976), S. 104–138; ders.: *Reuchlin und die okkulte Tradition der Renaissance*. Sigmaringen 1998, S. 23–62.

21 Johannes Reuchlin: *De verbo mirifico. Das wundertätige Wort* (1494). Hg. von Widu-Wolfgang Ehlers, Lothar Mundt, Peter Schäfer. Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, Liber II, S. 280–283.

22 Reuchlin: *De verbo mirifico* (Anm. 21), Liber III, S. 294–297, S. 376–379.

23 Reuchlin: *De verbo mirifico* (Anm. 21), Liber III, S. 305–309.

Logos und seine Finalursächlichkeit, der sich im Namen der fünf Buchstaben Geltung verleihen konnte; wer ihn besaß, hatte die Macht über die Natur gewonnen. Dieses Shin, der Garant der göttlichen Selbstmitteilung, trägt deutliche Attribute der Shechinah und gibt für Reuchlin einen Hinweis auf das Öl des Messias („shemen“) und das ätherische Feuer („esh“).²⁴

Ob Reuchlin schon 1494 wusste, dass der Buchstabe Shin in der Kabbalah als Zeichen der Shechinah gedeutet werden konnte, bleibt offen, denn Reuchlin entwickelt die Analogie zwischen Shin und Shechinah nicht weiter und konstruiert keinen Bezug zwischen der Shechinah und der Heiligen Jungfrau. In seiner zweiten kabbalistischen Schrift aus dem Jahre 1518, *De arte cabbalistica*,²⁵ verleiht Reuchlin der engen Verbindung, die seiner Auffassung nach zwischen der Shechinah, der Ratio und der „anima mundi“ besteht, weiteren Nachdruck. Der Malchut schreibt Reuchlin die konventionellen Attribute der kabbalistischen Literatur zu. Die letzte Sefirah und Shechinah entspricht der „sponsa“ des *Canticum Canticorum*, der „regina coeli“, der „virgo Israel“, dem mündlichen Gesetz und dem „templum regis“.²⁶ Als Adonai, als Signum der Sefirah Malchut, so Reuchlin, durchläuft die Shechinah als Lebenskraft die Schöpfung, bewegt sich von Form zu Form, um am Ende zu Gott als dem „finis“ aller Kreaturen zurückzukehren.²⁷ Als Seele des Messias wird sie zum Bindeglied zwischen der kreatürlichen Schöpfung und der sefirotischen Welt Gottes, zu jenem Punkt, in dem sich Schöpfung und Gottheit wie in der Zweinaturenlehre des inkarnierten Christus begegnen.²⁸ Als „ideata idea omnium vitarum“, in der Allgemeines und Konkretes aufeinander treffen, nimmt, betont Reuchlin, die „anima Messiae“ die gleiche

24 Reuchlin: *De verbo mirifico* (Anm. 21), Liber III, S. 361–363, S. 376–377.

25 Zu den Quellen und dem Inhalt von Reuchlins *De arte cabbalistica* unter anderem Karl Erich Grözinger: Reuchlin und die Kabbalah. In: Reuchlin und die Juden. Hg. von Arno Herzig und Julius Schoeps. Sigmaringen 1993, S. 175–187; Josef Dan: The Kabbalah of Johannes Reuchlin and its Historical Significance. In ders.: The Christian Kabbalah. Jewish Mystical Books and their Christian Interpreters. Cambridge 1997, S. 55–96; Bernd Roling: The Complete Nature of Christ. Sources and Structures of a Christological Theurgy in the Works of Johannes Reuchlin. In: The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period. Hg. von Jan N. Bremmer und Jan R. Veenstra. Leuven 2002, S. 231–266, dort S. 259–263; Myriam Jacquemier: La Kabbale chrétienne au XVIe siècle. L’homme, la nature et la langue. In: L’uomo e la natura nel Rinascimento. Hg. von Luisa Rotondi Secchi Tarugi. Mailand 1997, S. 288–307; Wolfgang von Abel und Reimund Leicht: Verzeichnis der Hebraica in der Bibliothek Johannes Reuchlins. Ostfildern 2005, S. 30–41; Wilhelm Schmidt-Biggemann: Kabbalah as a Transfer of Pythagorean Number Theory. The Case of Johann Reuchlin’s *De arte cabbalistica*. In: Pythagorean Knowledge from the Ancient to the Modern World. Askesis, Religion, Science. Hg. von Almut-Barbara Renger und Alessandro Stavru. Wiesbaden 2016, S. 383–395 und ders.: Geschichte der christlichen Kabbalah (Anm. 20), Bd. 1, S. 164–208.

26 Johannes Reuchlin: On the Art of the Kabbalah. *De Arte Cabalistica*. Lat./Engl. Transl. by Martin and Sarah Goodman. New York 1983, Liber III, fol. Mii^r (S. 290f.).

27 Reuchlin: On the Art of the Kabbalah (Anm. 26), Liber I, fol. Bi^r (S. 44f.).

28 Zu Reuchlins Interpretation der Seele des Messiah Jean-Pierre Brach: Das Theorem der ‚messianischen Seele‘ in der christlichen Kabbalah bis zur *Kabbala denudata*. In: Morgen-Glantz 16 (2006), S. 243–258, bes. S. 248f., zu der Shechinah darüber hinaus Geneviève Javary: Recher-

Position ein wie die „mens“ unter den Seelenkräften des Menschen und der tätige Intellekt innerhalb der „mentes“. Die Seele des Messias wird auf diese Weise zum „rivus vitae“, zum Strom des Lebens.²⁹ Zugleich gelangt in ihr als dem Zweckzusammenhang der ganzen Schöpfung, wie in einer Jakobsleiter, die von einer Welt in die andere führt, die Gesamtheit der Seelen zu ihrer Vollendung.³⁰

4 Die Shechinah als Urmutter, „intellectus possibilis“ und Heilige Jungfrau: Ägidius von Viterbo, Agrippa von Nettesheim, Paulus Ritius und Francesco Zorzi

Der Kardinal und Ordensgeneral Martin Luthers, Ägidius von Viterbo (1469–1532), bereichert die Diskussion um einen neuen Gedanken, die besondere Beziehung zwischen der Shechinah und der Sefirah Binah.³¹ In seiner Schrift *De Shechinah*, die ungedruckt geblieben ist,³² unterscheidet Ägidius zwei ‚Mütter‘, die miteinander korrespondieren. So wie die zehnte Sefirah als Eva zur Mutter allen Lebens wird, trägt auch die Sefirah Binah mütterliche Züge,³³ doch wird sie zur „maternitas“ der oberen Welt. Während die Shechinah den Endpunkt der sinnlichen Schöpfung bildet, ist Binah, glaubt Ägidius, für „sponsus“ und „sponsa“, für Tipheret und Malchut gleichermaßen als Ursache verantwortlich. Bleibt die Binah im Reich der ewigen Ideen, so schlägt die zweite Mutter, die Shechinah, die Brücke zur materiellen Schöpfung.³⁴ Sie greift durch den Messias in die Zeit ein, gewinnt ihre Kraft jedoch aus der ewigen Mutter, dem weiblichen Urprinzip, das der Sefirah Chochmah gegenübersteht, die selbst wiederum männliche Züge

ches sur l'utilisation du Thème de la Sekina dans l'apologetique chrétienne du XVème au XVIIIème siècle. Lille, Paris 1978, S. 254–256.

29 Reuchlin: On the Art of the Kabbalah (Anm. 26), Liber I, fol. Eii^v (S. 118f.).

30 Reuchlin: On the Art of the Kabbalah (Anm. 26), Liber II, fol. Fvii^v (S. 158f.). Hierzu auch Giulio Busi: Die Kabbala als eine symbolische Option. In: Reuchlin und Italien. Hg. von Gerhard Dörner. Stuttgart 1999, S. 57–67, hier S. 59–61.

31 Zu den hebräischen Quellen des Ägidius von Viterbo François Secret: Aegidiana Hebraica. In: Revue des études juives 122 (1963), S. 409–416, Moshe Idel: Aegidius of Viterbo and the Writings of Abraham Abulafia (hebräisch) Italia 3 (1980), S. 48–50; zu Aegidius' philosophischen Schriften im Allgemeinen die Übersicht von F. X. Martin: Friar, Reformer, and Renaissance Scholar. Life and Work of Giles of Viterbo 1469–1532. Villanova 1992, S. 162–176, François Secret: Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance. Paris 1964. Reprint Mailand 1985, S. 106–126, und ergänzend John Monfasani: Giles of Viterbo and the Errors of Aristotle. In: Egidio da Viterbo. Cardinale agostiniano tra Roma e l'Europa del Rinascimento. Hg. von Maria Chiabò. Rom 2014, S. 161–182.

32 Als Übersicht über die Kernideen von *De Shechinah* François Secret: Néoplatonisme et kabbale dans la *Schechinah* d'Egidio da Viterbo. In: Il Neoplatonismo nel Rinascimento. Hg. von Pietro Prini. Mailand 1993, S. 29–44, und Schmidt-Biggemann: Geschichte der christlichen Kabbalah (Anm. 20), Bd. 1, S. 372–383, für mögliche Bezüge zwischen Aegidius und Pico ders.: Notes sur Egidio da Viterbo. In: Augustiana 27 (1977), S. 205–237, hier bes. S. 205–209, zu Ägidius' mariologischen Anspielungen Javary: Recherches (Anm. 28), S. 501f., S. 519–520, zur Verbindung der Shechinah mit dem Heiligen Geist ebd., S. 179f., S. 186–188.

33 Aegidius von Viterbo: Scechinah e Libellus de litteris hebraicis. Hg. von François Secret. Rom 1959, Scechinah, Bd. 2, S. 261.

34 Aegidius von Viterbo: Scechinah e Libellus (Anm. 33), Scechinah, Bd. 2, S. 263.

trägt. Der geschlechtlichen Polarität, betont Ägidius, muss auf allen Ebenen der Schöpfung Rechnung getragen werden. So wie sich in der Ewigkeit Form- und Materialprinzip begegnen, so auch in der niederen Welt.³⁵

Eine eigenwillige Verklärung der Frau als kosmischem Prinzip und Abbild der Shechinah liefert Agrippa von Nettesheim (1486–1535) im Anschluss an Pico 1509 in seiner Schrift *De preeexcellencia sexus foeminei*.³⁶ Auch wenn unsicher bleibt, wie seriös Agrippa seine Arbeit anging,³⁷ bedient er sich dabei doch kabbalistischer Argumente. Eva, nicht Adam, verkörpert den edleren Teil der Schöpfung, so Agrippa, sie manifestiert als „Chawa“ das Leben und ähnelt in der Buchstabenfolge ihres Namens dem Tetragramm.³⁸ Wie ein Kreis vollendet die Frau die Schöpfung und leitet in ihrer Person die Rückführung alles Geschaffenen zu seinem Ursprung ein. Während der Mann aus Schlamm geschaffen wurde, entspringt die Frau dem Geist.³⁹ Als „anima rationalis“ vollendet sie die Schöpfung, wie schon Reuchlin und Pico betont hatten.⁴⁰ Während der Mann die Hauptverantwortung des Sündenfalls trägt, wird die Frau zum Garanten der Erlösung. Gott nimmt männliche Gestalt an, um das männliche Übel zu tilgen, lässt sich jedoch vom unbelasteten weiblichen Geschlecht gebären, um die gefallene materielle Welt erneut mit der geistigen zu versöhnen.⁴¹ So wird die Existenz Mariens zur entscheidenden Vorbedingung der Erlösung. Sie, die unbefleckte Gottesmutter, wird zum vollkommenen irdischen Wesen, das frei von Sünde der Schlange den Kopf zertreten kann, wie die Bibel bekräftigt. Ihre Weiblichkeit entspricht dem immanenten Geistprinzip, das die gefallene Schöpfung erneuert und mit ihrem Ursprung verbindet.⁴²

35 Aegidius von Viterbo: Scechinah e Libellus (Anm. 33), Scechinah, Bd. 2, S. 277.

36 Zu Agrippas Traktat *De nobilitate et preecellentia foeminei sexus* Maurice de Gandillac: Sur le rôle du féminin dans la théologie d'Agrippa de Nettesheim. In: Revue d'histoire et de philosophie religieuses 55 (1975), S. 37–47, bes. S. 40–41; Barbara Newman: Renaissance Feminism and Esoteric Theology. The Case of Cornelius Agrippa. In: Viator 24 (1993), S. 339–356, bes. S. 341–345, S. 347f.; Bernd Roling: Maimonides und Wissenschaftskritik. Christliche Kabbalah und Sündenfall bei Agrippa von Nettesheim. In: Moses Maimonides (1138–1204). His Religious, Scientific, and Philosophical Wirkungsgeschichte in Different Cultural Contexts. Hg. von Görge K. Hasselhoff und Otmar Fraisse. Würzburg 2004, S. 239–270, hier S. 264f.; und auch Elliott R. Wolfson: Alef, Mem, Tau. Kabbalistic Musings on Time, Truth, and Death. Los Angeles, London 2006, S. 241f.

37 Im Gegenzug hierzu Agrippas weniger euphorische Bemerkungen zur Natur der Frau in Agrippa von Nettesheim: Über die Fragwürdigkeit, ja Nichtigkeit der Wissenschaften, Künste und Gewerbe. Hg. von Siegfried Wollgast. Berlin 1993, c. 63, S. 136–142, c. 71, S. 168f.

38 Agrippa von Nettesheim: *De nobilitate et preecellentia foeminei sexus*. Hg. und übersetzt von Otto Schönberger. Würzburg 1997, S. 32–35.

39 Agrippa von Nettesheim: *De nobilitate* (Anm. 38), S. 36f.

40 Agrippa von Nettesheim: *De nobilitate* (Anm. 38), S. 38f. Zur kosmologischen Rolle der „anima mundi“ auch Agrippa von Nettesheim: *De occulta philosophia libri tres*. Hg. von Vittoria Perrone Compagni. Leiden 1992, Liber I, c. 14, S. 112–114, Liber II, c. 55–57, S. 383–387.

41 Agrippa von Nettesheim: *De nobilitate* (Anm. 38), S. 50–53.

42 Agrippa von Nettesheim: *De nobilitate* (Anm. 38), S. 42f., S. 56f.

Während Agrippa von Nettesheim Shechinah, „anima mundi“ und die Gottesmutter nur vage miteinander verbindet, bemüht sich ein weiterer christlicher Kabbalist, Paulus Ritius († 1541),⁴³ 1509 in seiner *Isagoge in eruditionem Cabalistarum* um ihre systematische Verflechtung. Ricci summiert die Überlegungen Picos und verleiht ihnen in seinem Kompendium geordnete Gestalt. Auch in den Augen Riccis kann die zehnte Sefirah der Weltseele an die Seite gestellt werden, der der sublunare Raum als Sphäre zufällt, während die übrigen Sefirot den separaten Intelligenzen entsprechen.⁴⁴ Wie Reuchlin weiß Ricci um die Synonyma der Shechinah, „sponsa“, „hortus, ecclesia Israel“ oder „virgo Dei“.⁴⁵ Wie Mann und Frau, so Ricci, verhalten sich auch die oberen neun Sefirot zur Shechinah, zur Himmelskönigin und zum „vinculum mundi“.⁴⁶ Als Eva, die Mutter des Lebens und „matrona“, und Adam kadmon, Baum des Lebens, bilden Malchut und Tipheret ein Paar, dessen Trennung den Sündenfall bedeutet.⁴⁷ Beide Sefirot entsprechen dem tätigen und möglichen Intellekt, die im „intellectus in habitu“, der neunten Sefirah Jesod, miteinander verbunden werden. Dem „intellectus possibilis“ wiederum lässt sich die menschliche Ratio an die Seite stellen.⁴⁸ Ähnlich wie für Ägidius von Viterbo spielt auch für Ricci die Sefirah Binah in der Verbindung von Tipheret und Malchut eine entscheidende Rolle. Ihr Wirken entspricht der Tätigkeit des Heiligen Geistes. Erst die Freigabe der Energie, die den oberen Sefirot entströmt, sichert die Wiederannäherung der Malchut an die höhere Welt und die erneute Verbindung von „anima mundi“ und „intellectus agens“.⁴⁹

Ricci beendet seine *Isagoge in eruditionem Cabalistarum* mit einer kabbalistischen Interpretation der Heilsgeschichte, die den „intellectus possibilis“, Maria

⁴³ Zu Paulus Ritius, Paolo Ricci oder Paulus Israelita und seinen Schriften im Allgemeinen Theodor Wiedemann: Dr. Johann Eck. Professor der Theologie an der Universität Ingolstadt. Regensburg 1865, S. 341–344; Secret: Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance (Anm. 31), S. 87–98; Schmidt-Biggemann: Christian Kabbalah (Anm. 30), S. 88–92; ders.: Philosophia perennis (Anm. 20), S. 175–179, S. 272–286; Bernd Roling: Prinzip, Intellekt und Allegorese im Werk des christlichen Kabbalisten Paolo Ricci (gest. 1541). In: An der Schwelle zur Moderne. Juden in der Renaissance. Hg. von Annette Winkelmann und Giuseppe Veltri. Leiden 2003, S. 155–187; ders.: „Mediatoris fungi munere“. Synkretismus im Werk des Paolo Ricci. In: Reuchlin und die christliche Kabbala. Hg. von Wilhelm Schmidt-Biggemann. Sigmaringen 2003, S. 87–100; ders.: Der Streit zwischen Paulus Ritius und Johannes Eck um die Existenz der Weltseele. In: Reuchlins Freunde und Gegner. Kommunikative Konstellationen eines frühneuzeitlichen Medieneignisses. Hg. von Wilhelm Kühlmann. Stuttgart 2010, S. 125–142 zur Kabbalah im Besonderen ders.: Christliche Kabbalah und aristotelische Naturphilosophie im Werk des Paulus Ritius († 1541). Tübingen 2007, S. 305–371, und Schmidt-Biggemann: Geschichte der christlichen Kabbalah (Anm. 20), Bd. 1, S. 223–230, S. 242–246.

⁴⁴ Paulus Ritius: In Cabalistarum seu allegorizantium eruditionem Isagoge. Augsburg 1515 (ND der Ausgabe Augsburg 1510), C. 31, fol. 6^r, C. 36, fol. 6^v.

⁴⁵ Ritius: Isagoge (Anm. 44), C. 48, fol. 7^r.

⁴⁶ Ritius: Isagoge (Anm. 44), Conclusio trigesimasexta, fol. 22^rf.

⁴⁷ Ritius: Isagoge (Anm. 44), C. 53, fol. 7^rf.

⁴⁸ Ritius: Isagoge (Anm. 44), Conclusio vigesimaoctava, fol. 20^v, Conclusio trigesimaprima, fol. 21^r, Conclusio trigesimasexta, fol. 22^r.

⁴⁹ Ritius: Isagoge (Anm. 44), C. 55–58, fol. 7^v, Conclusio quinquagesimaseptima, fol. 23^r.

und die letzte Sefirah aufeinander bezieht. Im Sündenfall, glaubt Ricci, löst sich die Ratio ebenso wie die Weltseele vom Einfluss der höheren geistigen Welt; zugleich trennt sich die Shechinah von den oberen Sefirot.⁵⁰ Erst wenn der mögliche Intellekt in Gestalt der „*anima mundi*“ von allen Bildern der Vorstellung befreit wird, kann er erneut vom tätigen Intellekt, seinem Gegenstück, erfüllt werden. Allein die reine Möglichkeit einer Ratio, die alle Imagination und Verunreinigung abgelegt hat, erlaubt den Empfang des habituellen Intellektes. Ist das Gesetz zur Gänze erfüllt ist, betont Ricci, kann der Immanuel, das Signum der Verbindung von Ratio und Intellekt, geboren werden. Diese vollkommene intellektuelle Möglichkeit, die von allen Bildern gereinigte Ratio und zugleich die Seele, die dem Intellekt das Gegenstück liefert, ist die Heilige Jungfrau Maria, die „*mullier purissima*“. In der Heiligen Jungfrau erlöst sich die gesamte Materialität. Die exemplarische Verbindung von Seelenwelt und Intelligenz, wie sie in der Inkarnation vollzogen wird, greift auf den gesamten Kosmos über. Im Endgericht bestätigt sich die Reinigung, die durch die Verbindung von Christus und Maria eingeleitet wurde. In der Kraft des Geistes, der Binah, die schon die Konjunktion von Tipheret und Malchut ermöglicht hat, kehrt die befreite Schöpfung, glaubt Ricci, zu Gott zurück und mit ihr die Gesamtheit aller Seelen.⁵¹

Ohne Riccis eschatologisches Modell zu übernehmen, unterstreicht der Franziskaner Franciscus Georgius Venetus, Francesco Zorzi (1460–1540), im Jahre 1536 noch einmal die mariologische Rolle der letzten Sefirah, die Ricci ausgearbeitet hatte.⁵² Fast durchgehend beschreibt Zorzi in seinen *In Sacram Scripturam problemata* die Heilige Jungfrau in Gestalt der Shechinah und gesteht ihr die gleiche Position zu. Als „*regina coeli*“ wird Maria, wie Zorzi unterstreicht, zur Quelle des wirklichen Lebens, während Eva nur der irdischen Existenz des Menschen den Anfang geben konnte. Als „*idea universalis*“ und „*fons virtutem foemineam influens*“ trägt sie Christus in sich, die Ursache der menschlichen Verklärung.⁵³ Zu ihren Füßen trägt Maria den Mond, denn sie repräsentiert wie die Shechinah die Mondsphäre, die „*terra viventium*“.⁵⁴ Warum war es der Engel Gabriel, der ihr die Geburt Christi verkündete? Als Signum der Gevurah, des „*robur Dei*“ und der „*fortitudo*“, offenbart er, wie Maria die Schöpfung von der Gewalt des

50 Ritius: *Isagoge* (Anm. 44), fol. 24^v f.

51 Ritius: *Isagoge* (Anm. 44), fol. 25^v f.

52 Zu Francesco Zorzis Ort in der Geschichte der christlichen Kabbalah Secret: Les Kabbalistes chrétiens (Anm. 31), S. 126–140, zu seinen kabbalistischen Quellen Saverio Campanini: *Le fonti ebraiche del De harmonia mundi di Francesco Zorzi*. In: Annali di Ca' Foscari 38 (1999), S. 29–74; zu seiner Identifikation von Maria und Shechinah die Bemerkungen von Javary, Recherches (Anm. 28), S. 497–499. Zu Zorzis allgemeiner Einordnung in die Geschichte des Renaissanceplatonismus auch Saverio Campanini: *Ein christlicher Kabbalist liest Ficino: Francesco Zorzi*. In: Marsilio Ficino in Deutschland und Italien. Renaissance-Magie zwischen Wissenschaft und Literatur. Hg. von Jutta Eming und Michael Dallapiazza unter Mitarbeit von Falk Quenstedt und Tilo Renz. Wiesbaden 2017, S. 67–84.

53 Francesco Zorzi: *In Scripturam sacram problemata*. Venedig 1536, Tomus 4, Sectio 9, § 479–480, fol. 277^v.

54 Zorzi: *In Scripturam sacram problemata* (Anm. 53), Tomus 4, Sectio 9, § 482, fol. 277^v.

Gerichtes befreien konnte.⁵⁵ Maria öffnet der Gnade, der vierten Sefirah Chessed, den erneuten Zugriff auf die Schöpfung. Schon ihr Name ‚Mirjam‘, bestehend aus „Ram“ und „Yam“, zeigt, wie Maria als „erhabenes Meer“ die „Gnade vor dem Herrn findet“.⁵⁶ Wie Henoch oder Moses, in dessen Angesicht die „gloria Dei“ zu erkennen war,⁵⁷ wird Maria, ohne gestorben zu sein, mit einem Glorienleib in den Himmel aufgenommen, um zur Mutter der „regeneratio“ aller Seelen zu werden.⁵⁸

5 Prophet und Messias der Shechinah: Guillaume Postel

Es ist der vielleicht eigenwilligste Gelehrte in der Bewegung der Cabala christiana, Guillaume Postel (1510–1581), der schließlich die verschiedenen Ideen, die in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts entwickelt werden, zusammenfasst. In seinen zahlreichen Werken entwickelt Postel ein Modell der Shechinah, das in sich nicht allein die philosophische Konzeption Jehuda Halevis mit den theosophischen Bemühungen der Kabbalah vereinigt, sondern auch allen Überlegungen der Cabala christiana Rechnung trägt. Auch Postel ordnet die Shechinah in das Sefirotsystem der kabbalistischen Glossare ein und übernimmt die damit verbundenen Zuschreibungen. Er macht sich Picos und Riccis Ansatz zu eigen, „anima mundi“ und Shechinah miteinander zu identifizieren, und adaptiert zugleich Picos und Riccis Bemühungen um eine Synthese neuplatonischer und aristotelischer Erkenntnislehre.⁵⁹ Auch für Postel lässt sich die „anima mundi“ als Shechinah dem möglichen Intellekt der arabischen Erkenntnistheorie an die Seite stellen. Riccis und Zorzi Annäherungen der Shechinah und Weltseele an das Inkarnationseignis und die Zweinaturenlehre, die ihr die Aufgaben der Jungfrau Maria zuweisen, integriert Postel ebenso in seinen großen philosophischen Entwurf wie die kabbalistischen Lektüren des Ägidius von Viterbo, die zwei Mutterfiguren unterscheiden konnten, eine „maternitas“ ewiger Natur und eine konkrete Manifestation dieses Mutterprinzips, das in der Mutter des Messias seinen Ausdruck erhält. Ähnlich wie Agrippa von Nettesheim veranlassen auch Postel die kabbalistischen Spekulationen dazu, die Rolle der Frau im Kosmos zu überdenken. Ergebnis seiner Synthese ist im Gegensatz zu den vielen Entwürfen

55 Zorzi: *In Scripturam sacram problemata* (Anm. 53), Tomus 4, Sectio 9, § 484, fol. 277^v f.

56 Zorzi: *In Scripturam sacram problemata* (Anm. 53), Tomus 4, Sectio 9, § 486, fol. 278^r, § 489, fol. 278^v.

57 Zu Henochs und Moses unmittelbarer Anschauung Gottes außerdem Chaim Wirszubski: Francesco Giorgio's Commentary on Giovanni Pico's Kabbalistic Theses. In: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 37 (1974), S. 145–156, hier bes. S. 151f.

58 Zorzi: *In Scripturam sacram problemata* (Anm. 53), Tomus 4, Sectio 9, § 498, fol. 279^v, § 500, fol. 280^r.

59 Zu Postels philosophischem System, seiner Trennung zwischen „animus“ und „anima“ und seinem Umgang mit der Idee der Shechinah William James Bouwsma: *Concordia mundi. The Career and Thought of Guillaume Postel (1510–1581)*. Cambridge, Mass. 1957, S. 139–155. Als Synopse seiner ganzen Philosophie ist grundlegend Schmidt-Biggemann: *Geschichte der christlichen Kabbalah* (Anm. 20), Bd. 1, S. 510–657.

der christlichen Kabbalah allerdings keine Apologie des Christentums mehr, die in Kreisen der Kirche noch begrenzte Duldung finden konnte, sondern eine Häresie. Kabbalistische Systematik gewinnt im Werk Postels über das Christentum die Oberhand, zugleich implodiert, was vielleicht die ursprüngliche Intention der Cabala christiana in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts war, der Beweis des Christentums aus der „traditio perennis“ des Judentums. Ergebnis der Synthese Postels war stattdessen eine Heilslehre, die eine vollständige, in gewisser Weise auch alchemische Transformation des Menschen in Aussicht stellen konnte.

Angesichts der Fülle der Werke Postels kann die Kontinuität und Innovationskraft seines Systems nur auszugsweise nachvollzogen werden.

In seiner 1548 in Druck gegangenen *Interpretatio Candelabri*, einer allegorischen Auslegung der Menorah, die eine gründliche Lektüre der einschlägigen kabbalistischen Literatur verrät, zeigt Postel, wie sehr er gewillt ist, Anschluss an die Ergebnisse der anderen christlichen Kabbalisten zu suchen. So wie „zelem“ und „demut“ des Schöpfungsberichtes, „imago“ und „similitudo“, nach denen der Mensch mit Blick auf Gott geschaffen wurde, glaubt Postel, stehen sich auch die beiden Sefirot Tipheret und Malchut gegenüber. Beide verhalten sich wie ein „intellectus immobilis“, ein unbewegter Beweger, und ein „intellectus mobilis“ zueinander. Dem bewegten Beweger entspricht, wie zu erwarten, die Shechinah. So wie der männlich gedachte Intellekt das „principium“ verkörpert, enthält die weibliche Größe den „finis“ Schöpfung und gibt die Richtung vor, in der sich das Universum zurückbewegt.⁶⁰ Auf ähnliche Weise, fährt Postel fort, treffen in beiden Intellekten und Sefirot die Welt der Universalien und die Welt der Einzeldinge aufeinander, ebenso auch tätiger und möglicher Intellekt.⁶¹ Anders als seine Vorgänger geht Postel, wie sich zeigen wird, einen entscheidenden Schritt weiter. Aus der Omnipräsenz der Polarität von Intellekt und „anima“, Tipheret und Shechinah, zieht er den Schluss, den die übrigen christlichen Kabbalisten zuvor zwar nahegelegt hatten und der ihrem System implizit war, der jedoch nicht ausgesprochen wurde. Es genügt nicht, in der weiblichen Komponente, der Shechinah, nur ein Instrument des männlichen Erlösers zu sehen. Zwei Erlösungsprinzipien benötigt die Heilsgeschichte, ein männliches und darüber hinaus ein zweites, ihm ebenbürtiges weibliches.

Schon in zwei Werken des Jahres 1547, der *Pantheosia* und der Schrift *De nativitate mediatoris ultima*, integriert Postel diese Grundannahme, die Existenz eines weiblichen Erlösungsprinzips, in die Sprache der christlichen Theologie. Der *spiritus*, in seiner weiblichen Form das Gegenstück des männlichen Intellekts, und in seinem Wesen der „ruah ha-qodesh“, der heilige Geist der Shechinah, ist nicht

60 Guillaume Postel: *Candelabri typici in Mosis Tabernaculo iussu divino expressi brevis ac dilucida interpretatio* (Venezia, 1548). Nachgedruckt in: Guillaume Postel et son interprétation du *Candelabre de Moyse*. Hg. von François Secret. Nieuwkoop 1966, S. 124–126. Zum Vergleich auch Postels Übersetzung des *Sefer Bahir*: Midras Rabbi Nehunyah ben Qanah weniqra Sefer Ha-Bahir Behir. In: Postelliana. Hg. von François Secret. Nieuwkoop 1981, S. 111.

61 Postel: *Candelabri interpretatio* (Anm. 60), S. 128f.

mehr nur Bedingung der Erlösung des Menschen, er wird ebenso neben dem „verbum Christi“ zur schaffenden Gewalt des Kosmos, wie er zur „salvatrix“ wird, die den Erlöser begleitet.

Um die Schöpfung zu ermöglichen, bedurfte Gott des „mediator“, stellt Postel in der *Pantheosia* fest, der „sapientia creata et increata“, die in Gestalt Christi zwischen der Unendlichkeit und der Endlichkeit des Geschaffenen vermitteln konnte.⁶² Christi Domäne jedoch bleibt die Welt der Universalien. Ihm zur Seite steht daher in der Schöpfung, glaubt Postel, der „spiritus“, der das Einzelne und Individuelle begründet.⁶³ Auch in der Wiederherstellung der im Sündenfall gefallenen Welt muss der weiblich gedachte „spiritus“ zum Tragen kommen. Als sakramentale Gnade, die dem Einzelnen gewährt wird, ermöglicht er die Auferstehung des zur Sterblichkeit verdamten Menschen.⁶⁴ In der Inkarnation Christi entspricht er dem Geist, der der Gottesmutter zuteilwird. Während sich in Christus das allgemeine männliche Prinzip der Erlösung verkörpert, manifestiert sich in Maria der ihm zugehörige individuelle Erlösungsträger.⁶⁵

Die besondere Position des weiblichen Schöpfungs- und Erlösungsprinzips erklärt Postel in seiner Schrift *De nativitate mediatoris ultima*. So wie sich in Gott „verbum“ und Heiliger Geist als gleichsam männliche und weibliche Größe begegnen, treffen in Christus als dem schaffenden Wort Christus und sein „spiritus“ als die Ableitungen der ersten zwei Prinzipien aufeinander. Unschwer lassen sich hier die Sefirot Chochmah und Binah und Tipheret und die Shechinah wiederfinden. Beide Manifestationen sind für die Genese des Universums verantwortlich. Eine schöpferische Kette reicht vom „spiritus immobilis Dei“ über den „spiritus Christi“ und den „spiritus angelicus“ bis hinab zum „spiritus humanus“,⁶⁶ der als „principium animae“ ebenso zum „indumentum mentis“ wird wie zur einenden und erhaltenden Kraft des menschlichen Körpers.⁶⁷ In gleicher Form gilt dieses Abhängigkeitsverhältnis, wie Postel nahelegen möchte, auch für das männliche Komplementär, den Intellekt. Nur ein einziger „intellectus agens“, der Intellekt aller Intellekte, existiert in Gestalt Jesu Christi, eine „substantia immobilis“, in der alle „intellectus particulares“ aufgehoben werden.⁶⁸ So wie der Mensch in beiden Größen geschaffen wurde, ist er auf beide Mediatoren angewiesen, um nach seinem Sündenfall erlöst werden zu können.⁶⁹ Im Intellekt und „spiritus“

62 Guillaume Postel: Panthenosia. Compositio omnium dissidiorum circa eternam veritatem aut verisimilitudinem versantium [...]. Basel 1547, S. 13f.

63 Postel: Panthenosia (Anm. 62), S. 16, S. 18.

64 Postel: Panthenosia (Anm. 62), S. 70.

65 Postel: Panthenosia (Anm. 62), S. 94f.

66 Guillaume Postel: De nativitate Mediatoris ultima, nunc futura et toti orbi terrarum in singulis praeditis manifestanda opus. Basel 1547, S. 75.

67 Postel: De nativitate Mediatoris ultima (Anm. 66), S. 77f. Im Vergleich auch zu einem späteren Traktat mit dem Titel *Qu'est ce que de l'image de Dieu à laquelle l'homme est créé, formé et fait?* In: Secret: Postelliana (Anm. 60), S. 317.

68 Postel: De nativitate Mediatoris ultima (Anm. 66), S. 81.

69 Postel: De nativitate Mediatoris ultima (Anm. 66), S. 85f.

Christi wiedergeboren zu werden, bedeutet, betont Postel, nicht allein geistig, sondern in ganzer Körperlichkeit wiederaufzuerstehen. Alle Leiber werden im „spiritus“ erneuert werden.⁷⁰ Die Transformation, die dem Menschen dabei zuteilwird, lässt sich für Postel der sakralen Transubstantiation an die Seite stellen. So wie sich der Intellekt mit dem Intellekt Christi vereinigt, verwandeln sich auch Seele und Leib des Menschen im „spiritus“ zur Gänze.⁷¹

Es blieb, wie bekannt, im Leben Postels nicht bei der Theorie, denn Postel beschränkte sich nicht darauf, der Shechinah einen Platz in einem abstrakten Gerüst zuzuweisen. Während der Zeit, die er 1547–49 in Venedig verbrachte, kam es zu einer Begegnung, die sein Leben nachhaltig veränderte. In einem Hospital der Lagunenstadt traf er auf Mère Jehanne, in der Postel die inkarnierte Shechinah, die weibliche Entsprechung des fleischgewordenen Wortes, erkannte.⁷² Der vom Sündenfall befreite „spiritus“, so zeigte ihm die neue Eva, die Mutter Johanna, hatte seinen Weg auf die Erde zurückgefunden und die Zeit der Erlösung heraufbeschworen. So wie die Verbindung der Heiligen Jungfrau mit dem Erlöser von Seiten des männlichen Prinzips die Rettung der Welt einleitete, war sie nun in die entscheidende Phase getreten. In Gestalt der Mère Jehanne hatte sich der erlösende Intellekt mit dem befreienden „spiritus“ verbunden, seinem weiblichen Gegenstück. Die Welt der Individuen ging ihrer Vollendung entgegen. Damit aber war es nicht genug. Kurz nach dem Tod der Mutter Johanna, Weihnachten 1551, erreichte die Heilsgeschichte eine neue Epoche, ihre endgültig letzte. Aus der Vereinigung der Shechinah mit dem Intellekt Christi ging der erste Mensch hervor, der ebenso mit einem wiederhergestellten Geist ausgestattet war, wie mit einem Glorienleib, Postel selbst. Als „Cainus novus“, „Renatus“ und „Elias Pandochaeus“ begriff Postel, dass er selbst zum ersten Nachkommen der neuen Eva und des neuen Adam bestimmt worden war. Eine Verwandlung, die ihn wie eine „prima materia“ neu ordnete und formte, war in ihm vorgegangen. Die ohne Zweifel mystische Erfahrung, die Postel durchlitt, offenbarte ihm zugleich, dass er zum zweiten Messias, zum Messias der unteren sublunaren Sphäre und der

⁷⁰ Postel: *De nativitate Mediatoris ultima* (Anm. 66), S. 143f., S. 147f. Hierzu außerdem Guillaume Postel: *Des admirables secrets des noms platoniciens*. Hg. von Jean-Pierre Brach. Paris 2001, S. 268–271.

⁷¹ Postel: *De nativitate Mediatoris ultima* (Anm. 66), S. 166–168.

⁷² Zur ganzen Kette der Ereignisse und ihrem Hintergrund Marion Leathers Kuntz: Guillaume Postel. *Prophet of the Restitution of All Things. His Life and Thought*. Den Haag, Boston, London 1981, S. 69–142, und dies.: *The Virgin of Venice and Concepts of the Millennium in Venice*. In: *The Politics of Gender in Early Modern Europe*. Hg. von J. R. Brink u. Allison Couderc. Kirksville 1989, S. 111–130. Zu Postels Identifikation der Mère Jehanne und der Shechinah und ihren Konsequenzen Bouwsma: *Concordia mundi* (Anm. 59), S. 155–164; Yvonne Petry: *Gender, Kabbalah and the Reformation. The Mystical Theology of Guillaume Postel (1510–1581)*. Leiden 2004, S. 95–116; und Javary: *Recherches* (Anm. 28), S. 486–490, zu einem möglichen Einfluss Zorzi und einem historischen Vorbild auch Cesare Vasoli: *Un ‚precedente‘ della ‚Vergine Veneziana‘: Francesco Giorgio Veneto e la Clarissa Chiara Bugni*. In: Postello, Venezia e il suo mondo. Hg. von Marion Leathers. Florenz 1987, S. 203–223.

Shechinah berufen worden war, während Christus als Heiland des Intellektes nur die oberen Sphären erlöst hatte.⁷³

In den zahlreichen Werken, die er nach 1551 verfasst, versucht Postel, diese Grunderfahrung in sein Lehrgebäude einzufügen. Die christlich-kabbalistische Grundlage seiner Überlegungen musste er zu diesem Zweck kaum erweitern. Die beiden Universalprinzipien der Schöpfung, Form und Materie, so Postel 1552 in seinem *Liber de causis*, beruhen auf der „sapientia“ und „potentia“ Gottes, die in seiner „benevolentia“ miteinander verbunden werden.⁷⁴ Während sie im Urzustand als tätiger und möglicher Intellekt, als „pater“ und „mater generalis“, vereinigt sind, trennt sie der Mensch im Sündenfall und beraubt sich ihrer Wirkung. Das Ergebnis ist fatal. Sein Geist verliert die Erleuchtung, die ihm aus der Welt der Intelligenzen zukam, sein Leib wird sterblich.⁷⁵ Wie Eva die Sünde in die sublunare Welt gebracht hatte, so Postel in seiner *Restitutio omnium conditarum per manum Eliae* des Jahres 1552, so bereinigt die neue Eva, die Shechinah, diese Folgen des „lapsus primordialis“ in der unteren Welt.⁷⁶ Sie vereinigt Intellekt und „anima“ erneut. Ihr jungfräulich geborener Nachkomme, der neue Kain, befreit den gefallenen „mundus parvus“ von aller Depravation. Sobald dieser „Elias novus“, der in der Schrift angekündigte Regent der Endzeit, in der unteren Welt, dem Reich der „anima“, auf die gleiche Weise seine Herrschaft ausübt wie Gott in der oberen Welt, dem Reich des „animus“, gelangt die Schöpfung an ihr Ende.⁷⁷ Nur Postel selbst, der aus der Rippe der neuen Eva, der „anima superabundans“ geboren worden ist, der „Messias inferior“, der erste Mensch, in dem die körperliche Natur zur Auferstehung gelangt ist, kann diese Aufgabe erfüllen.⁷⁸

Noch deutlicher beschreibt Postel die Rolle, die er fortan im Weltganzen auszuüben gewillt ist, in seiner *Apologia pro Serveto*, die 1553 mit dem vielsagenden Untertitel „De Dei et Natura, vel de animae et Animi mundi effectu“ erscheint. Mehr als in den übrigen Werken Postels ist hier vielleicht der Einfluss Jehuda Halevis spürbar. So wie dem Intellekt die „providentia immobilis“ zukommt, betont Postel, verkörpert sich in der Shechinah eine „providentia localis“.⁷⁹ Beide Formen der Vorsehung, die sich zugleich wie „paternalitas“ und „maternalitas“ und

73 Dazu die Beschreibung bei Guillaume Postel: *La nouvelle Eve Mere du Monde*. In: *Apologies et Rétractations*. Hg. von François Secret. Niewkoop 1972, S. 39–44.

74 Guillaume Postel: *Liber de causis seu de principiis et originibus naturae utriusque*. Paris 1552, c. 4, fol. A6^r–A7^v. Zu diesem Gegenstand auch schon Guillaume Postel: *Absconditorum a constitutione mundi clavis*. Basel 1547, c. 5, fol. b2^r–b3^v.

75 Postel: *Liber de causis* (Anm. 74), c. 9, fol. C^r–C2^r.

76 Guillaume Postel: *Restitutio omnium conditarum per manum Eliae prophetae terribilis, ut fiat in toto mundo conversio perfecta*. Paris 1552, fol. 45^r–46^v.

77 Postel: *Restitutio* (Anm. 76), fol. 49^r–49^v.

78 Postel: *Restitutio* (Anm. 76), fol. 58^v.

79 Guillaume Postel: *Apologia pro Serveto Villanovano, de anima mundi, sive de ea natura, quae omnino necessaria est, et habenda est media inter aeternam immobilemque, et creatam, mobilemque, estque consubstantialiter in ipso Christo sicuti est etiam habenda contra asperges et praecipitatum Calvinii in hanc causam iudicium, sive, ut titulus fit clarior, De Dei et Natura, vel de Animae et Animi Mundi, seu de divinae naturae et inseparabilium ab ea*

Wirklichkeit und Möglichkeit gegenüberstehen, geben in der Inkarnation Christi eine erste Antwort auf den Sündenfall. Während sich Christus in dieser Synthese der allgemeinen Vorsehung zuordnen lässt, repräsentiert die Heilige Jungfrau als Shechinah die „*providentia particularis*“.⁸⁰ Beide kosmische Größen vereinigen sich für Postel erneut in der Mutter Johanna. So wie die menschliche Natur Christi aus der Verbindung von Gott und Gottesmutter hervorgegangen war, schafft die zweite Vereinigung den neuen Kain und zweiten Messias, Postel.⁸¹

Warum es der Mère Jehanne als der zweiten Konkretisierung der Shechinah neben Maria bedurfte, erklärt Postel 1553 in den *Très merveilleuses victoires des femmes du nouveau-monde*, einem Traktat, das in seinem euphorisch-feministischen Ton eine Nähe zu Agrippas *De praexcellentia foeminei sexus* nicht leugnen kann.⁸² Noch einmal unterstreicht er die mikrokosmische Position, die die Frau als „*Epitome ou sommaire du monde inferieur*“ einnimmt.⁸³ Nur eine Frau, betont Postel wie Agrippa, konnte die sublunare Welt von ihren Sünden befreien. Als „*mère spirituelle*“ vereinigte sich Mutter Johanna mit Christus, dem „*père spirituelle*“, und beide gemeinsam, „*deux en une spirituelle chair*“⁸⁴ überwanden als „*intellect agent*“ und „*intellect le possible*“, die Sterblichkeit des Leibes und des Körpers.⁸⁵ Auch mit der Heiligen Jungfrau Maria hatte sich Christus zu einer vergleichbaren Gemeinschaft verbunden, doch nahm sie nur neun Monate in Anspruch. Ihre Verbindung währte nicht lang genug, um die sublunare Welt zur Gänze zu befreien. Dreißig Jahre jedoch sind beide Komplementäre der Heilsgeschichte in der Mutter Johanna vereinigt gewesen, eine ausreichende Zeit, um die „*nature materielle*“ zu erlösen.⁸⁶

Bis zu seinem Ende rückt Postel von den entscheidenden Prämissen seines Systems nicht mehr ab. In der *Apologia ultima* von 1578, drei Jahre vor seinem Tod, als er sich längst in Klosterhaft in Laon befand, geht er noch einmal auf die Shechi-

virtutum eius summo conatu et effectu (1553). Gedruckt in: Johann Lorenz von Mosheim: Versuch einer unpartheischen Ketzergeschichte. Helmstedt 1746–48, Bd. 2, S. 466, S. 471.

80 Postel: *Apologia pro Serveto Villanovano* (Anm. 79), S. 478–479.

81 Postel: *Apologia pro Serveto Villanovano* (Anm. 79), S. 488. Mit der gleichen Emphase auch Postel: *La nouvelle Eve* (Anm. 73), S. 28f.

82 Zu diesem Traktat im Besonderen J. MacLean: *Les très merveilleuses victoires des femmes: Est-ce l'œuvre d'un fou?* In: *Studi francesi* 41 (1997), S. 311–321, und Michael Andrew Screech: The Illusion of Postel's Feminism. In: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 16 (1953), S. 162–170.

83 Guillaume Postel: *Les très merveilleuses victoires des femmes du nouveau-monde*. Paris 1553. ND Genf 1970, S. 12.

84 Postel: *Les très merveilleuses victoires* (Anm. 83), S. 19–20.

85 Postel: *Les très merveilleuses victoires* (Anm. 83), S. 15–16.

86 Postel: *Les très merveilleuses victoires* (Anm. 83), S. 39–40. Dazu außerdem noch Guillaume Postel: *Le Thresor des prophéties de l'univers*. Hg. von François Secret. Den Haag 1969, c. 30, S. 147f., und ders.: *De usu finali quinque corporum regularium sive elementorum aetherinae veritatis libellus*. In: Jean-Pierre Brach: *Le petit traité de la signification ultime des cinq corps réguliers ou éléments de l'éternelle vérité de Guillaume Postel*. In: *Documents oubliés sur l'alchimie, la kabbale et Guillaume Postel offerts à François Secret*. Hg. von Sylvain Matton. Genf 2001, S. 223–244, hier S. 239.

nah, die Jungfrau Maria und die Mutter Johanna ein. So wie sich in der „*Virgo Dei*“, der Gottesgebärerin, „*providentia universalis*“ und „*providentia specialis*“ miteinander vereinigen, unterstreicht Postel noch einmal, verbinden sie sich nachhaltig in der „*Virgo veneta*“.⁸⁷ In sich erlösen Christus und die Mutter Johanna als „*natura thriumphans*“ wie eine „*officina matricaria naturae*“ alle Glieder der Natur und der sublunaren Ordnung.⁸⁸ Wie in Gott „*intelligere*“ und „*intellectio*“ zusammenfallen, so Postel, finden in der Mère Jehanne bewegter und unbewegter Beweger zueinander, „*lux vera*“ und „*lucimen*“, zugleich der Intellekt Christi und die „*anima mundi*“, das „*He*“ des Gottesnamens, das schon Reuchlin in die Nähe der Weltseele gerückt hatte. Die Epoche der Wiederherstellung, der „*restitutio universalis*“, konnte anbrechen.⁸⁹

87 Guillaume Postel: *Apologia ultima* 1578 anno salutis scripta. In: Secret: *Postelliana* (Anm. 60), S. 120 f.

88 Postel: *Apologia ultima* (Anm. 87), S. 122.

89 Postel: *Apologia ultima* (Anm. 87), S. 126f. Zum zweiten „*He*“ des Tetragrammaton in Ergänzung auch noch Guillaume Postel: *De summopere* (1566). Edition critique, traduction et notes par Irène Backus. Genf 1995, S. 39f. Zu Postels Interesse an der hebräischen Sprache im Allgemeinen auch der Überblick von Jean-Pierre Brach: Outlines and Motivations of Guillaume Postel's Interest in the Hebrew Language. In: Reuchlin und seine Erben. Forscher, Denker, Ideologen und Spinner. Hg. von Peter Schäfer und Irina Wandrey. Ostfildern 2005, S. 53–60, und ders.: L'évolution de l'intérêt pour la langue hébraïque et la kabbale chez Guillaume Postel (1510–1581). In: Les hébreuants chrétiens en France au XVIe siècle. Hg. von Gilbert Dahan und Annie Noblesse-Rocher. Tours 2018, S. 323–340.

Magie und neuplatonisches Denken

Thomas Leinkauf

In seinem einflußreichen *Examen vanitatis scientiarum* von 1520 spricht Gianfrancesco Pico della Mirandola, durchaus berühmter Neffe seines Onkels Giovanni Pico della Mirandola, jedoch von gänzlich anderem philosophischen, vornehmlich skeptischen Temperament, der Naturphilosophie oder Naturwissenschaft jeglichen Wissenschafts-Charakter ab:

Ich könnte unzählige sowohl platonische Philosophen als auch Vertreter anderer philosophischer Strömungen anführen und als Zeugen beibringen, die die Meinung vertreten, dass die Erkenntnis natürlicher Dinge (in welcher ja Aristoteles auf höchste Weise gelobt wird) kein Wissen sei, sondern nur Meinung [opinio] oder Glaube [credulitas] oder, wenn man so wollte, Vermutungswissen [opinativa ratio] hervorbringe.

Hingegen sei als starkes Wissen, wie man heute sagen würde, nur die Mathematik und das Wissen der rein intelligiblen Sachgehalte anzusetzen.¹

Die Stoßrichtung dieses Textes ist klar: Es geht gegen die damals mächtigste Schule in der Naturtheorie, die Schule von Padua, die seit dem späten 14. Jahrhundert, seit der beeindruckenden Lehrtätigkeit des Petrus Venetus, die Diskursszene so stark beherrscht hatte, dass aus ganz Europa, aus Oxford, aus Paris, aus Heidelberg, aus Prag und natürlich aus ganz Italien Kohorten von Studenten ausgebildet wurden, die diese spezifische Mischung aus Aristotelismus (der in unter-

1 Gianfrancesco Pico della Mirandola: *Examen vanitatis scientiarum* [...] [1520]. In ders.: *Opera Omnia*. Basileae 1561, IV, c. 6, fol. 676: „Possem innumeros citare vel Platonicos philosophos vel aliis philosophorum sectis addictos, at suspectos afferem testes, qui affirmarent rerum naturalium cognitionem (in qua maxime laudatus Aristoteles) scientiam non esse, sed opinionem sive credulitatem seu mavis opinativam rationem, sicut et cogitationem esse, mathematicam notitiam rerum, solaque intellectilia quae ratione et intellectu concipiuntur scientiam parere, naturalia quae sensu et ratione conjecturam. Sed et Peripatetici [so heißt es dann weiter] non desunt qui etiam res naturales sub scientia non claudunt“, dabei verweist Gianfrancesco, dessen Aristoteles-Kritik selbst hauptsächlich auf Philoponus (Iohannes Grammaticus) zurückgeht, auf Simplikios, Olympiodoros, Pietro d'Abano. Zum Hintergrund siehe Charles B. Schmitt: Gianfrancesco Pico della Mirandola and his critique of Aristotle. The Hague 1967, zur Kritik der aristotelischen Physik S. 128ff. Zur Semantik von ‚credulitas‘, die er ebenfalls von Giovanni Pico übernommen haben könnte, siehe Conclusiones nongentae, conclusiones secundum Proclum, concl. 44: „sicut fides, quae est credulitas, est infra [...] intellectum, ita fides, quae est vere fides, est supersubstantialiter supra scientiam et intellectum, nos Deo immediate coniungens.“ Hierzu Thomas Witthaker: The Neoplatonists. Cambridge 1928, ND Hildesheim 1961, S. 162–163.

schiedlicher Ausprägung, als thomistisch, averroistisch oder alexandrinisch sich präsentierte), Medizintheorie und arabisch beeinflusster Sehtheorien in die ganze gebildete Welt trugen. Hier nicht – aber an anderen Stellen schon – genannter Gewährsmann dieses Skeptizismus, der gerade auch die empirische Seite unseres Weltwissens betrifft, ist Sextus Empiricus, dessen Texte der gute Gräzist Gianfrancesco noch vor den großen Editionen des späteren 16. Jahrhunderts (vor allem derjenigen von Henri Estienne) direkt im Original lesen konnte. Es ist durchaus wahrscheinlich, dass der Skeptizismus Gianfrancescos, der ansonsten völlig quer zum enzyklopädischen Wissens-Enthusiasmus des älteren Pico steht, von dessen astrologie-kritischem, letzten großen Werk, den *Disputationes adversus Astrologiam divinatricem*, beeinflusst worden ist. Dass es sich hierbei um ein großes Missverständnis handelt, ist natürlich evident, denn Giovanni Pico setzt ebenso wie Ficino² gerade auf die Stärke eines reflektierten, methoden-kritischen Sachwissens von natürlichen Phänomenen, also von körperlichen Gegenständen, von der inneren Struktur von Mineralien oder Organismen, von Naturprozessen der Motorik, der qualitativen Veränderung, des biologischen Entstehens und Vergehens, etc.

Für Gianfrancesco musste im negativen Sinne als Magie erscheinen, also als Vortäuschungs-Wissen, als erschlichenes Schein-Wissen, was für Pico gerade einer der zentralen Bereiche menschlichen Wissens gewesen ist, den er sogar, in Absetzung von einer Pseudo-Magie, von Alchemie, Astrologie, Goëtie, als ‚magia naturalis‘ bezeichnet hatte.³ Magie ist für Giovanni Pico, wie wir alle wissen, zu

-
- 2 Marsilio Ficino: *Apologia, in qua de Medicina, Astrologia, Vita mundi. Item de Magis, qui Christum statim natum, salutaverunt. In ders.: Opera omnia.* Basileae 1576, Vol. I, fol. 572–574, bes. S. 573: „neque de magia haec prophana, quae cultu daemonum nititur, verbum quidem ullum asseverari, sed de magia naturali, quae rebus naturalibus ad prosperam corporum valetudinem coelestium beneficia captat, effici mentionem.[...] [magus] humanae inferiora mundi ad superiora contemperat“, es folgt die Unterscheidung in mehrere Typen von Magie, d.h. dämonische und natürliche, wobei letztere nochmals in zwei Subtypen unterschieden wird (curiosa, necessaria); Giovanni Pico: *Apologia.* In ders.: *Opera omnia.* Basileae 1557–73, Vol. I, fol. 169–170.
 - 3 Der Ausdruck ‚goëteia‘ geht vielleicht, vermittelt über Ficino, auf Plotin IV 4, 40, 1ff. zurück. Siehe auch Francesco Patrizi: *Zoroaster.* In ders.: *Nova de universis philosophia.* Venetiis (Meiuttus) 1593 [Exemplar Biblioteca Nazionale Firenze, Guicc. 6. 5. 14], f. 3r–11v (separate Paginierung im ersten Anhang), f. 5rb–va, der, vielleicht mit Blick auf Platon Alcibiades I 122 A, drei positive Formen von Magie, die allesamt aus seiner Sicht nichts anderes darstellen als „Verehrung Gottes und der Himmel, sowie Erkenntnis der natürlichen Kräfte“, von ihrer (f. 5va) „simia quaedam, & infelix aemula“ absetzt, der Goëtie, die „cultu, ac comertio [sic!] daemonum referens Magiae Theologiam: praedictionibus, humanorum eventuum singularium, similis facta Astrologiae [...]“. Deren Flektionen sind in Richtung der „defuncta corpora“ die Nekromantie, Richtung Feuer-Wasser die Pyromantie und Hydromantie, Richtung Luft die „Mateotechnia“, Richtung Speisen, Kräuter etc. die Pharmazie. Die drei positiven Formen der Magie hingegen sind (f. 5rb): (i) „prima Magiae pars [...] non aliud est quam Theologia, & religio“, die, wenngleich sie noch nicht die christliche Religion repräsentiert, dieser doch am nächsten von allen anderen Formen der Religion komme („proxime omnium“), (ii) die „cognitio coelestium motuum atque virium“, die als Astronomie bezeichnet werden könne, und (iii) die Medizin. Zusammenfassend ist Magie Naturerkenntnis: „nos vero cum magnis, ac piis [...] viris dicimus, Magiam in universum naturae totius cognitio-

denken als „*absoluta consummatio [sc. scientiae naturalis]*“), so in seiner berühmten *Oratio*, der Einleitung zur Verteidigung seiner 900 Thesen.⁴ Hier wiederum seinem ehemaligen Freund und dann Widersacher (wobei die treibende Kraft des Gegensatzes Pico selbst gewesen ist) Marsilio Ficino und dessen neuplatonisch fundiertem Magie-Begriff verpflichtet, der davon ausgeht, dass ‚*nulla mundi vacua daemonis existentis*‘ sei und daher ein ubiquitärer Horizont eines pneumatisch-ätherischen ‚*Zwischen*‘ anzusetzen sei, dessen Beherrschung substantieller Teil des Magie-Konzeptes ist.⁵

Bevor ich zu diesem Begriff oder zu dem Syndrom von komplexen Derivationen komme, die sich aus der Rezeption einiger Texte von Plotin und Proklos ergeben haben, möchte ich kurz eine der grundlegenden Prämissen der Magie-Forschung ins Gedächtnis rufen, die aus den Forschungen von Walter Pagel, Paolo

nem complecti.“ Patrizi stellt zuvor den Zoroaster als „*magiae inventorem*“ heraus (f. 3ra), sowie als aus der Chaldeischen Tradition stammend: „*Sed Chaldeum eum fuisse, ut credam multis adducor argumentis*“ (f. 3vb), die Magie selbst als von Goétie und Pharmakeia unterschieden dar (f. 4vb: *est sciendum, Magiam, & Goitiam, & Pharmaciam longe inter se esse diversas*). Die ‚*wahre*‘ Bedeutung des Namens Magus sei „*Dei cognitor & cultor*“ (f. 5ra), der Inhalt der Magie komme der christlichen Religion am nächsten: „*proxime omnium ad eam (sc. theologiam & religionem a Christo relevatam) accedit*“ (f. 5rb). Missverständlich ist aber auch die Aristoteles-Kritik Gianfrancescos, denn gerade der Stagirit hatte die Naturerkenntnis oder das mögliche Wissen um die konkreten, empirischen, natürlichen Dinge nicht an die erste Stelle menschlicher Wissensmöglichkeiten gerückt. Nicht das ‚*Ding*‘ (das *tode ti*, die *res ipsa*, das Dieses-Da) ist eigentlich Gegenstand des Wissens, sondern die intelligible Form, die dieses in seinem materiell changierenden Sein bestimmt.

- 4 Giovanni Pico: *Oratio De hominis dignitate*. Hg. von Gerd von der Gönna. Stuttgart (1997) 2009, hier S. 58: „*Proposuimus et magica theorematum, in quibus duplicum esse magiam significavimus, quarum altera daemonum tota opera et auctoritate constat, res medius fidius execranda et portentosa. Altera nihil est aliud, cum bene exploratur, quam naturalis philosophiae absoluta consummatio*“. Siehe auch Paola Zambelli: *Le problème de la magia naturelle*. Warschau 1974, hier S. 67f. mit Verweis auf die Wirkung Picos etwa bei Cornelius Agrippa (*Dialogus de homine, De occulta philosophia, De vanitate scientiarum*) oder, später, bei Della Porta (*Magiae naturalis sive de miraculis rerum naturalium libri IV. 1558* [Antwerpiae 1560]; *Della magia naturale libri XX*. Napoli 1611). In *Della magia* von 1611 (Anm. 38) gibt Porta zu erkennen, dass er von Pico beeinflusst sein könnte, wenn er als Definition der Magie angibt: „*Magia è preso per sapientia, e per una perfettissima (~ absoluta consummatio) cognitione delle cose naturali*.“ Charles Webster: *From Paracelsus to Newton. Magic and the making of modern science*. Cambridge UP 1982, hier S. 71, versteht unter „*natural magic*“ einen Aspekt von spiritueller Magie (spiritual magic) „concerned with the interpretation and manipulation of physical phenomena“. Aber eben auch „*spiritual magic*“ sei schon zu verstehen, so S. 49, als „*the non-demonic form of magic utilizing the powers of the spiritus mundi, and reaching no higher in its mediations than the human spirit*.“ Daher konnte auch die von dieser abgeleitete natürliche Magie als Zeichen von „*Erwähltheit*“ verstanden werden, so wie wir es hier im Sinne des natürlichen Priestertums verstehen wollen, siehe auch Thomas Leinkauf: *Philosophie des Humanismus und der Renaissance*. Hamburg 2017, Bd. II, S. 1500–1501.
- 5 Die Formel „*nulla mundi pars vacua daemonis existentis*“ findet sich im *Corpus Hermeticum*, dort im 15. Traktat: *De intellectione & sensu (Peri aisthēsēōs kai noēsēōs)* nach der Zählung Patrizis in seiner Hermes-Ausgabe, Venetiis 1593 (Anhang zur *Nova de universis philosophia* mit eigener Paginierung), f. 42va.

Rossi, Daniel P. Walker, Frances Yates, Paola Zambelli und vielen anderen gewonnen werden kann: Dies ist die These, dass die Entwicklung der experimentellen Wissenschaften unablässlich und sachlich intim mit der Entwicklung und Bewertung der Magie als ‚magia naturalis‘ zusammenhängt, dass schließlich das „lebendige Interesse am Okkulten“ die ganze Periode von Paracelsus bis hin zu Newton kennzeichne.⁶ Die Motivation der Denker des 15. und dann vor allem des 16. Jahrhunderts, einen positiven Begriff von Magie aus den unscharfen und häufig irrationalen Magie-Vorstellungen der älteren Tradition herauszulösen, die meist in intimer Synthese mit Medizintheorie, Astrologie und Alchemie vorlagen, bestand in der Deutung dieser Phalanx von Forschern darin, dass man davon überzeugt gewesen ist, dass es eine – und hier möchte ich selbst einmal einen Interpretations-Begriff vorschlagen und einführen – *pneumatische Substruktur* im physischen Sein gebe, deren dynamische Kräfte einer Instrumentalisierung durch den Menschen zugänglich seien.⁷

⁶ Charles Webster: From Paracelsus to Newton (Anm. 4), hier S. 3, der auch auf S. 4 nicht ohne Grund darauf hinweist, dass „the first major confrontation of the Scientific Revolution was between Paracelsus and Galen, rather than between Copernicus and Ptolemy.“

⁷ Zusammenfassend etwa Charles Webster: From Paracelsus to Newton (Anm. 4), hier vor allem S. 48–49, 68–71. In der Folge von Walker versteht Webster etwa S. 71 unter „natural magic“ den Aspekt der (übergeordneten) „spiritual magic“, der sich mit der Interpretation und Manipulation der physischen Phänomene beschäftigt. Siehe auch Paolo Rossi: Francesco Bacone: Dalla Magia alle scienze. Bari 1957; Walter Pagel: Paracelsus. Basel 1958; Frances A. Yates: Giordano Bruno and the Hermetic Tradition. London 1964; Daniel P. Walker: Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella. London 1958; Thomas Leinkauf: Philosophie des Humanismus und der Renaissance. Hamburg 2017, Bd. II, S. 1498–1516. Als pneumatische Substruktur im physischen Sein möchte ich alle *in* der Materie sich manifestierenden, trans-materiellen oder doch zumindest ‚auf der Grenze‘ zwischen Materie und Nicht-Materie (= Seelisches, Geistiges, Intelligibles) stehenden Kräfte oder Potentiale verstehen. Kandidaten für eine solche Substruktur sind in der hier diskutierten Tradition etwa Wärme/Feuer, Äther, Licht, Samen, insbesondere jedoch ‚spiritus‘ (pneuma) mit ihrem Potential der durchgehenden Verbreitung und aktiven Präsenz, so etwa das „*pyr noēron*“ (intelligibles Feuer), das Patrizi dem Zoroaster vindiziert, dessen spätere hellenistische (Stoa, Neuplatonismus) Ursprünge aber deutlich sind, Patrizi: Zoroaster (Anm. 3), f. 8(2) rb–va, oder auch die Seele, die ordnend (kosmēsasa) durch alles hindurch geht und etwa die Funktion des Feuers kommuniziert (*mignyménōn d'ochetōn pyrōs aphthitou erga teloūsa*), Zoroaster (Anm. 3) f. 9rb. Patrizi: Hermes Trismegistus. In ders.: Nova de universis philosophia (Anm. 3), Anhang neu Paginierung f. 1r–51v, Liber I, De pietate, f. 5rb: „*quae energiae sunt, in corpore sunt. [...] Energiae non sursum feruntur, sed deorsum. [...] Coelestia vero iuvant omnia terrena*“; Lib. II, Poemander, f. 5va–6rb zu *ignis-lux*. Alles ist aus Licht und Leben entstanden und konstituiert, f. 7rb: Form ist Leben, die Auflösung des Körperlich-Materiellen in dessen „Quellen“ (fontes) oder Ursprünge legt die immaterielle Form frei, die in Tätigkeit (actio) und Harmonie besteht; Lib. IV, Hermetis Clavis, f. 10va: „*ambo ergo ingrediuntur in corpora, intelligibilia & materialia. Ex contrapositione enim & contrarietate oportet omnia constare. [...] Quis ergo materialis est hic Deus? Pulcher mundus.*“ Die Welt ist Lebewesen (animal), der Mensch „zweites Lebewesen“, der ‚spiritus‘ (f. 10va finis) ist die aktive, ko-präsente Kraft der Kommunikation des Formalen, Lebendigen, Aktiven in das materielle Substrat! F. 11rb: „*anima vero, & ipsa divinum quid existens tamquam ministro utitur spiritu. Spiritus autem regit animal*“, der Geist (mens), der sich in den körperlichen

Wenn man mit der Autorität des Hermes Trismegistos sagen kann, dass „das Ganze im Ganzen durch alle Vermögen und Kräfte seinen Bestand hat“ (*to pân en pantì ek pasôn dynámeô synhestós*),⁸ so impliziert jeder auch irgend mögliche Zugriff auf den Bereich und Horizont dieser ‚dynámeis‘ eo ipso eine universale, ‚magische‘ Macht. Dies gilt parallel auch für alle Interpretationen, die der – in sich schon hinreichend komplexe – stoische Begriff des logos spermatikós oder einfach nur des sperma selbst schon seit der späteren Antike provoziert hatte. Für die Autoren der Renaissance und der frühen Neuzeit bestand seit der von Nicolaus Cusanus veranlassten Übersetzung von *De vitis philosophorum* des Diogenes Laertios ein direkt zugänglicher Testimonien-Befund gerade auch zur Pneuma-Sperma-Thematik, der schon Cusanus selbst angeregt hat: Hier wird die „substantia fructifera seminis“ als im „spiritus vaporabilis“ subsistierend angesetzt, in dem sie ihre Wirkkräfte (dynámeis, virtutes, potentiae) unter unterschiedlichen Kontextbedingungen, zu denen eben auch externe Manipulationen durch Menschenhand gehören, freisetzen kann.⁹ Natürliche Magie – so dann die Vor-

Bereich begibt, „zieht ein feuerartiges Gewand“ (*tunica ignea*) an, er benützt das Feuer als Werkzeug (siehe das stoische *pyr technikon*).

- 8 Hermes Trismegisti ad filium suum Tatium in monte sermo reconditus. In: Patrizi: *Hermes Trismegistus lib. VII*, (wie Anm. 4), f. 15va. Das „synhistēmi“ = „constituo“ im passivischen Gebrauch (*synhistasthai*, *constituiri*) impliziert substantielles Gegründet- oder Konstituiert-Sein, partizipiert der Magier an den genannten Kräften, steht er in unmittelbarem Kontakt zu den Welt-konstituierenden Potenzen, die er dann auch selbst, so der Anspruch, in Aktion treten lassen kann. Die rationale Magie hingegen setzt auf die dem Menschen als Rational-Wesen eigenen Kräfte, nämlich die Erkenntniskräfte und die aus diesen entstehenden Wissenschaften und Techniken (siehe unten Anm. 34 die Parallelität von Energie [Gott], Natur [Welt] und Wissenschaft [Mensch]); siehe lib. X: *Mens ad Hermetem*, ib., f. 21rb–va; 22ra: Es ist nur „ein“ Leben oder eine dynamis, die alles Seiende durchdringt (*ei dê pánta zei, mia dê kai hê zôê ktl.*), lib. XI, f. 25rb: „nihil est in eo [sc. Mundo] [...] quod non vivat“, diese substantielle Homogenität gewährt Teilhabe und Macht für alle, die aktiv (!) in sie eingebunden sind. Im Corpus Hermeticum, wie es den frühneuzeitlichen Autoren von Cusanus über Ficino zu Patrizi und Bruno zugänglich gewesen ist, wird auch schon präzise das Bild des „wagemutigen“ (audax) Natur-Forschers gezeichnet, der bin in die inneren Naturgeheimnisse vordringen will, lib. XIII: *Minerva Mundi*, f. 31rb: „curiosum [...], qui audacter inspicere velit pulchra naturae mysteria“, Meere und Steine, Tiere und sich selbst durchforschen, „quae nam in intimis adytis sacris natura inexsistit.“ Das Innere der Natur erscheint als verborgenes Heiligtum. Zur metaphysischen Voraussetzung, die eingehender zu diskutieren wäre, siehe etwa Nicolaus Cusanus: *De venatione sapientiae* c. 24–29; h XII 68–76, wo Cusanus den Begriff des „nexus“ aus dem *Ternar unitas-aequalitas-conexio* eingehender diskutiert und mit *vivificatio* und *amor* zusammenbringt!
- 9 Diogenes Laertius: *Vitae atque sententiae eorum qui in philosophia claruerunt* (ab Ambrosio Traversario anno 1433 Latine versum). Cusanus las diesen Text, den er 1462 auf Verlassung Cosimos erhielt, in seinem Exemplar London, British Museum Ms Harleian. 1347, f. 1v–205v, vgl. *De venatione sapientiae*, Prologus n. 1; h XII 3. Zur stoischen Vorstellung des ‚spiritus vitalis‘, den Cusanus schon den Pythagoreern zuschreibt, siehe c. 1, n. 2; h XII 4–5: „quod et Stoici, qui et Zenonii, approbantes substantiam fructiferi seminis in spiritu vaporabili esse dixerunt“; Diogenes Laetius: *Vitae VII 158–159*, Cusanus notiert Ms Harlein. f. 140r: „Nota. Spiritum substantiam seminis“. Diese flexible fein-und kleinstteilige, auf der Grenze zur Immortalität stehende materielle Substanz, einmal als *spiritus*, dann als *vapor*, dann als *ignis* bezeichnet, wird im ‚magischen‘ Diskurs zum zentralen ‚Ort‘ der Interaktion

stellung Ficinos, Picos, Agrippas, Patrizis, Del Rios, Della Portas und vieler anderer – könne als nicht-dämonische Magie die Kräfte des „spiritus mundi“ nutzen, nicht jedoch die genuinen Kräfte des menschlichen Intellektes übertreffen.¹⁰ In diese letztere Dimension des ‚transcensus‘ oder der ‚deificatio‘ hingegen könne nur entweder das hermetische Wissen (so bei Ficino und seiner Schule, aber auch bei Patrizi) oder die Kabbala (so bei Pico und seiner Schule, etwa prominent bei Reuchlin) führen, die die höchste noetische Aktivität des menschlichen Intellektes entweder stimulieren oder selbst direkt zum Ausdruck bringen. Die natürliche Magie weist demgegenüber einen durchaus praktischen Charakter auf, hier geht es nicht (nur, aber manchmal auch) um theoretische, kontemplative, durch Zeichen und Symbole gestützte *Selbstübersteigung*, sondern vor allem um praktische, experimentelle *Selbsterweiterung* durch Eingriff in die pneumatische Substruktur der Physis – Selbsterweiterung durchaus auch im Sinne von Macht-erwerb gegenüber der Natur und den anderen Teilnehmern der jeweiligen Sozialisation. Die spirituelle Aufwertung des Magus kann im denktheoretischen Kontext des Neuplatonismus, vor allem von dessen christlicher Ausprägung (wichtig: Dionysius Areopagita), niemals an diejenige des spekulativen Denkers heranreichen – es gilt der Satz des Plotin: „Es bleibt, dass ausschließlich die Theorie nicht der Magie unterliegt“¹¹ –, allerdings kann diese Aufwertung sozusagen als Vorstufe zur Mentalaszese fungieren. Man muss aus meiner Sicht von einer

und Verschränkung materialer und psychisch-mentaler Akte. Schon bei Cusanus aber wird Stoisches mit Pythagoreischem oder Alttestamentarischem (Buch der Weisheit, Philon) als gemeinsame Wurzel dieser Vorstellung eines lebendigen, fruchtbaren Substrates herausgestellt. Der Gedanke der Magie ist dann, dieses Substrat, sofern es noch nicht artikuliert und definiert ist, zu steuern und zu manipulieren, um damit ‚neue‘ Effekte zu erzielen auf den verschiedensten Gebieten (Medizin, Astrologie, Prognostik, siehe die verschiedenen Gebiete der ‚Magie‘, die Patrizi oder Del Rio dann unterscheiden, Anm. 3 und unten Anm. 38 und 44).

10 Einschätzungen wie diejenige etwa Charles Websters in: From Paracelsus to Newton (Anm. 4), S. 11, sind, jedenfalls aus der Sicht der Autoren, die ich hier zur rationalen Magie zähle, zu unscharf: „This animistic view of nature (d.h. „the existence of fundamental harmonies and correspondences between the celestial and terrestrial world“) provided the intellectual underpinning for magic. At the least the magus might unlock the potential of occult qualities through exploiting natural magic; at the most he might gain spiritual ascendancy by transcending the limitations oft he human frame.“ Das ‚Aufschließen‘ der Potentiale und Vermögen verborgener Naturkräfte wäre hier schon, umgekehrt, ‚das Höchste‘; der Transcensus, andererseits, nicht mehr Sache der Magie selbst! Zuzustimmen ist hingegen auch heute noch (bis auf wenige Ausnahmen in der Spezialforschung) der Einschätzung S. 12: „The dominance of the mechanical philosophy is exaggerated and this construct is handled too simplistically“.

11 Plotin IV 4, 44, 1: „móνē dè leípetai hē theória agoêteutos einai“. Vgl. auch Synesios: De insomniis 3; S. 148, 10 Terz. Zuvor schon 39,6–7: Die Prozesse innerhalb des (natürlichen) Ganzen (der Welt, Physis) „vollziehen sich nicht (!) gemäß den (logoi) spermatikoi, sondern gemäß Formen (logous), die höherstehende (oder: vorgeordnete) als die zeugenden Kräfte umfassen“, d. h. die Formkräfte, die Plotin im Blick hat, weisen eine übergreifende, transzendentale und alles umfassende Natur auf. Sie unterstehen der Rationalität der Seele des Ganzen; so auch ganz unmißverständlich V 1, 5, 11–13: „oudè en spérmasi dè tò hyrgòn tò tímion, allà tò mē horómenon, toûto dè arithmòs kaì lógos“.

sich selbst verstärkenden Interaktion von hermetisch-neuplatonischer Theorie der Kontemplation und magisch-neuplatonischer Theorie der praktischen Realisation sprechen, deren Wirkung noch bis weit ins 18. Jahrhundert, bis hin zu Isaac Newton, ins Freimaurer-Schriffttum und die Romantik (Novalis) reichte.

Was hat es nun mit der pneumatischen (oder auch: spirituellen) Substruktur des Natürlichen auf sich, die gleichsam, im Sinne eines parallelismus membrorum, eine Superstruktur des Mentalen neben oder über sich hatte? Der Grund dieser Parallelität ist meines Erachtens darin zu suchen, dass die pneumatische Substruktur des Natürlichen durch ein spezifisches Set an Begriffen definiert wird, die *ihre Herkunft aus den Reflexionen zur Struktur des Geistigen* nicht verleugnen können. Man hat nicht ohne guten Grund gesagt, dass die Magie einem Weltbild zugehöre, das aus einem „auf Entsprechungen gegründeten Denken“ resultierte.¹² Wir haben es mit einem Denken zu tun, das Analogien, Ähnlichkeiten, Verh ltnisgleichheiten und Sympathien als Strukturformen der Wirklichkeit betrachtet und das die Substruktur, von der ich spreche, als eine komplexe Form der ontologisch dem Einen oder der Einheit – also christlich: Gott – nachgeordneten Vielheit im Bereich dessen ansetzt, was wir als Ebene des Spirituellen – oder eben: Pneumatischen – bezeichnen würden.

Die in sich vielheitlichen Verhältnisse wie etwa Analogien innerhalb der Ebene der pneumatischen Substruktur verweisen der Sache nach auf eine hinter der Relationalität stehende, diese tragende Identität. Im Denken der klassischen Metaphysik und Ontologie ist dies eine Ebene, die *zwischen* dem rein Seelischen und dem rein Natürlichen angesiedelt ist. Das Pneumatische und seine Geschwister Wärme, Licht, Magnetismus, stehen in direktem Bezug zum Psychischen, sind aber dessen Entfaltung in die Materialität, sozusagen der in Stofflichkeit resorbierte Form-Charakter einer trans-materiellen Kraft oder geistig-dynamischen (sich entfaltenden) Einheit. Verstehe ich die Form dieser Entfaltung im Sinne der erwähnten Relationsbegriffe Analogie, Ähnlichkeit, Verhältnisgleichheit oder Sympathie, dann habe ich immer schon in der Vielheit der als Substrat zugrunde liegenden Materialität eine bestimmte, wenn auch abgeschattete oder vermittelte Form von Einheit eingeführt. Und es ist genau diese im Vielen wirkende Einheit, die auch die sogenannten ‚magischen‘ Prozesse oder Zustände letztlich bewirkt. In diesen Horizont sind eingeschlossen Phänomene der Liebe, der Imagination, der natürlichen Konstellationen von Sternen oder anderen herausgehobenen Zeichenstr gern. Vor allem ist wichtig, dass jedes Element der pneumatischen Substruktur zugleich auch *Zeichen* von etwas ist. In vielen Fällen muss man mit einer Art Doppelbesetzung rechnen: das Pneumatische, Sub-Visible, Feinest-Teilige steht für sich selbst und verweist zur gleichen Zeit auf ein noch über es hinausgehendes trans-pneumatisches Sein, in der platonisch-neuplatonischen Tradition

¹² Rudolf Schmitz: Okkulte Wissenschaften und die moderne Pharmazie. In: Die okkulten Wissenschaften in der Renaissance. Hg. von August Buck. Wiesbaden 1992, S. 5–19, hier S. 7.

auf die Gestaltungskraft der Welt-Seele oder ‚*natura universalis*‘, in der christlichen Tradition vor allem auf den Willen Gottes.¹³

Ein rationaler Magie-Begriff wird immer auf die zuvor genannten Interaktionen von Einheit und vermittelter Vielheit rekurrieren. Es geht darum, so sehen es dann die Theoretiker um 1500, also Pico, Agrippa, Paracelsus, Della Porta u. a., die Kräfte (*vires*), die Sympathie (*sympathia*) und die Potentiale (*potestates*), die „in der Natur verborgen liegen (...) ans Licht zu bringen“, d.h. sie einer theoretischen Analyse seitens der Naturtheorie zugänglich zu machen, sowie auf der anderen Seite auch einen praktisch-operativen Zugriff auf die hier freigelegten und erfassten Potentiale des Natürlichen selbst zu erhalten.¹⁴ Der frühneuzeitliche Magus, das ist jedenfalls die eine Seite der Medaille, beansprucht, in das Innere der Natur¹⁵ zu schauen und die dort vorfindlich pneumatische Substruktur zu erfassen und der Wissenschaft dienstbar zu machen – damit will er sich dezidiert von einer Magie mit negativem Image distanzieren, die über alchemistische Rezepturen, Beschwörungen, astrologische Praktiken und ähnliche Prozeduren entweder Zugriff auf die Geldbeutel verängstigter, irritierter Zeitgenossen gewinnen oder zumindest Proselyten im Bereich eines sich selbst inszenierenden Spezialwissens oder propagandistischen Illusions-Kunst machen will.¹⁶ Die ra-

13 So kann ein pneumatisches Seiendes *x* in eins entweder Komponente eines alchemischen Prozesses sein oder Dokument einer transzendenten Prophezeiung, so kann aber auch ein Himmelsphänomen *y*, sofern es beständig ist, entweder direkt manifestes Dokument der physischen Stabilität des Weltkreislaufs sein oder providentieller Verweis auf etwa politische Stabilität. Hier hängt alles vom Auftraggeber der Auslegungsarbeit ab, dort alles von der experimentellen und messenden Präzision des Astronomen; sofern es aber unbeständig oder singulär ist, wie ein Komet (etwa diejenigen von 1530–33, 1572, 1577 oder 1586) oder seltene Konjunktionen (von 1524 im Sternbild der Fische), kann es Verweis auf einen Einschnitt in der Biographie des Einzelnen oder eines Staates sein oder Zeichen zukünftiger Katastrophen, etc. Auch die präziseren Analysen von Brahe kontextualisieren sich noch im astrologischen Verweishorizont. Hierzu Webster: From Paracelsus to Newton (Anm. 4), S. 15–47; und die Beiträge in Paola Zambelli: ‚Astrologi hallucinati‘. Stars and the end of the world in Luther's time. Berlin, New York 1986.

14 Henricus Cornelius Agrippa: De vanitate scientiarum. In ders.: Opera. Lugduni 1550, Vol. II, S. 90: „magia itaque naturalis ea est, quae rerum omnium naturalium atque coelestium vires contemplata, earundemque sympathiam curiosa indagine scrutata, reconditas ac latentes in natura potestates [...] in apertum proculit.“

15 Zu dem Ausdruck ‚Innernes der Natur‘ (interna rerum, intima rerum) siehe meine Analysen in Thomas Leinkauf: Der Naturbegriff des 17. Jahrhunderts und zwei seiner Interpretamente: „*res extensa*“ und „*intima rerum*“. In: Berichte zur Wissenschaftsgeschichte 23 (2000), S. 399–418.

16 Der Zusammenhang zwischen Geld und Prophetik, Prognostik, Astrologie ist evident und vielfach untersucht. Dies wurde natürlich vor allem und mit größerer Konsequenz realisiert von den potentiellen Höfen und Herrscherhäusern und eben auch von Zeitgenossen kritisiert, so hob schon Paracelsus in seiner Auseinandersetzung mit den Propheten Lichtenbergers (gest. 1503) hervor, dass dessen spezifische Voraussagen zur Zukunft Europas durch dessen französische Auftrags- und Geldgeber inspiriert (um nicht zu sagen manipuliert) seien, siehe Paracelsus: Auslegung zu Lichtenberger. In ders.: Sämtliche Werke, I. Abteilung: Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schriften. Hg. von Karl Sudhoff. München, Berlin 1922–23, Bd. 7–8, Bd. 8. Webster: From Paracelsus to Newton (Anm. 4), hier

tionalisierte Magie, die Pico, Agrippa, Della Porta, de Vitoria oder später auch Bruno im Auge hatten, setzte sich zum Ziel dasjenige, was dem vorwissenschaftlichen Glauben (*quae vulgus putat*) als „Wunderwerk“ (*miracula*) erscheint, im Kern als Resultat nachweisbarer und rational einholbarer natürlicher Prozesse zu erweisen (*tamen naturalia opera sunt*).¹⁷

Hier macht es tatsächlich einigen Sinn, die Ursprünge des rationalen Magie-Begriffs im Denken der neuplatonischen Autoren, vor allem des Plotin, zu bedenken. Die Platonici haben immer eine zentrale Rolle in dieser Diskussion gespielt, und es ist alles andere als verwunderlich oder zufällig, wenn der erste Autor, den Della Porta in seinen wohl 1558 fertiggestellten, immer wieder retraktierten und mehrfach aufgelegten *Magiae naturalis sive de miraculis naturae libri* als ersten Autor überhaupt (und auch als ersten Begriff des ganzen Textes) Porphyrios (*De abstinentia c. 4*: „Magier“ [*mágoi*] seien bei den Persern: *hoi perì to theón sophoi, kai toûtou therapoúntes*) und mit diesem Apuleius anführt, danach etwa Iamblichs *De mysteriis* und vor allem auch Plotin.¹⁸ Ich gehe zunächst einmal von Plotin und seiner Engführung von Magie mit dem Sympathie-Begriff aus, wie wir sie in der Enneade IV 4 (*Peri psychês aporiôn beta*) finden, dort insbesondere in den Kapiteln 40 bis 44.¹⁹ Man kann sagen, dass Plotin in diesen Kapiteln den traditionellen Begriff der ‚Magie‘ der Intention nach vollständig rationalisieren und in sein System einbauen will, das heißt aber nicht, dass Magie selbst für sich schon ‚rational‘ sei. Rational ist es nur, ihr eine limitierte und definierte Position zuzuweisen, rational ist es aus der Sicht Plotins meiner Meinung nach ebenso, der Magie einen völlig magie-freien Bereich überzuordnen. Im Kern geschieht dies, indem die pneumatische Substruktur der natürlichen Ding-Welt als eine dynamische, gesetzmäßige Prozessganzheit herausgestellt wird.

Auf der Basis des Pneuma-Begriffs, den schon Aristoteles in seinen biologischen Hauptwerken verwendet hatte, des stoischen Konzeptes der *logoi spermatikoi*, wie es insbesondere von Poseidonios herausgearbeitet worden ist, und der Pneuma-Lehre des Galen entwickelt Plotin eine Naturtheorie, deren steuernde Faktoren ‚jenseits‘ der materiell verstandenen stoischen Seminalkräfte anzusiedeln sind und als logos-förmige, geistige Formkräfte zu denken sind, die aus

S. 22. Paracelsus' eigene Produktivität an Prognostik und Prophezeiung ist von beachtlicher Breite, Dichte und Wirkung. Auch er konnte sich nicht der grundsätzlichen Problematik solcher Texte entziehen: der Uneindeutigkeit der Bezugsfakten, der Multifunktionalität ihrer Anwendung, der Beliebigkeit ihres Verständnisses. Aber: Diese Aktivität wurde von den Autoren selbst von der Magie im engeren Sinne unterschieden.

17 Henricus Cornelius Agrippa: *De vanitate scientiarum* (Anm. 14), Vol. II, hier S. 90–91.

18 Della Porta: *Della magia naturale* (Anm. 38), Lib. I, c. 1, S. 1 (dies ist natürlich eine italienische Version aus dem Jahre 1611); c. 2, S. 3: „Iamblico nel libro de' misterii degli Egiti“, dort auch die Berufung auf Plotin (vermutlich auf Ficinos zentrale Ausgabe).

19 Siehe hierzu auch die Bemerkungen im Kommentar von Ficino: *Commentaria in librum quartum de dubiis animae secundum*. In ders.: *Opera* (Anm. 2), II, fol. 1740–1749, siehe insbesondere fol. 1748–1749.

der Weltseele in ihrer Funktion als Welt-Steuerungs-Instanz emittiert werden.²⁰ Den ganzen Komplex der interagierenden Wechselwirkung dieser Vielzahl von Kräften (*dynamēis*) bezeichnet Plotin – sicherlich mit Blick auf Poseidonios – als „Sympathie“.²¹ In diesem rein natürlichen Bereich der Weltganzheit setzt Plotin übergreifende Wirkkräfte an, die die Einlinigkeit etwa seminaler Formen, die an eine biologische Art oder an ein, wie man heute sagen würde, Biotop jeweils gebunden sind, übersteigen, ohne doch deswegen schon zu den rein rationalen Strukturen oder den intelligiblen Formen und Kräften zu gehören. Der von Plotin nicht gelegneten, sondern eben rationalisierten Magie liegen dieselben komplexen Formen zugrunde, die sich in der rationalen Dialektik oder der Einheit des rein geistigen Intellektes auf anderer Stufe nur zeigen: Der „Einklang des Gleichen“ und der „Gegensatz des Ungleichen“ – *symphônía homoíōn kai enantíōsin anhomoíōn* (40, 2–3). Nur auf der vor-rationalen Ebene erscheint die Wirkmächtigkeit dieser Repräsentanten der platonischen Dialektik in der Physis als ‚magisch‘, also im Bereich der Vorstellung und vor allem der Empfindungen.

Aus der Sicht der Philosophie erschließt sich erst das – sozusagen rationale – Faktum, dass diese gegen-strebigen Kräfte *vorgreifend*, eben durch den Logos der Weltseele, in eine Einheit vermittelt sind, ja ihre immanente, ihnen selbst natürlich nicht zugängliche Strebens-Richtung (gleichsam ihre Entelechie) in der Einheit des Weltorganismus liegt²² – hier haben wir natürlich eine Reminiszenz an Platons *Timaioīs* mit seiner Vorstellung vom Kosmos als „sinnlich erscheinendem Gott“ (*theōs aisthētōs*) und als Organismus.²³ Daher kann es nicht verwundern, dass für Plotin die Instantiierungen von Einheit und Zwietracht, die durch Liebe oder eben Nicht-Liebe erzeugt werden, Hauptindikatoren des so verstandenen Magischen sind.²⁴ Hier wird der Magie-Begriff spätantiker Provenienz ganz kal-

20 Plotin IV 4, 40, 1–4.

21 Hierzu Thomas Leinkauf: Eros und Sympathie bei Plotin. In: *Sympathy in Transformation. Dynamics between Rhetorics, Poetics and Ethics*. Ed. by Roman Alexander Barton, Alexander Klaudies und Thomas Micklich. Berlin 2018, S. 19–37.

22 Plotin IV 4, 40, 3–4: (*dynamēōn*) eis hèn zōn synteloúntōn.

23 Platon: *Timaioīs* 30 B–C. Ficino bringt die Sache klar auf den Begriff: Commentaria, c. 41 (Anm. 18), fol. 1748: „Qualis est in quolibet animali perfecto textura nervorum atque venarum, talis in mundano est animali naturarum contextus, atque vitarum. Sicut ergo motio passioque pedis in nobis pertinent ad cervicem, & (sc. motio passioque) cervicis ad pedem, sic & in mundane hoc animali motus inferiorum ad superior proveniunt, atque vicissim, & quasi aequalium similiter ad aequalia.“ Siehe zur Korrespondenz- und Affinitäts-Struktur (*cognatio, compassion*) der Realität auch die zusammenfassenden Exzerpte/Interpretationen Ficinos in: Proclus *De sacrificio, et magia*. Interprete Marsilio Ficino Fiorentino, *Opera omnia* (Anm. 2), fol. 1928–1929, fol. 1928: „quemadmodum amatores ab ipsa pulchritudine, quae citra [!] sensum appetet, ad divina paulatim pulchritudinem ratione progrediuntur: sic & sacerdotes antiqui, cum considerarent in rebus naturalibus cognitionem quandam, compassionemque aliorum ad alia & manifestorum ad vires occultas, & omnia in omnibus inventirent, sacram eorum scientiam condiderunt. Agnoverint enim & in infimis supraem, & in supremis infima: in caelo quidem terrena secundum causam, modoque caelesti: in terra vero coelestia, sed modo terreno.“

24 Plotin IV 4, 40, 4–32.

kuliert mit dem Eros-Begriff Platons verbunden und als eine für den Einzelnen, sofern er sich nicht mit seiner Rationalität und geistigen Wachheit wappnet, unausweichliche Dialektik von Anziehung-Attraktivität und Zurückstoßung-Hässlichkeit herausgestellt,²⁵ eine Synthese, die insbesondere Marsilio Ficino fasziniert hat und der er in seinem Bestseller *De amore* ein ewiges Denkmal errichtet hat. Als Magier-Zauberer, teilweise auch als Sophist, taucht so hinter der Bühne des Lebens letztlich die Gestalt des Eros als (schwer greifbare) Synthese aus Dämon, Magier, Sophist und Poet (im Sinne des illusionierenden Dichters) prominent auf, Plotin verweist aber auch auf die Wirkmächtigkeit der Kräutermischer, Musiker und natürlicher Gifte hin, also auf die Ebene der traditionell eben als ‚magisch‘ bezeichneten Vorgänge oder Erlebnisse.

Auch eine in die Religiosität herüberreichende Magievorstellung wird von Plotin abgewiesen: Natürlich ist es nicht die Sonne oder irgendein als Gott verehrtes Gestirn, das eine Bitte, die im Gebet geäußert worden ist, erfüllt, sondern es ist die in sich vollständig vermittelte Sympathie oder „Wirkungsgemeinschaft des Ganzen“ (Harder), die dies leistet (41, 1–4; 42, 1–7). Die Sonne und die Gestirne wirken, aber nicht im Sinne einer magischen, zauberartigen oder religiös stimulierten Aktivität im Sinne eines Zuhörens-Antwortens, Erfüllens-Verweigerns etc.,²⁶ sondern im Sinne einer vollständigen – durch die organisierende Kraft des rationalen Logos der Weltseele bewirkten – Harmonie aller Teile des natürlichen Seins untereinander, die aufeinander ‚reagieren‘ und ‚abgestimmt‘ sind, wie die Saiten einer Leier, die mit-schwingen, wenn auch nur eine von ihnen angezupft wird (41, 3–9).²⁷ Hier ist die pneumatische Substruktur permanent aktiv. Die Sonne wie auch die Gestirne sind, aus der Perspektive, die Plotin hier entwickelt, keine einzelnen Götter, die quasi anthropomorph agieren und reagieren (das wäre magisch), sondern sie sind „Teile“ eines sie übergreifenden Organismus, der als All oder Welt zu denken ist, innerhalb dessen sie ihre Wirkungen als Konsequenz ihrer Wesensnatur ausüben.²⁸

Wenn auch innerhalb des Weltganzen vor-rationale Strukturen existieren und wirken, so ist doch aus der Sicht Plotins das All, vor allem aber sein „leitendes Prinzip“ (das *hēgemonikon*), völlig affektfrei und leidensfrei zu denken – dies

²⁵ Plotin sieht hier auch den logis tōn palaiōn bestätigt und verweist auf das Empedokleische universelle Gegensatz-Paar ‚Liebe und Streit‘ (*Philīa kai Neīkos*), vgl. fr. 17, 19f.

²⁶ Ficino: *Commentaria*, c. 42, Opera (Anm. 2), fol. 1748: „Respondet Plotinus (sc. zur These, dass es der Sinne, Empfindungen, Erinnerung der Gestirne bedürfe, um sacrificia & vota zu erfüllen), non [...] oportere: nam ex vivis mundi corporibus vitalis vigor suapte natura derivatur in alia: qui & in corpora spiritus, animas, quando per votum & caetera competentia ad hauriendum aptius exponuntur, uberioris affluit naturali [...] scilicet proprioque influxu, etiam si non sit electio.“ Dann verweist Ficino auf das nach-plotinische, komplexere System des Porphyrios und Jamblichos.

²⁷ Zur Leier schon IV 4, 8, 55–57 ebenfalls in kosmologischem Zusammenhang, d.h. hinsichtlich des komplexen Zusammenbestehens der Gestirne und ihrer seelischen Zentren. Ursprung dieses Vergleiches z.B. Galen bei Porphyrios: *Prōs Gaūron* 49,22; Reinhardt: Kosmos und Sympathie, S. 119.

²⁸ Plotin IV 4, 42, 4–7.

sind aber die zentralen Kriterien der Tradition, mit denen reine Rationalität und Intelligibilität angezeigt worden ist. Wie die göttergleichen Gestirne, wie das leitende Weltprinzip, also die Weltseele, so ist auch das Vernünftige am Menschen, *tò logikón*, „nicht affizierbar durch Magie“ – *apathēs eis goêteusin* (43, 2). Plotins Argument hierfür ist die Autarkie des Vernünftigen und des Noetischen, die in dessen Selbstbezug und Selbstreflexion besteht: „nur oder einzig dasjenige, das sich zu sich selbst verhält (*tò pròs hautó*), ist frei von (magischer) Bezauberung“.²⁹ Im Umkehrschluss heißt dies allerdings, dass alles dasjenige, das sich zu anderem verhält, zumindest der Möglichkeit nach auch durch Magie und Zauber affiziert werden kann. Die Rationalisierung des Magischen hat also eine Grenze in der psychologischen Linie, die das Reflexiv-Vernünftige im Menschen von dem Affektiv-Unvernünftigen unterscheidet – dieser Linie entspricht ontologisch, wie wir gesehen haben, diejenige, die den leitenden Weltteil, das Hegemonikon, von allem anderen unterscheidet, das sich als Wirkfeld dieses Seelischen darstellt, der *natura naturata* sozusagen. Das stoische Hegemonikon, selbst aus Vorgaben bei Platon und Aristoteles abgeleitet, wird hier aus der materialen, wenn auch subtilen Körperlichkeit herausgerückt in eine hierzu transzendenten Position.

Das, was ich als pneumatische Substruktur bezeichne, entspricht also dem, was Plotin als kosmische Sympathie bezeichnen würde, die direkte Manifestation der synthetisch-kybernetischen Kraft der Weltseele. Die Sympathie des auf den ersten, nicht-informierten Begriff Heterogenen, die über Entsprechungen, Analogien, Attraktion (Magnetismus) sich artikuliert, ist faktische Magie der Natur, der die praktische Magie des Magus entspricht. Aus der Sicht Plotins dominiert die Gesamtstruktur der Welt als vollständig in sich selbst vermittelter Organismus, in dem kein Teil vom Leben und Selbstvollzug des Ganzen ausgeschlossen ist, als ein in sich notwendiger, dem stoischen Fatum und der anankê entsprechender Zusammenhang, den – daher nur scheinbar – selbstständigen Selbstvollzug des Einzelnen. Im Ganzen allerdings, das in der übergreifenden Struktur sympathetisch sich vollzieht, bleibt – dies typisch für die nicht-stoische, eher platonisch-aristotelische Sicht Plotins auf die Natur – Raum für das Nicht-Rationale, den „álogon tò pantós“ (43, 3–4). „Nicht-“ oder ‚arrational‘ bedeutet hier aber eben nicht ‚irrational‘ im Sinne von vernunftwidrig, sondern bringt den Zwang, das Notwendige, das Ziehende und Stoßende zum Ausdruck, dem das Einzelne durch ihm unzugängliche Prozesse ausgesetzt ist.³⁰ Auch wenn jedes x oder jedes y gerade dasjenige, was es seinem Wesen nach ist, also in sein X-Sein, oder Y-Sein etc., vollzieht, so vollzieht es doch zugleich nichts anderes als das allgemeine Fatum des Ganzen, aus dem es nicht herauskommen kann (45, 1–15). Auch dem Menschen geschieht dies. Nicht nur, was das Körperliche betrifft, sondern durch Verwandtschaften (syngensis), die „unsere andere Natur“ (allé phý-

29 Plotin IV 4, 43, 18: *mónon dè tò pròs hautò agoêteuton.*

30 Durchgehend in Plotin IV 4, 43–44.

sis), also die pneumatisch-seelische Natur, mit den korrespondierenden Verfasstheiten der anderen, äußereren Dinge unvorgreiflich verbindet.³¹

Diese Verwandtschaften markieren den Bereich der Sympathie im Affektiv- Seelischen, der sich in vielem aber analog zu demjenigen im physischen Bereich verhält, etwa wie das spontane Mitschwingen einer Saite x, wenn allein eine andere Saite y tatsächlich angeschlagen ist – so reagieren wir auf die Seele eines anderen Lebewesens/einer anderen Person unterhalb der Schwelle der Rationalität. Im System Plotins kann das als ‚magisch‘ bezeichnet werden, ohne dass dies Irrationalität implizierte. Ich hatte schon darauf verwiesen, dass Plotin alle nach außen oder auf anderes gerichteten Aktivitäten als grundsätzlich für Magisches zugänglich bezeichnet hat, weil sie eine Flanke in ihrem Sein aufweisen, nämlich die der Affizierbarkeit oder des Leidens (*páthos*), die sie einer Heteronomie aussetzen. Quo ad nos äußerst sich dies etwa in Liebesaffekten, in Begierde, Sorge, Interesse, Neugierde etc., es ist die Praxis und es ist das breite Feld des Außenbezuges, die, wenn überhaupt, den Menschen als wesentlich rationales Wesen, der Magie aussetzen. Soweit meine natürlich unvollständige Skizze zu Plotin.

Es zeigt sich also, dass Plotin noch keinen Magie-Begriff entwickelt hat, wie er dann im Skopos anderer spätantiker Denkströmungen, die ich hier nicht diskutieren kann, und vor allem der frühneuzeitlichen Denker gestanden hat. Der ‚Magier‘ oder ‚Magus‘ sozusagen als positiver Held im Drama um die Naturbeherrschung und die Erweiterungen der Kompetenzen des Menschen gegenüber der Natur als seinem ihm gegenüberstehenden, widerständigen Anderen ist genuiner Teil einer Entwicklung des Denkens, das eine grundständige Alternative zur dominanten Naturdeutung der aristotelisch-galenischen Schule suchte. Auf der anderen Seite steht der ‚obskure‘, a limine verdächtige Magier, dessen Gestalt wie Begriff ebenso vielförmig, flüchtig und schwer zu greifen ist wie die Wissens- und Tätigkeitsbereiche es sind, in denen er sich immer wieder materialisiert.³² In diesem Zusammenhang möchte ich vorschlagen, zwischen einem im

31 Plotin IV 4, 45, 14–15: *synhaphténtes tōis syngénesin hoîs échomen prôs tà syngénê tōn éxo.*

32 Aufschlussreich hierzu ist das „*Proloquium de difficultate et necessitate huius tractationis*“, das Martin Del Rio seinen *Disquisitiones magicarum libri sex* von 1599–1600 (in drei Teilen) voranschickt, hier nach der Ausgabe 1562 (Anm. 38), sine pag. (= 3 Quart-Seiten r–v); zu seinen Vorläufern der Beschäftigung mit Magie zählt er u. a. Agrippa von Nettesheim, Pietro Abbano und Giordano Bruno, f. 1r. Jedenfalls wird die Strömung der Magie, zusammen mit der Verbreitung von Seuchen (der Syphilis vor allem, als Lust-Seuche) als Zeichen einer antichristlichen, Welt-bedrohenden Entwicklung gesehen, f. 1v: „*Revera non cum anilibus deliramentis, aut idiotarum insomniis, quod quidam dictitant depugnandum, sed cum ipsis daemonibus [!], quorum ope, consilio magi utuntur*“, neben anderen Fehlern der Menschen, die zur Herrschaft des Dämonisch-Magischen führen, ist es aus Sicht des Jesuiten Del Rio die Abwendung vom katholischen Glauben: „*pestilatis maximam partem sibi vindicat, languor quidam, & contemptus Catholicae fidei.*“ Zusammen mit dem Jesuiten-Kollegen Io Maldonatus legt Del Rio eine Liste von 5 zentralen Gründen für das Besessen-Werden durch Dämonen vor, f. 2v–3r. Hierzu gehören etwa auch das Wirken der (wissenschaftlichen) Neugierde (curiositas), 3r: „*ut quemadmodum famem pestilentia sequatur, ita haeresim varia curiosarum artium generata sequantur.*“ Wichtig (und viel gelesen) zuvor Giambattista della

Kern rationalen Magie-Begriff und einer irrationalen, in der Tradition von Zaubertaten, Dämonenglauben und Alchemie stehenden Magie-Vorstellung zu unterscheiden. Ich hatte eine analoge Differenzierung auch hinsichtlich unseres Verständnisses dessen vorgeschlagen, was wir als Hermetismus bezeichnen. Mein Vorschlag würde es auch systematisch erlauben, den rationalen Hermetismus eines Ficino etwa und den rationalen Magie-Begriff in einer Art Engführung zu deuten.³³ Unterscheidet man heuristisch zwischen zwei grundsätzlichen Seins-Bereichen, zwischen (A) dem Materiell-Körperlichen und (B) dem Intelligibel-Unkörperlichen, und nimmt man zusätzlich an, dass die „operatio“ oder „actio“ der magia naturalis einen Bereich (C) zwischen dem Materiellen (A) und dem Intelligiblen (B) betrifft, dann würde ich diesen mittleren Bereich teilweise, sofern er ‚näher‘ am ersten steht oder ihm schon direkt verbunden ist, mit der pneumatischen Substruktur identifizieren, zum anderen Teil aber mit dem, was Plotin als das Hegemonikon der Physis bezeichnet hatte, d.h. mit der aktiven Kraft der Weltseele.

Mit Platon könnte man diesen mittleren Bereich ‚magischer‘ Aktivität auch als das „Band“ (desmós, vinculum) bezeichnen, dessen lebendige, durch die Weltseele gesteuerte Wesensform das Pneuma oder der ‚spiritus‘ ist.³⁴ Dieses Pneuma steht „auf der Grenze“ (in horizonte) von Körper und Seele, wie Ficino in *De vita* eindrücklich formuliert: „es bedarf hierzu [sc. zur konstruktiven Aktivität der Seele in Bezug auf das Körperliche] eines sehr feinen Körpers, der gleichsam Nicht-Körper ist und gleichsam schon Seele. Ebenso aber ist er gleichsam Nicht-

Portas Definition, in: *Della magia naturale* (Anm. 38), Lib. I, c. 2, S. 3: „Ma à noi non par veramente, che altro sia la Magia, che una contemplatione della natura. Perche considerando i moti de' Celi, delle Stelle, degli Elementi, e delle loro trasmutationi, così degli animali, delle piante, de'minerali, e de'loro nascimenti, e delle morti si vengono à scoprire gli occulti secreti, che tutta la nostra scientia viene à scoprirsì dal volto della natura [...].“

33 Versucht habe ich das in Philosophie des Humanismus und der Renaissance (Anm. 4), II, S. 1505–1514.

34 Marsilio Ficino: *De vita libri tres*, lib. III, c. 1, ed. 1978, fol. m iii v: „talis namque spiritus [...] necessario requiritur tamquam medium [...], quo anima divina et adsit corpori crassiori, et vitam eidem penitus largiatur [...]. Opus est igitur excellentioris corporis adminiculo quasi non corporis“; fol. m iv r. Dies kommt natürlich aus spätantiker Tradition, siehe etwa die These in der Clavis des Hermes Trismegistos, in: Francisci Patrizi: *Hermes Trismegistus* (wie Anm. 4), lib. IV, f. 11va: „Communicatio est vero animarum. Et communicant animae Deorum cum humanis. Humanae vero animabus brutorum. Curam vero gerunt praestantiores minorum, Dei quidem hominum, homines vero brutorum animalium“, diese Vermittlung geschieht mittels „Strahlen“ (aktines, radii), die als Energie, Natur (natura naturans) oder Wissen die drei Welten der frühen Neuzeit (mundus divinus, naturalis, humanus) strukturieren und untereinander vernetzen. Dass man dies in der Grundtextur schon in antiken Texten, vor allem in solchen, die damals noch als ‚älteste‘ Weisheitsrelikte galten, lesen konnte, verstärkte nur die positive Rückkopplung zur ‚prisca sapientia‘ – trotz aller Differenz, derer man sich bewusst gewesen ist. Für Platon ist natürlich immer auch die wichtige Bestimmung der Magie als ‚theapeia theón‘ aus dem Alcibiades I, 122 A in Anschlag zu bringen, die etwa bei Patrizi: *Zoroaster 4vb–5ra*, zusammen mit Porphyrios: *De abstinentia* c. 4 und Proklos In Timaeum II (ex Porphyrio referens) angeführt wird, und dann später ebenso bei Della Porta oder Del Rio auftaucht.

Seele und quasi schon Körper“.³⁵ Der Mensch, insofern er selbst klassischerweise als Mitte der Welt bezeichnet worden ist, kann mit seinem seelischen Vermögen in die Funktion der Natur als ‚natura naturans‘ eintreten, wenn er die pneumatische Substruktur beherrschen kann und auf ihrer Basis die wechselseitige Verwandlung des Nichtsinnlichen ins Sinnliche und des Sinnlichen ins Nichtsinnliche bewirken oder zumindest die Prozesse, die sich auch als Naturprozesse selbst schon spontan vollziehen, erkennen kann.³⁶ Immer wieder ist aber der mittlere Bereich (C) gerade auch in seiner Affinität zu (B) (zum Transzendenten) als Horizont des Engelischen, vor allem aber Dämonischen bezeichnet worden: Was insbesondere die nach-tridentinischen Debatten betrifft, ist von der Bedeutung des ‚Dämonischen‘ generell, insbesondere aber auch für den Magie-Begriff nicht abzusehen.³⁷

Blickt man aus der Frühen Neuzeit selbst zurück auf die komplexe Entfaltung des Magie-Begriffs, so erhält man durchaus auch komplexe Antworten und Auskünfte. So etwa in den *Disquisitionum magicarum libri VI* des Jesuiten Martin Del Rio, erschienen exakt am Ende dieses bewegten Jahrhunderts, nämlich 1599–1600 (mit einer ganzen Flut von Neuauflagen), in Francisco de Vitorias (auch: Victoriae) *Selectio de arte Magica* (vorgetragen 1540), in Jean Bodins *De la démonomanie des sorciers* (Paris 1580/81) oder schließlich in Giambattista della Portas Standardwerk *Della magia naturale libri XX*.³⁸ Vor dem Hintergrund einer systematischen Aus-

35 Ficino: De vita libri tres (wie Anm. 34), lib. III, c. 1, ed. 1978, fol. M iv r: „ipse vero est corpus tenuissimum, quasi non corpus, & quasi iam anima. Item quasi non anima, & quasi iam corpus.“

36 Massimo Luigi Bianchi: The Visible and the Invisible. From Alchemy to Paracelsus. In: Alchemy and Chemistry in the 16th and 17th centuries. Ed. by Piyo Rattansi and Antonio Cericuzio. Dordrecht 1994, hier S. 19: „the mutual conversion of the visible and the invisible.“ Leinkauf: Philosophie des Humanismus und der Renaissance (Anm. 4) II, hier S. 1509.

37 De Vitoria: *Selectio de arte magica*. In: *Relectiones* (Anm. 38), S. 555–562 (An omnino sint daemones), S. 563 (quinta propositio): „Operationes Magorum supra facultatem naturalem, malorum daemonum potestate & virtute fiunt“.

38 Martin Del Rio: *Disquisitionum magicarum libri VI* in quibus continetur accurata curiosaru artium & vanarum superstitionum confutatio. Lovanii 1599–1600. Venetiis (Junta) 1652 (Exemplar: Biblioteca Nazionale Firenze, Targ. 1.2. Ri), im Folgenden: *Disquisitiones*. Es gab ca. 20 Auflagen bis hinein ins 18. Jahrhundert. Francisco de Vitoria: *Selectio XII*, De arte magica. In: *Relectiones* (1540). Ingolstadt 1580 (Biblioteca Nazione di Firenze Magl. 4.5.435), S. 542–590 (zuvor Lugduni 1557, Salamanca 1565; auch in: *Relectiones* [Vorlesungen]. Hg. von Ulrich Horst, Heinz-Gerhard Justenhoven, Joachim Stüben. Stuttgart 1995–1997, 2 Vol., II, S. 606–687); Jean Bodin: *Della démonomanie des sorciers*. Paris (du Puy) 1580 bzw. 1581 (ed. Paris [du Puy] 1587, Biblioteca Nazionale di Firenze Rari Guicc. 10.1.35), hier wichtig Livre premier, chap. V, f. 30r–45r: Des moyens naturels pour scavoir les choses occultes, Livre deu, chap. I, f. 55v–64r: De la magie en general, et des especes d’icelle; Giacomo della Porta: *Della magia naturale libri XX*. Napoli (Carlino) 1611 (Biblioteca Nazionale di Firenze Magl. 3.2.505). Interessant ist auch ein Blick auf Jacopo Mazzonis: De triplici hominum vita, active nempe, contemplative, & religiosa methodi tres [...] in quibus omnes Platonis, et Aristotelis, multae vero aliorum Graecorum, Arabum, & Latinorum in universe scientiarum orbe discordiae componuntur. Caesenae Raverius 1577 (Biblioteca Nazionale Firenze, Magl. 10.4.819), der sich in der Methodus viae religiosae n. 4918–4969, f. 392v–397r differenziert zur Magie äußert: siehe die „prima divisio“ der Magie n. 4918, f. 392v in „naturalem, & ceremonialem“,

differenzierung des Magie-Begriffs, den etwa Del Rio sehr weit fasst,³⁹ d.h. als Vermögen oder Kunst, „irgendetwas Wunderbares und Ungewöhnliches“ durch nicht über-natürliche Kräfte hervorzubringen, das nur die Sinnlichkeit und die gewöhnliche Fassungskraft der Menschen übersteigt (also eben nicht ir-rationale ist),⁴⁰ bestimmt der Jesuit (sicher im Rückgriff auf Giovanni Pico) die magia naturalis wie folgt:

Die natürliche und zulässige Magie ist Adam zusammen mit den übrigen Wissenschaften von Gott verliehen [oder: gewährt] worden. Die gebildete Nachfolgerschaft hat sie durch ihre [eigenen] Hände hervorgebracht und

dann die weitere Einteilung der magia naturalis in „magiam rerum & magiam nominum“, die letztere ist die ars Caballistica (n. 4919, f. 392v). Dann in n. 4920, f. 392v–393r die Aufteilung wiederum der magia naturalis in physicam specialem & mathematicam: f. 392v–393r: „Magia autem physicam id est quae in natura fundamentum habet esse dicimus scientiam, & artem quondam, quae non quascunque, sed naturales tantum res & intus delitescentes virtutes, applicando actione, ac passione vera, ac physica: accelerata tamen, admiranda producat“. N. 4921 Aufteilung der mathematica in mathematica in specie und Astronomica, f. 393r: „Voco autem mathematicam illam Magiae naturalis partem, quae absque naturalibus actionibus, & passionibus, ex solis mathematicis disciplinis, earumque vicaria sympathia sese naturae operum similia producere posse pollicetur“. N. 4923, f. 393r: „Dicimus autem nullam e superiori connumeratis Magiam miraculum efficere posse, & sane cum omnis re naturalis Magiae effectus, vel realis sit, vel praestigiosus, in reali patet nullum adesse miraculum. Rationes enim seminarias in materia delitescentes, qui ingenii subtilitate, & rerum naturalium peritia opime norunt, id quod eadem seminali virtute sensim, ac paullatim natura producit, illi brevi temporis spacio, subiecto disposito praestant [...].“ n. 4941, f. 394v: Die magia ceremonialis ist einmal goetia, zum anderen theurgia!

- 39 Del Rio: Disquisitiones (Anm. 38), lib. I, c. 2, fol. 3.1 A: „magiam universim sumptam definio terminis latissimis, ut sit ars seu facultas, vi create, & non supernaturali, quaedam mira & insolita efficiens quorum ratio sensum & commune hominum captum superat.“ Es wird dann unterschieden eine magia naturalis, magia artificiosa, magia diabolica auf der causa efficiens Seite, und entsprechend eine magia bona bzw. magia mala (diese ist magia prohibita, idolatria tacita) auf der causa finalis Seite. Vgl. die Einteilung, die Patrizi etwas später in seinem *Zoroaster* vornehmen wird, und auf die wir oben Anm. 3 schon hingewiesen haben.
- 40 Del Rio: Disquisitiones (Anm. 38), lib. I, c. 2, fol. 3.1 A: „ut sit ars seu facultas, vi creata, & non supernaturali, quaedam mira & insolita efficiens, quorum ratio sensum, & communem hominum captum superat.“ Vielleicht im Rückgriff auch auf die ‚theologische‘ Perspektive des berühmten Francisco de Vitoria, siehe Relectio de arte magica (Anm. 38), S. 542: „facultas aliqua ad edendum & faciendum illa opera mirabilia, quae de magis scribuntur, & circumferuntur.“ Vitoria insistiert in der ‚pars destruens‘ S. 542–545 darauf, dass eben vieles, was über Jahrhunderte als ‚wahr‘ und ‚gültig‘ ausgegeben worden sei, etwa durch Autoren wie Zoroaster, von den ‚Weisen‘ und der Wissenschaft „pro vanis & falsis habentur“ (S. 543). Auch gebe es keinerlei Abbildungen oder andere Dokumentationen, so S. 545, außer in den Texten der sog. ‚Magier‘ selbst. In der ‚pars construens‘ hingegen wird die Existenz der Magie verteidigt S. 545–546, dann wieder, im Stile der scholastischen Quaestiones, kritisch die „Wirkkraft“ oder „Effektivität“ (efficacia) der Magie oder ihre ‚Natürlichkeit‘ (an mirabilia opera sint omnia opera naturalia, S. 548s) befragt. So wird die Alchemie S. 549 als rein natürlich ent-dämonisiert, etc. Wichtig ist S. 551–561 die Diskussion der ersten beiden ‚propositiones‘, prop. I (S. 551): „aliqua magia potest dici naturalis“, und prop. II: (S. 553) „praeter hanc magiam naturalem non est dubitandum, quin sit alia ars magica, quae non viribus & caussis naturalibus constat, sed potestate aliqua, & virtute immateriali, & separata nititur & utitur.“ Mit Berufung auf Thomas von Aquin: Summa contra gentiles III, c. 104.

auch dem Weltkreis vermittelt: Über sie sollte man meiner Meinung nach das denken, was man aus den Talmudischen Schriften ziehen kann [...]. Sie ist nichts anderes (wie Psellos und Proklos festhalten), als eine genauere Erkenntnis der Geheimnisse der Natur, mittels welcher, nachdem man die Bewegung des Himmels und der Sterne, sowie ihren Einfluss und die Sympathien und Antipathien zwischen den einzelnen Dingen [genau] beobachtet hat, zu seiner Zeit und an seinem Orte Dinge auf Dinge angewendet werden und dadurch wunderbare Dinge [mirifica] vollbracht [vollendet] werden, die denen, denen die Ursachen unbekannt sind, als etwas Wertvolles und als Wunderdinge [miraculosa] erscheinen.⁴¹

Aus einer vorhergehenden Begriffsunterscheidung Del Rios wird klar, dass er ‚miraculosa‘ als zum Bereich des Göttlichen gehörend versteht, ‚mira‘ oder ‚mirifica‘ hingegen zum Dominium des Menschen zählt. Durch falsch zugeordnete ‚miracula‘ oder ‚res miraculosa‘ erschleicht sich der Mensch also Göttliches, möglicherweise (für Autoren wie Francisco Vitoria, Bodin oder Del Rio: klarerweise) durch das Wirken böser, maligner Geister (Dämonen, Teufel) erzeugt. Die Magie, ursprünglich als positives, der Philosophie vergleichbares Sachwissen von der Natur verstanden, wird durch den Einfluss von malignen Dämonen oder auch durch Perversion religiösen Glaubens in Aberglauben gleichsam umgedreht und in ihr Gegenteil verkehrt.⁴² Das macht die Magie so gefährlich, dass etwas ursprünglich Gutes (das universale Menschheitswissen) ins Schlechte (in partiku-

41 Del Rio: *Disquisitiones* (Anm. 38), lib. I, c. 3, fol. 7.1 AB: „naturalem vero legitimamque magicen cum caeteris scientiis Adamo Deus largitus: a quo posteritas docta, per manus, & orbem eam propagavit: de hac arbitror intellegendum, quod ex Thalmudicis. [...] Ea (ut Psellus, & Proclus advertere) nihil est aliud, quam exactior quaedam arcanorum naturae cognitio, qua caelorum, ac syderum cursu, & influxu, & sympathiis atque antipathiis rerum singularum observatis, suo tempore loco ac modo, res rebus applicantur, & mirifica quaedam hoc pacto perficiuntur, quae causarum ignaris praestigiosa, vel miraculosa videntur“. Wenn ich allerdings, von einem bestimmten Rationalismus ausgehend, etwa bestreite, dass es eine „naturalis coordinatio“ zwischen der Seele des einen und der Seele oder dem Körper des anderen gebe, wie Del Rio es tut (lib. I, c. 3, q. 3; f. 13.2 D-E), dann wird es etwa mit bestimmten – auch den nicht irrationalen – Ausprägungen des Sympathie-Begriffs schwierig: „anima denique unius ad alterius animam vel corpus nulla [!] est naturalis coordinatio.“ Diese ontologische Isolation in Verbindung mit der harten Zurückweisung der Funktion des Materiellen als Träger von (körperlich) wirkenden Informationen, etwa bei der „fascinatio“, beim „bösen Blick“, bei Affekten durch musikalische Tonfolgen etc., siehe ib., lib. I, c. 3, q. 4; f. 16.2–25.2, etwa f. 16.2 BC: „vox in audientem nihil potest operari nisi per accidens, ratione soni, vel significationis verborum, alterans audientem“, zur „visio“, 16.2 E f.–18.2 D, zum „contactus“ f. 18.2 E: „tactus [...] nec vim habet aliam, nisi tangendi“, auch f. 23.2 D–E (hier auch, wie sonst mehrfach, gegen Pomponazzi); lib. I, c. 4, q. 2; f. 31.1 B: „numeris, qua numerus est nullam neque naturalem, neque supernaturalem vim operandi continet“, gegen orphische, neupythagoreische, astrologische Zahl-Magie (vermischt mit Musik).

42 Diesen Perversions-Vorgang und Umstülpungsprozesse hebt z.B. ganz klar Bodin hervor: *Della démonomanie des sorciers* (Anm. 38), Livre second, chap. 1, f. 55v: „Le mot de Mage est Persique, & signifie Science des choses divines, & naturelles: & Mage, ou Magicien, n'estoit rien autre chose, que Philosophe: Mais tout ainsi que la Philosophie a été adulteree

lar-egoistisches Scheinwissen) gedreht wird, etwas ursprünglich Sinnvolles (das Wissen von der Natur oder sogar von Göttlichem) in Unsinniges (in Zauberei, Illusionswissen etc.).⁴³

Hinzu treten die Faktoren der extrinsischen Einflüsse, das heißt der Wirkung von malignen Kräften, die sich als Geister, Dämonen, Zauberer manifestieren. Man muss sich also klarmachen, dass der Magie-Diskurs gerade aus der jesuitischen Sicht etwa Del Rios generell vor einem theologischen und natürlich auch religions-historischen Hintergrund stattfindet, der selbst wiederum auf Kategorien und Grundsätze aus der Philosophie (vor allem der Logik) zurückgreift. Das betrifft ihre Zuweisung zur „superstitio“ oder auch, sofern sie dadurch „irreligiosa“ ist, ganz allgemein zum Bereich des Truges, der Idololatrie und der Unwahrheit: des, so könnte man sagen, negativ Wunderbaren.⁴⁴ In diese Kerbe schlägt, mit etwas anderer Neigung der Klinge, auch Jean Bodins Theorie des Dämonischen und der Zauberer.⁴⁵ Hingegen geht ein Autor wie Della Porta sozusagen

par les Sophistes, & la Sagesse qui est on don de Dieu, par l'impét & idolatrie des Payens: aussi [...] la Magie a esté tournée en Sorcellerie Diabolique“.

43 Für Bodin etwa wäre dies die Verkehrung der ursprünglich positiven, erlaubten Vorausschau oder Vorwegnahme (divination licite) künftiger oder vergangener Dinge in eine „un-erlaubte“ oder „unzulässige“ (illicite), vgl. *Della démonomanie des sorciers* (Anm. 38), *Livre premier*, chap. 5, f. 30r. In seiner harten Zurückweisung aller magischen Kraft, die Dingen, Figuren, Charakteren zugeschrieben wird (da ja das negativ Magische oder Dämonische ausschließlich Produkt maligner Geister ist), kritisiert Bodin auch explizit Giovanni Pico, vgl. ib., f. 40r-v!

44 Del Rio: *Disquisitiones* (Anm. 38), Lib. I, c. 1, fol. 2.1-2; zur Unterscheidung zwischen „mirum/mira“ und „miraculosa“ oder „miracula“ siehe c. 2, f. 3.1 C-D. Die Einteilung der Magie bei Del Rio kennt eine Hauptenteilung, die von den *causae efficientes* ausgeht, in f. 3.1 D-E: (A) *magia naturalis*, (B) *magia artificiosa* und (C) *magia diabolica* (die wir etwa bei Patrizi nicht finden), dann von den *causae finales*, in: (I) *magia bona*, (II) *magia mala*, die letztere ist die „verbotene“ (prohibita) und „abergläubische“ (superstitiosa), die auf „einem Pakt mit den Dämonen“ beruht, der f. 3.2 A-D entweder (II, a), *tacitus* ist (*magia idololatrifica*) oder (II b), *expressus*. Die „verschwiegene“ Magie (die mit der diabolischen, verbotenen, idololatrischen identisch ist) ist vierfach unterteilt in II b i: *magia specialis*, II b ii: *divinatio*, II b iii: *malefica*, II b iv: *nugatoria*, *vana*. Del Rio diskutiert diese einzelnen Varianten der Magie ausführlich in seinen Disquisitiones, ihre große Verbreitung röhrt auch gerade aus diesem Handbuchcharakter. Die *magia naturalis* (A) wird dann c. 3, f. 7.2 DE unterschieden in *operatrix* und *divinatrix*, letztere war hingegen Teil der *magia specialis*, usf. Siehe als Quelle für Del Rio u. a. Francisco de Vitoria: *Relectiones de arte magica* (ursprünglich 1540). In: *Relectiones* (Anm. 38); Francesco Patrizi: *Zoroaster* (Anm. 3) und Hermes Trismegistus (Anm. 4). Del Rio beruft sich etwa lib. I, c. 3, f. 6.2 A und E (*Zoroaster*) auf Patrizi: „Ex his hodie tantum extant, Zoroastri chaldaika seu magikalogia, quae ex Platonicorum scriptis laboriose colligit Fran(ciscus) Patricius obscuritatis maioris quam utilitatis, in quae existant comment(aria) Graeca Plethonis, & Pselli“.

45 Bodin: *La démonomanie des sorciers* (Anm. 38), *Livre premier*, chap. 2, f.7v-15v: De l'association des Esprits avec les hommes. Ist eine Verbindung der ‚association‘ nur möglich „entre choses semblables“, die Ähnlichkeit und Zusammenstimmung voraussetzen oder implizieren (f.7v), und ist die Struktur der Welt (ganz wie bei Platon Timaios) konstituiert „par moyens, & liaisons indissolubles“, von denen die menschliche Seele das zentrale Mittelglied ist, dann steht diese Seele zwischen den Engeln und den Dämonen (f. 8r: entre les Anges, & les Demons) und kann, aufgrund der ontologischen Verwandtschaft als pneumatisch-noe-

unmittelbar von antiken und, teilweise, wohl auch von Ficinos und Agrippas Vorgaben aus – mit einem deutlichen Hintergrund an antiker, atomistisch oder stoisch imprägnierter Naturauffassung (Lukrez, Plinius, Seneca) –, und diskutiert Magie direkt als „una parte attiva della natural Filosofia“, deren Beherrschung durch den Magus zwingend voraussetzt, dass dieser wiederum „consumatissimo nella filosofia, e dottissimo“ sei.⁴⁶ Ansonsten bleibt sein großflächiges Szenario eigentlich konservativ mit deutlicher Tendenz zu einer hermetisch-platonischen Deklination des ‚Magischen‘.⁴⁷

Zu einem philosophischen Verständnis von Magie können wir, ebenso wie zu dem von Hermetismus oder Alchemie, nur durch Strukturanalysen gelangen. Strukturanalyse kann wiederum nur darin bestehen, die in den magischen Texten immer wieder evozierten Homologien, Korrespondenzen, Parallelismen auf einen allgemeinen Begriff zu bringen. Ich habe das hinsichtlich von Hermetik aber auch von Astrologie an anderer Stelle versucht und kann hier nur kurz auf Resultate verweisen, die ich als Interpretamente dieser komplexen Materie, also gerade auch des Magie-Begriffs, vorschlagen möchte. Wie die Argumente der Hermetik sich in denen der Astrologie spiegeln und umgekehrt, so reflektiert die Magie-Diskussion ohne Einschränkung diejenigen von Hermetik und Astrolo-

tisches Sein, zu beiden ein Verhältnis der Assoziation eingehen. Bodin setzt hier (f. 9r) den freien Willen, „le franc arbitre“, ein.

- ⁴⁶ Della Porta: *Della magia naturale* (Anm. 38), Lib. I, c. 3; S. 4–5. Mit Blick auf ganz konkrete, in der Medizin verankerte Tätigkeiten, die für die „secreti della natural Magia“ notwendig sind: „il meschiare, il temprare, e somigliantemente il comporre, e l'applicare“. Della Porta setzt, wie bei seiner eigenen Ausbildung, grundlegendes Basis-Wissen voraus: (S. 5) Kenntnis der Elemente, der einzelnen Spezies von Tieren und Pflanzen, der (chemischen) Materien, der Prozesse von Destillation, (S. 6) Himmels-Planeten-Bewegungen, Geometrie und Optik/Perspektive, etc. In der Frage nach den Agentien (Kräften) in Naturprozessen, setzt Della Porta lib. I, c. 5, S. 11 neben materiellen Potentialen, die sich in bestimmten Eigenschaften äußern, vor allem auf die Form (innerhalb eines – aristotelischen – Kompositums aus Materie und Form), als „divino principio“ und „cagione superiore, & eccellentissima“! Diese Kräfte – quella forza – „vom Himmel seine (jeweiligen) Gaben zu erhalten“ (ricevere dal cielo i suoi doni), kommt aus der „Form selbst“ (dalla stessa forma). Für Della Porta scheint also die ‚Form‘ dasjenige innerhalb natürlicher Prozesses zu sein, durch das eine Ebene x (cielo) mit einer anderen Ebene y (terra) in der Weise verbunden ist, dass von x zu y ein ‚influxus‘ möglich ist, c. 6, S. 12: „La forma dunque come cosa piu eccellente di tutti, è forza che venghi da luoghi anchor eccellentissimo, dunque dal cielo, e dalle intelligenze [...] e finalmente dall'istesso Dio, onde l'origine della forma, e parimente origine della occulte proprietà“ (m. H.). Platons anima mundi, Aristoteles‘ natura universalis und Avicennas dator formarum werden als Instanz genannt, aus der in direkter spontaner Abkunft die verschiedenen Kräfte des Denkens, Fühlens, Wachsens etc. dem irdischen Sein mitgeteilt werden: „la virtù superiore spargendo i suoi raggi, venisse in fin quà giù, e toccandosi uno estremo, ne va, e move il restante [...]“ (S. 12–13). Homer-Platons Bild der Kette (catena) und der Kettenglieder (anelli) wird zitiert! Gegenüber Picos radikal kritischem Durchgriff bleibt Della Porta eigentlich traditionell.
- ⁴⁷ So etwa in *Della magia naturale* (Anm. 38), lib. I, c. 7: Della Simpatia, & Antipatia delle cose, S. 14–18. Hier fehlt völlig die philosophische Tiefenschärfe Plotins und auch Ficinos oder, später, Brunos; siehe für Sympathie in Plotin: Thomas Leinkauf: Eros und Sympathie bei Plotin (wie Anm. 21).

gie. Die folgenden vier Argumentationsmuster und drei Erklärungstypen sind keine endgültigen Mengen, es lassen sich bestimmt noch einige andere hinzufügen – immer jedoch werden in ihnen zentrale Kriterien des Analogie-Denkens, des Ähnlichkeits-Paradigmas und der Entfaltungs-Dynamik wiederkehren.⁴⁸

Im Diskussionsfeld des Hermetismus oder der ‚Hermetik‘ lassen sich, hat man das im Blick, was ich als „philosophisch-mystische“ Filiation des Hermetismus oder auch als rationalen Hermetismus bezeichnet habe,⁴⁹ folgende, immer wiederkehrende Argumentationsmuster diagnostizieren, die man sozusagen dem Hermes-Pimander in den Mund legte als Ausdruck eines ‚absoluten Wissens‘.⁵⁰

Argument 1: ‚A verhält sich zu B in X wie A‘ sich zu B‘ in Y verhält‘, so dass gesagt werden kann, „quaecumque sunt infra, sunt etiam supra, meliori tamen, perfectiori, & nobiliori modo“.⁵¹ Dies impliziert die klassische Analogie von Makro- und Mikrokosmos, grundsätzlicher aber noch – das steckt nachweislich im Kern der ersten Sätze der *Tabula Smaragdina* – das platonische Konzept der intelligiblen Welt (supra), das als Archetypus oder Perfektion der sinnlichen Welt (infra) zu denken sei.

Argument 2: ‚A verhält sich durch m zu B wie C durch m zu D‘ oder, in einer etwas komplexeren Form: ‚A verhält sich durch m zu B wie sich C durch n zu D verhält‘⁵² so dass, wenn im zweiten Relationspaar der ersten Version ‚C durch m zu D‘ C die unbekannte Größe ist – wie etwa im Falle des absolut ersten Prinzips oder Gottes, das schlechthin und an sich Unerkennbare (*arrhēton, agnōston, akatalépton*) –, A, weil es die *selbe* Funktions-Stelle einnimmt, zum aufschließenden

48 Leinkauf: Philosophie des Humanismus (Anm. 4), II, S. 1484, 1490, 1510; siehe auch Leinkauf: Interpretation und Analogie. Rationale Strukturen im Hermetismus der Frühen Neuzeit. In: Antike Weisheit und kulturelle Praxis. Hermetismus in der Frühen Neuzeit. Hg. v. Anne-Charlotte Trepp, Hartmut Lehmann. Göttingen 2001, S. 41–61. Siehe auch das Zitat aus Ficinos Plotin-Kommentar c. 41, fol. 1748 (Anm. 21).

49 Siehe Leinkauf: Rationale Strukturen im Hermetismus der Frühen Neuzeit (Anm. 48), S. 45–46.

50 Zum Folgenden Leinkauf: Interpretation und Analogie (Anm. 48), S. 57–59. Mit dem Ausdruck ‚absolutes Wissen‘ beziehe ich mich auf Aussagen, wie sie etwa im *Tractatus de signaturis internis rerum seu de vera & viva anatomia maioris et minoris mundi* des Oswald Crollius (in: Id.: *Basilica Chymica*, Frankfurt 1609, S. 26) zu finden sind: Adam hatte „ex arte praedestinata, id est signata, rerum naturalium *absolutam cognitionem* ac cuiilibet rei nomen indidit proprium internam naturam simul experimentem“ (m. H.).

51 Oswald Crollius: *Tractatus de signaturis* (Anm. 50), hier S. 16–17 mit Berufung auf die *Tabula Smaragdina* des Hermes Trismegistus (Nachweise in Leinkauf: Interpretation und Analogie [Anm. 48], dort Anm. 47).

52 Hintergrund ist Platons sogenanntes Sonnen-Gleichnis *Politeia* VI, 507 D–509 B: Die Sonne verhält sich durch das Licht so zu den Dingen wie sich das Gute durch die Wahrheit zum Seienden verhält. Hierbei, das ist der Unterschied, gibt es noch einmal eine Spannung zwischen den verschiedenen ‚Mitteln‘ – das ‚durch‘ ist einmal durch Licht, zum anderen durch Wahrheit qualifiziert. Dennoch ist die Grundstruktur diejenige unseres zweiten Basisargumentes: das Gute (=C) wird durch die Sonne (=A) in seinem an sich unzugänglichen, absoluten Sein aufgeschlossen, es bringt analog zum Licht, das Wachstum, Entfaltung, Form, Erkennbarkeit der sinnlichen Dinge vermittelt, für die intelligiblen, wirklich seienden Sachgehalte eben Wahrheit, d.h. Struktur, Identität, Stabilität, Intelligibilität.

Indikator für das wird, was (zumindest eine) Bestimmung an C ist.⁵³ Oder das durch m ausgedrückte Mittel kann, blickt man auf die zweite Version, zum Interpretament für sein Analogon n werden. Um nur zwei mögliche Deutungsebenen anzudeuten. Dabei ist m hierbei auch Kandidat für das, was ich die pneumatische Substruktur nenne – etwa Feuer, Wärme, Licht, seminale Kraft, Magnetismus – und n die Instanz, die ihr intelligibles Gegenmoment ist (siehe oben Anm. 7 und Absatz II).

Argument 3: „A enthält in Bezug auf C x so in sich, wie B in Bezug auf C y in sich enthält“. Hier kann also gesagt werden, dass die Pflanze A in sich (z.B. durch ihre Flüssigkeit) eine Kraft x (vis, virtus) trägt, die ihrem funktionalen Status nach in Entsprechung zu der Funktion steht, die das (verletzte) Organ y im Menschen B oder die Ursache y' der Verletzung in der Relation zum menschlichen Organismus B' einnimmt. Das, wofür x steht, ist dann dadurch eine therapeutische ‚signatura‘, die A von y bzw. y' trägt, dass beide Relate (x wie y) auf C und damit auf etwas wie die übergeordnete Relation des Argumentes 1 (Makro-Mikro-Kosmos-Bezug) bezogen werden. Das Verhältnis, das x zu y oder zu y' besitzt, wird dann oft als ein magisches oder als dasjenige einer Signatur bezeichnet:⁵⁴ der Flüssigkeits-Extrakt x der Pflanze steht in einem magischen Verhältnis zur Läsion y des menschlichen Organismus oder sogar zur Ursache y' dieser Verletzung – vor dem Hintergrund einer grundsätzlich analogisch gedachten Weltstruktur mit ihrem Ähnlichkeits-Paradigma. Auch x ist hier eindeutiger Kandidat für die subpneumatische Dimension.

Argument 4: „A impliziert B und B ist nichts anderes als eine Realisierung dieser Implikation, so dass die Differenz zwischen A und B eigentlich als das Auseinandertreten der in A gegeben Einheit in ihre Momente A, A', A'' etc. gedacht werden kann, ohne dass die zugrundeliegende Identität und Einheit aufgelöst wird“. Man kann dieses Argument als das Argument der Entfaltung und Expressivität bezeichnen, in dessen Perspektive jedes Seiende nichts anderes als eine mehr oder weniger angemessene Entfaltung seiner eigenen „unitas fontalis“ oder samenhaften Einheit darstellt. Dadurch bildet sich ‚analog‘ oder ‚magisch‘ das

53 Als (verbreitetes) Beispiel: „Der Bauer verhält sich durch das Säen zur Erde (Natur) wie sich Gott durch das Säen zur Welt verhält“. Im Corpus Hermeticum, ed. Arthur D. Nock, André-Jean Festugière. Paris 1954, Vol. II, Tr. XIV, nn. 9–10, S. 226 wird die Analogie des Säens als diejenige herausgestellt, die eine eikôn (Bild) des in den Begriffen poiêsis-gignesthai (Schaffen-Werden) Gemeinten sei. Das Werden (=Wachsen), das das Säen des Bauern der Natur vermittelt, ist Analogen des Werdens (=Geschaffen-Werden, Schöpfung) der Welt durch Gott. Die ‚magische‘ Kraft des Samens oder des Aktes des Säens besteht gerade in dieser unterstellten Vermittlung (durch Influx, durch Transformation, durch Weitergabe etc.) von Geistigem (Intelligiblem, Spirituellen) in Sinnliches.

54 Massimo Luigi Bianchi: *Signatura rerum. Segni, magia e conoscenza da Paracelso a Leibniz*. Roma 1987, hier S. 7, 15f, 25f.

Grundverhältnis ab, das Gott zu seiner eigenen Entfaltung einnimmt: Die Welt kann dann als ‚deus evolutus‘ bezeichnet werden.⁵⁵

Im Diskussionsfeld der Astrologie ist festzustellen, dass diese im Sinne einer rationalen, kosmologisch fundierten Influxus-Theorie auf einer vorausgesetzten strikten Parallelität von Prozessen im himmlischen (= x) und sublunaren (= y) Bereich basiert, so dass ein Zustand z oder ein Prozess p in x immer einen entsprechenden Zustand z' oder Prozess p' in y als Resultat, Effekt des Einflusses (influxus) von x auf y aufweist. Diese Einflüsse, die direkte Folgen natürlicher Kräften und Potentiale sind, ‚überstehen‘ sozusagen die Magie-Kritik, die seit Pico über Francisco de Vitoria bis hin zu Del Rio mit dem begründeten Verdacht nicht auf Fehlschlüsse, sondern vor allem auf Voraussetzungen argumentiert, die reine Verstandesbegriffe (entia rationis) oder reine Fiktionen (entia fictionales, fictitia) an die Stelle von realen, natürlichen Agentien setzt: ‚etwas, was nicht ist (quod non est, z.B. das Fiktive), kann in dem, was ist (quod est), keinerlei Wirkung hervorbringen‘.⁵⁶

1. Typus: Gott [S] – Sterne/Planeten [x] – sublunare Welt [y], älterer Typ, in dem die mittlere Position der Sterne gleichsam als Puffer der göttlichen Intention und Macht (potentia absoluta, voluntas absoluta) fungiert.

55 Im Hintergrund steht hier der neuplatonische, vor allem von Plotin entwickelte Gedanke der ‚Entfaltung‘ (exelittein) des Einen in seine hypostatischen Momente, der, aufgenommen von Dionysius Areopagita und Johannes Scotus Eriugena, dann mit großer Wirkung von Nicolaus Cusanus (Grundverhältnis complicatio-explicatio) der Frühen Neuzeit vermittelt worden ist, hierzu siehe Stephan Meier-Oeser: Die Präsenz des Vergessenen. Zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusanus vom 15. bis zum 18. Jahrhundert. Münster 1989, S. 174ff. Croilius: Tractatus de signaturis rerum (Anm. 50), S. 19–23, S. 23: „semen est arbor complicata [= A], arbor est semen evolutum & explicatum [= A']: unitas est numerus complicatus, numerus est unitas evoluta: Angelus est astra complicata, astra sunt Angelus evolutus: Deus est in quo seu Archetypo mundus complicatus est divino modo: Mundus est Deus (ut ita dicam) evolutus“.

56 Del Rio: Disquisitiones (Anm. 38), lib. I, c. 3, q. 1; f. 8.2 D–9.1 B, 9.1 B: „Fictitiae vero figurae nulla potest esse efficientiae, qua talis est, nec cum vera figura sympathia, vel amor naturalis: id, quod non est, quem effectum, in eo quod est, queat producere“ Ib., q. 2; f. 11.2 A–B: Zwischen den einzelnen Arten (species) geistiger wie körperlicher Wesen ist keine (Spezies-übergreifende) „Unterordnung“ (subiectio) möglich außer derjenigen, die den Gründen des Stärkeren (des Aktiven) bzw. Schwächeren (des Passiven) in einer Wechselwirkung entspringen: „nisi ratione actionis & passionis propter quam, quod imbecillius est, id cedit fortiori“ – es kann hier keine „oboedientia universalis“ geben. Die ‚mechanistischen‘ Verlaufserklärungen natürlicher Prozesse des Descartes und seiner Schule bis hin zu Spinozas Konzept von actio-passio leuchten schon hervor, und wir wissen, dass die Jesuiten mit zu den Ersten gehörten, die die „neue“ Erklärung natürlicher Prozesse in ein katholisch-christliches Weltbild zu integrieren versuchten. Auch Vitoria hatte, in der Folge von Giovanni Pico und anderen, darauf gedrungen, dass die „magia naturalis“ sozusagen eine Art vorläufiger ‚Magie‘ sei, die im Grunde ent-dämonisiert und ent-magisiert werden würde durch den Prozess des wissenschaftlichen Fortschritts, Muster: die bislang nicht erklärbaren ‚Kräfte‘ des Magneten werden in absehbarer Zeit rational aufgeschlüsselt werden, Relectiones (Anm. 41), S. 551–552.

2. Typus: Himmel [x] – Kraft (Samen, virtus, vis) bzw. spiritus – individuelles Sein [y], neuerer Typ (durch Giovanni Pico vorgeschlagen), in dem die Position des Göttlichen durch die Himmelsmechanik substituiert wird, die vermittelnde (distributive) Funktion durch den spiritus (pneuma) bzw. die Kraft besetzt wird.

3. Typus: Gott [A] – Sterne [x] – Kräfte/spiritus – sublunare Welt, Individuen [y], gemischter Typ aus 1 und 2, Beispiel: Das natürliche Sein eines Menschen a in y ist direkte Funktion seiner Humoralkomplexion b, die selbst in direkter Abhängigkeit zu der Sternenkonstellation x zur Zeit der Geburt von a steht; A verhält sich dann in naturalibus – im klaren Unterschied zu theologischen Verhältnissen – zu a niemals immediat (wie bei Gnadenakten), sondern immer und notwendig nur mediat, mittels der motus caeli bzw. der Wärme-Licht-Ausstrahlung oder der einzelnen Sternen-Kräften.⁵⁷

In den hermetischen Argumenten und in den astrologischen Parallelitäts-Typen ließen sich mit Blick auf die komplexe Magie-Debatte fundamentale Kandidaten für die funktionalen ‚Gelenkstellen‘ (d.h. das Gelenk zwischen Geistigem und Stofflich-Materiellem) innerhalb der subpneumatischen Ebene festmachen, die allesamt den Bereich betreffen, den etwa Francesco Patrizi als denjenigen des ‚Geistes‘ (pneuma, spiritus) systematisch auf die ‚Grenzscheide‘ (in horizonte)

57 Ein ganzes über die Welt gespanntes Netz von Kräften (virtù), das die ‚obere‘, himmlische Welt mit der ‚unteren‘, irdischen Welt in Kontakt hält, skizziert Della Porta: *Della magia naturale* (Anm. 38), Lib. I, c. 8, S. 18–23; Zeugen Hermes, Platon, Aristoteles (!), Iamblich, etc. Die Gefahren, die das frühneuzeitliche Bewusstsein hiermit verbinden konnte, liegen etwa in der Ansicht, dass ‚Licht‘ (als Leuchtlicht lux oder als materiell gesättigtes Licht lumen) eine „dämonische Macht“ haben könne, Ficino: *Commentaria in Platonis Sophistam* c. 46, *Opera* (Anm. 2) f. 1293 (zu 265 E–266 C): „Et in lumine potestas quaedam est daemonica, effectrix videlicet imaginum et umbrarum, quemadmodum et daemones solent mira quaedam visa non solum dormientibus et abstractis sed etiam vigilantibus ostentare“, dazu gibt es dann, nach Vorgaben des Platonismus, drei Stufen an Dämonen und ihrem körperlichen Substrat: (i) gradus igneus, corpora coelestia, (ii) gradus igneus cum aere plurimo temperatus, (iii) gradus tertius coactus quadruplici vapore elementorum, die verschiedenstufige „imagines“ oder „phantasmata“ erzeugen, die die Menschen täuschen und in die Irre führen können. Es kann Intention der (negativen, schwarzen) Magie sein, sich dieser Licht-Phänomene und „imagines speculares“ oder „idola“ zu bedienen. Dies geht unter anderem sicherlich zurück auf Platons Figur des Glaukon in der *Politeia*, der mit einem Spiegel die Illusion einer (eben nur gespiegelten) Wirklichkeit beliebig, d.h. Wenden und Drehen und Ausrichten des Spiegels, erzeugt. Platon stellt dies in die Nähe der Sophistik, der Illusionistik und der Zauberei. Ficino greift dies in seiner Platon-Deutung mehrfach auf, siehe die überzeugenden Deutungen von Michael J. B. Allen: *Icastes: Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's Sophist. Five Studies and a Critical Edition with Translation*. Berkeley, Los Angeles-Oxford 1989, S. 117–204. Strukturgleichheit zum Aberglauben, der ja durch die Gegenreformation als Ko-Phänomen zur Magie gedeutet wurde, besteht darin, dass auch hier ein x, das nicht x (= Gott) ist, als x (= Gott) angebetet wird, so Del Rio: *Disquisitiones* (Anm. 38), Lib. I, c. 1, S. 2.2: „si id pro Deo colatur, quod Deus non est; hunc nostri nominant: superstitionem falsi cultus“, ebenso wird in der (Spiegel-)Illusion ein x, das nicht x (sondern nur das Spiegelbild x') ist, als x gesehen, geglaubt oder behauptet. Del Rio erweist sich unter anderem auch als Anhänger von Giovanni Picos Astrologie- (und Magie-) Kritik, wenn er *Disquisitones lib. I, c. 3, q. 1; f. 10,1 A–C* zu calor, lux und motus als realen influxus-Agentien mit Berufung in margine auf „Picus, li. 3 contra Astrol“! verweist.

von intelligibel-psychischer und sensibel-körperlicher Welt stellte.⁵⁸ Indem er dialektisch den Seins-Status des „spiritus“ als in Eins oder als zugleich geistig und körperlich bestimmte, eröffnete er im Rahmen der klassischen Ontologie der platonisch-aristotelischen Tradition einen Bereich aktiver Übergänglichkeit und dynamischer Funktionalität, in den sich die Grundfaktoren der ‚magischen‘, ‚hermetischen‘ und ‚astrologischen‘ Prozess-Dynamik eintragen lassen. Wärme, Licht, Magnetismus, Feuer u. a. Phänomene des Natürlichen erscheinen so als stoffliche ‚Außenseite‘ einer jeweiligen ‚inneren‘ Kraft-Einheit – wobei natürlich auch immer wieder etwa von intelligibler, prinziphafter Wärme gesprochen wird, deren Erscheinungen, Instantiierungen, Entfaltungen dann die faktisch messbaren Wärmegrade in re darstellen (so auch analog bezüglich des Lichtes, des Magneten etc.).

Soweit meine Analysen und Vorschläge, wie man mit dem Phänomen des ‚Magischen‘ in der Renaissance und Frühen Neuzeit aus Sicht der Philosophie umgehen könnte.

⁵⁸ Siehe etwa Patrizi: *Nova de universis philosophia* (Anm. 3), *Pampsychia II*, f. 51ra, wo Patrizi zwei Seinsformen, die beide die Bestimmung körperlich und unkörperlich (geistig, intelligibel) tragen, ‚zwischen‘ (inter) das rein Unkörperliche und das rein Körperliche einstellt: „*Nos vero iam antea [id est Panarchia XXII, f. 47rb–va], inter hae duo (sc. incorporeum & corpus), veluti extrema, & sibi maxime contraria interseruumus. Alterum incorporeis vicinum incorporeum corporeum. Alterum corporibus proximum corporeum incorporeum*“; f. 51vb: „[...] & tertia quaedam in universitate erit natura, non corporea, non incorporea, sed utrumque & incorporea, & corporea, ita ut media quaedam sit inter utramque. Incorporeo suo, ab incorporeis pendens. Corporeo vero ad corpus vergens“. Diese ‚dritte‘, ‚mittlere‘ Seinsform ist der „*animus*“ und, im Unterschied zur Rational-Seele (*anima*), als universales allgegenwärtiges geistiges Prinzip innerhalb der Welt zu denken, II f. 52ra, 52vab; IV, f. 56v (vinculum indissoluble, *sympathia*). Für die Rückbindung dieser Ontologie an Zoroaster, Hermes Trismegistus und Orpheus – also an die Repräsentanten der ‚prisca theologia‘ – siehe IV, f. 54r–56v, insbesondere 55ra.

Magie und (Al)Chemie im 16. Jahrhundert

Thesen zu ihrer Begründung im Neuplatonismus, bei Paracelsus und im Paracelsismus

Volkhard Wels

Nicht nur in der populären Kultur, sondern auch in zahlreichen wissenschaftlichen Darstellungen werden Magie und Alchemie in einem Atemzug genannt. Unter dem Oberbegriff der „okkulten Künste“ werden sie mit dem Geheimen, dem Verborgenen und Verbotenen identifiziert. Dem widerspricht die Tatsache, dass bis in die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts hinein bisher keine Quellen benannt worden sind, in denen diese Verbindung begrifflich hergestellt wird.¹ Die These des folgenden Aufsatzes lautet deshalb, dass es sich bei der Verbindung von Magie und Alchemie um eine Entwicklung handelt, die auf die Neubestimmung dieser beiden Wissensformen im 16. Jahrhundert zurückgeht. Diese Neubestimmung ist jedoch, wie zu zeigen sein wird, keine einheitliche, denn in den beiden gewichtigsten Traditionslinien – dem Neuplatonismus und bei Paracelsus – wird die Magie ganz unterschiedlich bestimmt. Beides ist wiederum nicht identisch mit dem Magie-Begriff des Paracelsismus, der zwar den Namen des Paracelsus trägt, gerade in diesem Punkt aber weit über ihn hinausgeht. Dasselbe gilt für die (Al)Chemie, die als *alchemia transmutatoria* im italienischen Neuplatonismus eine äußert marginale Rolle spielt und als Chemiatrie gar nicht auftaucht. Bei Paracelsus dagegen ist die (Al)Chemie als pharmazeutische Chemiatrie grundlegend. Erst im Paracelsismus – und selbst hier nur in Teilen, und dort dann erstaunlicherweise unter dem Einfluss des italienischen Neuplatonismus – kommt es zu einer expliziten Konvergenz von (Al)Chemie und Magie.

1 Eine (allerdings gewichtige) Ausnahme bildet die arabische Tradition, vgl. den Beitrag von Braun und Forster zu Ibn Arfa‘ Ra’s in diesem Band. Auch im arabischen *Picatrix*, einer früh ins Lateinische übersetzten Komilation magischer, astrologischer und talismankundlicher Texte, wird die Alchemie zumindest beiläufig der Magie unter- oder beigeordnet. Vgl. auch unten Anm. 101. Zumindest mitverantwortlich für die Verbindung von Alchemie und Magie in der neueren Forschung ist die nach wie vor einflussreiche Studie von Michel Foucault: *Les mots et les choses* (zuerst 1966). Im zweiten Kapitel hatte Foucault dort ein ‚Denken in Ähnlichkeiten‘ zur epistemischen Form des 16. Jahrhunderts erklärt und dieses unter anderem an alchemischen und magischen Texten demonstriert. Dieser Versuch verkennt nicht nur die gesamte Universitätsphilosophie der Zeit, die von einem (teilweise extremen) Aristotelismus geprägt ist, sondern verwischt auch genau die Differenzierungen zwischen Neuplatonismus, Paracelsus und Paracelsismus, um die es im Folgenden geht.

Um diese komplexe Sachlage angemessen darzustellen, gebe ich erstens eine kurze Darstellung des neuplatonischen, zweitens des paracelsischen Magie-Begriffs. In einem ersten Zwischenbefund arbeite ich die Gemeinsamkeit beider Traditionen heraus, die darin besteht, dass in beiden Fällen Magie als magia naturalis verstanden wird, mithin als der Versuch, scheinbar unerklärbare Phänomene natürlich zu erklären. In einem zweiten Zwischenbefund arbeite ich die erheblichen Unterschiede zwischen dem Neuplatonismus und Paracelsus heraus. Der gewichtigste Unterschied ist dabei die bereits erwähnte Bedeutung der Alchemie. Fünftens rekonstruiere ich deshalb den paracelsischen Begriff der Alchemie. In einem letzten Schritt versuche ich zu zeigen, wie in Teilen des Paracelsismus unter dem Einfluss des italienischen Neuplatonismus die Alchemie der Magie (und der Kabbala) angenähert wird.

1 Magie im Neuplatonismus

In ihrer Ausprägung durch Marsilio Ficino ist die Magie im Kern eine medizinisch-biologische Theorie. Der Titel des Werkes, in dem Ficino seine Theorie der Magie entwickelt, lautet *Über das Leben* (*De vita libri tres*) und in diesem Sinne könnte man auch von einer ‚Theorie des Lebens‘ sprechen.² Im engeren Sinne ‚magisch‘ ist dabei nur das dritte Buch von *De vita*, dessen Titel lautet: „Wie man sich Leben von den Himmeln erwirbt“ („*De vita coelitus comparanda*“). Kernelement dieser ‚Theorie des Lebens‘ ist die Annahme eines spiritus, der den Kosmos als eine ‚geistige‘ (gleichwohl aber körperliche, feinstoffliche) Substanz durchflutet und als Träger der magischen Wirkungen dient. Thomas Leinkauf spricht von einer „pneumatischen Substruktur im physischen Sein“.³ Dieser spiritus kann als ‚Weltgeist‘ (*spiritus mundi*) verstanden werden und bildet die Verbindung zwischen dem menschlichen Mikrokosmos und dem Makrokosmos der Natur und der Planeten. Als ‚Lebensgeist‘ (*spiritus vitae*) ist er das belebende Prinzip des menschlichen Körpers und wird als vom Blut transportiert gedacht. Er kann mit der Körperwärme (die beim Tod verschwindet) und dem Atem identifiziert (oder zumindest in Verbindung gebracht) werden, genauso wie im makrokosmischen Bereich mit der vom Sonnenlicht ‚transportierten‘ Wärme. ‚Energie‘ ist ein mo-

-
- 2 Marsilio Ficino: *De vita libri tres*. Drei Bücher über das Leben. Hg., übers., eingel. und mit Anmerkungen versehen v. Michaela Boenke. München 2012. Aus der umfangreichen Forschungsliteratur zur neuplatonischen Magie nenne ich stellvertretend für die ältere Forschung nur drei Titel mit Überblickscharakter: Brian P. Copenhaver: *Magic in Western Culture. From Antiquity to the Enlightenment*. Cambridge 2015; Sergius Kodera: *Die gelehrte Magie der Renaissance von Marsilio Ficino bis Giovan Battista della Porta*. In: *Neue Diskurse der Gelehrtenkultur in der Frühen Neuzeit*. Hg. v. Herbert Jaumann und Gideon Stiening. Berlin, Boston 2016, S. 345–387 und Bernd-Christian Otto: *Magie. Rezeptions- und diskursgeschichtliche Analysen von der Antike bis zur Neuzeit*. Berlin, New York 2011, S. 413–504. Aus der älteren Forschung sind hervorzuheben Daniel P. Walker: *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*. London 1958 und Wolf-Dieter Müller-Jahncke: *Astrologisch-magische Theorie und Praxis in der Heilkunde der frühen Neuzeit*. Stuttgart 1985.
- 3 Vgl. den Beitrag von Thomas Leinkauf in diesem Band, oben S. 136.

dernes Konzept, zu dem der spiritus in einer gewissen Analogie gedacht werden könnte. Die eigentliche Idee der Magie, wie sie das dritte Buch entwickelt, besteht darin, dass man die kosmische ‚Energie‘ (den spiritus mundi) benutzen kann, um die Lebensenergie des menschlichen Körpers (den spiritus vitae) zu stärken. Der ‚Weltgeist‘ (spiritus mundi) vermittelt zwischen der ‚Weltseele‘ (anima mundi als das belebende Prinzip) und der körperlichen Welt, dem Makrokosmos, genauso wie der ‚Lebensgeist‘ (spiritus vitae) zwischen der menschlichen Seele und dem menschlichen Körper als Mikrokosmos vermittelt.⁴

Was beim Sonnenlicht unbezweifelbar ist – dass es wärmt und belebt –, gilt auch für die spirituellen Wirkungen der anderen Planeten. Auch ihnen entspricht eine bestimmte Modifikation des spiritus, auch sie wirken auf die sublunare Welt und auf den Körper des Menschen. Wenn niemand bezweifeln kann, dass die Sonne Licht und Wärme spendet, kann man annehmen, dass auch die anderen Planeten nicht nur am Himmel sichtbar sind, sondern einen je spezifischen Einfluss ausüben.⁵ Wie die Sonne durch ihre belebende Kraft mit dem Herzen in Verbindung steht, so die Venus mit den zeugenden, fruchtbringenden Kräften des menschlichen Körpers und Saturn etwa mit der Fähigkeit geistiger Konzentration und intellektueller Kontemplation. Astrologische Konstellationen und das durch die Mischung der Säfte („humores“) bedingte Temperament jedes Menschen stehen in einem engen und komplexen Abhängigkeitsverhältnis, das das eigentliche Thema des dritten Teils von *De vita* darstellt. Magisch relevant werden diese Abhängigkeitsverhältnisse von Mikro- und Makrokosmos, wenn bestimmte Stoffe und Lebensmittel, Amulette und Talismane, aber auch rituelle Praktiken (Bewegungen, Musik, Gesänge, Weihrauch etc.) eingesetzt werden, um – durch den gemeinsamen spiritus – eine Verbindung zwischen Makro- und Mikrokosmos herzustellen.⁶ Man stärkt den solaren spiritus, indem man solare ‚Energie‘ herabzwingt, oder die Zeugungskraft, indem man die Verbindung zur Venus stärkt. Die Verbindung zwischen menschlichem und kosmischem Geist kann dabei auch insofern instrumentalisiert werden, als der menschliche Geist sich durch dieselben Verbindungen auf die astrale Ebene erheben und dort im Sinne eines Enthusiasmus göttlicher Einsichten teilhaftig werden kann.

Sonnenlicht hilft gegen Depression: Das kann eine medizinische genauso wie eine magische Erfahrung sein. Dass Sonnenlicht wärmt, ist eine offensichtliche Eigenschaft, dass es gegen Depression hilft, ist eine verborgene, im Sinne des Wortes ‚okkulte‘ Eigenschaft.⁷ ‚Okkult‘ sind diese Kräfte und Eigenschaften nur

4 Vgl. Ficino: *De vita* (s. Anm. 2), III.1, S. 213–221.

5 Vgl. Ficino: *De vita* (s. Anm. 2), III.4, S. 233–237.

6 Zur Theorie der Talismane vgl. insb. Ficino: *De vita* (s. Anm. 2), III.15 und 16, S. 299–317.

7 Zum Begriff der Qualitates occultae und seiner Umdeutung in der Frühen Neuzeit vgl. Paul Richard Blum: Qualitates occultae. Zur philosophischen Vorgeschichte eines Schlüsselbegriffs zwischen Okkultismus und Wissenschaft. In: *Die okkulten Wissenschaften in der Renaissance*. Hg. v. August Buck. Wiesbaden 1992, S. 45–64. Zur Entstehung des Gegensatzes von ‚okkulten‘ und ‚exakten‘ Wissenschaften vgl. Christoph Meinel: Okkulte und exakte Wissenschaften. In: *Die okkulten Wissenschaften in der Renaissance*. Hg. v. August Buck. Wies-

insofern, als sie verborgen im ursprünglichen Sinne des lateinischen Begriffes sind. Sie sind keine sichtbaren oder spürbaren Eigenschaften der Dinge, wie Farben, Gerüche oder Aggregatzustände, sondern verborgene, eben ‚spirituelle‘ Eigenschaften. Agrippa bezeichnet den spiritus mundi deshalb als das „Band der verborgenen Eigenschaften“ („vinculum occultarum virtutum“).⁸ Wer diese verborgenen Eigenschaften kennt, kann sich ihrer bedienen. Genau das wird im Neuplatonismus ‚Magie‘ genannt. Magie ist angewandte Naturphilosophie, sie ist eine Praxis, eine Technik, um bestimmte Wirkungen hervorzubringen, und darin ist sie der Medizin verwandt. Auch die Medizin ist nicht bloß ein theoretisches Wissen, sondern immer eine Anwendung dieses Wissens. Der Arzt, der um die Eigenschaften und Qualitäten der Heilpflanzen weiß, kann diese zum Wohl seines Patienten einsetzen. Der Magier, der außerdem noch um die verborgenen Eigenschaften dieser Heilpflanzen weiß, kann auch diese einsetzen. Als eine solche Technik ist die Magie die höchste Form der Naturphilosophie. So bezeichnet sie Giovanni Pico della Mirandola in der Einleitung zu seinen 900 Thesen, bekannt geworden unter dem Titel *Von der Würde des Menschen*: Magie ist die „höchste Vollendung der Naturphilosophie“ („naturalis philosophia absoluta consummatio“).⁹

Indem es die ‚spirituelle‘ Kraft der Gestirne ist, die durch die Magie in den menschlichen Körper ‚herabgezwungen‘ wird, ist die Astrologie die notwendige Schwesterdisziplin der Magie oder ein Teil von ihr. Das astrologische Wissen um die verborgenen Eigenschaften der astralen Körper ist notwendiger Bestandteil einer Magie, die sich als Theorie genau dieser verborgenen Eigenschaften versteht. Während Ficino sich dem Anliegen von *De vita* entsprechend auf die medizinische Dimension der verborgenen Eigenschaften beschränkt, behandelt Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim in seiner *Occulta philosophia* (1510/33) – die einflussreichste Darstellung der neuplatonischen Magie-Theorie für das 16. Jahrhundert – die gesamte Bandbreite dieser Eigenschaften.¹⁰ Dazu gehören dann etwa auch die Zahlen und Buchstaben, die genauso verborgene Eigenschaften haben wie die Kräuter oder die Elemente. Wie die Anordnung der Sterne am Himmel nicht nur Ergebnis mathematisch berechenbarer Planetenbahnen ist,

baden 1992, S. 21–43, der dem Gegensatz von ‚okkulten‘ und ‚exakten‘ Wissenschaften jede Relevanz in historischem Kontext bestreitet. Vgl. auch dort S. 28 die präzise Bestimmung: „Eine bestimmte *qualitas occulta* als Grund für eine zweifelhafte Erscheinung angeben, hieß eben nichts anderes, als feststellen, daß das Phänomen vollkommen natürlich, wenn auch durch eine sinnlich nicht wahrnehmbare Ursache hervorgerufen sei.“

8 Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim: *De occulta philosophia libri tres*. Hg. v. V. Perrone Compagni. Leiden u. a. 1992, I.14, S. 112 (Titel des 14. Kapitels).

9 Giovanni Pico della Mirandola: *Oratio de dignitate hominis*. Lat./Dt. Eingel. v. Eugenio Garin. Bad Homburg, Berlin, Zürich 1968, S.70f.

10 Zu Agrippa vgl. Christopher I. Lehrich: *The Language of Demons and Angels. Cornelius Agrippa's Occult Philosophy*. Leiden, Boston 2003 und die Arbeiten von Paolo Zambelli, ich verweise stellvertretend auf den Band: *White Magic, Black Magic in the European Renaissance*. Leiden, Boston 2007.

sondern auch eine ‚spirituelle‘ Bedeutung hat, so sind Zahlen nicht bloß Zeichen, die man in mathematischen Operationen kombinieren kann, sondern haben eine verborgene, ‚spirituelle‘ Bedeutung. Die Zahl Vier kann einfach nur vier Dinge bedeuten, als Zahl jedoch, als ‚Vierheit‘, steht sie in einem komplexen Verhältnis zur Welt als ganzer, zur Natur genauso wie zur Geschichte. In diesem Sinne widmet ihr Agrippa ein Kapitel seiner *Occulta philosophia*, in dem er die Manifestationen der ‚Vierheit‘ in ihrer Bedeutungsvielfalt auslotet.¹¹ Die ‚magischen Quadrate‘, die Agrippa reproduziert und die heute als mathematische Spielereien erscheinen (die Summe der vertikalen und horizontalen Reihen ist immer dieselbe), künden für Agrippa von den verborgenen Eigenschaften der Zahlen, die es herauszufinden gilt.¹² Sie können kein bloßer Zufall sein, sondern bezeugen Koinzidenzen. Der Kosmos ist ein geordnetes System, in dem – durch die ‚okkulten‘ Eigenschaften – alles miteinander in Verbindung steht.

Als Kabbala erscheint diese Magie, wo es um die verborgenen Eigenschaften der – hebräischen – Buchstaben und Namen geht.¹³ Ausgehend von Pico della Mirandola, der in seinen 900 *Thesen* die Verbindung von Kabbala und Magie bereits hergestellt hatte, entwickelt Johannes Reuchlin in seinen kabbalistischen Schriften (*De verbo mirifico*, 1494 und *De arte cabalistica*, 1517) eine äußerst komplexe, aus dem göttlichen Tetragramm in seiner hebräischen Form und den zehn Sefiroth abzuleitende Vorstellung von Magie, die im Kern analog zu Ficino aufgebaut ist.¹⁴ Wie bei Ficino ist ihr letztes Ziel eine ‚spirituelle‘ Verschmelzung des menschlichen Geistes mit den makrokosmischen Kräften. Während Ficino die theologische Dimension seiner Magie-Theorie jedoch weitestgehend ausblendet,¹⁵ hatten Pico della Mirandola und Reuchlin aus ihr keinen Hehl gemacht. Eine der wenigen Thesen Picos, die die katholische Kirche nach kurzem Zögern für häretisch erklärt hatte, war die These, dass es keine Wissenschaft gäbe, die uns gewisser

11 Agrippa: *Occulta philosophia* (s. Anm. 8), II.7, S. 263–265.

12 Agrippa: *Occulta philosophia* (s. Anm. 8), II.22, S. 314f.

13 Ich vereinfache auch hier stark, möchte aber wenigstens auf die Forschungsliteratur hinweisen, die ein komplexes Bild der Kabbala zeichnet. Vgl. in diesem Sinne Bernd Roling: Aristotelische Naturphilosophie und christliche Kabbalah im Werk des Paulus Ritius. Tübingen 2007; ders.: The Complete Nature of Christ. Sources and Structures of a Christological Theurgy in the Works of Johannes Reuchlin. In: The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period. Hg. v. Jan N. Bremmer u. Jan R. Veenstra. Leuven u. a. 2002, S. 231–266; Wilhelm Schmidt-Biggemann: Geschichte der christlichen Kabbala. Bd. 1. Stuttgart-Bad Cannstatt 2012 und Charles Zika: Reuchlin und die okkulte Tradition der Renaissance. Sigmaringen 1998. Zur Bedeutung der Kabbala bei Agrippa von Nettesheim vgl. Bernd Roling: Maimonides und Wissenschaftskritik. Christliche Kabbala und Sündenfall bei Agrippa von Nettesheim. In: Moses Maimonides (1138–1204). Hg. v. Görge K. Hasselhoff u. Otfried Fraisse. Würzburg 2004, S. 239–269.

14 Vgl. Thomas Leinkauf: Reuchlin und der Florentiner Neuplatonismus. In: Reuchlin und Italien. Hg. v. Gerald Dörner. Stuttgart 1999, S. 109–132.

15 Symptomatisch die dem dritten Buch vorangestellte „Erklärung des katholischen Autors“, in der es heißt, von dem folgenden Buch solle nur so viel gelten, „als von der Kirche genehmigt ist“. Vgl. Ficino: *De vita* (s. Anm. 2), III, Vorrede, S. 211.

über die Göttlichkeit Christi unterrichte als Magie und Kabbala.¹⁶ Wer die hebräischen Buchstaben kabbalistisch auslegen kann, begreift, dass Christus bereits im Alten Testament angekündigt worden ist. Das hebräische Tetragramm verweist auf die christliche Trinität. Der Name Jesu selbst ist, wie es Reuchlin darstellt, ein magisches Wort.¹⁷

Magie im Sinne Ficinos impliziert deshalb nicht unbedingt eine Form der Dämonenbeschwörung oder einen Teufelspankt. Für die Wirksamkeit eines Amulets oder eines Talismans ist kein Dämon nötig, genauso wenig wie die Gültigkeit einer astrologischen Vorhersage oder die Wirksamkeit eines Medikaments einen Teufelspankt impliziert.¹⁸ Die Wirksamkeit beider Techniken hängt allein von den verborgenen Eigenschaften der Dinge ab, die der Magier eben kennt und beherrscht oder nicht. Das heißt aber auf der anderen Seite nicht, dass bei den magischen Operationen nicht Dämonen involviert sein können oder eine astrologische Vorhersage nicht deshalb zutrifft, weil sie vom Teufel inspiriert wurde. Dämonisches Wirken ist – jedenfalls aus theologischer Perspektive – nirgendwo auszuschließen, deshalb konnte man auch bei der Magie nicht vor den Dämonen sicher sein. Aber darin unterschied sich die Magie nicht von den anderen Wissenschaften. Auch der Arzt konnte nicht sicher sein, ob eine Krankheit teuflisch verursacht war. Man konnte bei einer Pestepidemie nicht wissen, ob sie eine Strafe Gottes war oder auf astrologische Konstellationen (mithin verborgene, aber natürliche Ursachen) zurückging. Melancholie konnte durch Saturn verursacht sein, durch ein bestimmtes Temperament im Sinne der Humoralpathologie oder durch einen Dämon. Deshalb empfahl es sich bei einem Exorzismus immer, den melancholisch Erkrankten sicherheitshalber zuerst durch ein Purgiermittel von schwarzer Galle zu befreien.¹⁹ Ein erhöhtes Risiko konnte für den Magier höch-

¹⁶ Giovanni Pico della Mirandola: *Conclusiones sive theses DCCC Romae anno 1486 publice disputandae, sed non admissae.* Hg. v. Bohdan Kieszkowski. Genf 1973. *Conclusiones magicae* 9, S. 79: „Nulla est scientia, que nos magis certificet de divinitate Cristi, quam magia et cabala.“

¹⁷ Vgl. Johannes Reuchlin: *De verbo mirifico. Das wundertätige Wort.* Hg. v. Widu-Wolfgang Ehlers, Lothar Mundt, Hans-Gert Roloff u. Peter Schäfer unter Mitwirkung von Benedikt Sommer. In ders.: *Sämtliche Werke Bd. I.1.* Stuttgart-Bad Cannstatt 1996 und ders.: *De arte cabalistica libri tres. Die Kabbalistik.* Hg. v. Widu-Wolfgang Ehlers u. Fritz Felgentreu. In ders.: *Sämtliche Werke Bd. II.1.* Stuttgart-Bad Cannstatt 2010.

¹⁸ Ich vereinfache auch hier, denn Ficino übernimmt teilweise den neuplatonischen Begriff von Dämonen als Zwischenwesen, im Gegensatz zum christlichen Begriff der Dämonen als Teufel. Der Unterschied (und damit das Problem einer Abgrenzung) ist ihm durchaus bewusst. So heißt es in seinem Kommentar zu Platons „Gastmahl“, einige Platoniker nähmen „in Übereinstimmung mit den christlichen Gottesgelehrten das Dasein einer gewissen Anzahl böser Dämonen an.“ Von diesen sei aber hier nicht die Rede. Vgl. Marsilio Ficino: *Über die Liebe oder Platons Gastmahl.* Übers. v. K. P. Hasse. Hg. u. eingel. v. Paul Richard Blum. 3., verb. Auflage. Hamburg 1994, S. 193. Ich danke Daniel Queiser für diesen und einige andere Hinweise. Grundsätzlich zum Status der Dämonen vgl. Stuart Clark: *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe.* Oxford 1997, dort bes. Teil II, „Science“, S. 149–312.

¹⁹ Vgl. Johann Weyer [Weier, Wier]: *De praestigiis daemonum. Von Teuffelsgespenst, Zau berern vnd Gifftbereytern [...] von Johanne Fuglino verteutscht.* Frankfurt/M. 1586. Ndr.

stens darin bestehen, dass er aufgrund der Verborgenheit der Ursachen, mit denen er hantierte, noch weniger sicher sein konnte als andere, dass sich nicht Dämonen einschalteten und die Wirkung vollbrachten, die er eigentlich auf magische, nämlich ‚spirituelle‘ Weise hatte vollbringen wollen. Das wäre dann ein impliziter Teufelspakt gewesen und als solcher ein Verbrechen. Aber das konnte eben auch jedem anderen Arzt passieren.

Dass es Dämonen (oder Engel, für die im Grunde dasselbe gilt) gab, war für die Theoretiker der Magie in genau demselben Sinne selbstverständlich, in dem es für jeden Anderen selbstverständlich war. Wer die Existenz von Dämonen anzweifelte, hätte z.B. auch den Wahrheitsgehalt zahlreicher biblischer Erzählungen anzweifeln müssen, allen voran die im Neuen Testament von Christus berichteten Exorzismen. Der entscheidende Punkt war, dass es in der Bibel klar verboten worden war, Dämonen zu beschwören und einen Pakt mit ihnen einzugehen, während es nirgendwo verboten war, sich der verborgenen Kräfte einer bestimmten Pflanze oder eines Planeten zu bedienen. Um zwischen beiden klar zu unterscheiden, sieht sich allerdings schon Ficino gezwungen, in einer „Apologie“ zu *De vita* sich gegenüber dem Vorwurf zu verteidigen, Dämonenbeschwörung zu lehren und die von ihm praktizierte Magie als „natürliche Magie“ (*magna naturalis*) von einer dämonischen zu unterscheiden.²⁰

Dämonenbeschwörung und ‚Teufelszwänge‘ (wie sie etwa die *Clavicula Salomonis* boten) waren strafbar, funktionierten aber nach denselben Prinzipien. Kannte man die Zeichen und Bedeutungen, die mit den entsprechenden Dämonen verbunden waren, konnte man sich dieser Dämonen bedienen, genauso, wie man sich etwa der Kräfte eines Planeten bedienen konnte, wenn man dessen Zeichen und Bedeutungen kannte. Agrippa behandelt in seiner *Occulta philosophia* (III.16 ff.) deshalb die Dämonen im selben Sinne, in dem er die vier Elemente oder die sieben Planeten behandelt. Damit bewegt er sich allerdings – theologisch – auf einem erheblich schmaleren Grad als Ficino, der diese Dämonen lieber gar nicht oder kaum erwähnt hatte.

Gelehrte Magie und ‚volkstümliche‘ Hexerei waren keine Gegensätze, sondern verschiedene Praktiken im Umgang mit Dämonen. Während die gelehrte Magie

Darmstadt 1970, Kap. V.28, S. 373. Zu Weyer vgl. stellvertretend: H. C. Erik Midelfort: Johann Weyer in medizinischer, theologischer und rechtsgeschichtlicher Hinsicht. In: Vom Unfug des Hexen-Prozesses. Gegner der Hexenverfolgung von Johann Weyer bis Friedrich Spee. Hg. v. Hartmut Lehmann u. Otto Ulbricht. Wiesbaden 1992, S. 53–64.

²⁰ Ficino: *Apologia*. In ders.: *De vita* (s. Anm. 2), S. 400f.: „Auch habe ich hier gar nicht von der gotteslästerlichen Magie gesprochen, die auf dem Dämonenkult errichtet ist, sondern von der natürlichen Magie, die um der erstrebenswerten physischen Gesundheit willen die Gaben der Himmelswesen durch natürliche Dinge zu gewinnen sucht.“ Und etwas später: „Kurzum, es gibt zwei Gattungen der Magie. Die eine Gattung wird von solchen Leuten praktiziert, die sich durch einen besonderen Kult mit Dämonen verbünden und mit der Unterstützung ihrer Machenschaften häufig Ungeheuer fabrizieren. [...] Der anderen Gattung bedienen sich solche Menschen, die zur richtigen Zeit natürliche Dinge natürlichen Ursachen aussetzen, um sie auf wunderbare Weise zu formen.“

eine mögliche, aber verbotene Beherrschung der Dämonen implizieren konnte, waren die Hexen, die auf dem Scheiterhaufen verbrannt wurden, zum Opfer dieser Dämonen geworden. Ein Pakt mit dem Teufel, wie ihn der Faust der *Historia* eingeht, ist möglich, aber eine grobe Dummheit – jedenfalls für jemanden, der studiert hatte, im Unterschied zu den ‚alten Weiblein‘, die für gewöhnlich auf so etwas hereinfielen (so jedenfalls argumentiert Weyer, auf den gleich zurückzukommen ist). Als grobe Dummheiten können auch die Taten erscheinen, zu denen sich dieser Faust vom Teufel verführen lässt. Die *Historia* ist – aus dieser Perspektive – eine Propaganda-Schrift der protestantischen Kirche, in der genau die Dinge, die die Magie zu erklären versucht, dem Verdikt der curiositas verfallen.

Wenn ausgerechnet Agrippa von Nettesheim als – erfolgreicher – Verteidiger in einem Hexenprozess aufgetreten ist, ist das eigentlich nicht bemerkenswert. Gerade jemand wie Agrippa, der um die Komplexität der verborgenen Ursachen wusste, dürfte für die brutale Schlichtheit der Hexenverfolgungen (jedenfalls was die ihr zugrundeliegende naturphilosophische Argumentation betrifft, im Gegensatz zur komplexen juristischen Sachlage) wenig übriggehabt haben. In einer verlorenen Schrift *Gegen die Hexenverfolger (Adversus lamiarum inquisitores)* soll er bereits das Argument entwickelt haben, das dann Johann Weyer (Wier) in seinem Grundlagenwerk *Von den Blendwerken der Dämonen (De praestigiis daemonum, 1563)* ausführlich dargestellt hat.²¹ Weyer bezweifelte darin nicht die Existenz der Dämonen oder des Teufelspakts, sondern argumentiert, dass es sich bei den meisten Frauen, die der Hexerei angeklagt wurden, um Frauen handelte, die aufgrund ihres melancholischen Temperaments zu Wahnvorstellungen neigten. Sie bedürften der ärztlichen Hilfe, nicht der Bestrafung. Anders als Agrippa ist Weyer allerdings der Meinung, dass Magie (im Gegensatz zu Hexerei) immer dämonisch ist und Magier deshalb hingerichtet werden müssen. Dieses Urteil mag auf die Entwicklungen zurückzuführen sein, die sich zwischen 1510 (dem Jahr, in dem Agrippa die erste Version der *Occulta philosophia* fertiggestellt hatte) und 1563 (dem Jahr, in dem Weyers Werk erscheint) vollzogen haben. Im Zuge dieser Entwicklungen – so wäre das vielleicht tentativ zu formulieren – wird Magie wieder zunehmend mit dämonischer Magie identifiziert, während der Versuch, den Begriff der Magie als magia naturalis zu etablieren, zunehmend in die Defensive gerät. Wo Ficino und Pico um 1500 den Begriff der Magie also noch verwenden können, wenn auch schon von apologetischen Bemerkungen flankiert, da wird fünfzig Jahre später Magie (wieder) ausschließlich als dämonische Magie begriffen. Belege dafür wären nicht nur die aufkommenden Hexenverfolgungen, sondern durchaus auch die Magie-Theorie selbst. Das vierte, Agrippa zugeschriebene Buch der *Occulta philosophia* (1565) oder das *Arbatel seu de Magia veterum* (1565/

²¹ Zu Agrippas Schrift gegen die Hexenverfolger vgl. Paola Zambelli: Scholastic and Humanist Views of Hermeticism and Witchcraft. In: Hermeticism and the Renaissance. Hg. v. Ingrid Merkel u. Allen G. Debus. Washington, D. C. 1988, S. 125–165, hier S. 137f. und Wolfgang Ziegeler: Möglichkeiten der Kritik am Hexen- und Zauberwesen im ausgehenden Mittelalter. Köln, Wien 1983, S. 137–199.

1575) sind nicht mehr als magia naturalis zu begreifen, sondern lehren eine klar dämonische Magie.

2 Magie bei Paracelsus

Erheblich schwieriger als der Begriff der Magie im Neuplatonismus ist der Begriff der Magie bei Paracelsus zu bestimmen.²² Das liegt erstens an der Unzugänglichkeit und Unverständlichkeit der paracelsischen Schriften, ihrer mangelnden Systematik und – wie es vielen Interpreten scheint – terminologischen Inkongruenz. Während der Begriff der Magie in den frühen Schriften des Paracelsus nur sporadisch auftaucht und keine systematische Behandlung erfährt, entwickelt die *Astronomia magna* (1537/38) ein regelrechtes Lehrgebäude der Magie. Zweitens steht seit der ersten Paracelsus-Ausgabe von Johann Huser (1589–91) die Frage im Raum, ob man nicht nur zwischen dem ‚frühen‘ und dem ‚späteren‘ Paracelsus unterscheiden muss, sondern auch zwischen authentischen und untergeschobenen Schriften.

Die magischen Schriften waren dabei von vornherein besonders verdächtig. Schon Huser hatte sie deshalb 1591 im zehnten und letzten Band seiner Ausgabe in einem „Appendix“ versammelt. Karl Sudhoff ist ihm im 19. Jahrhundert in dieser Einschätzung gefolgt, als er sie in den 14. Band seiner Ausgabe aufgenommen hat.²³ Zumindest ein gewisser Teil der Forschung insbesondere von medizinhistorischer Seite hat immer dazu tendiert, diese magischen Schriften für

²² Zum Magie-Begriff des Paracelsus vgl. v.a. die immer noch grundlegenden Arbeiten von Kurt Goldammer: Der göttliche Magier und die Magierin Natur. Religion, Naturmagie und die Anfänge der Naturwissenschaft vom Spätmittelalter bis zur Renaissance. Mit Beiträgen zum Magie-Verständnis des Paracelsus. Stuttgart 1991; und ders.: Magie bei Paracelsus. In ders.: Paracelsus in neuen Horizonten. Gesammelte Aufsätze. Wien 1986, S. 321–343. Wichtig außerdem Müller-Jahncke: Astrologische-magische Theorie und Praxis (s. Anm. 2), S. 67–89, wiederabgedr. in: Paracelsus. Hg. v. Udo Benzenhöfer. Darmstadt 1993, S. 98–137; Heinrich Schipperges: Magia et Scientia bei Paracelsus. In: Sudhoffs Archiv 60 (1976), S. 76–92; Charles Webster: From Paracelsus to Newton. Magic and the Making of Modern Science. Cambridge 1982; ders.: Paracelsus on Natural and Popular Magic. In: Atti del convegno internazionale su Paracelso. Un esame critico del pensiero. Hg. v. Istituto Paracelso. Roma 1994, S. 89–106; ders.: Paracelsus Confronts the Saints. Miracles, Healing and the Secularization of Magic. In: Social History of Medicine 8 (1995), S. 403–421 und Heinz Schott: Paracelsus und die Magie der Natur. In: Religion und Gesundheit im 16. Jahrhundert. Hg. v. Albrecht Classen. Berlin, New York 2011, S. 99–112. Zum theologischen Kontext Arlene Miller Guinsburg: Die Ideenwelt des Paracelsus und seiner Anhänger in Hinsicht auf das Thema des christlichen Magus und dessen Wirken. In: Von Paracelsus zu Goethe und Wilhelm von Humboldt. Wien 1981, S. 27–54; sowie dies.: Paracelsian Magic and Theology. A Case Study of the Mathew Commentaries. In: Medizinhistorisches Journal 16 (1981), S. 115–139. Einen Überblick bietet der Artikel von Urs Leo Gantenbein: Paracelsus. Theology and Magic. In: Dictionary of Gnosis & Western Esotericism. Hg. v. Wouter J. Hanegraaff. Bd. 2. Leiden, Boston 2005, Sp. 924–931.

²³ Vgl. Karl Sudhoff: Vorwort. In: Paracelsus: Sämtliche Werke. Hg. v. Karl Sudhoff. 14. Band. München, Berlin 1933, dort S. XII: „Ich selbst halte alles hier Zusammengestellte für sicher unecht.“ Grundlegend ist nach wie vor Karl Sudhoff: Versuch einer Kritik der Echtheit der Paracelsischen Schriften. Berlin 1894 und 1899. Wichtige Beiträge zur Diskussion um die Echtheit der paracelsischen Schriften jetzt in: Pseudo-Paracelsus: Forgery and Early Modern

unauthentisch zu halten. Das Bild von Paracelsus als der Gründerfigur einer empirischen Medizin (zu der man ihn hat machen wollen) schien sich schlecht mit der Berufung auf Magie zu vertragen. Dasselbe Desinteresse (jedenfalls im Vergleich zu den medizinischen Schriften) haben im Übrigen auch die theologischen Schriften des Paracelsus erfahren, die teilweise immer noch nur als Handschriften vorliegen,²⁴ aber wohl gerade, was die Magie betrifft, von großem Interesse wären. All dies zusammen genommen macht auch die folgende Interpretation zu einem fragilen und vorläufigen Unterfangen. Ich gehe so vor, dass ich zuerst den Magie-Begriff der *Astronomia magna* entwickle²⁵ und diesen dann in einem zweiten Schritt mit den anderen Schriften des Paracelsus abgleiche. Ich konzentriere mich, wie bei Ficino, auf die Kernpunkte.

Die paracelsische Begründung der Magie ruht auf der Tatsache, dass Gott die Welt sowohl als „elementische“ wie als „siderische“ erschaffen hat. Beide sind körperlich zu denken: die „elementische“ als die sublunare, aus den Elementen bestehende Welt, die „siderische“ als die Welt der Gestirne. Die göttliche Schöpfung denkt Paracelsus als (al)chemischen Prozess, indem Gott den Menschen aus einem „limus terrae“ erschaffen hat, der als „quinta essentia“ aus der „elementischen“ und „siderischen“ Materie „ausgezogen“ worden ist.²⁶ Man wird bei diesem „Ausziehen“ an eine Art Destillations- oder Sublimationsprozess denken müssen. Als „arcanum“ ist diese „quinta essentia“ weiterhin in der Schöpfung verborgen.²⁷ Nicht nur der Makrokosmos ist so entstanden, sondern auch der Mensch als Mikrokosmos.²⁸

Die Unterscheidung zwischen „elementisch“ und „siderisch“ ist identisch mit dem Gegensatz von „greiflich“ und „empfindlich“ (also der Empfindung fähig, ‚sinnlich‘ fassbar) auf der einen und „unsichtbar“ und „unempfindlich“ auf der anderen Seite. Der „elementische“ Teil gehorcht den drei paracelsischen Prinzipien (Sulphur, Salz und Quecksilber, vgl. dazu unten), der siderische besteht aus „Gemüt, Weisheit und Kunst“.²⁹ Letzteres muss man wohl so verstehen, dass es die gesamte, sowohl kognitive wie emotionale Dimension bezeichnet: alles, was

Alchemy, Medicine and Natural Philosophy. Hg. v. Didier Kahn und Hiro Hirai. In: Early Science and Medicine 24 (2019), S. 415–571.

24 Einige Bände der „Neuen Paracelsus Ausgabe“ von Urs Leo Ganterbein, die insbesondere die theologischen Werke umfassen wird, sind bereits erschienen. Vgl. die hilfreiche Internet-Seite des Projekts an der Universität Zürich.

25 Ich zitiere nach der Ausgabe Sudhoffs in Paracelsus: *Astronomia magna* oder die ganze Philosophia sagax der großen und kleinen Welt. In ders.: *Sämtliche Werke*. Hg. v. Karl Sudhoff. Bd. 12. München, Berlin 1929, S. 1–444, verweise aber auch auf die sprachlich modernisierte und kommentierte, hilfreiche Ausgabe von Norbert Winkler, vgl. Paracelsus: *Astronomia Magna* oder die ganze Philosophia sagax der großen und kleinen Welt. Hg., bearb. u. mit einem Nachwort versehen v. Norbert Winkler. Frankfurt/M. 1999.

26 Paracelsus: *Astronomia magna* (s. Anm. 25), I,2, S. 31–51.

27 Paracelsus: *Astronomia magna* (s. Anm. 25), I,2, S. 37–39.

28 Paracelsus: *Astronomia magna* (s. Anm. 25), I,2, S. 37–39.

29 Paracelsus: *Astronomia magna* (s. Anm. 25), I,1, S. 20f.

der Mensch wissen, fühlen und denken kann, ist Teil des ‚siderischen Körpers‘.³⁰ Paracelsus spricht vom „Licht der Natur“ als der „Schule“ des Menschen. An derselben Stelle identifiziert er den „elementischen“ Körper mit dem tierischen Anteil des Menschen, während der „siderische“ Anteil den Menschen vom Tier unterscheidet.³¹ Auch wenn der Begriff selbst bei Paracelsus wohl noch nicht auf-taucht: gemeint ist mit diesem ‚siderischen Körper‘ das, was später ein ‚Astral-körper‘ heißen wird.³²

Diesen zwei Körpern, dem „elementischen“ und dem „siderischen“, entspricht jeweils ein „Geist“, wobei Paracelsus in lateinischer Terminologie den Begriff „spiritus“ verwendet, im Unterschied zu „corpus“. Wie der „elementische“ Körper sterblich ist, so ist auch der „elementische“ Geist, im Gegensatz zum „siderischen“, sterblich.³³ Auf der Ebene dieses sowohl „elementischen“ wie „siderischen“ spiritus vollziehen sich die „himmlischen Wirkungen“. Die gesamte Naturphilosophie (so muss man den paracelsischen Begriff der „astronomia“ verstehen) zerfällt deshalb in einen „körperlichen“, also dem Körper und der Materie gewidmeten Teil, und einen ‚spirituellen‘, also dem Geist gewidmeten Teil.³⁴

Für den Begriff der Magie sind diese Unterscheidungen insofern von fundamentaler Bedeutung, als Paracelsus Arzt und Magier genau darin unterscheidet, dass der Arzt mit dem „elementischen“ Körper und Geist zu tun hat, der Magier aber mit dem „siderischen“. Der Arzt „weiß und kent alle kreft, die in den kreutern seind“ und kann aus diesen Kräften (die immer astral induziert sind) ein Heilmittel „ziehen“. Der Magus dagegen kann die Kräfte der Gestirne in ein „gamaheu“, in eine „imago“ oder in einen „charakter“ – also in einen Talisman, ein Amulett, ein magisches Zeichen – „ziehen“: „dan die ding sein büchsen, in die der magus behelt diese siderischen kreft und tugent“.³⁵ Wie der Jäger einen

30 Paracelsus: *Astronomia magna* (s. Anm. 25), I.2, S. 36f.

31 Paracelsus: *Astronomia magna* (s. Anm. 25), I.1, S. 21.

32 Ficino, der damit die platonische Vorstellung von einem Seelenvehikel aufgreift, benutzt den Begriff des ‚Ätherleibs‘, vgl. Ficino: Über die Liebe oder Platons Gastmahl (s. Anm. 18), S. 197 und S. 201. Zum Unterschied zwischen Paracelsus und Ficino in diesem Punkt vgl. unten Anm. 86.

33 Paracelsus: *Astronomia magna* (s. Anm. 25), I.1, S. 17f.

34 Paracelsus: *Astronomia magna* (s. Anm. 25), I.1, S. 14.

35 Paracelsus: *Astronomia magna* (s. Anm. 25), I.6, S. 132f.: „ein arzt weiß und kent alle kreft, die in den kreutern seind. Solchs weiß auch der magus, was das in sternen ist. Und nichts ist im himel verborgen, das der astronomi nach inhalt seinen speciebus nit möglich sei zu wissen. Nun der arzt zeucht die kraft aus den kreutern und heißt das selbig ein remedium, das selbi ist klein in seim gewicht und hat vil wissen vnd mattten in seiner faust. Das ist, wissen und mattten seind nicht die arznei, alein der auszug ist die arznei. Also mag auch der magus vil wissen im himel in ein kleines steinlein bringen und das heißen ein gamaheu oder ein imaginem oder einen characterem, dan die ding sein büchsen, in die der magus behelt diese siderischen kreft und tugent. [...] und wie der arzt sein arznei in kranken geben mag und sie ime die selbigen krankheit wendet, also mag auch der magus solche virtutes bringen in einen menschen nach dem und er sie ausgezogen hat. Das ist, wie ers vom gestirn kann fassen, also kann ers auch volbringen, wol oder ubel.“

Hirsch und der Fischer einen Fisch fängt, so fängt der Magus die siderischen Kräfte in seinen „Figuren“ ein.³⁶ Die Definition dieser Magie lautet:

Erstlich vor allen dingen will ich euch underricht geben und zu verstehen, was magica sei. Eben das ist sie, das sie die himlische kraft mag in das medium bringen und in dem selbigen sein operation volbringen. Das medium ist der centrum, der centrum ist der mensch. Also mag durch den menschen die himlische macht in den menschen gebraucht werden, also das im selbigen menschen erfunden wird die selbige wirkung, so in der selbigen constellation möglich ist. Also wird aus dem selbigen menschen, in den die magica gebracht hat solche vires, gleich der selbig stern, wie er an im selbs ist, mit den selbigen secretis und arcanis; zu gleicher weis als senn einer ein kraut isset, im selbigen ist das kraut und seine vires, wie dan die vires sein.³⁷

Magie ist deshalb für Paracelsus auch per se nichts Übernatürliche, sondern lediglich eine höhere Form der Medizin.³⁸ Was der Arzt auf „elementischer“ Ebene tut, tut der Magus auf „siderischer“. Wie der Arzt, so bedient sich auch der Magus nur der Kräfte der Natur, so dass im Grunde „die natur erstlich an ir selbs ein maga ist“³⁹

In den Bereich des Übernatürlichen greift die Magie nur dort ein, wo sie übernatürliche Zeichen auslegt. Insofern die Magie es grundsätzlich mit den Gestirnen zu tun hat, hat sie es gezwungenermaßen auch mit übernatürlichen Zeichen zu tun, denn Gott bedient sich der Kometen und Sterne als übernatürlicher Zeichen (im Gegensatz zu den siderischen Einflüssen der Planeten als natürlichen Zeichen). So ist es zu erklären, dass es drei Magier waren, die als erste von Christi Geburt erfahren hatten.⁴⁰ Diese biblische Geschichte ist für Paracelsus – wie schon für das gesamte Mittelalter – von größter Bedeutung, wenn es um den Begriff der

36 Paracelsus: *Astronomia magna* (s. Anm. 25), I.6, S. 134: „So nun der magus ein ietliche kraft der sterren der gleichen mag herab bringen in sein verordnet subiectum, wie ein ieger ein hirschen in das garn und ein fischer die fisch in das nez, wie der arzt die arznei in die büchsen. Mag er dan nicht bilder machen, die doch nicht anderst zu erkennen seind, als sprech einer: mag nicht der arzt aus einer arznei ein salben machen oder ein pflaster oder ein trank oder ein rauch; also mag dan nicht der magus aus der firmamentischen arznei ein bildt, ein kugel, ein stein oder anders nehmen, dieweil es doch der form gleich ist und sein sol mit der kraft. Warumb sol er nicht mögen solche figuren machen die zur gesuntheit und krankheit helfen mögen? [...] mag der himel richten über den menschen, das natürlich fleisch hin und her zu bewegen und dasselbig ertöten oder erlamen oder gesunt machen und dergleichen. Warumb wolst dan der magus das nicht in seinem gewalt auch vermögen als wol als der arzt mit der arznei, sovil und ir ist, geweltigen mag und volbringen?“

37 Paracelsus: *Astronomia magna* (s. Anm. 25), I.6, S.122.

38 Paracelsus: *Astronomia magna* (s. Anm. 25), I.6, S. 129: „nicht das solches unnatürlich zugehe; got hat das firmament wunderbarlich geschaffen. Da was seine hant macht, in dem seind magnalia die, die niemand auf das end kommen und bringen mag.“

39 Paracelsus: *Astronomia magna* (s. Anm. 25), I.6, S.132.

40 Paracelsus: *Astronomia magna* (s. Anm. 25), I.4, S. 83: „nun ist der anfang der magica ein auslegung auf die unnatürlichen zeichen, sie zu erkennen, wie sie got übernatürlich in himel

Magie geht, insofern sie einen schlechthin unwiderlegbaren Beweis für die biblische Approbation der Magie bildet. Tatsächlich ist in Mt. 2 nicht von den „drei Heiligen“, den „drei Königen“ oder den „drei Weisen“ die Rede, wie die Stelle heute übersetzt wird, sondern von „magoi“, also Magiern als Angehörigen der persischen Priesterkaste, ‚Sternseher‘. Es waren Magier, die die Bedeutung des Sterns von Bethlehem zu deuten wussten.⁴¹ „Insignis magica“ nennt Paracelsus diese magische Auslegung übernatürlicher Zeichen.⁴² Die zweite Form der Magie ist „magica transformativa“, insofern durch sie Dinge verwandelt oder zum Leben erweckt werden können. Auch diese Form der Magie ist biblisch belegt, indem Moses seinen Stab in eine Schlange verwandeln konnte. „Magia characterialis“ kann Wörter oder Zeichen mit himmlischen Kräften ‚aufladen‘, „gama-heu“ bezeichnet die Herstellung von Talismanen. Eine weitere Form der Magie („imagines“) vermag durch himmlische Kräfte, die sie in ein Bild herabzieht, dem menschlichen Körper Dinge zuzufügen, die diesem auch auf natürlichem Wege zustoßen können, wie etwa Behinderungen. Die „cabalistica“ schließlich vermag etwa, eine Stimme über weite Entfernungen hin hörbar zu machen, wie wenn man in ein Rohr hineinspricht, so dass die Stimme selbst über eine Meile hin noch hörbar ist. Insbesondere dieses letzte Beispiel zeigt, dass Paracelsus sich des Begriffs der Magie bedient, um unerklärliche oder schwer erklärbare Phänomene erklärbar zu machen, der Begriff mithin genau das umfasst, was später *magia naturalis* heißen wird.⁴³

Paracelsus gibt sich die größte Mühe, zwischen natürlich und übernatürlich, zwischen Magie und Religion eine deutliche Grenze zu ziehen.⁴⁴ Dies beginnt bei der Anthropologie. Paracelsus unterscheidet nämlich nicht nur, wie oben dargestellt, zwischen dem „elementischen“ und dem „siderischen“ Leib des Menschen, sondern gleichzeitig ist der Mensch auch noch ein „Bildnis Gottes“, ausgehend von 1. Mos. 1,27 („Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde“). Mehrfach betont Paracelsus, dass die Gottebenbildlichkeit des Menschen der Naturphilosophie („astronomia“) verborgen bleiben muss. Als Bildnis Gottes ist der Mensch übernatürlich.⁴⁵ Der Naturphilosoph hat deshalb über Christus und die Heilsgeschichte nichts zu sagen, denn „Christus ist übernatürlich und über die natur, und die

stellt und doch wie natürlich erscheine und erkent werden unter andern, als der orientisch stern auf Bethlehem.“

41 Der Stern von Bethlehem influierte die Welt mit der höchsten Astralkraft, der Gottnatur Christi, und begründet damit die Magie überhaupt erst. Vgl. Paracelsus: *Labyrinthus medicorum errantium*. In ders.: *Sämtliche Werke Abt. I, Bd. 11*. Hg. v. Karl Sudhoff. München, Berlin 1928, S. 161–221, hier S. 205–208. Vgl. dazu Simon Brandl: Das Mysterium der *incarnationis verbis* in Alexander von Suchtens frühparacelsistischem Traktat *De tribus facultatibus* (um 1565). In: Darstellung und Geheimnis. Hg. v. Jutta Eming u. Volkhard Wels. Wiesbaden 2021 (im Erscheinen).

42 Paracelsus: *Astronomia magna* (s. Anm. 25), I,4, S. 83.

43 Alle Beispiele nach Paracelsus: *Astronomia magna* (s. Anm. 25), I,4, S. 83–85.

44 Auch damit steht er in einer langen Tradition, vgl. Valerie Flint: *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*. Princeton, N. J. 1991.

45 Paracelsus: *Astronomia magna* (s. Anm. 25), I,2, S. 40.

natur ist unter ime“. „Dan was got wirket, ist dem natürlichen liecht verborgen“.⁴⁶ Während der Magus nur aus den Sternen „diviniert“, „divinieren“ die Apostel aus dem Heiligen Geist.⁴⁷ Man kann aus den natürlichen Kräften heilen, wie die Ärzte und die Magier, oder aus den übernatürlichen, „im namen des vatters, des sons und heiligen geists“.⁴⁸ Die Heiligen („sancti“) wirken in Gott aus übernatürlichen Kräften, die Magier aus natürlichen Kräften.⁴⁹ Das heißt auf der anderen Seite nicht, dass die Heiligen sich nicht auch magischer Methoden bedienen können. Wenn Moses seinen Stab in eine Schlange verwandelt, tritt er als Magier auf.

Die Heiligen wirken in Gott, die Magier aus dem Licht der Natur. Wenn beider Wissen verdunkelt worden ist, dann liegt das an den „Pharisäern“, den Schulgelehrten, die geglaubt haben, mit dem menschlichen Verstand allein etwas bewirken zu können. Wenn der Magier sein Wissen aus dem Licht der Natur bezieht, dann heißt das eben auch, dass es kein echtes Wissen gibt, das man aus den Büchern oder aus den Schulen beziehen könnte. Wie das gesamte Werk des Paracelsus ist der Begriff der Magie mit einer aggressiven Polemik gegen jede Art von Schul- oder Universitätsgelehrsamkeit aufgeladen.⁵⁰ Insbesondere die universitäre Logik, wie sie sich von Aristoteles herleitet und das gesamte Studium des Mittelalters und der Frühen Neuzeit durchdringt, ist – aus der Perspektive von Paracelsus – Ausdruck einer unglaublichen Anmaßung⁵¹

⁴⁶ Paracelsus: *Astronomia magna* (s. Anm. 25), I.1, S. 19: „dan magica hat hie alein gewalt zu reden, aber der geist der biltnus der ist der ganzen astronomei verborgen, der gehört den zu, die in got redent und aus seinem liecht und geist. Darumb der astronomus von Christo nichts reden kann, noch von seinen aposteln und propheten. Dan was die biltnus antrift, ist der astronomei nit befolen. Christus ist übernatürlich und über die natur, und die natur ist unter ime“. S. 24: „also auch aller kinder geburt seind nach irer nativitet der astronomei befolen, alein ausgenommen, was nach der linien Christi ist, darinnen hat die astronomei nichts zu handeln. Darumb Christus, Maria, Johannes Baptista der astronomei unbekant sind. Dan was got wirket, ist dem natürlichen liecht verborgen“.

⁴⁷ Paracelsus: *Astronomia magna* (s. Anm. 25), I.1, S. 27.

⁴⁸ Paracelsus: *Astronomia magna* (s. Anm. 25), I.1, S. 27f.

⁴⁹ Paracelsus: *Astronomia magna* (s. Anm. 25), I.6, S. 130: „dan wie aus got die toten erquikt sein, also wird der natur ir kraft vnd vermögen iren natürlichen heiligen, so magi geheißen werden, zu tun gewalt gegeben. Da es seind heiligen in got zur seligkeit heißen sancti, seind auch heiligen in got zu natürlichen kreften, die heißen magi. Got ist wunderbarlich in seinen heiligen, beide im reich gottes und in der natur [...]. also ist die underscheit zwischen sanc-tum und magum, das der sanctus aus got, der magus aus der natur wirket.“

⁵⁰ Paracelsus: *Astronomia magna* (s. Anm. 25), I.1, S. 29: „so diese secten nicht wer eingerissen, so wer die schul der apostel fürtrefflich in großem schein und das liecht der natur in großen künsten und würden. Aber diese secten, die ein mutter ist der pestilenz, ein mutter neid und hasses, zank und haderens, der ertbidem [d.h. Erdbeben] und alles elnts zwischen dem hausvatter und seinem son; das ist der nagend worm, der aus der hellen gehet“.

⁵¹ Paracelsus: *Astronomia magna* (s. Anm. 25), I.1, S. 28: „es ist aber eingerissen ein logica, die selbig hat verbendet das liecht der natur und das liecht der weisheit und eingefüret ein frömbde doctrin, dieselbig hat beide weisheit zwischen stül und benk nidergesetzt: das seind diejenigen, so vor Christo angefangen, das liecht des ewigen und der natur zu verleschen und also durch sie verdunkelt die warheit beider liechter.“

auf das merkent, das Christus und die seinen dem liecht der natur nichts genomen haben, aber der phariseisch sauerteig, die in scholis wandlen, der natur ir macht brechen und nehmen wollten, und sie selbs weder folgen Christo, noch dem natürlichen liecht. Sie seind die toten, die die toten begraben, das ist kein leben ist in irem tun, dan sie lernen in entweder liecht nichts, weder im natürlich noch im ewigen, und wollens doch beide sein. Also ist das liecht der natur auch des heiligen geists erlescht und in ein unansehnlich wesen gebracht.⁵²

Der Magier und der Heilige stehen deshalb bei Paracelsus als Figuren immer dem schulischen Lehrer und Professor gegenüber. Wenn der Magier aus dem Licht der Natur lernt, und zwar ausschließlich, und wenn alle Künste und Wissenschaften aus dem siderischen Himmel stammen, dann heißt das bei Paracelsus immer: Sie sind nicht an der Schule und nicht an der Universität zu lernen. Die allgegenwärtige Berufung des Paracelsus auf „Erfahrung“ und „Erfahrenheit“ richtet sich als Methode des Wissenserwerbs gegen die akademische Logik und den Disputationsbetrieb der Universitäten. Inwieweit der Begriff darüber hinaus die modernen Begriffe der Empirie und des Experimentes vorprägt, ist eine Frage, die hier zum Glück nicht relevant ist.

An letzter Stelle ist schließlich darauf hinzuweisen, dass die ‚natürliche Magie‘ in der *Astronomia magna* nur einen Aspekt der Magie bildet. Sie ist, in den Worten von Paracelsus, nur eines der „*membra*“ der „*astronomia*“ als Naturwissen im umfassenden Sinn. Dieses Naturwissen ist in sich selbst vierfach, insofern es als „*naturalis*“ den Mikro- und Makrokosmos umfasst, als „*supera*“ die neue Geburt in Christus, als „*olypi novi*“ die Werke des Glaubens und als „*inferorum*“ das Wissen um die infernalischen Geister. Jede dieser vier „*Astronomien*“ hat dann wiederum neun Teile („*membra*“). Die Magie ist der erste dieser Teile, die „*Nigromantie*“ (Toten- und Geisterbeschwörung) der zweite, es folgen „*Nectromantie*“ (Kristallschau, Wünschelrute u. a.), Astrologie, „*Signatum*“ (Chiromantie, Physiognomie u. a.), „*artes incertae*“ (Geomantie, Hydromantie, Pyromantie u. a.), „*medicina adepta*“, „*philosophia adepta*“ und „*mathematica adepta*“ (Geometrie, Geographie, Werkzeugherstellung u. a.).

Die grundlegende Vierteilung der „*Astronomie*“ in „*naturalis*“, „*supera*“, „*olypi novi*“ und „*inferorum*“ ist für den paracelsischen Magie-Begriff insofern wichtig, als es mit der Magie „in Christus“ auch eine – im Sinne des Wortes – theologische Magie gibt:

diese astronomia hat ir wesentlich wonung himelischen im himel und wird geben denen, so in der neuen geburt sind und nimpt iren ursprung aus Christo und wird durch die seinen volbracht, gebraucht und gefüret.⁵³

52 Paracelsus: *Astronomia magna* (s. Anm. 25), I.1, S. 28.

53 Paracelsus: *Astronomia magna* (s. Anm. 25), I.4, S. 76.

Dem entsprechend stammen die Kräfte dieser „astronomia coelestis superiorum divisorum“ nicht aus der Natur, sondern aus Christus. Diese Kräfte sind übernatürlich: „Was die natur durch ire krefte tut, das ist natürliche magica, was die himlische krefte in uns tun und durch uns, ist die himlische magica, und was aus der natur gehet, das ist natürlich, was aus got ist das ist götlich.“⁵⁴ Während der natürliche Magier aus der Natur wirkt, wirkt der göttliche Magier aus der Bibel. Er steht neben den Propheten und den Aposteln. Wer die wahren Ursachen der Pest als einer übernatürlich verursachten Krankheit kennen will, der darf nicht in Paris, Padua oder Salerno studieren, sondern muss die Offenbarung des Johannes lesen: „dan wollet ir wissen was magia ist, so frage den apocalypsin, so wöllen wir alsdan sehen, von wannen und woraus der professor und magus wachset und entspringet, da werdet ir ferner die auslegung pestis finden.“ Moses, Aaron, Elias, Enoch, David und die ganze Reihe der biblischen Propheten sind die wahren Magier, die „geborenen cabalisten“. Statt von den vier humores zu schwatzen, sollten die Ärzte deshalb besser die Bibel lesen.⁵⁵ Zumindest mit dieser Überzeugung – das sei hier nur beiläufig angemerkt – steht Paracelsus sehr nah bei Luthers Bibliozentrismus und im Gegensatz zu dem, was auf protestantischer Seite etwa Melanchthon verkörpert.⁵⁶

Wie es damit für Paracelsus eine dezidiert christliche Magie gibt, so gibt es mit der vierten Klasse der *Astronomia* auch eine dämonische, böse Magie, die bei Paracelsus oft den Namen „Zauberei“ trägt. Auch sie ist biblisch belegt, etwa in den Zauberern, mit denen Moses am Hof des Pharao zu tun bekommt (2. Mose 7) oder in den Apg 8.9 berichteten Zaubereien Simons. Was die drei Magier aus dem Morgenland von diesen Zauberern unterscheidet, ist, dass sie ihre Macht nicht missbrauchen.⁵⁷ Das vierte (unvollständige) Buch der *Astronomia magna* ist den teuflischen Geistern und Dämonen gewidmet. Auch ihr Wirken ist nicht übernatürlich (denn das kann nur die Magie aus Christus sein), sondern natürlich. Paracelsus kann die „infernalischen Geister“ geradezu als „naturales astronomi“ bezeichnen, wobei „astronomi“ wieder diejenigen bezeichnet, die über Naturwissen verfügen.⁵⁸ Dieses Naturwissen ändert aber nichts daran, dass es sich um bös-

54 Paracelsus: *Astronomia magna* (s. Anm. 25), II.4, S. 334.

55 Die Zitate stammen aus dem (pseudo?)paracelsischen *De pestilitate* in Paracelsus: *Sämtliche Werke*. Hg. v. Karl Sudhoff. 14. Band. München, Berlin 1933, S. 597–638, hier S. 637.

56 Zu diesen Differenzierungen vgl. Volkhard Wels: *Manifestationen des Geistes. Frömmigkeit, Spiritualismus und Dichtung in der Frühen Neuzeit*. Göttingen 2014, S. 89–130.

57 Vgl. z.B. die (pseudo?) paracelsische *Occulta philosophia* in Paracelsus: *Sämtliche Werke*. Hg. v. Karl Sudhoff. 14. Band. München, Berlin 1933, S. 513–542, wo es S. 521 mit Bezug auf die drei Magier aus dem Morgenland heißt, dass sie eben keine Zauberer gewesen sind. Auf die Frage, wie das zu verstehen sei, lautet die Antwort: „Nichts anders, dann das sie ir kunst und große verborgne weisheit nit misbraucht haben. Dan magia ist ein solche kunst, die ir höchst macht und sterke durch den glauben erzeigt. Aber die zauberei mag aus ir geboren werden, wan sie misbraucht wird, iezt ist sie zu einer zauberei worden.“ Vgl. auch dort ausführlich S. 538f.

58 Vgl. Paracelsus: *Astronomia magna* (s. Anm. 25), I.4, S. 76 und das den infernalischen Geistern gewidmete Buch IV.

artige, teuflische Wesen handelt. Wer sich auf diese Dämonen einlässt – wie etwa die Hexen, denen Paracelsus eine eigene Schrift (*De sagis*) gewidmet hat, in der sich die gesamte Mythologie findet, bis hin zum Ritt auf dem Besen – macht sich des Teufelspaktes schuldig. In diesem Punkt unterscheidet sich Paracelsus nicht von Ficino: Dämonische Magie ist möglich, aber eine grobe Dummheit, die als solche schon in der Bibel (5. Mose 18, 9–13; Gal. 5, 19–21) ausdrücklich verboten ist.

Soweit der Versuch, den paracelsischen Begriff der Magie aus der *Astronomia magna* zu rekonstruieren. Dieser Begriff muss, soweit ich sehe, nicht in Widerspruch zu den vereinzelten Bemerkungen zur Magie in den frühen Schriften des Paracelsus stehen. So wird im *Labyrinthus medicorum errantium* die Magie mit der Anatomie verglichen, wobei das tertium comparationis ist, dass sowohl die Anatomie wie die Magie das Verborgene sichtbar machen:

dan magica ist anatomia medicinae zu gleicher weis, wie ein mezger ein ochsen zerlegt und man sieht alles das in im ist und wie er ist, das durch die haut nit mag gesehen werden. Also zerlegt die magica alle corpora der erznei, in denen die remdia sind was in demselbigen corpus ist.⁵⁹

In den *Elf Tractat* heißt es, die Magie entspringe nicht aus Geistern oder Zauberei, sondern aus „natürlichem lauf der subtilen natur“.⁶⁰ Weiter heißt es dort, dass Magie fälschlich nur als Zauberei verstanden werde, dabei sei sie doch „ein natürlich Werk“ in dem Sinne, in dem schon das Anzünden eines Feuers Magie sei.⁶¹ Ohne Magie könne der Arzt sein „subiectum“ überhaupt nicht verstehen.⁶² Schon hier wird der naturkundige Magier, der die verborgenen Eigenschaften der Dinge kennt, dem unfähigen, akademisch ausgebildeten Arzt gegenübergestellt, der nichts von diesen Geheimnissen weiß:

aber magische operation, gleich als die wissenheit ist der gaballia gabalistica, das nicht aus geistern noch zauberei entspricht, sunder aus natürlichem lauf der subtilen natur. Dan das ist nit die erkantnus der menschen, der nichts von im weiß aus seinen heimlikeiten, sunder das ist die erkantnus, das der mensch microcosmisch erkant werde, das ist durch beide art, öffentlich und magisch, sichtig und unsichtig. Dan die krankheiten lassen sich anderst nit begreifen oder erkennen, alein die magica underricht dich dan des brauchs und laufs, wie der gaballischen art ist.⁶³

Die Ähnlichkeit von Magie und Kabbala scheint hier gerade darin zu bestehen, dass beide Künste eine Erkenntnis des „natürlichen Laufs der subtilen Natur“ im-

59 Paracelsus: *Labyrinthus* (s. Anm. 41), hier S. 204.

60 Paracelsus: *Elf Traktat* von Ursprung, Ursachen, Zeichen und Kur einzelner Krankheiten. In ders.: *Sämtliche Werke*. Hg. v. Karl Sudhoff. Bd. 1. München, Berlin 1929, S. 1–161, hier S. 147.

61 Paracelsus: *Elf Traktat* (s. Anm. 60), S. 137.

62 Paracelsus: *Elf Traktat* (s. Anm. 60), S. 145: „dan on magia verstet und erkent der arzt sein subiectum nit, und weißt nit, was er in der hant, weiß auch nit, womit er umbgat“.

63 Paracelsus: *Elf Traktat* (s. Anm. 60), S. 147.

plizieren. An derselben Stelle heißt es weiter, indem wiederum die Magie gegen die Medizin der Universitäten (nach der Anweisung „*irs gradirens, digerirens, purgirens*“) und die Leibärzte der Fürsten, die sich an den Höfen einschmeicheln und „finanzen“, ausgespielt wird:

dan die eußerlichen ding müssen innerlich werden. sol nun das beschehen,
so muß die magia den grunt anzeigen und weiter kein ander facultas. aber
sie ist nicht bekannt gesein den sribenten, drumb sie übel traktirt haben
und den proceß der cur übel gefürt. dan die kur muß magisch fürgenomen
werden und nicht nach der interpretation *irs gradirens, digerirens, pur-*
girens etc. drumb two theorica sein in der medizin, die so sie physicam
heißen und die so magica heißt. und wiewol sie der physica blint seind,
und gar doll in magia, sie lernen alein das sie statnarren werden und an
den höfen zutütlen und finanzen, das ist ir doktorei und meisterschaft.⁶⁴

Auch die in Teilen der Forschung als pseudo-paracelsisch geltenden, magischen Schriften widersprechen nicht unbedingt diesem Befund. Zu diesen magischen Schriften gehört *De occulta philosophia*, 1591 erstmalig im neunten Band der Ausgabe Husers erschienen. Der Text polemisiert scharf gegen eine Zauberei, die durch Zeremonien, Formel und Zeichen Dämonen zu beschwören lehrt, wie z.B. in der dort explizit genannten *Clavicula Salomonis*.⁶⁵ Genauso scharf polemisiert der Text jedoch gegen eine universitäre Theologie, die alle Magie unterschiedslos als dämonische Zauberei begreift. Die echte Magie ist „die verborgnest kunst und größt weisheit ubernatürlicher Dingen auf erden“ und sie steht als solche gegen die Vernunft als „öffentliche große torheit“:

und was menschlicher Vernunft unmöglich zu erfahren und zu ergründen
ist, das mag durch dise kunst der magica erfahren und ergrünnt werden. Dan
sie ist ein große verborgne weisheit, so die Vernunft eine öffentliche große
torheit ist. Darumb wer auch gut und hoch von nötzen, daß die theologi
auch etwas wißten darvon zu sagen und auch erführen was magica were,
und nicht so unbillicher weis, unergrünnt ein zauberei nennten.⁶⁶

Wer Besessene heilen wolle (wie dies Christus getan hat), müsse die Magie beherrschen. Hexen, die diese Kunst zum Verderben und Schaden anwenden, werden allerdings zu Recht verbrannt.⁶⁷ Auch in diesem Punkt ist der Text sehr deutlich (und auch hier wieder sehr nah an der Position Luthers) und steht damit in Gegensatz zu Agrippa von Nettesheim oder Johann Weyer. Durch Hexerei verursachte Phänomene wie über weite Distanzen oder über Analogiezauber zugefügte Verletzungen sind unbezweifelbar. Wer solche Verletzungen heilen will, kommt mit der Medizin, die er auf den „Hohen Schulen“ gelernt hat, nicht weiter.

64 Paracelsus: Elf Traktat (s. Anm. 60), S. 153.

65 (Pseudo?) Paracelsus: *Occulta philosophia* (s. Anm. 57), S. 514.

66 (Pseudo?) Paracelsus: *Occulta philosophia* (s. Anm. 57), S. 538.

67 (Pseudo?) Paracelsus: *Occulta philosophia* (s. Anm. 57), S. 539.

Er muss zu den „alten weiberen, zigeineren, schwarzkünstlern, lantfarern, alten baursleuten und dergleichen mer unachtsamen leuten in die schul gehen und von ihnen lernen“.⁶⁸

Ebenfalls als pseudo-paracelsisch gelten oft die *Archidoxis magicae*, 1591 im Appendix des zehnten Bandes der Huser-Ausgabe erschienen. Der Text besteht zum großen Teil aus konkreten Anweisungen für die Herstellung von Talismanen und Amuletten gegen bestimmte Krankheiten.⁶⁹ Vor allem die bildlich wiedergegebenen Zeichen und Schriften, mit denen die Talismane zu versehen sind, führen in diesem Text sehr deutlich vor Augen, wie konkret die magische Praxis (deren Theorie die *Astronomia magna* entwickelt hat) zu denken ist. Zu Paracelsus als Ikone einer empirischen Medizin scheint das nicht recht zu passen. Auch hier beruft sich Paracelsus (oder wer immer der Verfasser war) jedoch ausdrücklich auf die Erfahrung. Wer nicht glaube, dass „Schlange töten“ in griechischer Sprache und Schrift auf einem Zettel geschrieben und auf eine Schlange gelegt, tatsächlich eine Schlange töten könne – denn woher sollte eine Schlange in der Schweiz die griechische Sprache können? –, der solle es ausprobieren.⁷⁰ „Cantharides“ (was immer das ist), in der Hand gehalten, verwandelt den Harn in Blut: Auch das könne man überprüfen, genauso wie die Tatsache, dass einem toten Eisvogel noch mehrere Jahre das Gefieder nachwächst. Immer wieder insistiert der Verfasser auf der Nachprüfbarkeit dieser Befunde. Auch in den *Archidoxis magicae* geht es um die verborgenen Eigenschaften der Dinge, die empirisch erfahrbar sind. Es handelt sich dabei nicht um übernatürlich zu erklärende Erscheinungen und nicht um dämonische Zauberei, wie der Verfasser versichert, sondern um das, was man wohl ein magisches Erfahrungswissen nennen muss.

3 Erster Zwischenbefund: Magie als *magia naturalis*

Ich komme zu einem ersten Zwischenbefund. Sowohl im Neuplatonismus als auch bei Paracelsus bezeichnet der Begriff der Magie im Kern ein Wissen um die natürlichen, aber verborgenen Eigenschaften der Dinge. Noch einmal sei an Picos Bestimmung der Magie als „höchste Vollendung der Naturphilosophie“ erinnert, die in genau diesem Sinne zu verstehen ist: Magie hat es nicht mit übernatürlichen, sondern mit natürlichen Kräften zu tun. Sie ist deshalb im Kern das, was später *magia naturalis* genannt werden wird.⁷¹ Die These lautet, dass die Etablierung des Begriffes einer ‚*magia naturalis*‘ im weiteren Verlauf des 16. Jahr-

68 (Pseudo?) Paracelsus: *Occulta philosophia* (s. Anm. 57), S. 541.

69 Der Text hat damit eine gewisse Ähnlichkeit zum vierten, unter dem Namen Agrippas veröffentlichten Buch der *Occulta philosophia* Agrippas (vgl. oben Anm. 8), die Talismane und Amulette sind allerdings nicht identisch.

70 (Pseudo?) Paracelsus: *Archidoxis magica*. In: Paracelsus: Sämtliche Werke. Hg. v. Karl Sudhoff. 14. Band. München, Berlin 1933, S. 437–498, hier S. 438. Dort S. 439 die beiden anderen, hier zitierten Beispiele.

71 Diese These ist nicht neu, vgl. zuletzt Otto: Magie (s. Anm. 2), S. 491–504, der dort die ältere Forschung diskutiert. Vgl. auch den Beitrag von Daniel Queiser in diesem Band, der am Werk von Francis Bacon herausarbeitet, wie sich dieser Übergang konkret vollzieht.

hunderts (mit della Portas *Magia naturalis* von 1558 als titelgebendem Konzept) bereits als apologetische Bewegung zu verstehen ist. In dem Maße, in dem zunehmend die gesamte Magie verurteilt wird, etabliert sich (vorübergehend) der Begriff einer ‚magia naturalis‘ als Versuch einer Verteidigung, bevor der Begriff dann zugunsten einer ‚scientia naturalis‘ ganz aufgegeben wird. Schon bei Ficino und Pico ist mit dem Begriff der ‚magia naturalis‘ genau das gemeint: Magie als natürliches Erklärungsmodell für ansonsten unerklärliche Erscheinungen. Damit ist auch gesagt, dass Magie bei Ficino und Pico als Versuch einer Rationalisierung zu verstehen ist.

Der Begriff der Magie ist deshalb bei Ficino und Pico, genauso wie bei Paracelsus, noch erheblich weniger belastet, als er es dann im Laufe des 16. Jahrhunderts sein wird. Wenn Ficino sich in der „Apologie“ seiner *De vita libri tres* dagegen verwahrt, dämonische Magie zu betreiben, ganz ähnlich wie etwas später Paracelsus, dann dokumentieren sie damit, dass sie mit ihren Interessen an der Magie auf Widerstände stoßen. Sie verwahren sich bereits gegen dieselben Argumente, die später Bodin, Del Rio oder Weyer vertreten werden, wenn diese die ganze Magie als dämonisch verwerfen.⁷²

Was Paracelsus betrifft, hat diese These schon 1978 Kurt Goldammer vertreten, wenn er schreibt, Paracelsus gehe „grundsätzlich von einer wissenschaftlichen Erklärbarkeit der magischen Phänomene aus.“⁷³ Da die Rolle der Magie im wissenschaftstheoretischen System des Paracelsus bereits vorgegeben ist, „kommt es nur zögernd zur Ausbildung und Verwendung des Terminus ‚magia naturalis‘, die sich grundsätzlich für Paracelsus von selbst versteht.“⁷⁴

Sicher ist, daß bei ihm de facto ein Abbau der Bedeutung wenigstens der volkstümlichen und traditionellen Vorstellungen von Magie bzw. Zauberei auf dem Wege kritischer Durchleuchtung und rational-wissenschaftlicher Erklärungsversuche vollzogen wird. Die Zusammenordnung von Magie und Natur, Magie und Struktur bzw. Funktion des Kosmos, Magie und Geist, Heiligkeit und Gott ist nicht nur eine Vergeistigung des Begriffes und eine Einpassung ins Naturphilosophische und ins Religiös-Theologische, sondern in Wirklichkeit wohl auch ein Beitrag zur Entmagisierung des Weltbildes und des menschlichen Verhaltens zur Umwelt im herkömmlichen Sinne.⁷⁵

⁷² Vgl. auch hier wieder den Beitrag von Thomas Leinkauf in diesem Band. Aus der älteren Forschung verweise ich stellvertretend auf Wolf-Dieter Müller-Jahncke: Die Renaissance-Magie zwischen Wissenschaft und Dämonologie. In: Zwischen Wahnsinn, Glaube und Wissenschaft. Magie, Astrologie, Alchemie und Wissenschaftsgeschichte. Hg. v. Jean-François Berger. Zürich 1988, S. 127–140.

⁷³ Goldammer: Magie bei Paracelsus (s. Anm. 22), S. 328f.

⁷⁴ Goldammer: Magie bei Paracelsus (s. Anm. 22), S. 333.

⁷⁵ Goldammer: Magie bei Paracelsus (s. Anm. 22), S. 333. Ähnlich auch der Befund von Schipperges: *Magia et Scientia* (s. Anm. 22), der die Nähe der Begriffe von Magia und Scientia bei Paracelsus beschreibt, sowie der Befund, den Guinsburg (s. Anm. 22) aus den theologischen Schriften erhebt. Wolf-Dieter Müller-Jahncke: *Magic Medicine in the Writings of Paracelsus*

Der Befund lautet also auch für Paracelsus, dass mit dem Begriff der Magie scheinbar unerklärliche (weil auf verborgene oder siderische Ursachen zurückgehende) Phänomene erklärbar werden. Der Begriff der Magie ist damit Ausdruck einer Bemühung um Rationalisierung und – so paradox das klingt – einer, wie Goldammer schreibt, „Entmagisierung des Weltbildes“. Die wärmende Kraft des Sonnenlichts genauso wie die Kräfte des Magneten werden – durch die Magie – rational erklärbar, genauso wie auf der anderen Seite aber auch die tödliche Wirkung bestimmter Amulette oder die heilende Kraft von Reliquien. Was dieses letzte Beispiel betrifft, so hat Charles Webster an der paracelsischen Abhandlung *Über die Ursachen unsichtbarer Krankheiten (De causis morborum invisibilium)* gezeigt, dass sie gegen den im Spätmittelalter ubiquitären Heiligenkult gerichtet ist, der der Verehrung von deren Reliquien mirakulöse Kräfte zuschrieb.⁷⁶ Das ist ein besonders eindrückliches Beispiel dafür, wie die magische Erklärung die religiöse, mirakulöse Erklärung ersetzt und rationalisiert. Paracelsus stünde mit seinem Kampf gegen die Heiligenverehrung (auch hier wieder) neben Luther, nur dass sein Argument ein medizinisches ist: Für die Heilungen, die auf Heiligenverehrung, Reliquienkulte oder Gelübde zurückgeführt wurden, wäre keine übernatürliche Ursache (eben die Heiligen) verantwortlich, sondern eine ganze Reihe von anderen, durchaus natürlich – nämlich magisch – zu erklärenden Faktoren. Luther führt diese Heilungen dagegen allein auf den Glauben zurück.

Gerhild Scholz-Williams kommt – aus der Perspektive der Hexen- und Genderforschung – zu einem ähnlichen Ergebnis. Anders als der *Hexenhammer* bemüht Paracelsus sich um rationale Erklärungen okkuler Erscheinungen:

This difference [to the *Malleus Maleficarum*] is especially noticeable when Paracelsus constructed scientific, rational, accessible explanations for even the most complicated occult realities, such as the appearance of spirits, the nature and activities of witches, and other magical phenomena. Wishing to rid these phenomena not of their magical but of their superhuman and nonhuman aura, he endeavored to demystify them, to make them not less wondrous, but more recognisable and comprehensible.⁷⁷

Die Angriffe gegen die Magie kommen von theologischer Seite oder werden zumindest mit theologischen Argumenten geführt. Das ist ein trivialer, aber wichtiger Punkt. Wenn Pico dagegen die Magie als „Vollendung der Naturphilosophie“ bezeichnet, dann ist damit auch gesagt: Magie hat nichts mit Theologie zu tun,

and the Paracelsians and the Rise of Chemistry. In: *Systèmes de pensée precartesiens*. Hg. v. Ilana Zinguer u. Heinz Schott. Paris 1998, S. 35–48 geht dagegen von einer scharfen Trennung zwischen paracelsischen und pseudo-paracelsischen Schriften aus und tendiert dazu, Paracelsus auf die Begründung einer chemiatrischen Medizin zu beschränken, die ‚Legende‘ von Paracelsus als Magier dagegen auf Pseudo-Paracelsica zurückzuführen.

⁷⁶ Webster: Paracelsus Confronts the Saints (s. Anm. 22). Vgl. in diesem Sinne auch schon Webster: From Paracelsus to Newton (s. Anm. 22).

⁷⁷ Gerhild Scholz Williams: Defining Dominion. The Discourses of Magic and Witchcraft in Early Modern France and Germany. Ann Arbor 1995, S. 54.

sie gehört zur Naturphilosophie. Ficino spricht in *De vita* über die naturphilosophischen, natürlichen Ursache-Wirkungsverhältnisse, sozusagen die biologisch-physiologischen Bedingungen menschlichen Lebens, nicht über die theologischen. Genau dasselbe kann man von Paracelsus sagen.

Wenn wir damit im 16. Jahrhundert einen Kampf um die Deutungshoheit erleben, eine Auseinandersetzung um die Frage, ob Magie ein theologisches oder ein naturphilosophisches Erklärungsmodell darstellt, dann scheint sich eine Auseinandersetzung zu wiederholen, wie sie Frank Fürbeth bereits für das 13. Jahrhundert, im Anschluss an die Pariser Verurteilung aristotelischer und averroischer Thesen im Jahr 1277, rekonstruiert hat. Auch hier geht es um die konkurrierenden Erklärungsansprüche von Theologie und (aus dem arabischen Raum rezipierter) Naturphilosophie. Auch hier stehen die *artes magicae* auf der Seite der Naturphilosophie, während auf der anderen Seite eine kirchliche Tradition steht, „die jedes magische Verfahren als pagan-dämonisch und damit superstitiös“ disqualifizierte.⁷⁸ Während die Theologen die Magie qua impliziertem Dämonenpakt ablehnten, verteidigten die Vertreter der *artes*-Fakultäten die Magie als Naturphilosophie. Die Notwendigkeit der Verurteilung von 1277 zeigt dabei, dass die magischen Verfahren als Erforschung verborgener Ursachen (wie vor allem der stellaren Einflüsse) an den *artes*-Fakultäten betrieben worden sein muss. Wie Fürbeth auch schon gezeigt hat, hat sich das theologische Verbot in den folgenden Jahrhunderten nicht durchgesetzt, wie etwa das *Buch aller verbotenen Kunst* (1456) von Johannes Hartlieb illustriert, der sich auch 1456 noch weiterhin genötigt sieht, gegen ein Verständnis der *artes magicae* als *scientiae naturales* Einspruch zu erheben. Genauso zeigen Bibliothekskataloge des späten 15. Jahrhunderts, dass magische Werke weiterhin als „*libri naturales et mathematici*“ geführt werden. Das wichtigste Argument für das Fortleben dieser Tradition scheint mir jedoch der Magie-Begriff des Paracelsus zu sein, wie er oben rekonstruiert wurde. Seine Abhängigkeit von dieser Tradition – die Quellen von Paracelsus –, bedürften dringend einer erhöhten Aufmerksamkeit der Forschung.

Festzuhalten bleibt damit allerdings auch, dass sich die Geschichte der Magie im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit nicht – oder auf jeden Fall nicht ausschließlich – als „Ausgrenzungsdiskurs“ beschreiben lässt. Vielmehr übernimmt, wer Magie als „Ausgrenzungsdiskurs“ beschreibt, bereits die kirchlich-theologische Perspektive. Magie als Naturwissen und Naturphilosophie, als der Versuch, natürliche Erklärungen für scheinbar übernatürliche Phänomene zu finden, gehört in die (Vor-) Geschichte der Wissenschaft, des Naturwissens und der Naturphilosophie. Aus der *magia naturalis*, wie sie Ficino und Paracelsus in unterschiedlichen Formen entwickeln, wird im weiteren Verlauf des 17. Jahrhun-

⁷⁸ Frank Fürbeth: Die Stellung der *artes magicae* in den hochmittelalterlichen *Divisiones philosophiae*. In: *Artes im Mittelalter*. Hg. v. Ursula Schaefer. Berlin 1999, S. 249–262, hier S. 260; sowie Frank Fürbeth: Zum Begriff und Gegenstand von Magie im Spätmittelalter. Ein Forschungsproblem oder ein Problem der Forschung? In: *Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft* 12 (2000), S. 411–422.

derts die *scientia naturalis*. Magia naturalis wird, in den Worten von Bernd-Christian Otto, zur „Wurzel der modernen, experimentell vorgehenden Naturwissenschaft mit ihrem fundamentalen Ziel, natürliche Vorgänge zu beschreiben, zu verstehen und zu prognostizieren, diese zu initiieren, zu manipulieren, zu kontrollieren und zu imitieren.“⁷⁹

4 Zweiter Zwischenbefund: Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen Neuplatonismus und Paracelsus

Wenn es, wie ich hier argumentiere, eine grundlegende Übereinstimmung zwischen dem Neuplatonismus und Paracelsus darin geben sollte, dass in beiden Fällen der Begriff der Magie wesentlich als magia naturalis bestimmt wird, stellt sich die Frage einer Abhängigkeit des Paracelsus von seinen neuplatonischen Vorgängern (seien es nun Ficino und Pico della Mirandola oder Agrippa von Nettesheim und Reuchlin) umso dringlicher. Die bisherige Forschung geht zumeist implizit von einer solchen Abhängigkeit aus, auch wenn diese Abhängigkeit immer nur beiläufig behauptet und nicht tatsächlich bewiesen worden ist.⁸⁰ Die vor-

79 Otto: Magie (Anm. 2), hier S. 491. An der Stelle heißt es allerdings weiter, und hier kann ich nicht mehr zustimmen: „Ficinos Ablösung des Magiebegriffs vom nunmehr über ein Jahrtausend gültigen, christozentrischen Ausgrenzungsdiskurs und seine radikale Aufwertung von magia illustriert daher auf prägnante Weise das frühneuzeitliche, humanistische Bedürfnis einer Beeinflussung des menschlichen Schicksals und seiner Lebenswelt jenseits der starren Grenzen des christlichen Weltbildes. [...] Doch ist es gerade dieser Begriff, der – insbesondere mit seinem attributiven Zusatz *naturalis* – die Emanzipation der frühneuzeitlichen Gelehrtenwelt von kirchlich-theologischen Lehrmeinungen wie kein anderer verkörpert.“ Dieser Rede von den „starren Grenzen des christlichen Weltbildes“ wäre entgegenzuhalten, dass Paracelsus und der Paracelsismus Magie als ein dezidiert christliches Unterfangen verstehen, vgl. zu diesem Kontext (stellvertretend und beispielhaft) Hanns-Peter Neumann: *Natura sagax – Die geistige Natur. Zum Zusammenhang von Naturphilosophie und Mystik in der frühen Neuzeit am Beispiel Johann Arndts*. Tübingen 2004. Wenn es bei Otto S. 413 heißt: „Mit den Setzungen Augustins [...] wurde diesbezüglich der grundlegende Rahmen für die Rezeption des Magiebegriffs im fortan dominanten christlichen Diskurs rekonstruiert. Dieser Rahmen – der Magie als Dämonen- beziehungsweise (seit Thomas von Aquin) als Teufelspakt definiert und die Figur des Magiers insgesamt zum Feind des Christentums stilisiert – ist im Rahmen seiner Rezeption durch christliche Autoren des Mittelalters unterschiedlich interpretiert, in seinen Grundzügen jedoch nie verlassen worden“, dann unterläuft Otto seinen eigenen Befund, der – im Anschluss an Fürbeth – eben gelautet hatte, dass es starke Indizien für die Existenz einer mittelalterlichen Tradition gibt, bis hin zu Paracelsus, die die Magie als Naturphilosophie betrieben hat.

80 Besonders massiv und einflussreich Walter Pagel: *Paracelsus. An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of the Renaissance*. Basel, New York 1982 (zuerst 1962), sowie Walter Pagel: *Das medizinische Weltbild des Paracelsus. Seine Zusammenhänge mit Neuplatonismus und Gnosis*. Wiesbaden 1962, der Paracelsus als Teil einer von der Spätantike ausgehenden, gnostisch-neuplatonischen Bewegung versteht. Ebenfalls einflussreich Walker: *Spiritual and Demonic Magic* (s. Anm. 2), der sich allerdings S. 96–107 gar nicht auf Paracelsus selbst einlässt, sondern dessen Magie aus dem Werk des Paracelsisten Jacques Gohory rekonstruiert. Die Differenzen zwischen Paracelsus und den Paracelsisten geraten so natürlich nicht in den Blick. Zum unbestreitbaren Einfluss Ficinos auf die Paracelsisten vgl. unten. Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Medieval and Neoplatonic Topics in Paracelsus' Philosophy*.

herrschende Überzeugung scheint zu sein, dass es kein Zufall sein kann, dass zwei so ähnliche Konzeptionen der Magie unabhängig voneinander entstanden sein sollen, mithin Paracelsus in irgendeiner Form von Ficino abhängig gewesen sein muss. Schon um die Diskussion dieses Punktes anzuregen, möchte ich hier die Unterschiede zwischen den beiden Magie-Konzeptionen hervorheben und die Argumente stark machen, die gegen eine solche Abhängigkeit sprechen.

Ein erstes, schwaches Argument ist die Tatsache, dass der Name Ficinos in den Schriften des Paracelsus nur zweimal genannt wird. Das ist ein schwaches Argument, weil Paracelsus grundsätzlich sehr zurückhaltend ist, was die namentliche Nennung von Zeitgenossen betrifft. Aber auch diese zweifache Nennung Ficinos geht, wie Ingo Schütze gezeigt hat, auf deutschsprachige Fachschriften zurück, nicht auf Lektüre der Werke Ficinos.⁸¹ Unmittelbare wörtliche Zitate von Ficinos Schriften sind, soweit ich sehe, bisher bei Paracelsus nicht nachgewiesen worden. Zwischen Ficinos *De vita libri tres* und Paracelsus *De vita longa* gibt es keinerlei textliche Übereinstimmungen, wenn auch eine auffällige Parallelie, was die Möglichkeit betrifft, durch die spirituellen Kräfte der Gestirne das Leben zu verlängern.⁸²

Ein zweites, ebenfalls schwaches Argument ist die Tatsache, dass die *De vita libri tres* Ficinos im nordalpinen Raum nur fünfmal (zweimal zur Lebenszeit von Paracelsus) gedruckt worden sind, sie Paracelsus also auch nicht unbedingt begleitet sein müssen.⁸³ Die Aufmerksamkeit, die die Forschung dem Werk Fici-

sophia sagax. In: *Systèmes de pensée precartesiens*. Hg. v. Ilana Zinguer u. Heinz Schott. Paris 1998, S. 303–312 arbeitet die philosophischen Parallelen zwischen der *Astronomia magna* und dem Neuplatonismus heraus und versteht dies auch als Abhängigkeit. Müller-Jahncke geht in allen seinen Arbeiten zumindest implizit von einer Abhängigkeit aus, vgl. insb.: Müller-Jahncke: Astrologische-magische Theorie und Praxis (s. Anm. 2). Kurt Goldammer schließt eine Kenntnis Ficinos und Picos zwar nicht aus, schreibt aber in Goldammer: Aufgaben der Paracelsusforschung. In: *Parerga Paracelsica. Paracelsus in Vergangenheit und Gegenwart*. Hg. v. Joachim Telle, Stuttgart 1991, S. 1–26, hier S. 10: „Strukturell ist die Gedankenwelt Hohenheims nicht neuplatonisch.“ Negativ auch das Urteil bei Stefan Rhein: *Vergil oder die Königscker*. War Paracelsus Humanist? In: *Nova Acta Paracelsica* 7 (1993), S. 45–71, hier S. 66: „Bei Paracelsus lässt sich keine die philosophische Autorität als Autorität auch aner kennende Rezeption weder Platons, noch der Neuplatoniker, noch der Renaissance-Platoniker feststellen.“ Gegen die Tendenz, in Paracelsus nur eine Art vulgären Neoplatonismus aus zweiter Hand erkennen zu wollen, hat sich auch ausgesprochen Webster: *Paracelsus on Natural and Popular Magic* (s. Anm. 22), S. 89–106.

81 Ingo Schütze: Zur Ficino-Rezeption bei Paracelsus. In: *Parerga Paracelsica. Paracelsus in Vergangenheit und Gegenwart*. Hg. v. Joachim Telle. Stuttgart 1992, S. 39–44.

82 Bereits die frühen Paracelsisten, wie Gerhard Dorn, stellen allerdings die explizite Verbindung zum Werk Ficinos her, vgl. Kühlmann, Telle: *Corpus Paracelsisticum* (s. Anm. 126), II, S. 904f. Vgl. dazu unten den letzten Abschnitt.

83 Basel 1497, 1529 und 1576. Dazu die Ausgaben innerhalb der *Opera omnia*, Basel 1561 und 1576. Auch in Italien ist der Text nach der Erstausgabe 1489 nur zweimal nachgedruckt worden (Venedig 1498 und Bologna 1501). Dazu kommt die deutsche Übersetzung von Johannes Adelphus Muling, die allerdings nur das erste und zweite Buch umfasst, also gerade den der Magie gewidmeten, dritten Teil nicht enthält. Diese deutsche Übersetzung ist nach der Erstausgabe Straßburg 1505 noch sechsmal gedruckt worden (Straßburg 1507, 1509, 1521,

nos hat zukommen lassen, steht in einem negativ proportionalen Verhältnis zu seiner Druckgeschichte in der Frühen Neuzeit. Philipp Melanchthons *De anima*, das im 16. Jahrhundert im protestantischen Bereich zum universitären Lehrbuch der Medizin wurde, erreichte im selben Zeitraum über hundert Auflagen. Die „schnelle und intensive Wirkung“ Ficinos, wie sie Panofsky, Saxl und Klibansky in ihrer Melancholie-Studie behauptet haben⁸⁴ und wie sie seitdem in mannigfacher Form wiederholt worden ist, soll damit nicht bestritten werden (schon im Hinblick auf Agrippa und Reuchlin), die Behauptung muss aber differenziert werden. Es spricht einiges dafür, dass im deutschsprachigen Bereich die Rezeption Ficinos aus theologischen Gründen mit der Reformation abbricht,⁸⁵ die Rezeption mithin nicht nur schnell und intensiv, sondern auch sehr kurz gewesen ist. Die um 1570 einsetzende Rezeption des Neuplatonismus im Paracelsismus (vgl. dazu unten) bezeugt zwar eine intensive, aber auch sehr elitäre Rezeption. Zu einem Lehrbuch ist Ficinos Werk nie geworden.

Ein etwas stärkeres Argument gegen eine Abhängigkeit ist das unterschiedliche Erscheinungsbild der Werke. Ficino ist ein Humanist, der sich selbstverständlich nur in lateinischer Sprache äußert. Seine Werke sind systematisch gegliedert und entwickeln ihre Konzeptionen und Begriffe stringent auseinander. Auch wenn Ficino nicht an einer Universität im engeren Sinne gelehrt hat, atmen seine

1528, 1531, 1537). Auch die handschriftliche Überlieferung ist im nordalpinen Raum sehr schmal, vgl. Kaske und Clark in ihrer Einleitung zu Marsilio Ficino: *Three Books on Life. A Critical Ed. and Transl. with Introd. and Notes by Carol V. Kaske u. John R. Clark*. Binghamton, NY 1989, S. 9–11. Zur Rezeption von *De vita* im deutschsprachigen Schrifttum vgl. Antje Wittstock: *Melancholia translata. Marsilio Ficinos Melancholie-Begriff im deutschsprachigen Raum des 16. Jahrhunderts*. Göttingen 2011. Auch die Druckgeschichte der *Oculta philosophia* Agrippas ist eher bescheiden, wenn auch größer als im Fall von Ficinos *De vita*. Nach der Erstausgabe 1531 des ersten Buches und den drei Büchern 1533 wird der Text im 16. Jahrhundert bis 1567 noch sieben Mal gedruckt (Titelauflagen nicht mitgezählt), dazu zwei Ausgaben in den *Opera omnia*. Nur zum Vergleich: Agrippas *De incertitudine et vanitate* erfährt im selben Zeitraum mehr als die doppelte Anzahl von Drucken. Wenn es nach der Druckgeschichte geht, ist Agrippa im 16. Jahrhundert eher als Skeptiker wahrgenommen worden denn als Magier. In Anbetracht der Tatsache, dass der Paracelsismus im selben Zeitraum im wahrsten Sinne des Wortes Bibliotheken gefüllt hat, fällt die Editionsgeschichte des Neuplatonismus damit sehr schmal aus.

⁸⁴ Raymond Klibansky, Erwin Panofsky, Fritz Saxl: *Saturn und Melancholie. Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst*. Frankfurt/M. 1992, S. 49.

⁸⁵ Vgl. meine Argumente in: Zum theologischen und sozialhistorischen Kontext der neuplatonischen Enthusiasmus-Theorie in Italien, Deutschland und Frankreich. In: Marsilio Ficino in Deutschland und Italien. Hg. v. Jutta Eming u. Michael Dallapiazza. Wiesbaden 2017, S. 235–274. Zu den Unterschieden zwischen Ficinos und Melanchthons Melancholie-Theorie vgl. Wels: Der Begriff der Dichtung in der Frühen Neuzeit. Berlin, New York 2011, S. 261: Während Ficino die besondere Begabung des Melancholikers auf göttliche Inspiration zurückführt, führt Melanchthon sie auf eine besondere, humoralphathologische Anlage ohne göttliche Einwirkung zurück. Mit dieser ‚protestantischen‘ Bestimmung ist Melanchthon für die Poetik der folgenden Jahrhunderte erheblich bedeutsamer geworden als alle neuplatonischen Poetiken zusammen.

Werke den Geist akademischer Bildung. Ficino mag kein Professor gewesen sein, aber er steht in einer schulischen, institutionellen Tradition. Er hat – in scharfem Gegensatz zu Paracelsus – keine Probleme mit der sich auf Galen berufenden, medizinischen Lehre der Universitäten. Seine *De vita libri tres* basieren auf der Lehre von den vier Temperaturen, wie sie auf Aristoteles und Galen zurückgeführt wird. Paracelsus dagegen lehnt beide grundsätzlich und von seinen frühesten bis zu seinen letzten Schriften ab. Paracelsus ist alles andere als ein Humanist.⁸⁶ Er bedient sich ausschließlich der deutschen Sprache und auch das in einer äußerst eigenwilligen, bewusst ‚kunstlosen‘ Art und Weise. Die *Astronomia magna* beansprucht zwar von ihrem Aufbau her, ein systematisch angelegtes Werk zu sein. Wer allerdings versucht, ihre wuchernden und sich überlagernden Unterteilungen zu verstehen, wird diesen Anspruch stark relativieren müssen. Von einer terminologischen Konsequenz, wie bei Ficino, kann nur bedingt die Rede sein. Das eigentliche Genre von Paracelsus – dieser Eindruck drängt sich bei der Lektüre seiner Schriften auf – ist die mündliche Unterweisung, die in ihren Abschweifungen und Exkursen, ihrer direkten Anrede des Zuhörers und Lesers überall durch die schriftliche Form hindurchscheint. Aus Paracelsus spricht nicht der Professor, sondern der wandernde Arzt und ‚Wunderheiler‘, der ‚Meister‘, der sich an den kleinen Kreis seiner Schüler wendet. Für seine akademischen Kollegen und ihr Buchwissen, für die ‚Schulmedizin‘, hat er nur höchste Verachtung übrig.

Wenn Paracelsus vom Neuplatonismus abhängig wäre, müsste man zudem davon ausgehen, dass er diese Abhängigkeit absichtlich verschleiert hat, indem er sich einer völlig anderen Terminologie bedient. Seine äußerst eigenartigen Bezeichnungen („iliaster“, „hylech“, „gamaheu“ usw.) stammen sicherlich nicht aus dem Neuplatonismus. Gerade die Verwendung eines Begriffs wie „cabbala“ / „gabalia“, den er nun tatsächlich etwa von Pico oder Reuchlin übernommen haben könnte, ist dabei am merkwürdigsten, denn was Paracelsus damit bezeichnet, hat offensichtlich überhaupt nichts mit der jüdischen, spekulativen Theologie zu tun, die Reuchlin zu rekonstruieren beansprucht.

Stärker als diese eher formalen Argumente wiegen die inhaltlichen Unterschiede. Dazu gehören an erster Stelle die unterschiedlichen Traditionen, in die sich beide mit ihrem Wissen stellen. Der programmatischen Berufung des Paracelsus auf die „Erfahrung“ und auf das „Licht der Natur“ (wie auch immer diese Begriffe zu verstehen sind) ist bei Ficino nichts entgegen zu stellen. Ficino beruft sich auf Platon und die Tradition einer *prisca theologia*, einer auf vorbiblische Zeiten zurückgehenden Weisheitslehre, die dann in Platon ihren literarischen Ausdruck gefunden hätte. An den völlig vereinzelten Stellen dagegen, an denen der Name

⁸⁶ Rhein: Vergil oder die ‚Königskerze‘ (s. Anm. 80), S. 45–71, kommt S. 71 zu dem Ergebnis, Paracelsus spreche der Antike „jede hermeneutische, literarische, wissenschaftliche und erzieherische Potenz völlig ab und entzieht damit dem zeitgenössischen Humanismus seine Basis und seine Legitimation. Paracelsus hat am humanistischen Diskurs Teil durch Provokation und Negation und stellt sich eben dadurch außerhalb der humanistischen *Res publica litterarum*.“

Platons (und mehr als der Name ist es nicht) in den Werken des Paracelsus auftaucht (nach dem Index der Ausgabe Sudhoffs), wird er im wahrsten Sinne des Wortes mit Aristoteles und Galen über einen Kamm geschoren. Paracelsus – man kann das nicht genug betonen – lehnt die Autorität der Antike grundsätzlich ab, genauso wie er überhaupt jedem Buchwissen die Gültigkeit bestreitet. Es ist das „Licht der Natur“, die „Erfahrungheit“ – und natürlich die Bibel –, aus der der Arzt seine Kenntnisse bezieht. Wer die Natur beherrschen will, wie es das Ziel der Magie ist, der muss in die Schule der Natur gehen.

Das gewichtigste Argument für eine Abhängigkeit ist dagegen die Tatsache, dass wir es in beiden Fällen mit einer dezidiert medizinisch fundierten Magie zu tun haben. Sowohl Ficino als auch Paracelsus haben sich als Ärzte der Magie zugewandt. Ebenfalls gemeinsam ist beiden, dass es diese medizinische Perspektive ist, die zur Annahme einer spirituellen Substanz führt, die als Träger der magischen Wirkungen fungiert. Allerdings könnte man hier bereits einwenden, dass der *spiritus* Ficinos nur wenig mit dem ‚Astralkörper‘ des Paracelsus gemein hat. Während der *spiritus* Ficinos als eine lichtartige Substanz den Kosmos durchflutet und so die magischen Wirkungen ermöglicht, scheint man bei Paracelsus eher davon ausgehen zu müssen, dass sich das Firmament im Menschen ‚spiegelt‘.⁸⁷ ‚Innerer‘ und ‚äußerer‘ Himmel stehen in einer wesenhaften Verbindung oder sind sogar als eins zu denken – wie auch immer man sich das vorstellen soll. Es ist sicher richtig, dass die Magie bei Ficino und Paracelsus darauf beruht, dass der Mikrokosmos des menschlichen Körpers mit dem Makrokosmos in substantieller Verbindung steht, mithin die Magie unauflöslich mit der Astrologie verbunden ist. Aber die Art, wie diese Verbindung gedacht wird, ist nicht dieselbe.

Ein dritter, nun wirklich grundlegender Unterschied zwischen Ficino und Paracelsus ist der theologische Begründungszusammenhang. Während Ficino in *De vita* ohne irgendwelche biblischen Referenzen auskommt und in seiner *Theologia platonica* eine Theologie als philosophisches, neuplatonisches System entwickelt, ebenfalls ohne im engeren Sinne biblische Bezüge, sind diese biblischen Bezüge bei Paracelsus allgegenwärtig, auch und gerade im magischen Kontext. Man könnte sogar den Eindruck haben, dass es gerade die biblisch bezeugte Präsenz magischer Wirkungen ist, von der als Faktum Paracelsus ausgeht und die zu erklären er sich bemüht.⁸⁸ Es waren die Magier aus dem Morgenland, die zuerst von der Geburt Christi erfuhren und die Heilungen, die von Christus in den Evangelien berichtet werden, die die Existenz der Magie verbürgen und die irgendwie ‚vernünftig‘, ‚wissenschaftlich‘, erklärt werden müssen. Ficino dagegen nennt die drei Magier – und das ist symptomatisch – vor allem an der Stelle, wo es ihm um eine Verteidigung der Magie gegenüber der kirchlichen Theologie geht, nämlich in der „*Apologie*“ zu den *De vita libri tres*. Dort dann allerdings

⁸⁷ Vgl. dagegen Pagel: Das medizinische Weltbild des Paracelsus (s. Anm. 80), S. 54–62, der Paracelsus gerade hier in einer neuplatonisch-gnostischen Tradition stehen sieht.

⁸⁸ So schon Webster: Paracelsus on Natural and Popular Magic (s. Anm. 22).

auch gleich im Titel.⁸⁹ Paracelsus findet die Magie gerade in der Bibel und er bemüht sich, diese Magie verständlich zu machen, ihre Wirkungsweise zu erklären. Diesen Befund bestätigen wohl auch die (nach wie vor nur handschriftlich vorliegenden) Kommentare zum Matthäus-Evangelium des Paracelsus, wie sie Arlene Miller Guinsburg untersucht hat: Das Interesse von Paracelsus gilt Christus als einer exemplarischen Verkörperung magischer Kräfte.⁹⁰ Während Pico und Reuchlin der Überzeugung sind, dass die Kabbala dabei hilft, das Wesen Christi besser zu verstehen, als es aus den neutestamentlichen Schriften verständlich wird, ist Paracelsus genau umgekehrt der Meinung, dass man die Magie aus der Bibel heraus erklären muss.

Das vierte und wichtigste Argument, das gegen eine Abhängigkeit vom Neuplatonismus spricht, ist jedoch die schlechthin grundlegende Bedeutung der (Al)Chemie im Werk des Paracelsus. Die Magie ist für Paracelsus wichtig, aber keinesfalls zentral. In den Schriften Picos und Ficinos spielt, genau umgekehrt, die Alchemie keine nennenswerte Rolle. Das ist im Falle der *De vita libri tres* ziemlich bemerkenswert, denn eigentlich hätte der chemiatrische Grundgedanke – dass man die stellar induzierte, wirkende Kraft aus einer Pflanze oder einem Metall durch Destillation dieser entziehen und als Medikament verwenden kann – dem Konzept des Werkes sehr nahegelegen. Aber diese Art von pharmazeutischer Alchemie, von Chemiatrie taucht in *De vita* nicht auf. Die Pharmazeutik, die dieses Werk überall entfaltet, ist nicht (al)chemisch begründet.

Die einzige Stelle in *De vita*, die alchemisch deutbar ist und als solche auch sehr einflussreich war, ist eine Passage im dritten Kapitel des dritten Buches.⁹¹ An dieser Stelle heißt es, der in den Metallen gebundene spiritus könne durch eine Art Destillation aus diesen gewonnen werden. Würde der spiritus des Goldes von diesem getrennt, könne dieser dann auf ein anderes Metall appliziert werden und dieses zu Gold transmutieren. Diese eine Stelle hat genügt, um – wie Peter Forshaw gezeigt hat – Ficino für das 16. Jahrhundert zu einem bedeutenden Alchemiker werden zu lassen.⁹² Dafür verantwortlich ist auch ein mehrfach gedruckter, alchemistischer Text (*De arte chimica*), der schon im 16. Jahrhundert Ficino zugesprochen und 1572 unter seinem Namen publiziert wurde. Der Text entwickelt eine metall-transmutatorische Alchemie, die sich sehr gut an die Passage aus *De vita* anschließen lässt. Sylvain Matton hat in seiner Edition des Textes

89 Vgl. Ficino: *De vita* (s. Anm. 2), S. 396.

90 Vgl. Guinsburg: Paracelsian Magic and Theology (s. Anm. 22). Vgl. auch den Befund in Guinsburg: *Die Ideenwelt des Paracelsus* (s. Anm. 22).

91 Ficino: *De vita* (s. Anm. 2), III.3, S. 230.

92 Alle Angaben nach Peter Forshaw: Marsilio Ficino and the Chemical Art. In: *Laus Platonici philosophi. Marsilio Ficino and his Influence*. Hg. v. Stephen Clucas, Peter J. Forshaw u. Valery Rees. Leiden 2011, S. 249–271. Vgl. außerdem Sylvain Matton: *Marsile Ficin et l'alchimie. Sa position, son influence*. In: *Alchimie et philosophie à la Renaissance*. Hg. v. Jean-Claude Margolin u. Sylvain Matton. Paris 1993, S. 123–192. Zur Nähe von Ficinos spiritus-Theorie zur Alchemie Augurellis vgl. Hiro Hirai: *Le concept de semence dans les théories de la matière à la Renaissance*. Turnhout 2005, S. 62–66.

diesen (anders als das 16. Jahrhundert) dennoch nicht Ficino zugesprochen, sondern Agrippa von Nettesheim, der allerdings seinerseits in diesem Punkt von Ficino abhängig wäre.⁹³ Wer auch immer der Verfasser war: Bemerkenswert im Vergleich zu Paracelsus ist hier vor allem, dass es sich um eine alchemia transmutatoria handelt, die auf die supponierten Wirkkräfte des Goldes rekurriert. Damit stehen Ficino und Agrippa in einer anderen Tradition als die pharmazeutische Chemiatrie des Paracelsus (vgl. unten).

Wie Ficino, so erwähnt auch Agrippa von Nettesheim in *De occulta philosophia* die Alchemie nur höchst beiläufig.⁹⁴ In Kapitel I.7 ist Agrippa (wie Ficino) der Meinung, man könne die stellar induzierte „quinta essentia“ aus den Elementen, in denen sie besonders gut ‚gespeichert‘ und aus denen sie gleichzeitig gut abzutrennen wäre (wie den Metallen), durch alchemische Sublimation herausholen und sie dann verwenden, um geringwertigere Metalle in höherwertige zu verwandeln.⁹⁵ Interessanterweise richtet sich auch die Polemik im 90. Kapitel von *De incertitude et vanitate scientiarum atque artium* (1530), das der Alchemie gewidmet ist, allein gegen die alchemia transmutatoria, nicht gegen eine pharmazeutische Alchemie. Diese taucht auch im 84. Kapitel, der Pharmazeutik gewidmet, nicht auf. Daraus ist sicherlich nicht zu folgern, dass Agrippa nicht auch deren Unsicherheit und Nichtigkeit hätte erweisen können, als vielmehr, dass diese chemiatische Pharmazeutik zu diesem Zeitpunkt noch nicht zur Genüge in öffentliche Erscheinung getreten war, als dass sie schon ein eigenes Kapitel verdient hätte. Agrippas Polemik gegen die Alchemie („der ich übrigens gar nicht so ablehnend gegenüberstehe“⁹⁶ heißt es ausdrücklich) richtet sich nicht gegen die Möglichkeit einer Verwandlung der Elemente, sondern gegen diejenigen, die diese Alchemie nur aus Habgier praktizieren. Das dürfte eine durchaus typische Haltung für die Frühe Neuzeit gewesen sein, angesichts der Tatsache, dass es bis ins 18. Jahrhundert hinein macht- und kriegslüsterne Fürsten waren, die Laborpraktiker finanziert haben, um künstliches Gold herzustellen. Diese Polemik gegen die Praxis der Alchemie an den Höfen darf nicht mit einer Polemik gegen die Alchemie als ganze verwechselt werden.

⁹³ Vgl. die Einführung von Sylvain Matton in Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim: *De Arte Chimica. A Critical Edition of the Latin Text with a Seventeenth-Century English Translation*. Hg. v. Sylvain Matton. Paris, Mailand 2014.

⁹⁴ Vgl. Wolf Dieter Müller-Jahncke: The Attitude of Agrippa von Nettesheim (1486–1535) towards Alchemy. In: *Ambix* 22 (1975), S. 134–150. Vgl. dagegen zuletzt Claus Priesner: Über die Wirklichkeit des Okkulten. Naturmagie und Alchemie in der Frühen Neuzeit. In: Diskurse der Gelehrtenkultur. Hg. v. Herbert Jaumann. Berlin, New York 2011, S. 305–345, hier S. 320, der – ohne jeden Textbeleg – die Alchemie bei Agrippa zu einem „integralen Teil des okkulten Wissens“ erklärt.

⁹⁵ Agrippa: *Occulta philosophia* (s. Anm. 8), I.7, S. 99–101, vgl. dort außerdem I.14, S. 112–114.

⁹⁶ Zit. nach der deutschen Übersetzung von Güpner, vgl. Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim: Über die Fragwürdigkeit, ja Nichtigkeit der Wissenschaften, Künste und Gewerbe. Mit einem Nachwort hg. v. Siegfried Wollgast. Übers. u. mit Anm. versehen v. Gerhard Güpner. Berlin 1993, hier S. 225.

Agrippas Desinteresse an der Goldherstellung ist jedoch noch in anderer Hinsicht bemerkenswert. Müller-Jahncke hat darauf hingewiesen, dass Agrippa sich nicht nur in seinen Briefen als praktizierender (Al)Chemiker zeigt, sondern in seinem *Antidotum contra pestem* (1518/1529) (al)chemisch hergestellte Medikamente gegen die Pest zusammenträgt. Das ist dieselbe (al)chemische Tradition, in der auch Paracelsus steht. Interessant ist deshalb, dass Agrippa zwischen der Theorie der Magie in *De occulta philosophia* und der chemiatrischen Praxis, die den Pestmedikamenten zugrunde liegt, keine Verbindung herstellt, genauso wie in der Polemik in *De incertitudine*. Auch das ist ein Argument dafür, dass Magie und Alchemie aus neupleratonischer Perspektive noch um 1530 nicht miteinander verbunden werden: Die alchemia transmutatoria gerät zwar bei der Theorie der Elemente flüchtig in den Blick, die alchemia medica aber gar nicht.

Interessanterweise verknüpft trotzdem Erasmus in einer kritischen Reaktion auf Agrippas *Occulta philosophia* bereits Alchemie, Magie und Kabbala,⁹⁷ und Julius Cäsar Scaliger spottet 1557 in seinen *Exercitationes exotericae* in einem Zug über Alchemie und Magie.⁹⁸ Allerdings sieht Scaliger deren Gemeinsamkeit nicht in ihrem ‚okkulten‘ Charakter, sondern in ihrer Wirkungslosigkeit. Damit greift er ein durchaus gängiges Argument der scholastischen Magie-Diskussion auf, das sich gut in seine Polemik gegen die qualitates occultae als asylum ignorantiae fügt. Die Annahme ‚verborgener Eigenschaften‘ der Dinge, deren sich die Magie bedient, ist demnach nur ein Symptom von Unwissenheit. Das richtet sich gegen den Begriff einer ‚occulta philosophia‘ als Philosophie verborgener Ursachen, gegen deren Ausweitung Scaliger mit seinem aristotelischen Begriff von scientia als Ursachenforschung polemisiert.⁹⁹

Soweit ich sehe, gibt es im Neuplatonismus eines Pico, Ficino oder Agrippa keine weiteren, darüber hinausgehenden Bezüge zur Alchemie. Meine These – und als solche sei sie hier noch einmal¹⁰⁰ zur Diskussion gestellt – ist allerdings weitreichender. Es scheint nämlich nicht nur im Neuplatonismus, sondern auch im ganzen lateinischen¹⁰¹ Mittelalter keine Verbindung zwischen Magie und Alchemie hergestellt worden zu sein. Weder die grundlegenden Texte der alchemia

97 Vgl. Müller-Jahncke: Attitude of Agrippa (s. Anm. 94), S. 147.

98 Julius Cäsar Scaliger: *Exercitationes exotericae*. Paris 1557, vgl. dort die exercitatio 327, S. 444f.

Zu Scaligers Naturphilosophie vgl. Kuni Sakamoto: Julius Caesar Scaliger, Renaissance Reformer of Aristotelianism. A Study of his *Exotericae Exercitationes*. Leiden, Boston 2016.

99 Zum Begriff der qualitates occultae und seiner Umdeutung in der Frühen Neuzeit vgl. Blum: Qualitates occultae (s. Anm. 7).

100 Aus der Perspektive der Alchemie habe ich die These bereits formuliert in Volkhard Wels: Die Alchemie der Frühen Neuzeit als Gegenstand der Wissenschaftsgeschichte. In: *Magia daemonicaca, magia naturalis, zauber. Schreibweisen von Magie und Alchemie in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Hg. v. Peter-André Alt u. a. Wiesbaden 2015, S. 233–265, hier S. 247f.

101 Die Einschränkung auf das lateinische Mittelalter ist insofern von Bedeutung, als es im arabischen Raum eine solche Verbindung zu geben scheint, vgl. die bereits oben, Anm. 1 gemachte Einschränkung. Auch in der Wissenssystematik von Dominicus Gundissalinus (ca. 1150) werden u. a. Medizin, Astrologie, Nigromantie [hier als nicht-dämonische Nigromantie verstanden], die „Talismankunst“ („de imaginibus“), navigatio und die Alchemie

transmutatoria (etwa die *Summa perfectionis* Pseudo-Gebers, die *Turba philosophorum*, Roger Bacon, Albertus Magnus, das *Rosarium philosophorum*), noch die einer spirituellen, religiösen Ausdeutung alchemistischer Prozesse verpflichteten Texte (etwa die *Aurora consurgens* oder das *Buch der Heiligen Dreifaltigkeit*), noch die einer pharmazeutischen, an Destillationsverfahren ausgerichteten Alchemie zugehörigen Texte (Johannes de Rupescissa, Hieronymus Brunschwig, Philipp Ulstad), und auch nicht die der Mineralogie und Bergwerkstechnik zugehörigen Texte (*Buch der Alaune und Salze*, ‚Bergwerksbüchlein‘, Georg Agricolas *De re metallica*) stellen eine Verbindung zur Magie her.¹⁰² Dasselbe gilt auf der anderen Seite für die Handbücher der Dämonenbeschwörung (*Clavicula Salomonis*, ‚Höllenzwänge‘). Auch von dieser Seite werden keine Verbindungen zur Alchemie hergestellt.

Trotzdem besitzt die Verbindung von Alchemie und Magie eine derartige Präsenz, dass sie nicht nur die populäre Kultur durchdringt, sondern es teilweise auch bis in die wissenschaftlichen Darstellungen hinein geschafft hat.¹⁰³ Meine Gegenthese lautet, dass die Verbindung von Alchemie, Magie und Astrologie als ‚okkulten‘ Künsten auf das 17. und 18. Jahrhundert zurückgeht und mithin eine Folge der Entwicklungen ist, die sich im 16. Jahrhundert anbahnen. Zu diesen Entwicklungen gehört die Verengung des Begriffs der Magie auf dämonische Magie (im Unterschied zu einer magia naturalis, die sich in der scientia naturalis auflöst) und die Verengung des Begriffs der Alchemie auf eine spirituelle, hermetische Kunst, von der sich im 17. Jahrhundert die Chemie als ‚experimentelle Naturwissenschaft‘ abspalten.¹⁰⁴ Die These lautet weiter, dass am Anfang dieser

als Naturwissen zusammengefasst. Ich danke Frank Fürbeth für diesen und einige andere Hinweise.

- 102 Zur Vielzahl der alchemischen Traditionen in Mittelalter und Früher Neuzeit vgl. – noch immer grundlegend – den Artikel von Joachim Telle: Alchemie. Historisch. In: Theologische Realenzyklopädie. Berlin, New York 1978, Bd. 2, S. 199–227.
- 103 Am prominentesten Priesner: Über die Wirklichkeit des Okkulten (s. Anm. 94). Auch die beiden populärwissenschaftlichen Darstellungen Claus Priesner: Geschichte der Alchemie. München 2011 und ders.: Chemie. Eine illustrierte Geschichte. Darmstadt 2015 behaupten diese Verbindung, ohne dafür Textbelege zu nennen, genauso wenig wie Helmut Birkhan: Magie im Mittelalter. München 2010 oder Richard Kieckhefer: Magie im Mittelalter. München 1995. Ausgewogener das Urteil bei Anne-Charlott Trepp: Religion, Magie und Naturphilosophie. Alchemie im 16. und 17. Jahrhundert. In: Im Zeichen der Krise. Religiosität im Europa des 17. Jahrhunderts. Hg. v. Hartmut Lehmann u. Anne-Charlott Trepp. Göttingen 1999, S. 473–493. Ich verzichte auf weitere Nachweise in der älteren Forschung. Nachdrücklich hingewiesen sei dagegen auf die Darstellungen der Alchemie von Bruce Moran: Distilling Knowledge. Alchemy, Chemistry and the Scientific Revolution. Cambridge, Mass. 2005; Lawrence M. Principe: The Secrets of Alchemy. Chicago u. a. 2013; Didier Kahn: Le fixe et le volatile. Chimie et alchimie, de Paracelse à Lavoisier. Paris 2016 (dort S. 83–86 auch schon der Hinweis, dass es erst mit Paracelsus zu einer Allianz von Alchemie und Magie kommt) und Jost Weyer: Geschichte der Chemie. Bd. 1. Berlin 2018. In keiner dieser Darstellungen spielt die Magie eine Rolle.
- 104 Zur ‚okkultistischen‘ und ‚esoterischen‘ Vereinnahmung der Alchemie vgl. Lawrence M. Principe und William R. Newman: Some Problems with the Historiography of Alchemy. In: Secrets of Nature. Astrology and Alchemy in Early Modern Europe. Hg. v. Anthony Grafton u. William R. Newman. Cambridge 2001, S. 385–430.

Entwicklungen Paracelsus steht, in dessen Werk Magie und Alchemie zumindest in eine bedingte Nähe geraten. Die Frage, die mir deshalb am dringendsten erscheint, lautet, wie diese Verbindung bei Paracelsus zu erklären ist.

5 Die (Al)Chemie des Paracelsus

Während die Magie für Paracelsus eine wichtige, aber keine zentrale Rolle spielt, ist die (Al)Chemie für ihn schlechthin fundamental.¹⁰⁵ Dabei ist an erster Stelle der Begriff der (Al)Chemie zu differenzieren, denn für eine Alchemie, die versucht, Gold herzustellen, hat Paracelsus nur Verachtung übrig. Es geht dabei nicht um die Frage, ob die Verwandlung der Metalle grundsätzlich überhaupt möglich ist (daran dürfte für jeden, der gesehen hatte, wie aus Kupfer und Zink Bronze oder aus Sand und Pottasche Glas entstand, kaum Zweifel bestanden haben), sondern, ob sich eine solche Umwandlung tatsächlich auch technisch bewerkstelligen ließ, und dann – ganz grundsätzlich –, ob man sich einer solchen, nur auf weltlich-ökonomische Ziele gerichteten, von Habgier getriebenen Arbeit widmen sollte. Aus dieser Perspektive hat Paracelsus, an dessen Frömmigkeit überhaupt kein Zweifel besteht,¹⁰⁶ für eine solche Alchemie nur Verachtung übrig.¹⁰⁷ Paracelsus steht nicht in der Tradition einer alchemia transmutatoria, sondern in der Tra-

¹⁰⁵ Zur Alchemie des Paracelsus vgl. stellvertretend Bruce T. Moran: Andreas Libavius and the Transformation of Alchemy. Separating Chemical Cultures with Polemical Fire. Sagamore Beach, Ma 2007; Hirai: Le Concept de Semence (s. Anm. 92); Luigi Massimo Bianchi: The Visible and the Invisible. From Alchemy to Paracelsus. In: Alchemy and Chemistry in the 16th and 17th Centuries. Hg. v. Piyo Rattansi u. Antonio Clericuzio. Dordrecht 1994, S. 17–50; Urs Leo Gantenbein: Paracelsus und die Quellen seiner medizinischen Alchemie. In: Religion und Gesundheit im 16. Jahrhundert. Hg. v. Albrecht Classen. Berlin, New York 2011, S. 113–164 und Wolf-Dieter Müller-Jahncke und Julian Paulus: Die Stellung des Paracelsus in der Alchemie. In: Paracelsus (1493–1541). „Keines andern Knecht ...“. Hg. v. Heinz Dopsch u. a. Salzburg 1993, S. 149–154. Peter Morys: Medizin und Pharmazie in der Kosmologie Leonhard Thurneissers zum Thurn (1531–1596). Husum 1982 bietet eine präzise Zusammenfassung der paracelsischen Prinzipien in der Rezeption Thurneissers. Aus der älteren Forschung hervorzuheben ist Pagel: Paracelsus. An Introduction (s. Anm. 80) und Allen G. Debus: The Chemical Philosophy. Paracelsian Science and Medicine in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. New York 1977. Aus kulturwissenschaftlicher Perspektive vgl. Ute Frietsch: Häresie und Wissenschaft. Eine Genealogie der paracelsischen Alchemie. München 2013. Der Beitrag von Andrew Sparling: Paracelsus, a Transmutational Alchemist. In: Ambix 67 (2020), S. 62–87, der eine Neubewertung von Paracelsus' Haltung zur alchemia transmutatoria bietet, ist leider zu spät erschienen, als dass ich ihn noch angemessen in Betracht hätte ziehen können.

¹⁰⁶ Zur Theologie des Paracelsus vgl. die Arbeiten von Urs Leo Gantenbein, ich verweise stellvertretend auf den Artikel Gantenbein: Paracelsus. Theology and Magic (s. Anm. 22); Gantenbein: Grundzüge der paracelsischen Theologie (s. Anm. 22) und auf Gantenbein: Paracelsus als Theologe (s. Anm. 22). Aus der älteren Forschung hervorzuheben ist Kurt Goldammer: Paracelsus. Natur und Offenbarung. Hannover 1953 und Ute Gause: Paracelsus (1493–1541). Genese und Entfaltung seiner frühen Theologie. Tübingen 1993. Andrew Weeks: Paracelsus. Speculative Theory and the Crisis of the Early Reformation. New York 1997 und Charles Webster: Paracelsus. Medicine, Magic and Mission at the End of Time. New Haven, London 2008 verorten Paracelsus in den religiösen Strömungen der Zeit.

¹⁰⁷ Vgl. die Zusammenstellung der Belege bei Joachim Telle: Paracelsus als Alchemiker. In: Pa-

tion einer alchemia medica oder Chemiatrie, das heißt einer sich wesentlich auf Destillationsverfahren stützenden Pharmazeutik, wie sie wirkmächtig Johannes de Rupescissa (*De consideratione quintae essentiae rerum omnium*, entstanden um 1350) vertreten hatte¹⁰⁸ und wie sie schon vor Paracelsus in mannigfachen Ausprägungen praktiziert worden war.¹⁰⁹

Im Buch *Paragranum* (1530) begründet Paracelsus die Medizin auf der Philosophie als Naturwissen, der Astronomie als Kenntnis der Gestirne und auf der (Al)Chemie. (Al)Chemie ist dabei im weitesten Sinne die Kunst, sich der Natur in ihren „subtilen“ und „scharfen“ Wirkungen zu bedienen. Sie ist die „Vollendung“ der Natur in dem Sinne, in dem der Bäcker aus dem Getreide Brot backt. Die Natur liefert das Getreide, aber erst im Backen als einem chemischen Prozess vollendet sich die Natur, indem das Getreide zu Brot wird:

Nun weiter zu dem dritten grund, darauf die arznei stehet, ist die alchimi. wo hierin der arzt nicht bei dem höchsten und größten geflossen vnd erfaren ist, so ist es alles umbsonst, was sein kunst ist. dan die natur ist so subtil und so scharpf in iren dingen, das sie on große kunst nicht will gebrauchet werden; dan sie gibt nichts an tag, das auf sein stat vollendet sei. sonder der mensch muß es vollenden. diese vollendung heiſet alchimia. dan ein alchimist ist der becke in dem so er brot backt, der rebman in dem so er den wein macht, der weber in dem das er tuch macht. also was aus der natur wachst dem menschen zu nuz, derselbige der es dahin bringt, dahin es verordnet wird von der natur, der ist ein alchimist.¹¹⁰

(Al)Chemie ist damit Pharmazeutik als chemische Herstellung von Medikamenten. Diese Pharmazeutik muss sich an der Natur orientieren, d.h. an den chemi-

racelsus und Salzburg. Hg. v. Heinz Dopsch u. Peter F. Kramml. Salzburg 1994, S. 157–172, hier S. 169.

108 Vgl. Udo Benzenhöfer: Johannes' de Rupescissa *Liber de consideratione quintae essentiae omnium rerum* deutsch. Studien zur Alchemia medica des 15. bis 17. Jahrhunderts mit kritischer Edition des Textes. Stuttgart 1989.

109 Vgl. Telle: Paracelsus als Alchemiker (s. Anm. 107), der S. 158 die „anmaßend-hochfahrenden Züge“ des paracelsischen Anspruchs, neue pharmazeutische Wege eingeschlagen zu haben, stark relativiert: „Vor dem Hintergrund, daß der Alchemia medica bzw. der wichtigsten Methode der alchemischen Arzneimittelgewinnung, der Destillation, ausweislich des Aqua-vitae-Schrifttums, der bekannten Destillierbücher H. Brunschwigs, Ph. Ulstad oder K. Gessners, aber auch nach Zeugnis mancher Handschriften alchemomedizinischen Inhalts bereits breite Bahn gebrochen worden war, die Alchemia medica vor und neben ihrem vermeintlichen ‚Begründer‘ Paracelsus gepflegt worden ist, sehen wir Paracelsus mit seiner Forderung, ‚Artzney vnnd Alchimey‘ solle ‚allwege beyeinander stehen‘, in den Bahnen einer seit längerem geübten Praxis, erscheint Hohenheims Anspruch, er habe andere pharmazeutische Wege eingeschlagen als seine Zeitgenossen sonst, nicht frei von anmaßend-hochfahrenden Zügen.“

110 Paracelsus: Das Buch *Paragranum*. In ders.: Sämtliche Werke. Hg. v. Karl Sudhoff. Bd. 8. München 1924, S. 133–221, hier S. 181. Ähnlich die Bestimmung der Alchemie im 5. Kapitel des *Labyrinthus medicorum errantium*, vgl. Paracelsus: *Labyrinthus* (s. Anm. 41), hier S. 186–190.

schen Prozessen, wie sie in der Natur überall zu beobachten sind, nicht an dem „Spintisieren“ der Apotheker, also an ihrem erfahrungslosen Buchwissen:

dan die natur zeigt dir selbst an in den ding, was du dich hierinnen be-fleißien sollt, damit das du deine arznei in ein wirkung bringest. gleich als der somer die birnen und die trauben, also sol auch dein arznei eingefürt werden, und so sie also eingefürt wird werden, so wirstu deiner arznei gut end haben.¹¹¹

Es ist die ‚spirituelle‘ Wirkung des Sonnenlichts, durch das die Natur den chemisch zu denkenden Reifungsprozess der Birne vollendet. Deswegen kann es keine (Al)Chemie ohne ‚Astrologie‘ (also Kenntnis der Einflüsse der Gestirne) geben, denn es sind die Gestirne, die für die (al)chemischen Prozesse in der elementischen Welt verantwortlich sind – und nicht die vier Qualitäten, wie die antike Medizin glaubte:

so nun das also ist, so muß der arzt seine weis lassen faren mit gradibus und complexionibus, humoribus und qualitatibus, sonder muß mit gewalt die arznei erkennen in die gestirn; das ist, er muß der arznei art erkennen nach dem gestirn, das also oben und unden astra sind. und dieweil die arznei nichts sol one den himel, so muß sie durch den himel gefürt werden.¹¹²

In den Medikamenten sind die arcana die wirkenden, verborgenen „Tugenden“ und „Kräfte“, die von den Gestirnen „geführt“ werden. Innerhalb des Menschen ist es der Magen, der als „archeus“ diese arcana durch einen (al)chemischen Prozess in den menschlichen Körper überführt. Wie die Gestirne eine bestimmte Krankheit verursachen, so muss der Arzt durch die (Al)Chemie den negativen Einfluss durch einen positiven Einfluss ausgleichen. In der Sprache des Paracelsus: Der Arzt „dirigiert“ durch die (Al)Chemie die Gestirne, die in den arcana wirken. Der Magen löst diese arcana chemisch aus der Materie des Medikaments und überführt sie in den Körper. Wenn es dem Arzt nicht gelingt, die arcana chemisch so zuzubereiten, dass der Magen sie herauslösen kann, hat er versagt und die arcana werden mit dem Stuhl ausgeschieden:

da get nun her das dirigiren; so du ein arznei eingibest, so muß dirs der magen bereiten, und er ist der alchimist. Nun ist es dem magen möglich, dahin zubringen, das die astra annemen, so wird sie dirigirt, wo nicht so bleibt sie im magen und gehet durch den stul aus.¹¹³

Diese pharmazeutische (Al)Chemie hat offensichtlich nichts mit der Herstellung von Gold zu schaffen, sondern ist das, was heute Biochemie genannt wird. Ältere Medizinhistoriker haben aufgrund solcher Theorien Paracelsus nicht nur zuer-

¹¹¹ Paracelsus: Paragranum (s. Anm. 110), S. 182.

¹¹² Paracelsus: Paragranum (s. Anm 110), S. 183.

¹¹³ Paracelsus: Paragranum (s. Anm. 110), S. 185.

kannt, dass er die Tätigkeit des Magens erstmals als chemischen Prozess denkt, sondern auch, dass er – anders als die antike Medizin, die jede Krankheit auf ein Ungleichgewicht der Säfte zurückführt – Krankheit erstmalig als eigene Entität denkt.¹¹⁴ Auch die prominente Bedeutung, die mineralische Medikamente bei Paracelsus haben (im Gegensatz zur vor allem auf der Pflanzenheilkunde beruhenden Pharmazeutik der Antike), ist durch diese (al)chemische Hypothese zu erklären, denn die Kräfte der Gestirne können sich eben genauso in Pflanzen wie in Mineralien ‚speichern‘. Wie neu auch immer diese medizinischen Annahmen des Paracelsus sind:¹¹⁵ sie begründen die fundamentale Bedeutung der (Al)Chemie für die ärztliche Tätigkeit. Nur wer die (Al)Chemie kennt, kennt die Geheimnisse der Natur.¹¹⁶ Der Arzt muss „calcinieren“ und „destillieren“ können, er muss durch das Feuer die Dinge „zerbrechen“, um ihre arcana „dirigieren“ zu können:

und wie das korn, das faul wird in der erden, vor dem und es wachst,
und darnach in seine frucht gehet, also hie auch im feur die zerbrechung
geschihet. und da fermentiren sich die arcanen und geben von inen die
corpora und gehent in ir aufsteigen zu iren exaltationibus, deren zeit ist
calciniren, sublimiren, reverberiren, solviren etc.¹¹⁷

Die technische Seite dieser (Al)Chemie entwickelt Paracelsus in den *Archidoxen*, die in ihrem Untertitel dann auch *de mysteriis naturae* heißen.¹¹⁸ Paracelsus behandelt hier die „Scheidung der Elemente“ gegliedert nach den Substanzen (Metalle, Kräuter, Fleisch, usw.); die Techniken der Extraktion der „quinta essentia“, ebenfalls gegliedert nach den Substanzen; die Arten der arcana; die „magisteria“ („Auszug“ oder Veränderung einer Substanz ohne Scheidung der Elemente, wie z.B. bei Fermentationsprozessen); die „specifica“ der Substanzen (Geruch, Geschmack, chemische Wirkungen) und die „Elixiere“ (Lösungen).

¹¹⁴ So wären die beständigen Polemiken gegen die antike Säftelehre zu erklären, vgl. z.B. Paracelsus: Paragranum (s. Anm. 110), S. 186f.: „darumb so wisset allein das, das die arcana seind, die da tugent und kreft seind, darumb so seind sie volatilia und haben kein corpora und sein chaos und seind clarum und seind durchsichtig und seind in gewalt des gestirns. Und so du das gestirn weißt und die krankheit weißt, so hastu deinen verstand, was dein ductor und was die potentia sei. Das beweren die arcana also, das nichts ist in humoribus, qualitatibus, complexionibus und das ist melancolia und das ist phlegma etc. sondern das ist mars, das ist saturnus, und also ist das arcanum martis und arcanaum saturni; hie liegt physica, welcher wolt under euch auditoribus diesem grunt feind sein?“

¹¹⁵ Neuere medizinhistorische Darstellungen relativieren die Bedeutung von Paracelsus stark, vgl. z.B. Wolfgang U. Eckart: Geschichte, Theorie und Ethik der Medizin. Berlin, Heidelberg 2013, der S. 90 Paracelsus für „fraglos eine der am meisten überschätzten Persönlichkeiten“ in der Geschichte der Medizin hält und S. 92 allein die Begründung der Chymiatrie durch die Einführung mineralischer Medikamente als nachhaltige Innovation einschätzt.

¹¹⁶ Paracelsus: Paragranum (s. Anm. 110), S. 189: „darumb aber das ir alchimiā nicht wisset, so wisset ir auch nicht die mysteria der natur.“

¹¹⁷ Paracelsus: Paragranum (s. Anm. 110), S. 187.

¹¹⁸ Paracelsus: Decem libri Archidoxis [...] de Mysteriis naturae. In ders.: Sämtliche Werke. Hg. v. Karl Sudhoff. Bd. 3. München, Berlin 1930, S. 91–200.

Der (Al)Chemie als Praxis der Pharmazeutik entspricht eine chemische Theorie der Schöpfung: Weil die Schöpfung selbst (und das heißt: auch der menschliche Körper) nach chemischen Prinzipien aufgebaut ist und funktioniert, ist Chemie die Technik, durch künstlich hergestellte Medikamente auf den menschlichen Körper einzuwirken. Die Natur selbst ist die Lehrmeisterin der (Al)Chemie, (Al)Chemie ist Nachahmung („Dirigierung“) natürlicher Prozesse: „Die generation aller natürlichen dingen ist zweierlei, als eine die von natur geschicht on alle kunst, die ander geschicht durch kunst nemlich durch alchimiam.“¹¹⁹

Gegen die antike Theorie der Elemente (Feuer, Erde, Wasser, Luft) entwickelt Paracelsus eine chemische Theorie der Materie, indem er der mittelalterlichen (nur auf die Metall-Entstehung bezogenen) Quecksilber-Schwefel-Theorie ein drittes Prinzip hinzufügt, das Salz. Alle Erscheinung, die sich an natürlichen, d.h. „gemischten Körpern“ (und dazu gehört der menschliche Körper) beobachten lassen, lassen sich auf die Aktion und Interaktion dieser drei Prinzipien („tria prima“) zurückführen. In seiner Schrift *Von den ersten dreien essentiis, daraus componiert wird das generatum* beschreibt Paracelsus die den menschlichen Körper bestimmenden Vorgänge aus einer dieserart chemischen Perspektive: Ingwer wirkt schweißtreibend, weil er wesentlich vom salischen Prinzip bestimmt wird, Salz aber das selbst unverbrennbare, Wasser aufsaugende Prinzip verkörpert – und damit eben, als Medikament verabreicht, den Schweiß heraustreibt, ihn aus dem Zellgewebe heraussaugt.¹²⁰

Salz steht für das feste, formgebende Prinzip; Sulphur für das brennbare, aber auch Materialität verleihende, Quecksilber oder Mercurius für das flüssige, flüchtige, Instabilität und Spiritualität (im Sinne von Gas, Geist oder Rauch) verleihende Prinzip. Viel zitiert ist das Beispiel, in dem Paracelsus diese drei Prinzipien am Beispiel eines Verbrennungsprozesses beschreibt. Wenn man ein Holz verbrennt, so ist das, was brennt, der Schwefel, der entstehende Rauch ist das Quecksilber und das, was als Asche zurückbleibt, ist Salz.¹²¹ In der *Philosophia de generationibus et fructibus quatuor elementorum* (1525/26) wird die gesamte Materie – eben der „elementische Leib“ des Menschen und des Kosmos – auf die Interaktion der drei Prinzipien zurückgeführt.¹²² Die antike Theorie der vier Elemente wird nicht ersetzt, sondern in den „tria prima“ chemisch begründet und grundgelegt. Die Elemente sind – anders, als es die Antike wollte – keine „simplicia“, sondern selbst zusammengesetzt.

¹¹⁹ Paracelsus: *De natura rerum*. In ders.: Sämtliche Werke. Bd. 11. Hg. v. Karl Sudhoff. München, Berlin 1982, S. 307–403, hier S. 312.

¹²⁰ Paracelsus: *Von den ersten dreien essentiis, daraus componiert wird das generatum*. In ders.: Sämtliche Werke. Hg. v. Karl Sudhoff. Bd. 3. München, Berlin 1930, S. 1–11, hier S. 10.

¹²¹ Paracelsus: *Opus Paramirum*. In ders.: Sämtliche Werke. Bd. 9. Hg. v. Karl Sudhoff. München-Planegg 1925, S. 37–230, hier S. 46.

¹²² Paracelsus: *Philosophia de generationibus et fructibus quatuor elementorum*. In ders.: Sämtliche Werke. Bd. 11. Hg. v. Karl Sudhoff. München, Berlin 1931, S. 5–123.

Diese kurze und sicher verkürzende Zusammenfassung der paracelsischen (Al)Chemie muss hier genügen. Was die Verbindung zur Magie betrifft, so ist an erster Stelle festzuhalten, dass in den Schriften, in denen Paracelsus seinen Begriff von (Al)Chemie entwickelt – den *Archidoxen*, das Buch *Paragranum* – mit keinem Wort von Magie die Rede ist. Die Magie wird, wie oben dargestellt, im Grunde nur in der *Astronomia magna* behandelt, in der nun wieder umgekehrt die (Al)Chemie keine Rolle spielt, was verdient, ausdrücklich hervorgehoben zu werden: In den zahllosen Untergliederungen der „astronomia“, wie sie die *Astronomia magna* entwickelt, taucht die (Al)Chemie an keiner einzigen Stelle auf.

Von einer programmatischen, begrifflichen Verbindung zwischen Magie und Alchemie kann bei Paracelsus deshalb keine Rede sein. Dennoch ist die Verbindung zwischen beiden Wissensformen bei Paracelsus implizit bereits vorhanden. Indem der Mensch als Mikrokosmos in einer wesenhaften Verbindung zum Makrokosmos steht und Magie bei Paracelsus darin besteht, „die himmlische Kraft in das Medium [zu] bringen“, das heißt in den Menschen, gibt es eine im wörtlichen Sinne substanzelle Verbindung zwischen Magie und (Al)Chemie, denn genau das ist, was der (Al)Chemiker seinerseits zu tun beansprucht: die siderisch ‚geladenen‘ arcana im Körper des Menschen wirksam zu machen. In einer bereits zitierten Stelle aus der *Astronomia magna* wird diese Verbindung hergestellt, auch wenn der Begriff der Alchemie dabei nicht fällt:

Erstlich vor allen dingen will ich euch underricht geben und zu verstehen, was magica sei. Eben das ist sie, das sie die himlische kraft mag in das medium bringen und in dem selbigen sein operation volbringen. Das medium ist der centrum, der centrum ist der mensch. Also mag durch den menschen die himlische macht in den menschen gebraucht werden, also das im selbigen menschen erfunden wird die selbige wirkung, so in der selbigen constellation möglich ist. Also wird aus dem selbigen menschen, in den die magica gebracht hat solche vires, gleich der selbig stern, wie er an im selbs ist, mit den selbigen secretis und arcanis; zu gleicher weis als senn einer ein kraut isset, im selbigen ist das kraut und seine vires, wie dan die vires sein.¹²³

Vielelleicht könnte man sagen, dass das, was die Magie auf makrokosmischer Ebene tut, die (Al)Chemie auf mikrokosmischer Ebene tut. Das entspräche genau dem, was die *Tabula smaragdina* als Glaubensbekenntnis der Alchemie in ihrem ersten Satz behauptet: „Quod est inferius, est sicut quod est superius“. Die (Al)Chemie verhält sich damit – bei Paracelsus – komplementär zur Magie, indem der gesamte Kosmos von verborgenen Kräften beherrscht und gesteuert wird. Im makrokosmischen Bereich können diese Kräfte durch die Magie instrumentalisiert werden, im mikrokosmischen Bereich durch die (Al)Chemie. Der (Al)Chemiker muss immer auch ein Magier sein, um seine Pharmaka herstellen

123 Paracelsus: *Astronomia magna* (s. Anm 25), I.6, S. 122.

zu können. Damit ist dann aber auch gesagt – und das ist der vielleicht wichtigste Befund –, dass nicht nur die Magie des Paracelsus im Sinne einer *magia naturalis* zu verstehen ist, sondern auch die (Al)Chemie: (Al)Chemie ist bei Paracelsus immer *alchemia naturalis*. Sie ist das, was dann im 18. Jahrhundert Chemie heißen wird.

6 Magie und (Al)Chemie im Paracelsismus

Obwohl Paracelsus die *alchemia transmutatoria* mit dem Ziel der Goldherstellung scharf abgelehnt hat, beginnt sich die „Lügende“ (Telle) von Paracelsus als Goldmacher und Besitzer eines „Steins der Weisen“ schon kurz nach seinem Tod zu verbreiten.¹²⁴ Dieser Prozess ist partiell identisch oder verläuft parallel zur Entstehung des Paracelsismus, vor allem aber – und das ist meine letzte These – vollzieht sich in und mit diesem Prozess durch die Rezeption des italienischen Neuplatonismus einerseits und radikalprotestantischer Strömungen andererseits eine ‚Spiritualisierung‘ der (Al)Chemie.

Ich erinnere noch einmal daran, dass, wie oben gezeigt, der Neuplatonismus italienischer Prägung durchaus Affinitäten zur *alchemia transmutatoria* besaß, im Gegensatz zu Paracelsus. Was sich im Paracelsismus beobachten lässt, ist, wie durch die Rezeption des Neuplatonismus eine spekulative (Al)Chemie die *alchemia naturalis* des Paracelsus zumindest in Teilen verdrängt. Neben dem italienischen Neuplatonismus ist der radikalprotestantische Spiritualismus, der sich von der (Al)Chemie enthusiastische Offenbarungen erwartet oder die (Al)Chemie als Teil einer biblisch begründeten „*physica mosaica*“ betrachtet, der zweite beherrschende Einfluss.¹²⁵ Während sich damit auf der einen Seite der Paracelsismus zur religiös tingierten, spiritualistischen Strömung entwickelt, entsteht allerdings auf der anderen Seite auch ein Paracelsismus, der sich ausschließlich auf die medizinisch-pharmazeutischen Errungenschaften des Paracelsus beschränkt, jede theologische Interpretation dieser Errungenschaften ausblendet und gerade auf den Begriff der Magie verzichtet. Die Sachlage ist damit weitaus komplizierter, als es manche verallgemeinernden Darstellungen der Alchemie wahrhaben wollen.¹²⁶ Die folgenden Bemerkungen verstehen sich deshalb auch nur als durchaus vorläufige Vorschläge zur Rekonstruktion dieser komplizierten Sachlage.

Eine gewichtige Rolle bei der ‚Spiritualisierung‘ der paracelsischen Alchemie unter dem Einfluss des Neuplatonismus scheinen insbesondere zwei Schriften zu

124 Vgl. Telle: Paracelsus als Alchemiker (s. Anm. 107), hier S. 162.

125 Vgl. zuletzt Wilhelm Kühlmann: Endzeit, Restauratio und Elias Artista. Signaturen des paracelsistischen Dissidentismus. In: Religiöser Nonkonformismus und frühneuzeitliche Gelehrtenkultur. Hg. v. Friedrich Vollhardt. Berlin, Boston 2014, S. 199–222.

126 Grundlegend ist das *Corpus Paracelsisticum*. Hg. v. Wilhelm Kühlmann u. Joachim Telle. Tübingen 2001–2013 und Didier Kahn: Alchimie et paracelsisme en France à la fin de la Renaissance (1567–1625). Genève 2007. Zur wissenschaftlichen Durchsetzung des Paracelsismus vgl. den Beitrag von Hanns-Peter Neumann: Wissenschaftspolitik in der frühen Neuzeit am Beispiel des Paracelsismus. In: Diskurse der Gelehrtenkultur in der Frühen Neuzeit. Ein Handbuch. Hg. v. Herbert Jaumann. Berlin, New York 2011, S. 255–304.

spielen, nämlich der schon 1570 unter dem Namen des Paracelsus gedruckte Traktat *De tinctura physicorum* (neun Ausgaben allein bis 1574)¹²⁷ und – wahrscheinlich vom selben Verfasser – die *Apocalypsis spiritus secreti* (zuerst 1566),¹²⁸ die 1603 innerhalb einer Paracelsus-Ausgabe als *Apocalypsis Hermetis* veröffentlicht wird und später dann auch unter dem Namen des Paracelsus erscheint.¹²⁹ *De tinctura physicorum* entwickelt die Lehre von einer alchemisch-metalltransmutatorisch herzustellenden „Tinktur“, die nicht nur alles, auf was sie appliziert wird, zu Gold verwandelt, sondern auch den menschlichen Körper vor allen Krankheiten bewahrt und ewige Jugend garantiert. Gleichzeitig überhöht der Text Paracelsus ins Mythische und erklärt ihn zu einem „monarchen der arcanen“, einem zweiten Hermes Trismegistus, dem das „höchste werk der physik understehet“¹³⁰ Der Prozess zur Herstellung dieser Tinktur wird in seiner technischen Durchführung allerdings nur angedeutet, wobei sich der Verfasser (im Gegensatz zu Paracelsus, der diese Sprache nie benutzt) der alchemischen Arkansprache bedient. Ganz im selben Sinne ist die *Apocalypsis spiritus secreti* einem spiritus mundi gewidmet, der mit dem Heiligen Geist identifiziert wird, wie er nach Gen. 1.2 bei der Schöpfung der Welt über den Wassern schwebte, dann in die Materie einging und aus dieser mittels (al)chemischer Prozesse wieder zu lösen ist und dann alle denkbaren wunderwirkenden Kräfte entfaltet. Konkret laborpraktisch umsetzbare Anweisungen finden sich auch hier nicht.

Beide Texte sind nicht nur in ihren (al)chemischen Vorstellungen kompatibel mit (oder sogar abhängig von) den oben bereits besprochenen Stellen bei Ficino und Agrippa, sondern stehen auch insofern in einer klar neuplatonischen Tra-

¹²⁷ Der Hinweis auf die Bedeutung schon bei Kühlmann und Telle: Einleitung. In: *Corpus Paracelsisticum* Bd. 2, S. 1–39, hier S. 30. Vgl. außerdem dort S. 1008 zur Zahl der Drucke und der Bedeutung als „wirkmächtiges Kronzeugnis“ des Paracelsismus.

¹²⁸ Die *Apocalypsis* erscheint nach bisherigem Kenntnisstand zuerst 1566 in London, herausgegeben und kommentiert von Giovanni Battista Agnello: *Espositione di Giovanbatista Agnello Venetiano sopra un libro intitolato Apocalypsis spiritus secreto*. London 1566. Der Text wird dann im zweiten Band der Paracelsus-Ausgabe Straßburg 1603 gedruckt, 1604 in der *Alchimia vera* und 1606 in der *Cabala Chymica* Franz Kiesers. Benedikt Figulus stellte die *Apocalypsis* – jetzt als *Apocalypsis Hermetis* dem Hermes Trismegistus zugesprochen – in seiner *Pandora magnalia naturalium* (1608) seiner dortigen Ausgabe der Schriften Suchtens S. 1–16 voran und schrieb die Übersetzung Paracelsus zu. Spätestens in der Teilausgabe, die der Herausgeber Ulrich Dagitz 1680 in die *Schrifften* Suchtens S. 55–62 übernommen hat, wurde der Text dann gleich *Apocalypsis Theophrasti* betitelt und damit Paracelsus zugeschrieben.

¹²⁹ Carlos Gilly: Vom ägyptischen Hermes zum Trismegistus Germanus. Wandlungen des Hermetismus in der paracelsistischen und rosenkreuzerischen Literatur. In: Konzepte des Hermetismus in der Literatur der Frühen Neuzeit. Hg. v. Peter-André Alt u. Volkhard Wels. Göttingen 2010, S. 71–131, hier S. 87 weist darauf hin, dass der Verfasser von *De tinctura physicorum* auch die *Apocalypsis* verfasst zu haben behauptet, zeichnet aber vor allem die „Hermetisierung“ von Paracelsus im Paracelsismus nach und damit auch die zunehmende Annäherung von Magie und Alchemie.

¹³⁰ Ich zitiere den Text nach der Ausgabe Sudhoffs, vgl. Paracelsus: *Sämtliche Werke*. Bd. 14. Hg. v. Karl Sudhoff. Berlin, München 1933, S. 391–399. Die Zitate aus dem ersten Kapitel, S. 393.

tion, als sie sich auf die Vorstellung einer prisca theologia als uralter, verborgen tradierte Weisheitslehre beziehen. Zum mindest ansatzweise übertragen sie dieses Modell auch bereits von der Magie auf die Alchemie: Es ist jetzt also nicht mehr nur die Magie, die in einer bis auf vormosaische Zeiten zurückreichenden Überlieferungskette steht, sondern auch die Alchemie. Als alchemia transmutatoria steht sie mit ihrem Gründungsdokument, der *Tabula smaragdina*, in der Tradition eines mythischen Hermes Trismegistus, ägyptischer König, der gegen die „Sophisten“ der Universitäten ausgespielt wird. Magie und Alchemie sind die beiden Formen, die sein Wissen annehmen kann:

Sihe nur an Hermetem und Archelaum und andere in der ersten welt, was sie für philosophi gewesen sein, was für spagiri, war astronomi. dan das sie das gewesen sein, bezeugent euer widersacher, du sophist, welche deine abgötter und patronen noch auf diese stunde sind. und wan schon von deinen authentischen vetern und felschlich aufgeworfnen heiligen des nit meldung geschehe, so zeigt die alt schmaragdinische tafel noch mehr kunst und erfahrung der philosophei, der alchimei, der magic und der gleichen an, dan imermer [nimmermehr] von dir und deinem haufen wird gelernet werden.¹³¹

Zeitgleich mit *De tinctura physicorum* und der *Apocalypsis spiritus secreti* ist Alexander von Suchten der erste, frühe Paracelsist, bei dem sich die Verschmelzung paracelsischer und neuplatonischer spiritus-Theorie und Kosmogonie beobachten lässt.¹³² In seinen *XVII Positiones* (wahrscheinlich schon 1561 entstanden) greift er zur Bestimmung des spiritus mundi nicht nur ausdrücklich auf die „Platonici“ und ihre Terminologie zurück, sondern zitiert auch die *Orphischen Hymnen*, einen Text, der unmittelbar und ohne jeden Zweifel auf die Lektüre Ficinos oder Agrippas verweist.¹³³ In *De tribus facultatibus* – von Benedict Figulus zusammen mit der *Apocalypsis spiritus secreti* 1608 in der *Pandora magnalium naturalium* veröffentlicht,¹³⁴ entstanden aber vor 1570 – entwickelt Suchten nicht nur eine alchemische Kosmogonie, sondern führt diese auch auf ein magisches Wis-

131 *De tinctura physicorum*, S. 391.

132 Zu Alexander von Suchten vgl. demnächst die Dissertation von Simon Brandl, von der ich mit meinen Bemerkungen hier abhängig bin und dem ich für wichtige Hinweise zu diesem Beitrag danke. Zu Suchtens Verortung innerhalb der mystischen Tradition vgl. Brandl: Mysterium der incarnatio verbi (s. Anm. 41). Stellvertretend für die ältere Forschung sei verwiesen auf Kühlmann, Telle: *Corpus Paracelsisticum* (s. Anm. 126), Bd. 1, S. 545–584 und Carlos Gilly: Paracelsianism Brings Forth a Fine Hermetical Treatise. Suchten's *De tribus facultatibus*. In: Magia, alchimia, scienza dal '400 al '700. L'influsso di Ermite Trismegisto. Hg. v. Carlos Gilly. Florenz 2002, Bd. 1, S. 193–198.

133 Alexander von Suchten: XVII. Positiones, quibus liquide demonstratur. Quid Medicus sit, quid Medicina ipsius, item quibus remedis aegritudines a corporibus humanis expellantur. In ders.: Chymische Schriften. Hg. v. Ulrich C. Dagitz. Frankfurt/M. 1680, S. 462–486, dort S. 463.

134 *Pandora magnalium naturalium aurea et benedicta, de benedicto lapidis philosophorum Mysterio*. Hg. v. Benedikt Figulus. Straßburg 1608. Ganz ähnlich wie die *Apocalypsis argu-*

sen zurück, das seine Ursprünge in vorbiblischen Zeiten hätte und dann – durch die Etablierung der Universitäten mit ihrem Buchwissen – verloren gegangen wäre. Dieses magische Wissen, enthusiastisch erfahren, nimmt Suchten explizit für sich in Anspruch.¹³⁵ Auch bei Suchten finden sich keine konkreten laborpraktischen Anweisungen (jedenfalls nicht in aperter Form), sondern literarisch anspruchsvolle, verschlüsselte Erzählungen, die zwar chemisch zu deuten sind, aber eben nicht im Sinne laborpraktischer Anweisungen. Auch bei Suchten lässt sich beobachten, wie die „Erfahrung der Natur“, auf die sich Paracelsus berufen hatte, zunehmend verdrängt wird durch die Konstruktion einer *prisca theologia*. Die mythische *Tabula smaragdina* – die Paracelsus selbst nirgendwo zitiert hat¹³⁶ – wird zum Gründungsdokument eines uralten, alchemischen Geheimwissens, von dem die Sophisten und Schwätzer an den Universitäten keine Ahnung haben.

Neben Alexander von Suchten dürfte Gerhard Dorn – dessen *Clavis totius philosophiae chymisticae* 1567 erscheint, gefolgt 1569 von einem Kommentar zur *Tabula smaragdina* – ebenfalls eine wichtige Rolle bei der Verschmelzung von Alchemie und Magie im Zeichen eines antiakademischen, uralten Wissens gespielt haben.¹³⁷ Massiv wird die Verschmelzung von Paracelsismus und Neuplatonismus dann bei Heinrich Khunrath, der sich in seinem *Amphitheatrum sapientiae aeternae solius verae, christiano-kabalisticum, divino-magicum, nec non physico-chymicum, tertrium, catholicum* (1595/1609) – wie Suchten – auf eine von Ficino übernommene Theorie des Enthusiasmus beruft und diese schon im Titel auf Alchemie, Magie und Kabbala bezieht.¹³⁸ Auf dem Kupferstich des „Oratorium-Laboratorium“ ist

mentiert auch der (ebenfalls von Figulus edierte) Ps.-Suchten der *Explicatio tincturae physi-corum*, vgl. ebenda S. 152f., der sich auf Agrippa von Nettesheim beruft.

- 135 Alexander von Suchten: De tribus facultatibus. In ders.: Chymische Schriften. Hg. v. Ulrich C. Dagitz. Frankfurt/M. 1680, S. 357–382, hier S. 362: „Dann zu gleicher weiß unser menschliches Liecht/ hoc est, unser Verstand/ an ihm selbst finster/ werde von dieser Sonnen/ nicht mit Dinent und Papier erleuchtet/ sondern durch Erkänniß/ so er allein gibt/ der Kunst/ so da heißt Magia, davon ich jetz weiter schreibe und fortfahre/ das/ so zuvor gemeldt/ zu erklären.“
- 136 Jedenfalls nach dem Register der Sudhoffschen Ausgabe, vgl. Martin Müller: Registerband. In: Paracelsus: Sämtliche Werke. Hg. v. Karl Sudhoff. Einsiedeln 1960.
- 137 Grundlegend ist Didier Kahn: *Le débuts de Gérard Dorn d'après le manuscrit autographe de sa Clavis totius Philosophiae Chymisticae* (1565). In: Analecta Paracelsica. Hg. v. Joachim Telle. Stuttgart 1994, S. 59–126, dort S. 93 der Hinweis auf Dorns Kommentar zur *Tabula smaragdina*. Zu Dorns Rezeption Ficinos vgl. Kühlmann, Telle: *Corpus Paracelsisticum* (s. Anm. 126), II, S. 904f. Schütze: Zur Ficino-Rezeption bei Paracelsus (s. Anm. 81) zeigt, dass schon bei Gohory und Erasmus Paracelsus mit Ficino in Verbindung gebracht wird. Auch die (pseudo-)paracelsische *Aurora philosophorum* (1567) gehört zu den frühesten Zeugnissen einer Verschmelzung von Magie und Alchemie im Zeichen neuplatonischen Wissensgenalogien. Vgl. dazu Philipp Redl: *Aurora philosophorum. Zur Überlieferung eines pseudo-paracelsischen Textes aus dem 16. Jahrhundert*. In: *Daphnis* 37 (2008), S. 689–712 sowie Tobias Bulang: *Genealogy of Knowledge and Delegitimization of Universities: The Pseudo-Paracelsian Aurora Philosophorum*. In: *Early Science and Medicine* 24 (2019), S. 473–484.
- 138 Heinrich Khunrath: *Amphitheatrum Sapientiae Aeternae. Schauplatz der ewigen allein wahren Weisheit*. Hg. v. Carlos Gilly, Anja Hallacker, Hanns-Peter Neumann u. Wilhelm Schmidt-Biggemann. Stuttgart-Bad Cannstatt 2014. Zum Bildprogramm der Kupfersti-

der von göttlichem Enthusiasmus erfüllte Protagonist gleichermaßen Magier und Alchemiker. In der „*Porta Amphitheatri sapientiae aeternae*“ heißt es, man müsse mit den Augen des Geistes „auf christlich-kabbalistische, göttlich-magische und natürlich-chemische Weise“ sehen. Auf einem weiteren Kupferstich wird die *Tabula smaragdina* als mythischer Gründungstext, in Stein gemeißelt, vorgeführt. Die kabbalistischen Kupferstiche, etwa der „*Kosmische Christus*“, sind von Reuchlins Schriften inspiriert und haben mit dem Kabbala-Begriff von Paracelsus nichts mehr zu tun. Nicht zuletzt diese neuplatonische Interpretation der Kabbala ist eine weitere, deutliche Warnung vor jedem Versuch, Paracelsus und den Paracelsismus miteinander zu identifizieren.

Spätestens mit Khunrath hat sich dann auch eine „*Theophrastia sancta*“ (Gilly) etabliert, in deren Mittelpunkt eine Theoalchemie steht, die nur noch wenig mit Paracelsus, sehr viel aber mit den diversen spiritualistischen, radikalprotestantischen Strömungen der Zeit zu tun hat.¹³⁹ Was sie von Paracelsus übernommen hat, ist ein (al)chemisches Verständnis der Schöpfung, das sich im Paracelsismus dann allerdings mit einer „*physica mosaica*“ verbindet, einer (al)chemischen Interpretation des biblischen Genesis-Berichts. Dieser Interpretation entsprechend wäre der göttliche Geist („*Ruach Elohim*“, vgl. Gen. 1.2) in die Schöpfung selbst eingegangen und deshalb auch mittels (al)chemischer Prozesse wieder aus dieser zu extrahieren. Schon bei Khunrath kann dieser göttliche Geist wiederum mit demjenigen identifiziert werden, der in einem Enthusiasmus den Magier und Alchemiker göttlicher Offenbarungen teilhaftig werden lässt.

Folgenreich für die (Al)Chemie ist diese „*physica mosaica*“ jedoch vor allem, weil sie das (al)chemische Wissen nicht auf Experiment und Laborpraxis begründet, sondern auf der Bibel. Dieser Biblizismus – der, um das hier noch einmal zu betonen, durchaus in genuin lutherischen Anliegen wurzelt und in einem bedingten Gegensatz zur Naturphilosophie etwa Melanchthons steht, wie sie ih-

che vgl. dort Schmidt-Biggemann: Der Text der Bilder. Das ikonologische Programm von Khunraths *Amphitheatum Sapientiae Aeternae*, S. 41–83. Zu Khunraths alchemischer Schöpfungstheologie Peter J. Forshaw: Subliming Spirits. Physical-Chemistry and Theo-Alchemy in the Works of Heinrich Khunrath (1560–1605). In: *Mystical Metal of Gold. Essays on Alchemy and Renaissance Culture*. Hg. v. Stanton J. Linden. New York 2007, S. 255–275 und Peter J. Forshaw: Vitriolic Reactions. Orthodox Response to the Alchemical Exegesis of Genesis. In: *The Word and the World. Biblical Exegesis and Early Modern Science*. Hg. v. Kevin Killeen u. Peter J. Forshaw. Basingstoke 2007, S. 111–136. Zur Verschmelzung von Chemie und Kabbala vgl. Michael T. Walton: The Chemical Philosophy and Kabbalah. Pantheus, Khunrath, Croll, and the Treasures of the Oratory and the Laboratory. In: Bridging Traditions. Alchemy, Chemistry, and Paracelsian Practices in the Early Modern Era. Hg. v. Karen Hunger Parshall u. a. Kirksville, Missouri 2015, S.186–206.

¹³⁹ Carlos Gilly: „*Theophrastica sancta*.“ Der Paracelsismus als Religion im Streit mit den offiziellen Kirchen. In: *Analecta Paracelsica. Studien zum Nachleben Theophrast von Hohenheims im deutschen Kulturgebiet der frühen Neuzeit*. Hg. v. Joachim Telle. Stuttgart 1994, S. 425–488.

rerseits in der Chemie eines Libavius zum Ausdruck kommen¹⁴⁰ – wird für den Paracelsismus der radikalprotestantische Spiritualismus zu einem prägenden Einfluss. Die Verwandtschaft zwischen den theologischen und den naturphilosophischen Ausprägungen dieses Spiritualismus dürfte dabei in der unmittelbaren Erfahrung Gottes bestehen, sei es in der Tradition der spätmittelalterlichen Mystik oder der lutherischen Berufung auf das „innere Wort“ Gottes.¹⁴¹ Genau diese unmittelbare Erfahrung Gottes behaupten Alexander von Suchten, Heinrich Khunrath oder Oswald Croll in ihren alchemischen Spekulationen. Für den weiteren Verlauf sind es dann vor allem Valentin Weigel und Jacob Böhme, deren Werk sich für die Verschmelzung mit paracelsistischen Naturspekulationen anbot, gefolgt im frühen 17. Jahrhundert von der spiritualistischen Rezeption der Rosenkreuzer-Manifeste, etwa bei Abraham von Franckenberg, Benedikt Figulus, Adam Haslmayr oder Daniel Mögling. Magie, Alchemie, Mystik und Kabbala verschmelzen zunehmend zu genau jenem Konglomerat, das unter dem Begriff der ‚okkulten Künste‘ zum Gegenbild der ‚experimentellen Naturwissenschaften‘ mutiert, wie sie sich im 17. Jahrhundert herausbilden. Zeitgleich mit dieser Spiritualisierung der paracelsischen Alchemie entsteht eine vorwiegend theologisch begründete Oppositionsbewegung, die von den Universitäten ausgeht und diesen Paracelsisten von den protestantischen Bekenntnissen abweichende Glaubensüberzeugungen zum Vorwurf macht, wobei Thomas Erastus mit seinen *Disputationes de medicina nova Philippi Paracelsi* (1571/72) den Ton und die Argumente dieser Auseinandersetzung geprägt hat.¹⁴² Es ist insbesondere die Verwendung des Magie-Begriffs, die jetzt zum Argument gegen den Paracelsismus wird, wobei alle Binnendifferenzen nicht mehr wahrgenommen werden.

Diese Binnendifferenzen gibt es aber. Der Paracelsismus – darauf ist abschließend nachdrücklich hinzuweisen – entwickelt sich nicht nur als Spiritualismus, und zwar von Anfang an. In deutlichem Gegensatz zu Suchten, Dorn oder Khunrath steht etwa Leonhard Thurneysser, der ebenfalls zu den frühen Paracelsisten gerechnet werden muss. In seiner *Quinta essentia* (1570) ist von Magie allerdings mit keinem Wort die Rede, genauso wenig wie von enthusiastischen Offenbarungen. In einer eigenen Schrift *Von der Magia/ Schwarzen Zeuberkunst/ vnd was dauon zu halten sey* (1591) verteidigt er vielmehr Paracelsus gegen den Vorwurf der Zau-

140 Zu diesen frömmigkeitsgeschichtlich wichtigen Binnendifferenzierungen vgl. Wels: Manifestationen des Geistes (s. Anm. 56), S. 89–130. Zu Libavius als Vertreter einer melanchthonischen Naturphilosophie vgl. Wels: Melanchthon's Logic and Rhetoric and the Methodology of Chemical Knowledge in Libavius's *Alchymia*. In: Natural Knowledge and Aristotelianism at Early Modern Protestant Universities. Hg. v. Pietro D. Omodeo u. Volkhard Wels. Wiesbaden 2019, S. 11–28. Grundlegend zu Libavius ist allerdings die Studie von Moran: Andreas Libavius and the Transformation of Alchemy (s. Anm. 105).

141 Vgl. stellvertretend für die frömmigkeitsgeschichtliche Dimension Neumann: Natura sagax (s. Anm. 79).

142 Thomas Erastus: *Disputationes de medicina nova Philippi Paracelsi*. Basel 1571/72. Vgl. stellvertretend Charles D. Gunnoe: Thomas Erastus and the Palatinate. A Renaissance Physician in the Second Reformation. Leiden 2011.

berei, indem er behauptet, dass Magie bei Paracelsus immer magia naturalis sei – ein Argument, dass man etwa bei Khunrath vergeblich suchen wird.¹⁴³ Die (Al) Chemie Thurneyssers ist eine laborpraktische Tätigkeit, in deren Mittelpunkt die Herstellung von Medikamenten steht. Die *Quinta essentia* ist deshalb auch über weite Strecken eine Sammlung solcher Rezepte, ganz ähnlich wie Oswald Crolls *Basilica chymica* von 1609, das erfolgreichste chemiatrische Rezeptbuch der Zeit.¹⁴⁴ Das Beispiel Crolls zeigt allerdings auch, dass die Unterscheidung zwischen einem spiritualistischen und einem laborpraktischen Paracelsismus ihre Grenzen hat, denn Croll stellt seinem Rezeptbuch eine umfangreiche, programatische Einleitung voran, in der er sich zu einem spiritualistisch verstandenen Paracelsismus bekennt.

Auch der erste Versuch, das medizinische Wissen des Paracelsus in den universitären Kanon zu überführen und seine Kompatibilität mit dem Galenismus aufzuzeigen, stammt bereits aus dem Jahr 1570, nämlich die *Idea medicinae philosophicae* von Petrus Severinus (Peder Sørensen).¹⁴⁵ Severinus bemüht sich um eine systematische (und jetzt auch lateinische) Darstellung der paracelsischen Medizin unter Verzicht auf den Begriff der Magie. Wo Suchten und Khunrath das paracelsische Wissen spiritualistisch aufladen, übernimmt Severinus im Gegen teil das zentrale Anliegen des Paracelsus, rationale Erklärungen für ansonsten (im Rahmen des akademischen Galenismus) unerklärliche Krankheiten zu geben. Mit diesem Unternehmen ist Severinus erfolgreich gewesen, wie der weitere Verlauf der Medizingeschichte zeigt. Schon Daniel Sennert, der wohl einflussreichste Arzt und Professor der Medizin in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, ist voll des Lobes für dessen Werk. Sein eigener Versuch einer Vermittlung von chemiatrischer und galenischer Praxis – *Über die Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen Chymikern und Aristotelikern und Galenisten (De chymicorum cum Aristotelicis et Galenicis consensu ac dissensu)*, 1619 – steht im Zeichen der *Idea* des Severinus. Ausdrücklich wendet sich Sennert dabei gegen den Begriff der Magie.¹⁴⁶ Wenn unter Magie nur eine magia naturalis als die Manipulation natür-

143 Udo Friedrich: „[...] das wir selber künste können erdencken [...].“ Magiediskussion und paracelsisches Wissen im Wagnerbuch. In: Neue Beiträge zur Paracelsus-Forschung. Hg. v. Peter Dilg u. Hartmut Rudolph. Stuttgart 1995, S. 169–193 zeichnet den Prozess einer ‚Dämonisierung‘ der Magie am ‚Wagnerbuch‘ nach, in dem Paracelsus dort der Faust-Figur angenähert wird und damit zeitgleich zu den hier beschriebenen Prozessen in ein düsteres Zwielicht getaucht zu werden beginnt.

144 Oswald Croll: *Basilica chymica continens philosophicam propriam laborum experientiam confirmatam descriptionem et usum remediorum chymicorum selectissimorum ē lumine gratiae et naturae desumptorum*. Frankfurt/M. [ca. 1611]. Ndr. Hildesheim, Zürich, New York 1996. Deutsche Übersetzung: Oswald Croll: *Basilica Chymica Oder Alchymistisch Königlich Kleinod*. Frankfurt/M. 1623.

145 Zu Severinus vgl. stellvertretend Jole Shackelford: *A Philosophical Path for Paracelsian Medicine. The Ideas, Intellectual Context, and Influence of Petrus Severinus (1540/2–1602)*. Kopenhagen 2004 mit den Korrekturen von Hirai: *Le concept de semence* (s. Anm. 92), S. 217–265.

146 Daniel Sennert: *De chymicorum cum Aristotelicis et Galenicis consensu ac dissensu*. Wit-

licher Ursachen durch natürliche Mittel zu verstehen ist – Sennert nennt sie mit Pico eine „Vollendung der Naturphilosophie“ –, dann hätte kein Theologe und auch kein Naturphilosoph damit ein Problem. Mit Thomas Erastus fragt Sennert allerdings bereits, warum man diese *magia naturalis*, wenn sie sich innerhalb der Naturgesetze bewege, überhaupt Magie nennen sollte. Dieses Argument leuchtet unmittelbar ein und dürfte dafür verantwortlich sein, dass der Begriff der Magie in diesem Sinne dann auch tatsächlich nicht mehr verwendet wird.

Sennert geht es vor allem darum, die (Al)Chemie als akademisches Wissen zu etablieren, nämlich als ‚Materialwissen‘ um chemische Prozesse, ohne spiritualistisch-theologische Prätentionen. In diesem Sinne legt er auch viel Wert auf den Nachweis, dass die (Al)Chemie keineswegs mit dem Paracelsismus identifiziert werden dürfe. Im Gegenteil geht es ihm um den Nachweis, wie viel Paracelsus von der älteren (Al)Chemie gelernt hat, ohne dies zu vermerken.¹⁴⁷ Damit greift Sennert ein Argument auf, das schon Andreas Libavius, der größte und gewichtigste Gegner der Paracelsisten, zwanzig Jahre zuvor unermüdlich wiederholt hatte: Die (Al)Chemie ist ein weitaus älteres Wissen als Paracelsus seinen Lesern glauben machen möchte, und sie hat in dieser älteren Form nichts mit dem paracelsi(sti)schen Spiritualismus zu schaffen.¹⁴⁸ Chemie ist eine laborpraktische Technik, zum Wohl der Menschheit erfunden und als solche zu entwickeln – keine spekulative, platonische Naturphilosophie. Dass Libavius um 1600 schon so erbittert um diese Behauptung kämpfen muss, zeigt allerdings auch die Bedeutung, die der paracelsistische Spiritualismus zu diesem Zeitpunkt bereits hatte. Zumindest mittelbar wird sie dafür verantwortlich sein, dass sich dann im weiteren Verlauf des 17. Jahrhunderts die Chemie als ‚Naturwissenschaft‘ neu begründen muss, während die Alchemie zunehmend aus dem Spiritualismus in die spätere ‚Esoterik‘ abgleitet.

Ähnlich also, wie der Begriff der ‚magia naturalis‘ verschwindet, sich die ‚scientia naturalis‘ etabliert und dabei die Magie als irgendwie dämonische, ‚okkulte‘ Kunst zurücklässt, so wird die Alchemie zur ‚Esoterik‘ und die Chemie zur ‚Naturwissenschaft‘. Das wäre dann auch, in einem Satz, die These, die dieser Beitrag plausibel zu machen versucht hat.

tenberg 1619, S. 122f. Zur Charakteristik der paracelsischen Magie als dämonischer dort S. 216–230.

¹⁴⁷ Sennert: *De chymicorum consensu* (s. Anm 146), Kap. 4, S. 28–51.

¹⁴⁸ Vgl. Moran: *Andreas Libavius and the Transformation of Alchemy* (s. Anm. 105).

„Operatio libera“ oder angewandte Metaphysik

Zum Begriff der Naturmagie bei Francis Bacon

Daniel Queiser

Bacons Verhältnis zu den sogenannten spekulativen Wissensformen der frühen Neuzeit ist ein Streitfall der historischen Forschung. Sein Werk ist reich an Rekursen auf alchemische oder magische Konzepte, die auf den ersten Blick nur schwer mit dem Programm einer experimentellen und nutzenorientierten Naturforschung vereinbar zu sein scheinen, das ihm später den schillernden Titel eines ‚Herolds der Moderne‘ eingebracht hat.¹ So haben in der Vergangenheit auch einige Forscher insbesondere Bacons Affinität zur Magie immer wieder hervorgehoben, um den selbsternannten Erneuerer des Wissens als verspäteten Renaissance-Philosophen diskreditieren zu können, dessen tatsächlicher Beitrag zur Entstehung der exakten Naturwissenschaften eher gering einzustufen sei.² Andere haben freilich versucht, ihren Herold vor solch einer Kritik zu schützen, indem sie in der Interpretation seiner Schriften den Einfluss spekulativer Traditionen sowie die Bedeutung der Magie-Problematik insgesamt eher marginalisiert haben.³

In der Tat sind Bacons Äußerungen zur Magie äußerst ambivalent: Auf der einen Seite denunziert er deren zeitgenössische Verfechter als „Prahler und Phantasten“,⁴ die sowohl durch ihre abergläubischen Vorstellungen als auch durch leere Versprechungen den Fortschritt der Wissenschaft entschieden behindert hätten. Hinsichtlich dieser grundlegenden Kritik – wie es beispielsweise seine Zurückweisung der okkulten Qualitäten zeigt – denkt Bacon durchaus ‚modern‘. Auf der anderen Seite rekuriert er aber nicht nur an zentralen Stellen auf Schlüs-

1 Vgl. zum Herold Paolo Rossi: Bacon’s Idea of Science. In: The Cambridge Companion to Bacon. Hg. v. Markku Peltonen. Cambridge 1996, S. 25–46, hier S. 25ff. Vgl. allgemein zur Wirkungsgeschichte Bacons Antonio Pérez-Ramos: Bacon’s Legacy. In ebd., S. 311–334.

2 Stellvertretend für solche Deutungen sei hier auf das Bacon-Kapitel in Lynn Thorndikes – an sich sehr verdienstvollem – Kompendium zur Geschichte der Magie verwiesen: A History of Magic and Experimental Science. Bd. 7. New York 1958, S. 63–88.

3 Ein Beispiel hierfür bietet die bekannte Studie von Paolo Rossi, der – unter dem programmatischen Titel *From Magic to Science* – dafür argumentiert hat, dass Bacon aus Magie und Alchemie lediglich konzeptionelle Vorstellungen übernommen habe, wobei deren „metaphysical aspects“ jedoch „little or no influence“ auf sein Denken ausgeübt hätten. Paolo Rossi: Francis Bacon. From Magic to Science. London 1968, S. 21.

4 Siehe Francis Bacon: Neues Organon. 2 Bde. Hg. u. eingel. v. Wolfgang Krohn. 3. Auflage. Hamburg 2009, hier Bd. 1, S. 189 (Aph. 87). Im Folgenden jeweils abgekürzt als NOI oder NO II zitiert.

selkonzepte dieser Tradition, er reklamiert für sich sogar einen eigenen Begriff von Magie – so z.B. wenn er sich in seinen postum veröffentlichten *Sylva Sylvorum* „a high kind of natural magic“ zum Ziel setzt, die „a breaking of nature into great and strange works“⁵ intendieren soll. Statt die Magie einfach aus dem Bereich der Wissenschaften zu verbannen, fordert Bacon vielmehr ihre ‚Läuterung‘. So ist es schon im *Advancement of Learning* seine erklärte Absicht, „the misapplied and abused name of natural magic, which in the true sense is but natural wisdom, or natural prudence“⁶ wieder zu beleben („revive“). Diese Art „aufgeklärte Magie“ (Ernst Bloch)⁷ hält er im Gegensatz zu den ‚Phantasien‘ der Renaissance keineswegs für unvereinbar mit einer Erneuerung der Wissenschaften. Vielmehr begreift er deren Ausübung als ihren krönenden Abschluss.

Ausgehend von dieser klaren Zielsetzung, die in der älteren Forschung oft nicht angemessen reflektiert wurde, hat nun Sophie Weeks – u. a. anknüpfend an die Untersuchungen von Graham Rees⁸ – dafür plädiert, Bacons Reform der Naturphilosophie nicht „as a transition from magic to science, but as a renovation of a corroded magic“⁹ zu deuten. Sie hat darüber hinaus auch zu zeigen versucht, dass Bacon seinem selbst gesetzten Rationalisierungsanspruch durchaus gerecht wird; denn er verstehe unter Magie „a science of matter, where the goal is the systematic manipulation and transformation of bodies“,¹⁰ womit er ein eigenständiges Konzept formuliere, „that has no counterpart in traditional operative magic“.¹¹ Zu einem anderen Urteil kommt allerdings der Magiehistoriker

5 Siehe The Works of Francis Bacon. Hg. u. übers. v. James Spedding, Robert Leslie Ellis und Douglas Denon Heath. 14 Bde. London 1858–1874, hier Bd. 2, S. 378 (inst. 93). Im Folgenden abgekürzt als *Works* zitiert, unter Angabe der jeweiligen Bandnummer.

6 Siehe *Works* III, S. 351.

7 So formuliert Bloch in seinen Vorlesungen zur Philosophie der Renaissance, bei Bacon werde „sozusagen eine neue Magie gegen die alte [geboren], die zwar auch auf Veränderung der Welt aus war, aber mit abstrusen Mitteln; und gegen die abstruse Magie ruft Bacon auf zur Entbindung der Technik als einer aufgeklärten Magie.“ Siehe Ernst Bloch: Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte. Aus Leipziger Vorlesungen. Frankfurt/M. 1985, S. 247.

8 Rees konnte in einer Reihe von Aufsätzen überzeugend darlegen, dass Bacon zeit seines Lebens nicht nur mit der Ausarbeitung einer neuen Methodologie beschäftigt war, sondern zugleich auch um die Formulierung einer eigenen Kosmologie sowie einer höchst spekulativen, vom Paracelsismus beeinflussten und stark alchemisch imprägnierten Naturphilosophie bemüht. Vgl. u. a. Graham Rees: Francis Bacon's Semi-Paracelsian Cosmology. In: *Ambix* 22 (1975), H. 2, S. 81–101; ders.: Matter Theory: A Unifying Factor in Bacon's Natural Philosophy? In: *Ambix* 24 (1977), H. 2, S. 110–125; ders.: Atomism and 'Subtlety' in Francis Bacon's Philosophy. In: *Annals of Science* 37 (1980), S. 549–571; ders.: Francis Bacon and spiritus vitalis. In: *Spiritus. IV. Colloquio Internazionale*. Roma, 7 – 9 gennaio 1983. Rom 1984, S. 265–281. Für eine konzise Zusammenfassung vgl. ders.: Bacon's Speculative Philosophy. In: *The Cambridge Companion to Bacon* (Anm. 1), S. 121–145.

9 Siehe Sophie Victoria Weeks: Francis Bacon's Science of Magic. Diss. University of Leeds 2007, S. 2.

10 Siehe ebd. S. 3.

11 Siehe ebd. S. 20. – Aufgrund dieser Eigenständigkeit fordert sie, Bacons Magiebegriff nicht aus seinen möglichen Quellen, sondern vielmehr werkimannt und systematisch zu rekonstruieren. Vgl. ebd. S. 22f.

Brian Copenhaver, der beim einstigen Baron von Verulam lediglich eine Fortsetzung der traditionellen *magia naturalis* erkennen kann: „Yet Bacon's criticism of philosophy as a chronicle of degeneracy leaves him tied to that philosophy, and nowhere more than in his views on magic.“¹² Seine Naturphilosophie würde deren Ansichten eher assimilieren, anstatt sie wirklich zu transformieren oder gar zu eliminieren.¹³ Copenhaver begründet diese Einschätzung wiederum mit dem Hinweis auf zentrale Elemente der Renaissance-Magie, die Bacon einfach übernommen habe, wie z.B. die Annahme sympathetischer Anziehungskräfte.

Bedient sich Bacon also nur einer Phraseologie der Läuterung und des Neuen, während er im Wesentlichen doch die Ansichten der Renaissance-Tradition reproduziert? Oder geht es ihm tatsächlich um ein substanziall anderes Verständnis von Magie, das sich kohärent aus seinen Schriften und im Einklang mit seinen Grundsätzen rekonstruieren lässt? Wir wollen im Folgenden für eine mögliche Synthese der divergenten Positionen argumentieren, indem wir Bacons Magie-Konzept als das Resultat einer *immanenter Kritik* verstehen wollen, die den Gedanken einer *naturlichen Magie* ebenso radikalisiert wie rationalisiert. Es wird zu zeigen sein, dass Bacon Magie – entsprechend seiner methodologischen Reflexionen – streng als eine experimentelle Tätigkeit begreift, die ausschließlich auf der Manipulation rein materiell gedachter Kräfte basiert. Begrifflichkeiten wie „*forma*“, „*materia*“, „*qualitas*“, „*consensus*“, „*spiritus*“ etc., die in der Tradition benutzt wurden, um eine magische Operation zu charakterisieren, werden dabei nicht einfach übernommen, sondern erlangen durch ihre Integration in seine Naturphilosophie jeweils einen veränderten, naturalistischen Sinn. Gleichzeitig bewahrt Bacon jedoch das der Magie anhaftende utopische Moment, indem er sie als „*operatio libera*“, d.h. als ein von allen möglichen Schranken befreites Handeln bestimmt, das „der menschlichen Macht verborgene Straßen eröffnet, die das menschlichen Denken bei der gegenwärtigen Lage der Dinge kaum fassen noch sich vorstellen kann“.¹⁴ Was Bacon genau unter dieser „*operatio*“ versteht, wie er sie aus seiner Magiekritik heraus entwickelt und sie in sein System einzubinden sucht, soll im Folgenden genauer untersucht werden.

1 Grundzüge der *magia naturalis*

Den Ausgangspunkt für Bacons Überlegungen bildet der Magie-Diskurs der Renaissance und das in ihm sich herausbildende Konzept einer *magia naturalis*. Deren Grundlage stellt die Annahme von verborgenen („okkulten“), aber dennoch der Schöpfung immanenten Naturkräften dar, die sich der Mensch durch Ausführen einfacher technischer Operationen gezielt zunutze machen kann.¹⁵

12 Siehe Brian P. Copenhaver: Magic in Western Culture. From Antiquity to the Enlightenment. New York 2015, S. 356.

13 Vgl. ebd. S. 352.

14 Siehe NO II, Aph. 3, S. 289.

15 Vgl. Kurt Goldammer: Magie. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hg. v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Bd. 5. Darmstadt 1980, Sp. 631–636; Marie-Louise Thomsen,

Das magische Wissen wird hier als „natürliches Wissen oder Wissen von Naturzusammenhängen (*scientia naturalis*)“¹⁶ profiliert, das nur durch die besondere ‚Erfahrenheit‘ erschlossen werden kann, die aus dem „lumen naturale“, d.h. aus einem experimentellen Umgang sowie der praktischen Vertrautheit mit den Naturdingen erwächst.¹⁷ Damit grenzt sich die *naturalis* nicht nur von allen Formen der verbotenen „magia daemoniaca“ ab.¹⁸ Mit ihrem Anspruch, „natürliche Vorgänge zu beschreiben, zu verstehen und zu prognostizieren, diese zu initiieren, zu manipulieren, zu kontrollieren und zu imitieren“,¹⁹ bereitet sie darüber hinaus den Boden für die spätere Naturwissenschaft, auch wenn sie nicht schlichtweg als eine ‚Vorstufe‘ derselben angesehen werden darf. Sie tritt jedenfalls nicht „parallel“ zur „Entzauberung der Natur durch wissenschaftliche Herangehensweisen“²⁰ auf, sondern ist vielmehr Teil dieser geschichtlichen Entwicklung, die schlussendlich zu einer völligen *Entmagisierung des Wissens* führen sollte.²¹

Dieter Harmening und Christoph Daxelmüller: Magie. In: Kindlers Enzyklopädie Der Mensch. Hg. v. Herbert Wendt u. Norbert Loacker. Bd. VI. Zürich 1983, S. 688–705; Christoph Daxelmüller: Zauberpraktiken. Eine Ideengeschichte der Magie. Zürich 1993, S. 25f. – Zur Genesis der *magia naturalis* in der Renaissance und ihren Vorläufern im Mittelalter vgl. Kurt Goldammer: Der göttliche Magier und die Magierin Natur. Religion, Naturmagie und die Anfänge der Naturwissenschaft vom Spätmittelalter bis zur Renaissance. Mit Beiträgen zum Magie-Verständnis des Paracelsus. Stuttgart 1991, S. 14–20.

¹⁶ Siehe ebd. S. 16.

¹⁷ Zur konstitutiven Rolle des *lumen naturale* in diesem Diskurs vgl. Will-Erich Peuckert: *Gabalria. Ein Versuch zur Geschichte der magia naturalis im 16. bis 18. Jahrhundert*. Berlin 1967, S. 11–16; Goldammer: Der göttliche Magier (Anm. 15), S. 16 und S. 45f.

¹⁸ Die beständige Abgrenzung von einer auf Teufelspakt oder Dämonenbeschwörung beruhenden Magie ist konstitutiv für den gesamten Diskurs der *naturalis*, nicht zuletzt deshalb, weil die ihr zugrundeliegende „Wissensordnung“ eine strenge begriffliche Unterscheidung zwischen beiden Magieformen prinzipiell verunmöglicht hat. Vgl. Marina Münker: Epistemische Figurationen. Überlegungen zum Status von Magiern und Alchemisten in der Wissensordnung der Frühen Neuzeit. In: *Magia daemoniaca, magia naturalis, zauber. Schreibweisen von Magie und Alchemie in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Hg. v. Peter-André Alt, Jutta Eming, Tilo Renz und Volkhard Wels. Wiesbaden 2015, S. 203–231, hier S. 210. Vgl. zu diesem Abgrenzungsproblem (mit Blick auf Ficino) auch Copenhaver: Magic in Western Culture (Anm. 12), S. 38f. Für eine konzise Darstellung der theologischen Grundlagen der christlichen Magiekritik, die eine solche Abgrenzung nötig machte, vgl. Dieter Harmening: The History of Western Magic. Some Considerations. In: Folklore. Electronic Journal of Folklore 17 (2001). S. 85–95, hier S. 90ff.

¹⁹ Siehe Bernd-Christian Otto: Magie. Rezeptions- und diskursgeschichtliche Analysen von der Antike bis zur Neuzeit. Berlin, New York 2011, S. 491.

²⁰ So die These von Axel Christoph Gammp: *Magia Naturalis. Wissen als Emanationslehre in der Frühen Neuzeit*. In: Ferrum. Nachrichten aus der Eisenbibliothek 86 (2014), S. 15–24, hier S. 16.

²¹ Es wäre insofern nicht übertrieben, die Naturmagie als ihren eigenen Totengräber zu bezeichnen. Vgl. Daxelmüller: Zauberpraktiken (Anm. 15), S. 228f. Zur *Entmagisierung des Wissens* durch die Naturmagie vgl. ferner Kurt Goldammer: Magie bei Paracelsus. Mit besonderer Berücksichtigung des Begriffs einer ‚natürlichen Magie‘. In: *Magia naturalis und die Entstehung der modernen Naturwissenschaften*. Symposium der Leibniz-Gesellschaft

Konkrete Gestalt gewinnt diese natürliche Magie entlang ganz bestimmter Topoi, die den Charakter des okkulten Wissens und der darauf fußenden magischen Operationen bildhaft beschreiben. Wir finden einige der wichtigsten bereits in Giovanni Pico della Mirandolas berühmter *Oratio de hominis dignitate* versammelt, die er anlässlich der von ihm geplanten Disputation seiner 900 Thesen verfasst hat. Sie werden dort bewusst in Stellung gebracht, um die magia naturalis – über die Pico eigens 26 Thesen aufgestellt hatte – hinreichend von einer magia illicita abzugrenzen, die „ganz auf dem Werk und Einfluß von Dämonen“²² beruht und „den Menschen übeln Mächten als willfährigen Sklaven unterwirft“.²³ Während diese teuflische Goetie „weder die Bezeichnung ‚Kunst‘ noch ‚Wissenschaft‘ für sich beanspruchen“²⁴ darf, stellt die wahre Magie hingegen den praktischen und zudem ehrwürdigsten Teil der *scientia naturalis* dar.²⁵ Von jedweder ‚Zauberei‘ unterscheidet sie sich dadurch, dass sie selbst „nicht so sehr Wunder [wirkt], wie sie der wirkenden Natur emsig dienstbar ist [quam facienti naturae sedula formulatur]“. Es scheint nur so, als ob sie selbst der Schöpfer ihrer wundersamen Werke sei („quasi ipsa sit artifex“), während doch im Grunde die Natur – als *die eigentliche Magierin* – diese von allein hervorbringt. Als ihr Famulus unterstützt der Magier bloß ihren inneren Betrieb und holt dadurch „die in den Tiefen der Welt, im Schoß der Natur, in den geheimen Speichern Gottes verborgenen Wunder [miracula] ans Licht hervor“.²⁶

Was den magus hierzu befähigen soll, ist seine Einsicht in den „universi consensum“, d.h. die verborgene Übereinstimmung der Dinge, „die die Griechen treffender συμπάθεια nennen“.²⁷ Der Gedanke, dass das Hervorbringen magischer Wirkungen auf universellen consensus beruht, ist grundlegend für die neuplatonische Tradition der Naturmagie, von der sich Bacon kritisch distanziert. Mit diesen Sympathien und Antipathien wird den Dingen eine Art *affektives Verhalten* zugesprochen, das in Analogie zum Seelenleben des Menschen konzipiert ist.²⁸ So fasst bspw. Agrippa von Nettesheim in seinem Traktat *De occulta*

Hannover, 14. und 15. November 1975. *Studia Leibnitiana*. Sonderheft 7. Wiesbaden 1978, S. 30–55, hier S. 46 und S. 55.

22 Siehe Giovanni Pico della Mirandola: *De hominis dignitate*. Über die Würde des Menschen. Hg. v. August Buck, übers. v. Norbert Baumgarten. Hamburg 1990, S. 51

23 Siehe ebd. S. 55.

24 Siehe ebd.

25 So formulieren es Picos dritte und vierte These zur Magie, vgl. ders.: *Neuhundert Thesen*. Hg. u. übers. v. Nikolaus Egel. Hamburg 2018, S. 163.

26 Alle Zitate siehe Pico della Mirandola: *De hominis dignitate* (Anm. 22), S. 55f.

27 Siehe ebd. S. 55.

28 „Wie die Affekte eines Menschen ähnliche in einem anderen bewirken können, so stellt man sich auch die Dinge der äußeren Welt in Verhältnissen der Ähnlichkeit ‚sympathetisch‘ („mitleidend“) aufeinander einwirkend vor. Magisches Handeln ist Praxis dieser Vorstellung und somit immer bildhaftes, gleichendes Handeln, in dem die Manipulation eines Ähnlichen Ähnliches bewirken soll. Wo jene Vorstellung einer wechselseitigen Wirkung von Ähnlichkeiten zum systematischen Prinzip des Zusammenhangs des Kosmos gemacht wird, entsteht ein Weltbild nach strukturalen Gesichtspunkten, in dem die Dinge nach morphologischen

philosophia jene Verhältnisse als die natürlichen Freund- und Feindschaften der Dinge auf:

Jedes Ding hat etwas Furchtbare, Schreckliches, Feindliches und Zerstörendes, und dagegen etwas Freundliches, Stärkendes und Erhaltendes. [...] Diese Freundschaften und Feindschaften sind nichts anderes als gewisse gegenseitige Zuneigungen der Dinge, indem sie nach der oder jener von ihnen entfernten Sache streben, sich, falls sie nicht gehindert werden, nach ihr hinbewegen, in dem Erlangten ruhen, das Gegenteil fliehen und dessen Annäherung verabscheuen, sowie sie auch, wenn es mit ihnen in Begegnung kommt, nicht in ihm ruhen.²⁹

Begründet werden diese immanenten Zu- und Abneigungen wiederum durch die Annahme einer kosmischen Wesensverwandtschaft der Naturobjekte, die alle wie die Glieder eines großen Weltorganismus zusammen wirken.³⁰

Um nun diese sympathetischen Kräfte gezielt freisetzen zu können, muss der magus um die okkulten Qualitäten der Dinge wissen, mit denen ihnen die natürlichen Affekte quasi eingeschrieben sind. Als ‚okkult‘ galten dabei all jene Eigenschaften, die sich nicht auf die elementarische Beschaffenheit eines Gegenstandes zurückführen ließen – wie z.B. die Anziehungskraft des Magneten oder die Wirkweise bestimmter Heilmittel oder Gifte. Da deren Ursachen den auf die vier Primärqualitäten spezialisierten Sinnen verborgen bleiben, wurden sie von der scholastischen Philosophie als substanzelle bzw. aus der Form einer Sache resultierende Qualitäten gedacht und mit dem die Materie prädisponierenden Einfluss der Himmelskörper verknüpft.³¹ Die neuplatonische Magie-Tradition hat nun auf Grundlage der spätantiken Hypostasenlehre diese astral-verursachten Qualitäten als Emanationen von Kräften gedeutet, die aus noch höheren, rein intelligiblen Seinsbereichen stammen. So erwachsen die ‚formellen‘ Wirkungen bei Marsilio Ficino und Agrippa in letzter Instanz aus den transzendenten, göttlichen Ideen, die als die ewigen und unvergänglichen Urbilder der Dinge die höchsten

Aspekten geordnet und wechselseitig aufeinander bezogen werden.“ Siehe Dieter Harnack: Von der Spätantike zur Renaissance. In: Thomsen u.a.: Magie (Anm. 15), S. 691.

29 Siehe Agrippa von Nettesheim: Die magischen Werke und weitere Renaissance-Traktate. Hg. u. eingel. v. Marco Frenschkowski. 4. Auflage. Wiesbaden 2015, S. 82f. (lib. 1, cap. 17).

30 „Wie also in uns das Gehirn, die Lunge, das Herz, die Leber und die übrigen Körperteile voneinander etwas empfangen, sich gegenseitig fördern und untereinander in Mitleidenschaft stehen, so hängen die Teile dieses großen Lebewesens, d.h. alle Weltkörper in ihrer Gesamtheit, untereinander zusammen und teilen einander ihr Wesen mit. Aus dieser allgemeinen Verwandtschaft entspringt gemeinsame Liebe, aus dieser die gegenseitige Anziehung; und dies ist die wahre Magie.“ Siehe Marsilio Ficino: Über die Liebe oder Platons Gastmahl. Hg. v. Paul Richard Blum, übers. v. Karl Paul Hasse. 3. verbesserte Auflage. Hamburg 1994, S. 243ff.

31 Zu Begriff und Begriffsgeschichte der okkulten Qualitäten vgl. Paul Richard Blum: Qualitates occultae. Zur philosophischen Vorgeschichte eines Schlüsselbegriffs zwischen Okkultismus und Wissenschaft. In: Die okkulten Wissenschaften in der Renaissance. Hg. v. August Buck. Wiesbaden 1992, S. 45–64, hier S. 50ff.

metaphysischen Ordnungsprinzipien des Kosmos darstellen. Allerdings stellen jene Formen nicht die unmittelbaren Reflexe dieser Ideen dar. Deren schöpferische Macht muss erst durch eine Reihe anderer kosmischer Instanzen – insbesondere durch Weltseele und Weltgeist, aber auch durch die Astralkörper sowie die mit ihnen verknüpften himmlischen Intelligenzen – vermittelt werden, bevor sie sich in der magischen Wirkung eines terrestrischen Objekts niederschlagen kann.³² Die Transgression geschieht dabei unmittelbar; göttlicher Archetypus und mundane Form sind durch ihre Zwischeninstanzen so miteinander verknüpft,

daß der Einfluß vom Endpunkte des Letzteren, von der ersten Ursache aus, bis zum Untersten sich erstreckt, wie bei einer angespannten Saite, die, wenn man ein Ende derselben berührt, plötzlich ihrer ganzen Länge nach erzittert, indem die Berührung auch am andern Ende widerhallt. Wird daher etwas Unterer in Bewegung gesetzt, so wird es auch das Obere, dem es entspricht [...].³³

Dieser kosmische Automatismus garantiert dem magus nun einen Zugriff auf jene ‚höheren Seinssphären‘, obwohl er selber bloß mit ganz gewöhnlichen Naturobjekten hantiert. Um diesen simplen und unverfänglichen Charakter der magischen Operationen zu verdeutlichen, wählt bereits Pico ein Bild, das im weiteren Verlauf des Diskurses immer wieder auftauchen wird: „[W]ie der Bauer die Ulmen mit den Weinreben [sicut agricola ulmos vitibus], so vermählt der Magier die Erde mit dem Himmel, das heißt das Untere mit den Gaben und Kräften des Höheren [ita Magus terram caelo, idest inferiora superiorum dotibus virtutibusque maritat].“³⁴ Eine besondere Rolle in der Vermittlung dieser höheren Mächte spielt hierbei der als eine Art intermundaner Transmitter fungierende „spiritus mundi“, der aufgrund seiner ätherischen Essenz „ein Mittelding“ zwischen stoffloser Seele und seelenlosem Stoff ist und im Hinblick auf die formengebende „anima mundi“ eine Art distributive Funktion im neuplatonischen Kosmos erfüllt. Als quasi-materielles Übertragungsmedium einer okkulten Kraft ist er das eigentliche Objekt des magischen Werkes:

Ein solcher Geist [spiritus] muß notwendig vorhanden sein, als ein Mittelding [medium], wodurch die himmlischen Seelen den dichten Körper bewohnen und ihm wunderbare Gaben verleihen können [quo animae celestes insint corpori crassiori & mirificas dotes largiantur]. Dieser Geist ist im Weltkörper [in corpore mundi] gerade von solcher Form, wie unser Geist im menschlichen Körper; denn wie die Kräfte unserer Seele durch den Geist den Gliedern sich mitteilen, so wird alles vermittelst der Quintes-

³² Vgl. Marsilio Ficino: *De vita libri tres*/Drei Bücher über das Leben. Hg., übers., eingel. u. mit Anmerkungen versehen von Michaela Boenke. München 2012, S. 213–221 (lib. 3, cap. 1); Agrippa von Nettesheim: *Die magischen Werke* (Anm. 29), S. 72–78 (lib. 1, cap. 10–13).

³³ Siehe ebd. S. 111 f. (lib. 1, cap. 37). Vgl. zu diesem Automatismus Copenhaver: *Magic in Western Culture* (Anm. 12), S. 253.

³⁴ Siehe Pico: *De hominis dignitate* (Anm. 22), S. 56f.

senz von der Kraft der Weltseele [virtus animae mundi] durchströmt. [...] Er wird erlangt durch die Strahlen der Sterne, insoweit die Gegenstände zur Aufnahme dieser Strahlen sich eignen.³⁵

Für unseren Zusammenhang entscheidend ist, dass in diesem neuplatonischen Setting die Beschaffenheiten der Materie nur eine untergeordnete Rolle spielen. Abgesehen vom materiellen Wechsel der *manifesten* Qualitäten, die auch bei Agricola aus der klassischen Vier-Elemente-Lehre erläutert werden,³⁶ taucht der Stoff höchstens als ein Störfaktor auf, der bloß mehr oder weniger gut für die Übertragung einer formellen Kraft disponiert sein und dergestalt zum Hindernis für die Tätigkeit des magus werden kann.³⁷

2 Bacons Magiekritik

Bacons Adaption setzt nun bei einem ganz praktischen Verständnis der Magie an. Nach seiner Auffassung muss ihr Anliegen darin bestehen, „to call and reduce natural philosophy from variety of speculations to the magnitude of works“³⁸; er begreift sie also – ganz im Sinne Picos – als Anwendung der philosophia naturalis und ordnet sie dem Bereich der „Natural Prudence, or the part Operative of Natural Philosophy“³⁹ zu. Im selben Atemzug grenzt er dieses technische Verständnis jedoch vehement von den spekulativen Ansichten seiner Vorgänger ab, die, „full of error and vanity“,⁴⁰ in seinen Augen zu einem Missbrauch des Terminus geführt haben. Es ist Bacons erklärt Ziel, dieser „degenerate Natural Magic“⁴¹ ein anderes Konzept entgegenzusetzen, „purged from vanity and superstition“ und „taken according to the ancient acceptance“.⁴²

35 Siehe Agrippa von Nettesheim: Die magischen Werke (Anm. 29), S. 79 (lib. 1., cap. 14, S. XIX). Die Seitenzahlen in der Klammer beziehen sich – hier und im Folgenden – auf den lateinischen Text in: Henricus Cornelius Agrippa ab Nettesheim: De occulta philosophia sive de magia libri tres. Sine Loco 1533. Faksimile des ältesten Kölner Drucks. Hg. u. erl. v. Karl Anton Nowotny. Graz 1967.

36 Vgl. ebd. S. 70f (lib. 1, cap. 9).

37 „Auf solche Weise zeigen sich die Dinge ein und derselben Art mehr oder minder mächtig, je nach der Reinheit oder unordentlichen Mischung der Materie. Alle himmlischen Einflüsse können nämlich durch die unordentliche Mischung und die Untauglichkeit der Materie gehemmt werden.“ Siehe ebd. S. 74 (lib. 1, cap. 11).

38 Siehe Advancement, Works III, S. 289.

39 Siehe ebd. 361.

40 Siehe ebd. S. 351.

41 Siehe ebd. S. 362.

42 Siehe ebd. S. 351. Auch Bacon grenzt diese Auffassung noch von andern Magieformen ab, so im *Advancement* z.B. von den Lehren der „school of Paracelsus“ und einer „ceremonial magic“, die unter Magie Techniken zur Beeinflussung der menschlichen Einbildungskraft verstehen würden. Ob eine solche „Fascination“ tatsächlich möglich ist, will Bacon nicht eindeutig entscheiden; fest steht, dass er die auf ihr fußende Magie für irreligiös hält, weil sie – wie auch die vulgäre Naturmagie – gegen das biblische Gebot: „In sudore vultus commedes panem tuum“, verstoße. Siehe ebd. S. 381. Allerdings dürften die als ‚Zauberei‘ oder durch ‚Faszination‘ erklärten Phänomene nicht von vornherein aus der Naturgeschichte

Sinn dieser ‚Purgierung‘ ist eine Rationalisierung oder Rekonzeptualisierung der Magie auf Basis einer experimentellen und anwendungsorientierten Naturforschung. Es geht Bacon m.a.W. darum, ihr einen festen Platz innerhalb seiner *In-stauratio Magna* zuzuweisen. Die Grundidee dieses Projekts besteht in einer praktischen Funktionalisierung der Erkenntnis, die von Bacon metaphilosophisch durch eine Auslegung der Schöpfungsgeschichte legitimiert wird. So hatte Gott dem Menschen im Paradies einst den Auftrag gegeben, über die Natur zu herrschen.⁴³ Dessen selbst verschuldeter Fall führte jedoch dazu, dass er seine einstige Macht über die Geschöpfe und dadurch die Mittel, den Auftrag auszuführen, eingebüßt hat. Die Wissenschaft hat für Bacon nun die Aufgabe, diese Mittel wiederzubeschaffen und dadurch die exponierte Stellung des Menschen zu restaurieren:⁴⁴

Denn das wahre Ziel des Wissens besteht darin, die Hoheit und die Macht des Menschen (denn sobald der Mensch fähig sein wird, die Geschöpfe bei ihren wahren Namen zu nennen, wird er sie beherrschen), die er im Urzustande der Schöpfung hatte, wiederherzustellen und ihm größtenteils wiederzugeben. Um es ganz klar und deutlich zu sagen, es geht um die Entdeckung aller Tätigkeiten und Möglichkeiten von Tätigkeiten, von der Unsterblichkeit (so sie möglich wäre) bis zum unbedeutendsten mechanischen Handgriff.⁴⁵

Der oberste Zweck der baconischen Wissenschaft besteht also nicht in einer Akkumulation theoretischer Einsichten, sondern in der (größtmöglichen) Erweiterung der menschlichen Handlungsfähigkeit. Wissen soll wesentlich Macht sein, d.h. es soll den Menschen dazu befähigen, die Schöpfung „durch mancherlei Arbeit [per labores varios]“ dahin zu bringen, „den Zwecken seines Lebens zu dienen [ad usus vitae humanae subigitur]“⁴⁶ Die Magie ist in dieser Perspektive nichts weiter als eine bestimmte Tätigkeit bzw. ein durch konkrete Handlungsanweisungen beschreibbares Verfahren, das sich von der Ausführung ‚unbedeutender Handgriffe‘ letztlich nur graduell unterscheidet.

Ausgehend von dieser Grundidee kritisiert er nun die Anhänger der Naturmagie, indem er sie an ihren eigenen Machtversprechen misst. Seine stärksten

ausgeschlossen werden; vielmehr „bleibt zu prüfen, ob nicht darunter auch Naturkräfte verborgen sind“. Siehe NO II, Aph. 31, S. 421.

43 Vgl. Genesis 1,28.

44 Zur theologischen Begründung des baconischen Projekts vgl. Benjamin Farrington: Francis Bacon. Philosopher of Industrial Science. New York 1961, S. 116ff; Franz Träger: Francis Bacons anfänglicher Gedankengang. Ein Versuch zu seiner philosophischen Dimension. In: Francis Bacon: Valerius Terminus. Von der Interpretation der Natur. Hg. v. Franz Träger, übers. v. dems. u. Hildegard Träger. Würzburg 1984, S. 9–27, hier S. 14ff; Hans Blumenberg: Die Legitimität der Neuzeit. Erweiterte Ausgabe. Frankfurt/M. 1996, S. 453f.; John Channing Briggs: Bacon's Science and Religion. In: The Cambridge Companion to Bacon (Anm. 1), S. 172–199, hier S. 172–177.

45 Siehe Francis Bacon: Valerius Terminus (Anm. 44), S. 43.

46 Siehe NO II, Aph. 52, S. 613.

Einwände scheinen dabei ethischer bzw. politischer Natur zu sein.⁴⁷ Es darf jedoch nicht übersehen werden, dass Bacon diese Argumente – die man vielleicht treffender als *ideologiekritische* bezeichnen könnte – mit ontologischen sowie epistemologischen Gesichtspunkten verbindet, welche insbesondere die neuplatonische Auslegung der Naturmagie grundsätzlich infrage stellen. So goutiert er zwar deren praktisches Anliegen, den Menschen zur Herrschaft über die Natur zu befähigen, hält aber all die „creduous and superstitious conceits and observations of Sympathies and Antipathies, and hidden proprieties“⁴⁸ für gänzlich unbrauchbar, um diesen Anspruch einlösen zu können. In gleicher Weise brandmarkt das *Novum Organum* die Anhänger der naturalis als „Verehrer und Liebhaber von Fabeln“,⁴⁹ die zwar „in müßigen und grundlosen Vermutungen den Dingen Kräfte und wundersame Wirkweisen angedichtet haben [rebus virtutes et operationes admirabiles affinxerunt]“, deren spärliche Entdeckungen aber „mehr Staunen und Neugierde erweckte[n], als dem Nutzen und Gebrauch [fructum et utilitatem] zu dienen“.⁵⁰ Genauso wie die Alchemiker und Astrologen nährten diese „Prahler und Phantaster“⁵¹ das Misstrauen in den allgemeinen Fortschritt der Wissenschaft, weil sie den Menschen großartige Dinge – wie bspw. die Verlängerung des Lebens oder die Transmutation von Stoffen – verhießen, obwohl sie von deren Umsetzung so weit entfernt waren wie die Geschichten des König Artus von den wahren Heldenaten eines Cäsars oder Alexanders des Großen.⁵²

Doch Bacon hält die Anhänger der Naturmagie nicht schlichtweg für Betrüger. Sie sind für ihn vielmehr Opfer ihrer eigenen „philosophia phantastica“,⁵³ die aus einer unzulässigen Vermischung der Naturphilosophie mit Theologie und Aberglauben resultiert. Bacon hat dabei explizit deren neuplatonische Metaphysik im Sinn, die durch ihre „schwülstige und gleichsam poetisierende Art“ den menschlichen Geist „umschmeichelt und verbendet“,⁵⁴ indem sie die magischen Effekte auf außerweltliche bzw. übernatürliche Ursachen zurückführt. Ermöglicht wird diese metaphysische Fundierung der Naturmagie – die streng genommen ihren eigenen Naturalisierungsansprüchen zuwiderläuft – vor allem durch die Lehre von den okkulten Qualitäten. Im *Novum Organum* entlarvt Bacon deren Einführung als eine Verlegenheitslösung, die bloß dazu dient, einen Namen für all die Phänomene und Effekte zu finden, die sich nicht anhand der ‚manifesten‘ Primärqualitäten erklären lassen.⁵⁵ Problematisch an diesem „asylum ignorantiae“ (Scaliger) ist jedoch, dass die damit bezeichneten Wirkweisen durch ihre Subsumtion unter die Kategorie des *Verborgenen* drohen, zu etwas Unerklär-

47 So die These Copenhavers, vgl. ders.: *History of Magic* (Anm. 12), S. 352.

48 Vgl. ebd. S. 361.

49 Siehe NO II, Aph. 29, S. 413.

50 Siehe NO I, Aph. 85, S. 187. Vgl. auch Aph. 73, S. 157.

51 Siehe NO I, Aph. 87, S. 189.

52 Vgl. ebd. S. 189ff.

53 Siehe NO I, Aph. 65, S. 134.

54 Siehe ebd.

55 Vgl. NO I, Aph. 66, S. 137.

lichem mystifiziert zu werden, dessen Ursachen außerhalb des vom Menschen Erforsch- und Begreifbaren liegen. Denn der soll nach der Vorstellung der magia naturalis ja ein *Famulus der Natur* sein, der in seinen Experimenten nur deren ureigenste Prozesse fördert und zu seinen Gunsten lenkt.

Die Auslegung des ‚Okkulten‘ als Unbegreifbares konterkariert aber diese Vorstellung. So betont z.B. Agrippa, dass die magischen Kräfte deshalb als „verborgene“ bezeichnet werden, „weil ihre Ursachen verborgen sind, d.h. weil der menschliche Verstand sie nicht allseitig erforschen kann, weshalb die Philosophen den größten Teil derselben mehr durch lange Erfahrung [longa experientia], als durch scharfsinniges Nachdenken [rationis indagine] kennengelernt haben“.⁵⁶ Dergestalt einer *natürlichen* Erklärung entzogen, können jene Kräfte umso leichter zu Reflexen extramundaner Wesenheiten wie den göttlichen Formen und immateriellen Seelen verklärt werden, die in der neuplatonischen Tradition die eigentlichen Akteure hinter den magischen Phänomenen sind. Dadurch werden sie jedoch in eine Sphäre verschoben, die sich dem menschlichen Einfluss vollständig entzieht. So jedenfalls versteht Bacon den Famulus-Gedanken der Magie-Tradition: Er radikalisiert die darin angelegte Anthropologie, indem er diesen Topos im Sinne eines *emphatischen Naturalismus* interpretiert, der keine die Natur irgendwie ‚von außen‘ beeinflussende Entitäten zulässt:

Denn der Mensch als Diener und Dolmetscher der Natur [naturae minister et interpres] wirkt und weiß [facit et intelligit] nur so viel, wie er von der Ordnung der Natur [de naturae ordine] durch seine Werke oder durch seinen Geist beobachtet hat; mehr weiß er nicht, und mehr vermag er nicht. Denn keine Kraft kann die Kette der Ursachen lösen oder zerbrechen [Neque enim ulla vires causarum catenam solvere aut perfringere possint], und die Natur wird nur besiegt, indem man ihr gehorcht [natura aliter quam parendo vincitur].⁵⁷

Indem die Naturmagie diese Kette jedoch in einem intelligiblen Außerhalb zu befestigen versucht, entlastet sie den Menschen von der intellektuellen Aufgabe, den tatsächlichen Anfangsgründen jener ‚okkulten‘ Kräfte auf die Spur zu kommen. Statt tiefer in das Wesen der Natur einzudringen, lässt sie ihn glauben, dass es ausreichend sei, ‚durch lange Erfahrung‘ äußerliche Ähnlichkeiten zu registrieren, um von dort auf innere Qualitäten zu schließen⁵⁸ – eine Epistemologie des planlosen Experimentierens, die Bacon im *Novum Organum* scharf kritisiert.

56 Siehe Agrippa von Nettesheim: Die magischen Werke (Anm. 29), S. 72 (lib. 1, cap. 10, S. XIII).

57 Siehe Distributio operis zur Instauratio magna, NO I, S. 65. Vgl. Rossi: Francis Bacon (Anm. 3), S. 18. Das Komplementärstück zu dieser Anthropologie finden wir im vierten Aphorismus des *Novum Organum*, wo Bacon den Wirkungsradius des Menschen – als Naturwesen unter anderen Naturwesen – auf körperliche Aktionen begrenzt: „Hinsichtlich seiner Werke vermag der Mensch nichts anderes, als daß er die von der Natur gegebenen Körper einander näherbringt oder sie voneinander entfernt; das übrige vollendet die Natur von innen her.“ Siehe NO I, Aph. 4, S. 83.

58 „Men likewise in their folly expect to become acquainted with nature from her outward

Allerdings üben die Mystifikationen der Naturmagie noch in anderer Hinsicht eine narkotisierende Wirkung⁵⁹ auf den menschlichen Geist aus. Sie nähren nämlich seinen Irrglauben, es gebe einen unbeschwerten Weg zur Herrschaft über die Natur: „For the rules of natural magic are such, as if men expected to till the ground and eat their bread without the sweat of their brow and by an easy and indolent application of bodies to become masters of things.“⁶⁰ Genau das suggeriert das hermetische Bild vom Magier als Winzer, der in seinen Operationen einfach irgendein geheimnisvolles ‚Oberes‘ mit dem ‚Unteren‘ verbindet und sich scheinbar spielend zum Herrn über die Natur erhebt (obwohl er sich doch eigentlich Wesenheiten unterwirft, derer er gar nicht Herr werden kann). Die Magier ähneln für Bacon in diesem Glauben den Alchemikern, die „aus wenigen Versuchen am Ofen eine phantastische und nur auf weniges sich erstreckende Philosophie [philosophiam ... phantasticam et ad pauca spectantem]“⁶¹ errichten, angetrieben von der „immerwährenden Hoffnung“,⁶² durch die Anwendung chemischer Verfahren jenes ‚magische‘ Pulver herstellen zu können, das „in a few moments of time be able to turn other metals into gold [...], as having power to perfect nature and free it from all impediments“.⁶³

Doch solche Abkürzungen zur Bezungung der Natur, wie sie uns diese Bilderwelten verheißen, gibt es für Bacon nicht, hat doch Gott nach dem Fall des Menschen verfügt, „that whatever is excellent shall be won only by labours both in inquiry and working“.⁶⁴ Wenn also der Mensch tatsächlich in den Stand gesetzt werden soll, magische Werke zu verrichten, dann muss er sich zuerst von diesen trügerischen Hoffnungen und den metaphysischen Spekulationen, die ihnen Halt geben, befreien. An ihre Stelle muss eine *empirisch fundierte*, nach den *natürlichen Ursachen* der Dinge fahndende und dergestalt wirklich applizierbare Naturphilosophie treten, die von vornherein auf die Ausführung genau solcher Operationen ausgerichtet ist.

face and mask, and by external resemblances to detect internal properties.“ Siehe *Historia sympathiae et antipathiae rerum*, Works V, S. 203. – An solchen Stellen wird deutlich, dass Bacons Kritik Teil jenes geistesgeschichtlichen Prozesses ist, im Zuge dessen sich das ‚Okkulte‘ zu einem polemischen Terminus wandelt, der fortan etwas Übernatürliches oder Unerklärliches meint, das sich wissenschaftlich überhaupt nicht erforschen lässt, während andererseits das vormals ‚Verbogene‘ zum primären Untersuchungsgegenstand einer sich herauskristallisierenden Naturwissenschaft avanciert. Vgl. Christoph Meinel: Okkulte und exakte Wissenschaften. In: Die okkulten Wissenschaften in der Renaissance (Anm. 31), S. 21–44, hier S. 27 und S. 39.

59 Bacon vergleicht die magischen Lehren mit „soporific drugs“, „which not only lull to sleep, but also during sleep instil gentle and pleasing dreams“. Siehe *De Augmentis scientiarum*, Works IV, S. 367.

60 Siehe *Historia sympathiae*, Works V, S. 203.

61 Siehe *NOI*, Aph. 54, S. 117.

62 Siehe *NOI*, Aph. 85, S. 185.

63 Siehe *De Augmentis*, Works IV, S. 368.

64 Siehe *Historia sympathiae*, Works V, S. 204.

3 Naturalisierung der Prinzipien: Bacons Metaphysik der Formen

Mit dem emphatischen Naturalismus haben wir bereits den entscheidenden Punkt markiert, an dem sich Bacons Naturphilosophie – nicht nur in methodischer Hinsicht – von derjenigen der traditionellen Naturmagie unterscheidet. Was hier jedoch als ‚Naturalismus‘ bezeichnet wird, gilt es recht zu verstehen: Anders als z.B. seinem jüngeren Zeitgenossen René Descartes geht es Bacon nicht darum, das organische Naturbild der Renaissance durch eine rein mechanische Naturphilosophie zu ersetzen. Stattdessen ist auch er fest davon überzeugt, dass sich hinter den sichtbaren Phänomenen schöpferische Potenzen und basale Über-einstimmungen (*consensus*) verbergen, von deren Kenntnis nicht zuletzt das Gelingen magischer Operationen abhängt. Was Bacon jedoch von jener Tradition unterscheidet, ist, dass er die Gründe für diesen *consensus* nicht im Wirken intelligibler Wesenheiten oder stellarer Einflüsse sucht, sondern in den materiellen Beschaffenheiten der Gegenstände und den allgemeinen Bewegungsformen des Stoffs. Seine Naturphilosophie kann als Versuch gewertet werden, den Hyle-morphismus der Renaissance-Philosophie mit ihrem neuplatonischen Überbau durch eine spekulative Materietheorie zu ersetzen, die alle natürlichen Phäno-mene auf stoffliche Ursachen zurückführen will, ohne dabei deren qualitatives Naturverständnis preiszugeben. Dabei werden die im engeren Sinne ‚magischen‘ Konzepte – wie die Lehre vom *consensus rerum* – nicht schlichtweg annulliert, sondern vielmehr in eine andere Theoriesprache übersetzt.

Dreh- und Angelpunkt dieser *translatio* ist Bacons Konzept der *Form*, das seit jeher ein Gegenstand kontroverser Forschungsdebatten gewesen ist.⁶⁵ Im Gegensatz zur Tradition versteht Bacon unter Formen nämlich keine immateriellen oder von der Materie abstrahierbaren Entitäten, wie für ihn auch die komplementäre Annahme eines *an sich* völlig passiven und gestaltlosen Stoffs eine heillose Fik-tion der Philosophen darstellt.⁶⁶ In seiner Fragment gebliebenen Schrift *De princi-piis atque originibus*, in der Bacon, ausgehend von einer Interpretation der antiken Cupido-Sage und in kritischer Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie Bernardino Telesios,⁶⁷ Grundzüge seiner Materieauffassung entwickelt, unter-zieht er den traditionellen Form-Materie-Dualismus einer ausführlichen Kritik:

[C]ertainly that despoiled and passive matter seems altogether a fiction of the human mind, arising from this, that to the human mind those things

⁶⁵ „The form that Bacon describes is not a philosopher’s abstraction – Platonic or Aristotelian – but what exactly is it: a generative force, a defining essence, a taxonomic distinction, a natural law, a material quality, or an alchemical additive? All will answer to Bacon’s description.“ Siehe Copenhaver: History of Magic (Anm. 12), S. 359. – Die ältere Diskussion drehte sich vor allem um die Frage, ob und inwieweit sich Bacons Konzept der Form mit dem modernen Begriff des Naturgesetzes vergleichen lasse. Vgl. Antonio Pérez-Ramos: Francis Bacon’s Idea of Science and the Maker’s Knowledge Tradition. Oxford 1988, S. 65ff.

⁶⁶ Vgl. z.B. *Advancement*, Works III, S. 355 und NOI, Aph. 51, S. 115.

⁶⁷ Zu Bacons Auseinandersetzung mit Telesio in *De Principiis* vgl. Stephen Gaukroger: Francis Bacon and the Transformation of Early-Modern Philosophy. Cambridge 2001, S. 188–193.

most seem to exist, which itself imbibes most readily, and by which it is most affected. It follows therefore that forms (as they call them) seem to exist more than either matter or action; because the former is hidden, the latter variable; the former does not strike so strongly, the latter does not rest so constantly. These images on the other hand are thought to be both manifest and constant; so that the first and common matter seems to be as an accessory and support; and action, of whatever kind, to be merely an emanation from the form; and altogether the first place is assigned to forms. And hence appears to have come the reign of forms and ideas in essences; with the addition (that is to say) of a kind of fantastical matter.⁶⁸

Für besonders problematisch an dieser Herrschaft der Formen hält Bacon die damit einhergehende Trennung von Stoff- und Bewegungsursache: Gerade die Annahme, dass der eigentliche Antrieb der natürlichen Prozesse in der Form und d.h. außerhalb der Materie liege, hat zu einer „infinite number of fancies about souls, lives, and the like“⁶⁹ geführt, die – wie in der Kosmologie der *magia naturalis* – als Vermittlungsinstanzen gebraucht werden, um erklären zu können, wie rein geistige Entitäten materielle Wirkungen hervorbringen können. Dabei gehören doch Stoff, Bewegung und Form untrennbar zusammen und können Bacon zu folge höchstens begrifflich unterschieden, nicht aber als ontologisch voneinander getrennte Dinge gefasst werden. Dem entsprechend muss auch die Materie *an sich* als „so adorned, furnished, and formed“ gedacht werden, „that all virtue, essence, action, and natural motion, may be the consequence and emanation thereof“.⁷⁰

Daraus folgt für Bacon jedoch nicht, dass die Formen das Produkt blinder materieller Prozesse und damit quasi *ex chao* entstanden wären. Statt – wie z.B. die antike Atomistik – diese radikale Konsequenz zu ziehen, will Bacon daran festhalten, dass Gott nicht nur die Materie, sondern auch ihre Formen einst erschaffen hat.⁷¹ Das *Advancement* bezeichnet sie in diesem Sinne als die Gesetze oder Dekrete, die Gott der Materie im Sechstagewerk auferlegt hat.⁷² Im *Novum Organum* erscheinen sie dann als „die echten Siegel des Schöpfers an seinen Geschöpfen, wie sie der Materie durch wahre und besondere Linien eingeprägt und eingemeißelt werden [in materia per lineas veras et exquisitas imprimuntur et terminantur]“.⁷³ Solcherlei Spekulationen führen zu idealistischen Überformungen der baconischen Naturphilosophie, der – hierin ist Weeks' These zu präzisie-

68 Siehe Works V, S. 466.

69 Siehe ebd. S. 468.

70 Siehe ebd.

71 „For there seem three things with regard to this subject which we know by faith. First, that matter was created from nothing. Secondly, that the development of a system was by the word of Omnipotence; and not that matter developed itself out of chaos into the present configuration. Thirdly, that this configuration (before the fall) was the best of which matter (as it had been created) was susceptible.“ Siehe ebd. S. 491.

72 Vgl. Works III, S. 295f.

73 Siehe NO I, Aph. 124, S. 259.

ren – eben keine materialistische Ontologie *im strengen Sinne* zugrunde liegt.⁷⁴ Materialistisch bleibt jedoch die von Bacon vorgenommene ‚Aktivierung‘ des Stoffs durch seine Vermittlung mit der Form: Er wird von ihm stets als eine triebhafte, sich selbst bewegende Entität begriffen, wobei die Formen – als „Leidenschaften oder Begehrungen der Materie [materiae primis passionibus ac desideriis]“⁷⁵ – so etwas wie die Gesetzmäßigkeiten seiner Bewegungen sind. Sie sind in diesem Sinne keine Bausteine desselben,⁷⁶ sondern vielmehr generative Prinzipien, die aus seinem Inneren heraus die äußerliche Gestalt der Naturkörper determinieren. Das *Novum Organum* definiert sie als

jene Gesetze und Bestimmungen des reinen Vorgangs [leges illas et determinationes actus puri] [...], wodurch eine einfache Eigenschaft [naturam aliquam simplicem] hervorgebracht und bewirkt wird, z.B. die Wärme, das Licht, das Schwere, wie sie in jeder dafür geeigneten Materie [in omnimoda materia et subjecto susceptibili] bestehen.⁷⁷

Die Formen bilden dergestalt die „*natura naturans*“ der Gegenstände, die zugleich die „*fons emanationis*“ und „*differentia vera*“ der an ihnen registrierbaren Qualitäten darstellt.⁷⁸ Man könnte sie vielleicht als allgemeine Naturkräfte charakterisieren.

Die Erkenntnis dieser ewigen und unveränderlichen Naturkräfte stellt für Bacon die oberste Aufgabe der menschlichen Wissenschaft dar und „obliegt [...] der Metaphysik“.⁷⁹ Unter Metaphysik versteht er jedoch keine eigenständige Disziplin, sondern „a branch or portion of Natural philosophy“,⁸⁰ deren Bau er mit einer Pyramide vergleicht: „For knowledge are as pyramids, whereof history and experience are the basis. And so of Natural Philosophy the basis is Natural History; the stage next the basis is physic; the stage next the vertical point is Metaphysic.“⁸¹ Damit ist klar, dass die Erforschung der Formen nur auf empirischem Wege geschehen kann und in der Untersuchung konkreter Naturkörper – als dem Material der Naturgeschichte – ihren Ausgang nehmen muss, von wo aus der Forscher dann in Anwendung eines induktiven Erkenntnisverfahrens zu immer allgemeineren Einsichten fortschreiten soll.

Der Physik kommt in diesem System nun eine Art Scharnierfunktion zu. Bacon schreibt ihr die Untersuchung der Material- und Wirkursachen zu und unterteilt sie in eine konkrete und eine abstrakte Physik, wobei „the former part comes

⁷⁴ Vgl. Weeks: Francis Bacon’s Science of Magic (Anm. 9), S. 1.

⁷⁵ Siehe *Distributio operis*, NO I, S. 57.

⁷⁶ Eine solche Deutung findet sich bspw. bei Stephen Gaukroger, der Bacons Formen leichtfertig mit dem zu identifizieren scheint, was dieser selber als Schematismen der Materie bezeichnet. Vgl. Gaukroger: Francis Bacon (Anm. 68), S. 140.

⁷⁷ Siehe NO II, Aph. 17, S. 353.

⁷⁸ Siehe NO II, Aph. 1, S. 279.

⁷⁹ Siehe NO II, Aph. 9, S. 299.

⁸⁰ Siehe *De Augmentis*, Works IV, S. 346.

⁸¹ Siehe ebd. S. 361f.

nearer to Natural History, the latter to Metaphysic".⁸² Während die konkrete Physik sich der Analyse konkreter Gegenstände widmen soll, ist die abstrakte wesentlich mit der Erforschung der sog. *verborgenen Schematismen* sowie der *verborgenen Prozesse* betraut – zwei Schlüsselbegriffe der baconischen Materietheorie.⁸³ Unter jenen Schematismen versteht Bacon bestimmte Anordnungen der Bestandteile der Materie, die auf einer Mikroebene mit den beobachtbaren Eigenschaften der Körper (wie dicht-dünn, heiß-kalt, organisch-anorganisch usw.) korrespondieren.⁸⁴ Diese inneren Gestaltungen sind den bloßen Sinnen unzugänglich und deshalb „verborgen“ (latens); der Mensch kann sie nur entdecken, indem er unterschiedliche Objekte, die in einer bestimmten Eigenschaft übereinstimmen, in ihre Elemente zerlegt.⁸⁵ Unter dem verborgenen Prozess hingegen versteht Bacon natürliche Form-Veränderungen, wie sie v. a. in Wachstums- und Zeugungsprozessen zu beobachten sind. Auch diese werden „verborgene“ genannt, weil sie sich „durch das Allerkleinste [per minima]“⁸⁶ vollziehen; es handelt sich also um Vorgänge, die sich auf der Ebene der Schematismen abspielen. Diese Prozesse sind wiederum Konglomerate noch basalerer Bewegungsformen, „in which lies the root of all natural action“.⁸⁷ Unter diesen basalen „simple motions“ versteht Bacon jedoch keine ‚Bewegungen‘ im Sinne der Ortsveränderung z. B. irgendwelcher Teilchen, sondern eher so etwas wie allgemeine Triebkräfte oder Begehrungsstrukturen der Materie.⁸⁸

Auf diesen physikalischen Einsichten aufbauend soll die Forschung dann zur metaphysischen Erkenntnis forschreiten. Deren Aufgabe besteht darin,

to inquire the form of dense, rare, hot, cold, heavy, light, tangible, pneumatic, volatile, fixed, and the like, as well configurations as motions [et similiū *Schematismorum* quam *Motuum*], which in treating of Physic I have in great part enumerated (I call them *Forms of the First Class*), and which (like the letters of the alphabet) are not many and yet make up and sustain the essences and forms of all substances.⁸⁹

⁸² Siehe ebd. S. 347.

⁸³ Vgl. ebd. S. 355. Die verborgenen Prozesse werden hier nicht namentlich erwähnt, dafür jedoch im *Novum Organum*, vgl. NO II, Aph. 1 und 9, S. 279 und S. 299.

⁸⁴ In *De Augmentis* listet Bacon insgesamt 20 solcher Schematismen auf: „The Configurations of Matter are, Dense, Rare; Heavy, Light; Hot, Cold; Tangible, Pneumatic; Volatile, Fixed; Determinate, Fluid; Moist, Dry; Fat, Crude; Hard, Soft; Fragile, Tensile; Porous, Close; Spirituous, Jejune; Simple, Compound; Absolute, Imperfectly Mixed; Fibrous and Venous, Simple of Structure, or Equal; Similar, Dissimilar; Specific, Non-Specific; Organic, Inorganic; Animate, Inanimate.“ Siehe Works IV, S. 356.

⁸⁵ Vgl. NO II, Aph. 7, S. 295.

⁸⁶ Siehe NO II, Aph. 6, S. 293.

⁸⁷ Siehe *De Augmentis*, Works IV, S. 356. Vgl. NO I, Aph. 66, S. 139ff.

⁸⁸ Im *Novum Organum* bezeichnet Bacon seine Unterscheidung von insgesamt 19 dieser Grundformen selbst als eine der „Arten oder einfachen Elemente der Bewegungen, Triebe und aktiven Kräfte [elementa simplicia motuum, appetituum, et virtutum activarum]“. Siehe NO II, Aph. 48, S. 565.

⁸⁹ Siehe *De Augmentis*, Works IV, S. 361.

Dass die Formen an dieser Stelle als Verbund von „configurations and motions“ betrachtet und mit denselben Namen wie die Schematismen bezeichnet werden, scheint nahezulegen, dass ihre Erkenntnis mit der Formulierung einer allgemeinen Theorie aller Schematismen und Bewegungsformen der Materie zusammenfällt.⁹⁰ Passagen, an denen Bacon die Begriffe Schematismus und Form synonym gebraucht⁹¹ oder Formen als materielle Prozesse auffasst,⁹² stützen eine solche Interpretation. Andererseits betont er jedoch auch den genuinen Unterschied zwischen physikalischem und metaphysischem Wissen. So schreibt er im *Novum Organum*, dass die Untersuchung der Schematismen und Prozesse eine zwar notwendige, aber dennoch von der Entdeckung der Formen unterschiedene und vor allem ihr untergeordnete Angelegenheit sei, die nur „den gemeinen und gewöhnlichen Lauf der Natur [cursum naturae communem et ordinarium], nicht aber die fundamentalen und ewigen Gesetze [leges fundamentales et aeternas]“ betreffe.⁹³ Die Wirk- und Materialursachen seien lediglich als „vehicula“ der Formen aufzufassen und dürften daher weder mit denselben verwechselt noch unabhängig von ihnen betrachtet werden.⁹⁴

Die Abgrenzung dieser Begrifflichkeiten ist also höchst diffizil. Es bleibt letztlich unklar, was eine stoffliche Form *im Unterschied* zu den Strukturen und Prozessen der Materie eigentlich sein soll. Fest steht nur, dass für Bacon (1) die Er-

90 „The Door for a purely mechanistic or materialistic type of explanation in natural philosophy is wide open from this very moment, since Bacon goes on to postulate that such *natura* or explanatory units“ – gemeint sind die Formen – „are of two sorts: schematism of matter and simple motions [...].“ Siehe Pérez-Ramos: Francis Bacon’s Idea of Science (Anm. 66), S. 91. Gerade an Bacon zeigt sich jedoch, dass eine solche Gleichsetzung von ‚materialistisch‘ und ‚mechanisch‘ äußerst fragwürdig ist. – Vorsichtiger argumentiert Wolfgang Krohn, der die Erkenntnis der Wirk- und Materialursachen als „die erste Grundlage der metaphysischen Naturerkennnis“ charakterisiert und die Schematismen als „die Formen der ersten Klasse“ verstehen will: „Über die Formen der zweiten oder noch höheren Klassen lässt Bacon sich explizit nirgends aus. Vermutlich sind sie auf jeweils höheren Abstraktionsebenen in Richtung auf die ‚prima philosophia‘ angesiedelt, die in der höchsten Form [...] gipfelt (I, S. 567).“ Siehe ders.: Francis Bacon. 2. Auflage. München 2006, S. 130. Diese Interpretation widerspricht allerdings Bacons eigenen Aussagen, der in *De Augmentis* selber vermerkt, dass „that knowledge is worthiest which least burdens the intellect with multiplicity; and this appears to be Metaphysic, as that which considers chiefly the simple forms of things (which I have above termed forms of the first class)“. Siehe *De Augmentis*, Works IV, S. 362. Somit scheinen die Formen der zweiten, dritten usw. Klasse eher komplexe Gebilde zu sein, die aus den einfachen zusammengesetzt sind. Vgl. auch NO II, Aph. 17, S. 353. – Eine andere These vertritt Weeks, die im Rekurs auf Bacons *De Principiis* und andere Schriften die Formen als mehr oder weniger stabile Konglomerate der einfachen Bewegungen zu begreifen versucht, die sich jeweils in einem spezifischen Schematismus materialisieren. Vgl. Sophie Weeks: Francis Bacon and the Art-Nature Distinction. In: *Ambix* 54 (2007), H. 2, S. 107–129, hier S. 110; vgl. auch das Schema in dies.: Francis Bacon’s Science of Magic (Anm. 9), S. 46. Damit wären die einfachen Bewegungen ursprünglicher als die Formen selbst.

91 Vgl. z.B. NO II, Aph. 7, S. 297 sowie Aph. 50, S. 595.

92 So z.B. in seiner Definition der Wärme, wo deren Form allgemein unter die Gattung der Bewegung subsumiert wird, vgl. NO II, Aph. 20, S. 373ff.

93 Siehe NO II, Aph. 9, S. 299.

94 Vgl. NO II, Aph. 2, S. 281 sowie Aph. 3, S. 281ff.

kenntnis der metaphysischen Prinzipien (gemäß dem pyramidalen Aufbau der Naturphilosophie) nur mittels der Erkenntnisse der abstrakten Physik möglich sein kann und dass (2) den Formen (als generativen Prinzipien oder Kräften) immer auch materielle Dynamiken in den inneren Gestaltungen der Körper korrespondieren müssen.

4 Operatio libera: Magie als angewandte Metaphysik

Dennoch ist die Unterscheidung von Physik und Metaphysik zentral für Bacons Denken. Ihr systematischer Sinn erschließt sich jedoch auf einer anderen Ebene. Denn was die Metaphysik zu erforschen hat, wird von Bacon wesentlich dadurch erläutert, was ihre Erkenntnisse in der Praxis leisten sollen. Bereits im *Valerius Terminus* hatte er festgelegt, dass das finale Ziel aller Wissenschaft in der Entdeckung von Tätigkeiten, d.h. in einer Erweiterung des menschlichen Handlungspotenzials bestehen soll. Damit fordert Bacon die Operationalisierbarkeit von Wissen ein: Nach diesem Kriterium gelten Einsichten in die Kausalzusammenhänge der Natur erst dann als sicheres Wissen, wenn sie applizierbar sind, wenn sie uns also zur Kontrolle dieser Zusammenhänge und d.h. zur künstlichen Erzeugung der zu erklärenden Phänomene befähigen. Dafür bedarf es allerdings einer Übersetzung dieser Erkenntnisse in Handlungsanweisungen: „Wissen und menschliches Können ergänzen sich insofern, als ja Unkenntnis der Ursache die Wirkung verfehlten lässt. Die Natur nämlich lässt sich nur durch Gehorsam bändigen; was bei der Betrachtung als Ursache erfaßt ist, dient bei der Ausführung als Regel.“⁹⁵

Nun erlangen wir eine solche Kontrolle nicht erst dann, wenn wir ein technisches Gerät erfinden. Im Sinne Bacons muss vielmehr jedes *gelingende Experiment* als Beherrschung einer Kausalität bzw. als Hervorbringung einer Wirkung verstanden werden.⁹⁶ Das Experiment – als praktische Intervention – fungiert dabei nicht nur als basales Erkenntnismittel, sondern zugleich auch als Erkenntnisziel.⁹⁷ Bacon spricht deshalb von einer „double scale or ladder“ der Naturphilosophie, „ascending from experiments to the invention of causes, and descending from the causes to the invention of new experiments“.⁹⁸ Dabei ist klar, dass die *neuen*

95 Siehe NOI, Aph. 3, S. 81.

96 „Die Berechtigung, alle wissenschaftliche Erkenntnis als dispositional nützlich zu bezeichnen, hängt daran, dass sie experimentelles Wissen ist, also immer im Zusammenhang mit durch Operationen erzeugten Wirkungen gewonnen und behauptet wird. Diese Operationen sind in sich selbst technischer Natur, weil alle ‚Allgemeinheiten‘, also Gesetze im weitesten Sinn, zurückgebunden sind an neue ‚Einzelheiten‘, also Effekte, die man erzeugen und beobachten kann.“ Siehe Krohn.: Francis Bacon (Anm. 90), S. 90. Vgl. auch Wolfgang Krohn: Die „Neue Wissenschaft“ der Renaissance. In: Gernot Böhme, Wolfgang von den Daele u. ders.: Experimentelle Philosophie. Ursprünge autonomer Wissenschaftsentwicklung. Frankfurt/M. 1977, S. 14–128, hier S. 76.

97 Zu dieser Dialektik von Mittel und Ziel vgl. Lothar Schäfer: Das Bacon-Projekt. Von der Erkenntnis, Nutzung und Schonung der Natur. Frankfurt/M. 1999, S. 104.

98 Siehe Advancement, Works III, S. 351f. Vgl. NOI, Aph. 117, S. 243.

Experimente, die wir aus den gewonnenen Einsichten ableiten wollen, von anderer Natur sein müssen als diejenigen, die uns – als Erkenntnismittel – allererst zu ihnen hinführen. Diese können jedoch – auf einer höheren Stufe – wiederum als Erkenntnismittel dienen, um zu noch allgemeineren Einsichten zu gelangen usf. Mit diesem Konzept der *experientia literata* denkt Bacon den Erkenntnisprozess nicht nur als kontinuierlich fortschreitend, sondern garantiert auch, dass auf jedem Level die angestrebte Verzahnung von Theorie und Praxis hergestellt wird. Gilt das Kriterium als erfüllt, bedeutet jeder Zuwachs an Erkenntnis automatisch eine Steigerung der menschlichen Handlungsmacht, wobei der Grad der letzten dem Grad der Allgemeinheit der angewandten Erkenntnis entsprechen muss.

Dieser Gedanke spiegelt sich nun im systematischen Aufriss der Naturphilosophie wider. Bacon ordnet hier den beiden von ihm unterschiedenen Erkenntnisstufen „zwei praktische Wissenschaften“ unter, die diese jeweils zur Anwendung bringen sollen: „der Physik die Mechanik [Mechanica], der Metaphysik die Magie [Magia] in ihrer reinen Bedeutung [perpurgato nomine], da die Wege der Magie breiter sind und sie eine größere Herrschaft über die Natur [majus imperium in naturam] hat“.⁹⁹ Durch die Formulierung wird bereits deutlich, dass hier unter Magie etwas anderes verstanden werden soll als das, was die kritisierten ‚Phantasten‘ betreiben. Entscheidend ist dafür die Kopplung an Bacons Metaphysik: So wie die metaphysische Einsicht am Ende des Erkenntnisprozesses stehen soll, gleichsam dessen Vollendung darstellend, so soll auch deren magische Anwendung diejenige Form der Naturbeherrschung sein, die dem Menschen die *größtmögliche Macht* verleiht.

Um einen Begriff davon zu bekommen, was Bacon hierunter versteht, müssen wir zuerst den Sinn der Unterscheidung zwischen Magie und Mechanik klären. Im eben zitierten Aphorismus werden beide indirekt durch die spezifischen Erkenntnisgegenstände charakterisiert, die ihre Korrelate zu erforschen haben. So bestimmt sich der Anwendungsbereich der Mechanik durch den weit gefassten Gegenstandsbereich der Physik, der von der Untersuchung konkreter Körper bis zur Erforschung der einfachen Schematismen und Prozesse der Materie reicht. Wenn Bacon hier also von Mechanik spricht, versteht er darunter keine Mechanik im engeren Sinne, sondern vielmehr alle praktischen Wissensformen und Technologien (wie Metallurgie, Medizin, Botanik usw.), die eben jene ‚physikalischen‘ Einsichten in irgendeiner Weise anwenden.¹⁰⁰ Kennzeichnend für diese Operationen soll dabei deren *Beschränkung* auf einen bestimmten Ausschnitt der

⁹⁹ Siehe NO II, Aph. 9, S. 299. Vgl. De Augmentis, Works IV, S. 365.

¹⁰⁰ „But the mechanic of which I now treat is that which has been handled by Aristotle, promiscuously, by Hero in spirituals, by Georgius Agricola, a modern writer, very diligently in minerals, and by many other writers in particular subjects; so that I have no omissions to mark in this part, except that promiscuous mechanics, after the manner of Aristotle, ought to have been more diligently continued by the moderns, especially with selection of those whereof either the causes are more obscure, or the effects more noble.“ Siehe De Augmentis, Works IV, S. 366. Vgl. ausführlich zu den verschiedenen Mechanik-Begriffen bei Bacon Sophie Weeks: The Role of Mechanics in Francis Bacon’s Great Instauration. In:

materiellen Wirklichkeit sein, entsprechend der spekulativen Begrenzung der Physik; denn wie diese allein die *Vehikel* der Formen in konkreten Dingen (wie Wasser, Gold, Luft etc.) oder – als abstrakte Physik – in bestimmten Klassen von Dingen (wie Flüssigkeiten, Gesteine, Dämpfe etc.) erkennt, so kann die Anwendung ihrer Erkenntnisse uns auch nur zu Interventionen „*in materia aliquatenus simili et praeparata*“¹⁰¹ befähigen. Ihr Wirkungsradius ist stets limitiert auf die „Umformung konkreter Körper von einem in den anderen [transformatio corporum concretorum de alio in aliud]“¹⁰² wie solche Umformungsprozesse durch die „besondere[n] und eigentümliche[n] Gewohnheiten der Natur [consuetudines naturae particulares et speciales]“¹⁰³ d. h. durch die in allen Körpern permanent ablaufenden *verborgenen Prozesse* vorgezeichnet sind.

Demgegenüber zeichnet sich eine magische Operation dadurch aus, dass sie solchen Beschränkungen nicht unterliegt. Magie wird von Bacon in diesem Sinne – vorerst ex negativo und rein formal – als „*Operatio libera*“, d.h. als ein von allen möglichen Begrenzungen *freies Schaffen* bestimmt. Diese Freiheit im Handeln¹⁰⁴ erlangt der Mensch jedoch allein durch die „*contemplatio vera*“, d.h. durch die „Entdeckung der Formen“¹⁰⁵ „[T]rue natural magic is that great liberty and latitude of operation, which dependeth upon the knowledge of forms“¹⁰⁶. Warum dieses Wissen uns zwangsläufig „to the widest and most extensive field of operation“¹⁰⁷ führen muss, wird klar, wenn wir uns Bacons These in Erinnerung rufen, nach der jede äußere Natur eines Dings in letzter Instanz auf eine innere Form zurückzuführen ist, die ihren eigentlichen Daseinsgrund darstellt. Daraus kann er ableiten, dass „whosoever knoweth any form, knoweth the utmost possibility of superinducing that nature upon any variety of matter, and so is less restrained in operation, either to the basis of the Matter, or the condition of the Efficient“¹⁰⁸. Gleich zu Beginn des zweiten Teils des *Novum Organum* wird dieser Gedanke wieder aufgegriffen, wenn Bacon das eigentliche „Werk und Ziel [opus et intentio]

Philosophies of Technology. Francis Bacon and his Contemporaries. Hg. v. Claus Zittel, Gisela Engel, Romano Nanni u. Nicole C. Karafyllis. Leiden, Boston 2008, S. 133–192.

101 Siehe NO II, Aph. 3, S. 280. Vgl. für den Zusammenhang auch Krohn: Francis Bacon (Anm. 90), S. 129f.

102 Siehe NO II, Aph. 1, S. 279.

103 Siehe NO II, Aph. 5, S. 289ff.

104 Dieser negative Begriff von Freiheit wird bereits im *Valerius Terminus* eingeführt: „Freiheit liegt dann vor, wenn die Ausrichtung [direction] – einer bestimmten Handlung – „nicht auf einige begrenzte Mittel eingeschränkt ist, sondern wenn sie alle möglichen Mittel und Wege umgreift“; denn nur dort, „wo die größte Mannigfaltigkeit der Möglichkeiten ist, da ist die größte Besonderheit der Wahl“. Siehe Bacon: *Valerius Terminus* (Anm. 44), S. 69.

105 „Daher folgt aus der Entdeckung der Formen [ex Formarum inventione] die wahre Betrachtung [Contemplatio vera] und das freie Schaffen [Operatio libera].“ Siehe NO II, Aph. 3, S. 283.

106 Siehe *Advancement, Works III*, S. 362. Vgl. auch die Definition der Magie in *De Augmentis, Works IV*, S. 361f.

107 Siehe *Advancement, Works III*, S. 362.

108 Siehe ebd. S. 357. Vgl. die ähnlichen Formulierungen in *De Augmentis, Works IV*, S. 362f.

menschlicher Macht“ dahingehend bestimmt, „in einem gegebenen Körper eine neue Eigenschaft oder neue Eigenschaften zu erzeugen und einzuführen [SUPER datum corpus novam naturam sive novas naturas generare et superinducere]“.¹⁰⁹

Damit gibt Bacon eine positive – wenn auch immer noch abstrakt-formale – Bestimmung der Magie: Sie ist eine Technik, die es uns ermöglicht, einem *beliebigen* Körper eine *beliebige neue* Eigenschaft zu verleihen, ohne Beschränkung auf irgendwelche Gegenstände oder jene durch die Ordnung der Natur vorgezeichneten Transformationsprozesse. Diese Bestimmung und ihre Abgrenzung gegenüber ‚mechanischen‘ Techniken sind nun weniger einleuchtend, als es auf den ersten Blick scheinen mag.¹¹⁰ Immerhin beschreiben auch diese Prozeduren, mit denen sich die Eigenschaften von Körpern künstlich verändern lassen. Nehmen wir, um den Unterschied zu verdeutlichen, als Beispiel botanische Verfahren der Inokulation, mittels derer wir die Blütenfarbe von Pflanzen manipulieren können: Für Bacon, der solche Verfahren in seinen *Sylva Sylvarum* ausführlich bespricht, sind diese Interventionen keine Magie im vollwertigen Sinne, weil unsere Verfügungsgewalt über die Form – in diesem Fall eine konkrete Farbe – hier auf ganz bestimmte Objekte – in diesem Fall die Blüten von Pflanzen – beschränkt bleibt.¹¹¹ Magisch wäre für ihn streng genommen erst eine Technik, durch die wir auf eine derart *allgemeine* Weise über eine Farbe verfügen, dass wir sie *in jedem Stück Materie* induzieren können, egal, ob es sich dabei um eine Pflanze, ein Tier oder ein Stück Metall handelt.¹¹² Andernfalls würde der magische Grad an Handlungsfähigkeit nicht der *allgemeinen* Form der metaphysischen Erkenntnis entsprechen – und dies wäre konträr zu Bacons Operationalisierungskriterium. Was ihm hier vorschwebt, sind „*altiores et radicales operationes super naturam*“,¹¹³ d.h. ba-

¹⁰⁹ Siehe NO II, Aph. 1 S. 279.

¹¹⁰ So ist auch die Erläuterung wenig erhelltend, dass „[f]or Bacon *magia* was probably the nearest equivalent to our ‚applied science‘“, denn dies gilt genauso für seine Mechanik. Siehe Pérez-Ramos: Francis Bacon’s Idea of Science (Anm. 66), S. 112. Ähnlich unzureichend ist Krohns Bestimmung der „Formerkennnis“ als „Fähigkeit zur Transformation der Dinge“. Siehe ders.: Francis Bacon (Anm. 90), S. 130. Nach Bacons eigener Aussage zielt schließlich auch die Mechanik auf die Transformation konkreter Körper. Die eigentliche Frage ist vielmehr, *wann* eine künstliche Transformation *magisch* statt *mechanisch* zu nennen ist.

¹¹¹ Solche Experimente an Pflanzen spielen eine große Rolle im *Sylva Sylvarum*. Wie kürzlich Doina-Cristina Rusu gezeigt hat, entnimmt Bacon diese größtenteils aus Giambattista Della Portas *Magia naturalis*. Vgl. dies.: Rethinking *Sylva Sylvarum*. Francis Bacon’s Use of Giambattista Della Porta’s *Magia Naturalis*. In: Perspectives on Science 25 (2017). H. 1, S. 1–35, hier S. 8–26. Für Bacon rangieren Della Portas Experimente „at the level of mechanics“, weil sie in seinem Verständnis bloß die Transformation konkreter Körper durch die Manipulation von Stoff- und Wirkursachen beschreiben. Vgl. ebd. S. 3 und S. 28f. Indem er versucht, sie im Rahmen seiner Materietheorie auf Regeln zurückzuführen, die dem Grad der Allgemeinheit metaphysischer Erkenntnisse entsprechen, will Bacon sie auf die Ebene der Magie heben – freilich in dem Bewusstsein, dass dies beim gegenwärtigen Stand der Erkenntnis nur provisorisch geschehen kann.

¹¹² Auf diesen Grad an Allgemeinheit hebt auch Bacons Farbbeispiel aus *De Augmentis* ab, vgl. Works IV, S. 361.

¹¹³ Siehe NO II, Aph. 5, S. 291.

sale Eingriffe in die Grundgestalt der Naturkörper; so beispielsweise wenn „jemand im Rahmen der Gesetze der Materie [servatis legibus materiae] dem Silber die gelbe Farbe des Goldes oder die Vermehrung des Gewichts hinzufügen oder einem nicht durchsichtigen Stein die Durchsichtigkeit, dem Glas die Haltbarkeit oder einem anorganischen Körper Lebendigkeit [corpori alicui non vegetabili vegetationem] geben“ wollte.¹¹⁴

Spätestens an diesem Katalog wird ersichtlich, wie stark Bacons Metaphysik der Formen von alchemischen Vorstellungen tingiert ist. Seine Idee der *operatio libera* basiert auf der Annahme, dass sich die generativen Kräfte der Materie so steuern lassen, dass es möglich wäre, die durch sie erzeugten Qualitäten von ihren Trägersubstanzen zu lösen und auf beliebige Substrate zu übertragen, ohne dass deren körperliche Inhärenz dabei ein Hindernis darstellen würde. Ein materielles Objekt ist in dieser Perspektive nichts weiter als eine „Verbindung einfacher Eigenschaften“,¹¹⁵ eine *Forma copulata*,¹¹⁶ die sich nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch in ihre formalen Elemente zerlegen lassen muss, was Bacon häufig anhand der künstlichen Erzeugung von Gold veranschaulicht:

Wer die Formen und Wege kennt, wie das Gelbe, das Gewicht, die Dehnbarkeit, die Festigkeit, die Schmelzbarkeit, die Lösbarkeit und alles übrige, ebenso wie ihre Abstufungen und Weisen hinzugebracht werden können, der wird auch verstehen und imstande sein, jene Eigenschaften in einem beliebigen Körper zusammenzubringen [videbit et curabit ut ista conjungi possint in aliquo corpore], woraus sich die Umwandlung in Gold ergeben kann [sequatur transformatio in aurum].¹¹⁷

Bacons Magie-Konzept scheint also offenkundig am Modell der *Transmutationsalchemie* orientiert zu sein, die darauf zielt, durch chemische Verfahren unedle Stoffe, zumeist Metalle, in höherwertige, zumeist Gold, zu verwandeln.¹¹⁸ Es

¹¹⁴ Siehe ebd. S. 287.

¹¹⁵ Siehe NO II, Aph. 5, S. 287.

¹¹⁶ Vgl. zum Begriff der komplexen Form NO II, Aph. 17, S. 353.

¹¹⁷ Siehe NO II, Aph. 5, S. 287.

¹¹⁸ Unter Alchemie sei hier also eine „Technologie der Verwandlung (‘Transmutation’) von Stoffen“ verstanden. Siehe Christian Thiel: Alchemie. In: Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Hg. v. Jürgen Mittelstraß. Bd. 1. Mannheim 1980, S. 67–74, hier S. 67. Hervorhebung durch Thiel. Zu diesem handwerklichen Verständnis der Alchemie vgl. grundsätzlich Bruce T. Moran: Distilling Knowledge. Alchemy, Chemistry, and the Scientific Revolution. London 2005, S. 1–7; zur Abgrenzung derselben von der – sich in erst im Paracelsismus konstituierenden – spirituellen Alchemie vgl. Volkhard Wels: Die Alchemie der Frühen Neuzeit als Gegenstand der Wissensgeschichte. In: Magia daemonica, magia naturalis, zoubér (Anm. 18), S. 233–265, hier S. 234–242. Allgemein zur Theorie der Transmutation vgl. Vladimir Karpenko: Transmutation. The Roots of the Dream. In: Journal of Chemical Education 72 (1995), H. 5, S. 383–38; Claus Priesner: Geschichte der Alchemie. München 2011, S. 21–24. Zu den Arbeitsverfahren der klassischen Alchemie, die Bacon im Sinn hat, vgl. Lawrence M. Principe: Arbeitsmethoden. In: Alchemie. Lexikon einer hermetischen Wissenschaft. Hg. v. Claus Priesner u. Karin Figala. München 1998, S. 51–57.

wäre nun aber verfehlt, ihn deswegen zu einem Anhänger der Alchemie machen zu wollen. Wie bereits angedeutet, steht er den hermetischen Lehren dieser „Zunft“¹¹⁹ ähnlich skeptisch gegenüber wie denen der Naturmagie. Dass Bacon trotzdem auf alchemische Aufgaben und Prozeduren zurückgreift, um sein Magieverständnis zu exemplifizieren, mag vor diesem Hintergrund verwunderlich sein, steht zu seiner Alchemie-Kritik aber nicht im Widerspruch,¹²⁰ da auch diese die *ars spagyrica* nicht gänzlich verwerfen, sondern vielmehr von ihren Mystifikationen befreien will.¹²¹ Was er aus ihrer handwerklichen Tradition übernimmt, ist vor allem die *Annahme einer grundsätzlichen Transmutabilität aller Dinge* durch die ‚Übertragung‘ essentieller ‚Formen‘ oder ‚Naturen‘ – auch wenn er den Ausdruck *transmutatio* nur selten unkritisch gebraucht.¹²² Die alchemischen Topoi – wie die Umwandlung von Silber in Gold oder die Vivifikation eines toten Objekts – liefern an dieser Stelle nur so etwas wie eine abstrakte Schablone, mit der Bacon nicht in erster Linie beschreiben möchte, *wie* eine magische Form der Naturbeherrschung *konkret* aussehen könnte, sondern vielmehr, *was* sie eigentlich zu leisten hätte. Und dies ist eben jener *substratfreie* Umgang mit den allgemeinen Kräften der Natur, durch den es möglich sein soll, einem beliebigen Körper beliebige Eigenschaften zu verleihen und damit auch völlig *neue* Entitäten zu schaffen – wie z.B. biegssames Glas.

Dass Bacon unter Magie nicht einfach eine sublimierte Form von Alchemie versteht, wird auch deutlich, wenn er zum Ende des *Novum Organum* die Ausführung magischer Handlungen ausdrücklich in den abstrakten Schlüsselbegriffen seiner Materietheorie denkt. Er charakterisiert sie dort als Operationen,

bei denen die Materie und das Wirkende so fein und gering sind [materia aut efficiens tenuis aut parva est] im Verhältnis zur Größe des Werkes und Ergebnisses, die daraus hervorgehen [pro magnitudine operis et effectus qui sequitur], daß diese Fälle, selbst wenn sie oft vorkommen, doch Wundern [miraculi] gleichen, einige nur auf den ersten Blick, andere auch bei genauerer Betrachtung.¹²³

¹¹⁹ Siehe NOI, Aph. 54, S. 117.

¹²⁰ Das hat Bacon z.B. Muriel West vorgeworfen, vgl. ders.: Notes on the Importance of Alchemy to Modern Science in the Writings of Francis Bacon and Robert Boyle. In: Ambix 9 (1961), H. 2, S. 102–114, hier S. 103f.

¹²¹ In diesem Sinne vergleicht Bacon das Mühen der Alchemiker mit der aesopischen Fabel vom Greis, „der seinen Söhnen einen im Weinberg vergrabenen Schatz vermachte und vorgab, den Ort nicht mehr zu wissen; so gruben die Söhne den Weinberg sorgfältig und fleißig um und fanden natürlich keinen Schatz, aber die Weinlese wurde infolge der Bearbeitung reicher.“ Siehe NOI, Aph. 85, S. 187.

¹²² Er bevorzugt stattdessen den Terminus *transformatio*. Vgl. für eine der bedeutenden Ausnahmen NOI, Aph. 7, S. 293. Pedro Cintas spricht hier von einer „more subtle idea on transmutation“, siehe ders.: Francis Bacon. An Alchemical Odyssey through the Novum Organum. In: Bulletin for the History of Chemistry 28 (2003), H. 2, S. 65–75, hier S. 70.

¹²³ Siehe NO II, Aph. 51, S. 603ff.

Diese Beschreibung mutet auf den ersten Blick zwar recht klassisch an.¹²⁴ Entscheidend ist jedoch, dass Bacon die formgebenden Kräfte, auf deren Manipulation das magische Werk beruht, in den *Tiefenstrukturen* der Materie selbst ansiedelt, weshalb letztere hier nicht bloß als *Substrat* – d.h. als Stoffursache und bloßes Vehikel der Form –, sondern zugleich auch als alleinige *Quelle* dieser wundersamen Transformationen gedacht werden muss. Wie die Metaphysik der Formen eine *allgemeine* Theorie der Gesetzmäßigkeiten der Materie darstellt, so ist auch die Magie nichts anderes als eine *allgemeine* Technik zur Transformation der Materie im Rahmen dieser Gesetzmäßigkeiten. Darum kann sie Bacon im selben Aphorismus auch als „Verfahren [modus]“ definieren,

die Körper durch ihre kleinsten Bestandteile zu verändern [mutandi corpora per minima] und die feine innere Gestaltung der Materie umzuwandeln [transponendi subtilores materiae schematismos] – wodurch überhaupt die Umwandlung der Körper [corporum transformationes] sich vollzieht und wodurch dann die Kunst in kürzester Zeit das erreichen könnte, was die Natur nur auf vielen Umwegen mühselig bewerkstelligt [...].¹²⁵

Ob jedoch eine Kontrolle dieser Tiefenstrukturen möglich ist, „darüber fehlen uns bis jetzt noch jegliche Hinweise“; was die Magie leisten könne, „wenn die Formen, Prozesse und inneren Gestaltungen untersucht sein werden“, an die ihre Ausführung geknüpft ist, „wird erst die Zukunft offenbaren“.¹²⁶ Auch hier belässt Bacon es also bei einer formalen Definition, was unterstreicht, dass er den magischen Umgang mit den Formen für ein Fernziel hält, dessen konkrete Realisierbarkeit beim gegenwärtigen Stand der Wissenschaften noch nicht abzusehen ist. Dementsprechend sind auch die Beispiele, die er in diesem Aphorismus gibt, eher als Wegweiser aufzufassen, die in Richtung einer magischen Naturbeherrschung zeigen, ohne selbst schon magische Werke im Sinne der *operatio libera* zu sein. Bacon verweist hier auf effiziente Technologien seiner Zeit, so z.B. den Gebrauch magnetischer Anziehungskräfte oder explosionsartiger Stoffe sowie die sich vervielfältigende Wirkung von Feuer und „sogenannten spezifischen Giften“.¹²⁷

124 Ähnlich heißt es bei Agrippa – auf den Bacon hier implizit rekurrenzen mag – in Bezug auf die okkulten Qualitäten: „Die verborgenen Kräfte vermögen, weil sie der Form angehören, bei äußerst geringer materieller Größe sehr viel [virtutes, quia multum formales sunt, ideo cum minima materia plurimum possunt]; die elementarische Kraft aber verlangt, weil sie materiell ist, auch viel Materie, um Bedeutendes zu wirken [elementalis autem virtus, quia materialis est, ut multum agat, multam etiam desiderat materiam].“ Siehe Agrippa: Die magischen Werke (Anm. 29), S. 72 (lib 1, cap. 10, S. XIII).

125 Siehe NO II, Aph. 51, S. 605.

126 Siehe ebd.

127 Siehe ebd.

5 Magie als Kontrolle des Spiritus

Bacon versucht nun, die Lehre von den Formen und Schematismen der Materie vor allem in seinen groß angelegten Naturgeschichten zu systematisieren. In diesen teils ausgeführten, teils nur fragmentarisch vorliegenden Texten entwickelt er ein komplexes Weltmodell, das seinem Anspruch nach durchaus mit dem aristotelischen oder cartesischen vergleichbar ist.¹²⁸ Ein zentrales Element dieses Modells bildet Bacons Spiritus-Lehre, die für sein Magie-Verständnis von besonderer Relevanz ist.

Dieser Spiritus hat wenig mit dem *Spiritus mundi* der Neuplatoniker zu tun. Die Vorstellung eines Weltgeistes, der die formellen Kräfte unmittelbar in alle Winkel des Weltalls transmittiert und so für den Magier auch über große räumliche Distanzen hinweg verfügbar macht, wird im *Sylva Sylvarum* nicht nur eindeutig abgelehnt, sondern zugleich als typisch idealistische Illusion über den Charakter magischer Operationen ausgewiesen:

The philosophy of Pythagoras (which was full of superstition) did first plant a monstrous imagination; which afterwards was, by the school of Plato and others, watered and nourished. It was, that the world was one entire perfect living creature [...]. They went on and inferred, that if the world were a living creature, it had a soul and spirit; which also they held, calling it *spiritus mundi*, the spirit or soul of the world [...]. This foundation being laid, they might build upon it what they would; for in a living creature, though never so great, (as for example, in a great whale,) the sense and the affects of any one part of the body instantly make a excursion throughout the whole body: so that by this they did insinuate, that no distance of place, nor want or indisposition of matter, could hinder magical operations; but that (for example) we might here in Europe have sense and feeling of that which was done in China; and likewise we might work any effect without and against matter; and this not holpen by the co-operation of angels or spirits, but only by the unity and harmony of nature.¹²⁹

Es ist klar, dass ein solcher Weltgeist in Bacons Naturphilosophie, welche die formelle Kraft ontologisch nicht von ihrem materiellen Substrat trennt und die sympathetischen Wirkungen dementsprechend auf stoffliche Dynamiken zurückzuführen sucht, keinen Platz haben kann. Mit der Annulierung der Idee eines harmonischen Weltkörpers, der von extramundanen Wesenheiten wie bspw. der Anima mundi regiert wird, verliert die Annahme eines solchen ‚kosmischen Atems‘ auch jedweden Sinn. Er ist für Bacon Ausdruck des abstrakten Wunschs nach einer rein ideellen, sich über die Materialität und Widerständigkeit der Dinge hinwegsetzenden Naturbeherrschung, die der Neuplatonismus von Grund auf nährt.

¹²⁸ Vgl. Rees: Francis Bacon and spiritus vitalis (Anm. 8), S. 267f.

¹²⁹ Siehe Works II, S. 640f. (Century X, pref.).

Anders als dieser Weltgeist ist Bacons Spiritus kein bloßes Übertragungsmedium, sondern eine wesentlich aktive und kraftgeladene Substanz, die mehr dem schöpferischen Pneuma der Stoa ähnelt. Anknüpfend sowohl an alchemische Konzepte¹³⁰ als auch an die Überlegungen der telesianischen Naturphilosophie¹³¹ begreift Bacon jenes materielle Fluidum als die Ursache zahlreicher an den Naturdingen wahrnehmbarer Transformationsprozesse. Der Spiritus wird damit – wie noch näher zu zeigen sein wird – auch zum eigentlichen Akteur hinter den magischen Operationen.

Ähnlich wie die stoische Physik geht Bacon von einem ‚primordialen‘, innermateriellen Dualismus aus, der grundsätzlich zwischen zwei verschiedene Formen von Stofflichkeit unterscheidet:

It seems then that nature has in the distribution of matter separated fine bodies from gross; and assigned the globe of the earth to be gross, and the whole space from the surface of the earth and waters to the very extremities of the heaven, to the fine or pneumatic, as the two primary classes of things [...]. Now this distinction of fine or pneumatic and gross or tangible, is quite primordial, and the one which is most employed in the system of the universe.¹³²

Dieser Gegensatz zwischen einer groben, wesentlich passiven und einer subtilen, wesentlichen aktiven Form von Stofflichkeit – der bei Bacon in eine komplizierte Adaption der paracelsistischen Tria-Prima-Lehre eingebunden ist¹³³ – zeigt sich jedoch nicht nur im sphärenhaften Aufbau des geozentrisch gedachten Kosmos, sondern wiederholt sich auch auf der Mikroebene der Materie: Alle *terrestrischen* Substanzen bestehen für Bacon nämlich aus einer korpuskelartigen Festsubstanz und jenem fluiden Spiritus, aus deren dynamischem Wechselverhältnis sich die unterschiedlichen Naturprozesse erklären lassen sollen.¹³⁴

130 Auf die Ähnlichkeit des baconischen Spiritus mit alchemischen Geist-Konzepten weist bereits Rossi hin, vgl. ders.: Francis Bacon (Anm. 3), S. 13f. – In ähnlicher Weise situiert Ursula Klein Bacons Geist im Diskurskontext der „Chemie des frühen 17. Jahrhunderts“, vgl. dies.: Experiment, Spiritus und okkulte Qualitäten in der Philosophie Francis Bacons. In: *Philosophia naturalis. Journal for the philosophy of nature* 33 (1996), S. 289–315, hier S. 298.

131 Vgl. für diese Linie Daniel Pickering Walker: Francis Bacon and Spiritus. In: *Science, Medicine and Society in the Renaissance. Essays to Honor Walter Pagel*. Hg. v. Allen G. Debus. Bd. 1. New York 1972, S. 121–130. Ausführlich zu Telesios Spiritus-Konzept vgl. Martin Mulsow: Frühneuzeitliche Selbsterhaltung. Telesio und die Naturphilosophie der Renaissance. Tübingen 1998, S. 251–305.

132 Siehe Thema Coeli, Works V, S. 547.

133 Für eine ausführliche Darstellung dieser Adaption vgl. Rees: Matter Theory (Anm. 8), S. 115–118.

134 Vgl. z.B. Sylva Sylvarum, Works II, S. 616. – Aufgrund dieses „primordialen“ Dualismus lässt sich Bacon gerade nicht in die Linie des neuzeitlichen Korpuskularismus einordnen, da der Spiritus nicht als festes Teilchen bzw. als aus solchen zusammengesetzte Entität gedacht wird, sondern für ihn eine eigenständige Form von Stofflichkeit darstellt, die anderen, nicht-mechanischen Gesetzmäßigkeiten unterliegt. Allerdings nimmt die neuere Forschung immer wieder solche Einordnungen vor. Vgl. z.B. Antonio Clericuzio: Elements,

Bacon beschreibt nun diesen in den Körpern eingeschlossenen Geist als eine materielle, wenn auch äußerst subtile Substanz, die eine Lage im Raum,¹³⁵ aber kein Gewicht besitzt.¹³⁶ Aufgrund seiner feinstofflichen Beschaffenheit ist er weder sicht- noch fühlbar,¹³⁷ wodurch er sich vom „greifbare[n] Wesen [essentia tangibilis]“¹³⁸ der Körper substanzial unterscheidet. Ähnlich wie bei Telesio ist diese pneumatische Substanz auch für Bacon mit einem conatus sowie ‚perzepтивem‘ Vermögen ausgestattet. Was sie aber vor allem vom greifbaren Wesen der Körper unterscheidet, ist ihr immanenter Drang zur Selbstvermehrung:

In jedem leblosen, fühlbaren Körper [in omni corpore tangibili inanimato] vermehrt sich [multiplicat se] zunächst der eingeschlossene Geist, verzehrt [depascit] die sichtbaren, dazu am geeignetsten und bereitesten Teile, verdaut, gestaltet und formt sie in Geistiges um [digerit et conficit et vertit in spiritum].¹³⁹

Dieser hier als Einverleibung beschriebene Vorgang stellt für Bacon die primäre Tätigkeit des Geistes dar, der insofern ein wesentlich *transformatorisches Wesen* ist. Man könnte sagen, dass seine triebhafte und stets nach Formung strebende Materie hiermit ihr spekulatives Substrat bekommt.

Allerdings sind Bacon zufolge nicht alle taktilen Substanzen gleichermaßen gut für eine Assimilation durch den Spiritus geeignet. Findet er keine geeignete ‚Nahrung‘, so überwiegt sein Drang zur Selbsterhaltung, und er versucht, aus seiner Umgebung zu fliehen. Diese „Austreibung des Geistes [emissio spiritus]“ führt dazu, dass die Körper austrocknen (desiccare) und sich zusammenziehen (contrahere), was für Bacon bspw. „im Rosten der Metalle und anderen Fäulniser-

Principles and Corpuscles. A Study of Atomism and Chemistry in the Seventeenth Century. Dordrecht 2000, S. 78f.; Gaukroger: Francis Bacon (Anm. 68), S. 170f. und S. 181–188; Krohn: Francis Bacon (Anm. 90), S. 138; Catherine Wilson: Epicureanism at the Origins of Modernity. Oxford 2008, S. 22f. u. S. 52f.; etwas differenzierter Silvia A. Manzo: Francis Bacon and Atomism. A Reappraisal. In: Late Medieval and Early Modern Corpuscular Matter Theories. Hg. v. Christoph Lüthy, John E. Murdoch u. William R. Newman. Leiden 2001, S. 209–244. Hingegen betonte die ältere Forschung zumeist den Unterschied zwischen Bacons Spiritus-Teilchen-Dualismus und zeitgenössischen Korpuskulartheorien. Vgl. z.B. Kurd Lasswitz: Geschichte der Atomistik. Vom Mittelalter bis Newton. Bd. 1. Hamburg 1890, S. 430f. und S. 436; Robert Hugh Kargon: Atomism in England from Hariot to Newton. Oxford 1966, S. 43 und S. 51. Während Lasswitz und Kargon bei Bacon einen Wandel von der Affirmation des Atomismus in seinem Frühwerk hin zu seiner reifen dualistischen Materietheorie beobachten wollten, hat Rees klargestellt, dass Bacon nie ein Anhänger desselben gewesen war. Vgl. ders.: Atomism and ‚subtlety‘ (Anm. 8), S. 549.

¹³⁵ Vgl. Historia Vitae et mortis, Works V, S. 321.

¹³⁶ Vgl. NO II, Aph. 40, S. 477 und S. 483.

¹³⁷ Siehe ebd. S. 447.

¹³⁸ Siehe NO II, Aph. 7, S. 297.

¹³⁹ Siehe NO II, Aph. 40, S. 477. Mit dieser Vorstellung einer Selbstvermehrung des Spiritus *per digestio* knüpft Bacon an zeitgenössische (al-)chemische Diskurse an. Vgl. Klein: Experiment, Spiritus und okkulte Qualitäten (Anm. 130), S. 304f.

scheinungen“¹⁴⁰ sichtbar wird. Wo sich die Körper dem Wirken des Geistes nicht derart widersetzen, da „macht er sie weich und flüssig [intenerat et colliquat]“, bewirkt also die allmähliche Zersetzung ihrer festen Strukturen.¹⁴¹ Ist eine Materie jedoch in besonderem Maße dem Spiritus zugänglich, dann wandelt sich dieser gewaltförmige Akt in einen *symbiotischen* Vorgang und die auf Selbstvermehrung und Ausbreitung drängende Bewegung des Geistes geschieht nicht mehr auf Kosten der taktilen Materie. Das setzt jedoch voraus, dass der Geist die festen Materiepartikel lenken und ihnen durch die Kontrolle ihrer Bewegungen eine neue Struktur verleihen kann:

Wo nun der Geist weder eingezwängt noch gänzlich vertrieben wird [nec detinetur prorsus nec prorsus emittitur], sondern in seinen Grenzen wirkt, walten und kraftvoll die Körperteilchen sich folgsam gemacht hat [nacta est es partes tangibiles obedientes et sequaces in promptu], so daß sie ihm folgen, wohin er sich bewegt, da bildet sich ein organischer Körper, da entstehen Gliederungen und die übrigen Lebensäußerungen bei Pflanzen und Tieren [tum vero sequitur efformatio in corpus organicum, et membrificatio, et reliquae actiones vitales, tam in vegetabilibus quam in animalibus].¹⁴²

Aus diesem dynamischen Verhältnis von Geist und taktiler Materie erklärt sich nun die Einteilung der Spiritus in drei verschiedene Klassen. Bacon unterscheidet im *Novum Organum* „einen Geist des Getrennten [spiritus abscissi], einen Geist der einfachen Verästelung [ramosi simpliciter] und einen Geist der Verästelung und Zellenbildung zugleich [ramosi simul et cellulati]“,¹⁴³ wobei er allen leblosen Körpern den ersten, den Pflanzen den zweiten und den Tieren und Menschen den dritten Geist zuschreibt.¹⁴⁴ Die spezifische Beschaffenheit des Spiritus entspricht dabei der Komplexität des Stoffs, der durch sein ‚Regime‘ beherrscht wird. Die Unterscheidung der Klassen impliziert aber gerade keine absolute Trennung; vielmehr ist in der beschriebenen Abhängigkeit des Spiritus von seiner Umgebung schon angelegt, dass er nicht nur den taktilen Stoff, sondern durch

¹⁴⁰ Siehe NO II, Aph. 40, S. 477. Unter Fäulnis versteht Bacon dabei einen durch den Spiritus ausgelösten Zerfall der Körper in ihre heterogenen Bestandteile. Vgl. Historia Vitae, Works V, S. 322.

¹⁴¹ Siehe NO II, Aph. 40, S. 477. Vgl. Historia Vitae, Works V, S. 322. Dieser Prozess kann durch die Einwirkung des Feuers angeregt und beschleunigt werden. Vgl. ebd. S. 328 sowie NO II, Aph. 40, S. 479.

¹⁴² Siehe ebd. Vgl. zur Vivifikation auch Historia Vitae, Works V, S. 322. – Bacon bezeichnet die Bewegungsform des Geistes auch als „königliche [Motus Regius] oder politische [sive Politicus]“, weil durch sie „bestimmte in einem Körper vorherrschende und befehlende Teile die übrigen [zügeln]“, was sich besonders „in dem Geist der Lebewesen“ zeige, „der alle Bewegungen der übrigen Teile lenkt und leitet, solange er voll Kraft ist“. Siehe NO II, Aph. 48, S. 557ff.

¹⁴³ Siehe NO II, Aph. 40, S. 479.

¹⁴⁴ Vgl. NO II, Aph. 40, S. 479ff.

ihn auch sich selbst zu höheren Geist-Formen transformieren kann.¹⁴⁵ Und darin besteht die eigentliche Leistungsfähigkeit der baconischen Spiritus-Theorie: Sie vermag nicht nur gleichermaßen anorganische wie organische Naturprozesse zu begreifen, sondern liefert auch eine Erklärung für den Übergang von der einen in die andere Sphäre, d.h. für die Entstehung des Lebendigen aus dem Toten, ohne dabei – vitalistisch – das zu Erklärende immer schon vorauszusetzen.¹⁴⁶ Dadurch gelingt es Bacon, medizinisch-anthropologische wie alchemische und philosophische Spiritus-Vorstellungen in eine einheitliche Theorie mit universellem Anspruch zu integrieren.

Aus der Abhängigkeit der Spiritus von ihrer Umgebung lassen sich nun – zumindest abstrakt – bestimmte Verfahren ersinnen, wodurch das Verhalten des Geistes kontrolliert werden kann. So vermerkt Bacon schon in *De sapientia veterum*,

daß es zwei Wege gibt, den Geist in der festen irdischen Materie festzuhalten [spiritus in materia solida et terrestri cohibendi]: zum einen durch Zusammendrängen und Verbauung [per constipationem sive obstructionem], was nichts anderes als Einkerkerung und Gewalt [incarceratio et violentia] ist, andererseits durch die Gewährung geeigneter Nahrung [per ministracionem proportionati alimenti], was aus eigenem Antrieb und bereitwillig [sponte et libenter] geschieht. Wenn nämlich der eingesperrte Geist [spiritus inclusus] sich zu ernähren und zu sättigen beginnt [depascere incepit atque se alere], drängt er nicht mehr zur Flucht und ist gleichsam seinem eigenen Boden verhaftet.¹⁴⁷

Ließen sich nun sichere Regeln finden, wie man den Geist durch Bereitstellung geeigneter „Nahrung“¹⁴⁸ anregen könnte, dann wäre es theoretisch auch möglich, daraus ein Verfahren zur Vivifikation toter Substanzen abzuleiten – was ja eine der Aufgaben ist, die Bacon für die Magie reserviert hat. Durch die nähere Kenntnis dieser Assimilationsvorgänge wäre es andererseits aber genauso möglich, die Lebensdauer eines vom Spiritus ‚beseelten‘ Organismus künstlich zu verlängern. Letzteres ist mit Blick auf den Menschen eine der zentralen Fragen der *Historia*

¹⁴⁵ Das bedeutet jedoch nicht, dass zwischen den Geistarten nicht auch bedeutende Unterschiede bestehen: Während „[t]he lifeless spirits are nearly of the same substance as the air“, sind „the vital spirits more akin to the substance of flame“; haben letztere kein Verlangen danach, ihren angestammten Körper zu verlassen, besitzt der leblose Geist hingegen den ständigen Trieb „of escaping and resolving itself into air“, wo ihm dieser Weg aufgrund der Dichte des ihm umschließenden Körpers verschlossen ist; „it works hard to multiply itself, and prey upon the volatile part of the grosser bodies“. Siehe *Historia vitae, Works V*, S. 323ff.

¹⁴⁶ Als Bewegungsprinzip ist der Spiritus für Bacon zwar gleichbedeutend mit *Aktivität*, aber Aktivität nicht gleichbedeutend mit *Leben*.

¹⁴⁷ Siehe Francis Bacon: *Die Weisheit der Alten*. Hg. v. Phillip Rippel, übers. v. Marina Münkel. Frankfurt/M. 1990, S. 77. Für den lat. Text vgl. *Works VI*, S. 681f.

¹⁴⁸ Vgl. zur Erzeugung des Lebensgeistes durch die Assimilation von Nahrung *NO II, Aph. 48*, S. 547ff.

vitae et mortis,¹⁴⁹ wo Bacon – ganz in der Tradition von Ficinos pneumatischer Diätetik, wenn auch auf völlig anderer theoretischer Basis – verschiedene Kuren zur Stärkung des Lebensgeistes, wie bspw. eine gesunde Ernährung und die Inhalation von belebenden Dämpfen, empfiehlt.¹⁵⁰

Doch auch unabhängig von dieser Problematik steht der Spiritus im Zusammenhang mit Operationen, die Bacon als magische charakterisiert. Ein Beispiel hierfür bietet die Veränderung von Festkörpern durch die Einwirkung von Hitze. Dass manche Körper – wie z.B. Eisen – unter Hitze-Einwirkung weich und flüssig und andere – wie z.B. Ton – hart und fest werden, ist Bacon zufolge auf den in den Körpern gefangenen Spiritus zurückzuführen, der in dem einen Fall in seiner transformatorischen Tätigkeit angeregt und in dem anderen aus dem Körper ausgetrieben wird.¹⁵¹ Eine gegenteilige Wirkung hat die Kälte: Sie führt u. a. zur Auflösung von organischen Substanzen in ihre elementaren Bestandteile, weil durch sie der Spiritus, der ihre Teile „wie der Herr des Ganzen beherrscht, ordnet und bindet“, in seiner natürlichen Bewegung gehemmt wird.¹⁵² Ähnlich erklärt sich Bacon auch die Wirkung von Giften und „einschläfernde[n] Arzneien“, die zu einer „Verdichtung der Geister [condensationis spiritum]“ führen und deshalb als „eine andere Kälte der Kraft nach [alia potestate frigidal]“ aufgefasst werden können.¹⁵³ Manche dieser Mittel – wie z.B. „heilsame und wohltuende Kräuter“ – wirken beruhigend auf den menschlichen Organismus, weil sie die Lebensgeister veranlassen, „sich zu vereinen [se uniant]“ und „ihre heftige und unruhige Regsamkeit [acrem et inquietum motum]“ unterbinden.¹⁵⁴ „Opium und verwandte Mittel“ hingegen, werden sie nicht bloß mäßig konsumiert, vertreiben „durch ihre boshaft[e] und feindliche Einwirkung die Geister völlig“.¹⁵⁵ Einen weiteren Fall bildet die Wirkung des Schießpulvers, dessen Explosion im *Novum Organum* „aus dem Kampf zweier Körper [conflictu duorum corporum]“ erklärt wird, „de- ren Wesen einander völlig entgegengesetzt ist“, nämlich dem flammenaffinen Schwefel und dem flammenfeindlichen, „noch rohe[n] Geist im Salpeter [spiritus crudus quie est in nitro]“, der sich rasant ausdehnt, sobald sich der Schwefel entzündet.¹⁵⁶ Die Ausdehnung resultiert dabei aus dem antipathetischen „Drang [appetitu] des rohen Geistes“, der aufgrund seiner eher luftartigen Beschaffenheit „plötzlich die Flamme flieht und gewaltsam aus dem umgebenden Feuer wie aus einem Gefängnis ausbricht“.¹⁵⁷

149 Vgl. Works V, S. 217.

150 Vgl. ebd. S. 330 und S. 334.

151 Vgl. NO II, Aph. 40, S. 477ff. Vgl. zum glühenden Eisen Aph. 24, S. 385ff., zur Verhärtung der Körper durch Verflüchtigung des Geistes Aph. 48, S. 541.

152 Siehe NO II, Aph. 48, S. 539. Bacon nennt hier Blut und Urin als Beispiel.

153 Siehe NO II, Aph. 50, S. 583.

154 Siehe ebd.

155 Siehe ebd. S. 585.

156 Siehe NO II, Aph. 36, S. 459.

157 Siehe ebd. S. 457.

Schon diese wenigen Beispiele zeigen, dass für Bacon die Ausübung der *operatio libera*, die „durch das Allerkleinste“ wundersame Formveränderungen bewirken soll, eng mit der kontrollierten Manipulation der Bewegungen des *Spiritus* zusammenhängt.¹⁵⁸ Wer die maximale Kontrolle über dessen transformatorische Kraft erlangt, verfügt über zahlreiche physikalische, chemische oder biologische Naturkräfte *in einer allgemeinen Form*, ohne dabei auf konkrete Körper oder ganz bestimmte operative Mittel eingeschränkt zu sein. Die substanziale Umwandlung der Naturkörper – die nicht nur das Anliegen der baconischen Magie, sondern überhaupt das „Werk und Ziel menschlicher Macht“ ist – scheint vom Standpunkt der *Spiritus*-Lehre ein gewöhnlicher und völlig natürlicher Vorgang zu sein, der allerorts in der Materie stattfindet. Daher scheint es mit dem Geist auch in jedem beliebigen Körper jenes *verborgene* Potenzial an Transmutabilität zu geben, das die *operatio libera* künstlich aktivieren und zur radikalen Umgestaltung seiner formalen Strukturen nutzen kann.

6 Fazit: Utopische Dimension und regulative Funktion des baconischen Magiebegriffs

Nicht zuletzt an diesem veränderten *Spiritus*-Konzept wird noch einmal augenscheinlich, dass sich Bacons Magieverständnis trotz aller Kontinuitäten in Terminologie und Topik doch erheblich von demjenigen der Renaissance-Tradition unterscheidet. Durch die Entmystifizierung und Naturalisierung ihrer Prinzipien wandelt sich die bei den Neuplatonikern immer noch als symbolisches Handeln verstandene Praxis hier in eine rationale Form der Naturbeherrschung. Im Zuge dieser veränderten Auffassung kommt es zu entscheidenden Bedeutungsverschiebungen: Während sich nach neuplatonischer Auffassung magische Handlungen nur mit bestimmten Objekten vollführen lassen, zwischen denen aufgrund ihrer okkulten Qualitäten ein kosmisch-spirituelles Band besteht, sollen bei Bacon jene in einem gewissen Sinne völlig unabhängig von der tatsächlichen Beschaffenheit der bearbeiteten Dinge sein. Streng genommen gibt es für Bacon überhaupt keine spezifisch-magischen Qualitäten oder Objekte mehr. Magisch ist nur ein bestimmter Typus von Handlungen, der allein durch das Ausmaß bestimmt ist, in dem wir die Mikrostrukturen der materiellen Wirklichkeit kontrollieren können. Die Metaphysik der Formen bringt es dabei mit sich, dass prinzipiell alles zum potenziellen Gegenstand dieser Handlungen werden kann, da in jedem noch so unbedeutenden Ding generative Kräfte wirken, deren zielgerichtete Manipulation ‚wunderbare‘ Wirkungen verspricht. Damit nivelliert Bacon also den traditionellen Gegensatz von magischen und nicht-magischen Effek-

¹⁵⁸ So hebt Bacon auch selbst hervor, dass die schnelle Bewegung und Reaktionsfähigkeit des Geistes gegenüber der tragen körperlichen Masse „eine sehr wichtige Grundlage aller Zauberstücke [fundamentis est experimentorum magicorum]“ ist, „wo eine geringe Menge Materie eine weit größere überwindet und lenkt [ubi scilicet parva moles materiae longe majorem superat et in ordinem redigit]“. Siehe NO II, Aph. 46, S. 519. Vgl. Weeks: Francis Bacon and the Art-Nature Distinction (Anm. 90), S. 123ff.

ten und ersetzt ihn durch die rein formale Unterscheidung zwischen magischen und mechanischen Operationen.

Trotz dieser unbestreitbaren Rationalisierung bleibt dennoch das *utopische Moment* der Magie erhalten, das ihr als Wunsch nach einer (fast) gottgleichen Verfüfungsgewalt über die Urkräfte der Natur eignet. Sie ist für Bacon nicht einfach nur eine effizientere Art von Technik als die, die wir bereits besitzen, sondern Platzhalter für eine Praxis der Naturbeherrschung, die die Grenzen unserer Einbildungskraft *systematisch* übersteigt, da ihre Anwendung letztlich nichts Geringeres als eine Restitution des verlorenen Paradieses und damit einen Umbau der gesamten Schöpfung bezweckt: „The fruits of Baconian natural magic (based on knowledge of forms) will be beyond our wildest dreams. The unique terminus of Bacon's ‚Great Instauration‘ is the transformation of the current realm of nature into an alternative universe tailored to human requirements.“¹⁵⁹ Man sollte diese ehren, an den Magiebegriff gekoppelten Ambitionen nicht unterschätzen. Wer die einfachen Formen der Dinge wirklich kennt, der verfügt nach Bacon tatsächlich über eine Art prälapsales Wissen, das die Menschen in die Lage versetzt, aus der von Gott geschaffenen Materie durch die Rekombination ihrer Grundkräfte eine neue, bessere Welt zu erzeugen. Streng genommen wäre auch nur das *angewandte Metaphysik*, von der die Anwendung des Magnetismus oder des Schießpulvers allerhöchstens einen blassen Vorschein geben.¹⁶⁰

Wie wir gesehen haben, erweist es sich allerdings als schwierig, den genauen Punkt zu bestimmen, an dem eine künstliche Transformation für Bacon eine magische und eben keine ‚mechanische‘ Operation mehr ist. Diese Vagheit resultiert zum großen Teil aus der Vagheit des der ganzen Konstruktion zugrundeliegenden Formbegriffs. Es ist völlig unklar, was eine ewige und unveränderliche Form im Unterschied zu den abstrakten physikalischen Naturen, den Prozessen und Schematismen der Materie eigentlich sein soll. Ferner ist unklar, ob die Annahme solcher Formen – verstanden als fester Bestand eines letzten oder höchsten Wissens – überhaupt mit Bacons induktivem, Erkenntnis wesentlich via Experimente generierendem Forschungsmodell vereinbar ist. Impliziert dieses Modell nicht, dass der Erkenntnisprozess prinzipiell unabsließbar ist, dass also gar keine letzten oder einfachen Formen ausgemacht werden können? Und auch die nega-

¹⁵⁹ Siehe Weeks: The Role of Mechanics (Anm. 100), S. 192.

¹⁶⁰ Eine Ahnung von dem, was Bacon unter dieser angewandten Metaphysik versteht, vermittelt der lange Bericht über die Errungenschaften des Hauses Salomon in seiner Gesellschaftsutopie *Nova Atlantis*. Diese fiktive ‚Forschungseinrichtung‘ arbeitet nach eigener Auskunft an einer Ausdehnung der menschlichen Macht „to the effecting of all things possible“. Siehe Works III, S. 156. Was das konkret meint, wird im Anschluss durch einen Katalog von Maschinen und technischen Verfahren illustriert, von denen manche dem zeitgenössischen Leser sicherlich wie phantastische Wunderwerke erschienen sind. Neben einigen zukunftsweisenden Gerätschaften – wie Telefonen, Unterseebooten und Flugzeugen – zeigt sich die ‚magische‘ Überlegenheit der Insulaner vor allem darin, dass sie über zahlreiche Mittel zur Verlängerung des menschlichen Lebens wie zur künstlichen Erzeugung und Modifikation von Lebewesen verfügen.

tive Freiheit, die laut Bacon die *operatio libera* auszeichnen soll, kann, wird sie absolut genommen, kein sinnvolles Kriterium mehr zur Charakterisierung einer Handlung abgeben. Denn die absolute Schrankenlosigkeit ist nichts anderes als ein Grenzbegriff menschlicher Handlungsfähigkeit; als Zustand aufgefasst ist sie einer materiellen Tätigkeit notwendigerweise unerreichbar.

Im Lichte dieser Erwägungen scheint es zumindest nicht ganz unplausibel zu sein, die baconische Magie vielleicht auch als eine Art regulative Idee zu verstehen. Der Magiebegriff erfüllte dergestalt die Funktion, in der Vorstellung den jeweils gegenwärtigen Stand von Wissen und Technik zu transzendifieren, um neue Erkenntnisziele zu setzen und so – ausgehend von den menschlichen Bedürfnissen – den Erkenntnisprozess permanent voranzutreiben.¹⁶¹ Dadurch würde sich jedoch Bacons erreichbares Fernziel in einen unerreichbaren, weil stets weiter in die Zukunft verschiebbaren Zustand verwandeln – eine mögliche, wenn auch vielleicht allzu moderne Lesart, die jedoch nochmals den transitorischen Charakter von Bacons Denken unterstreicht.

¹⁶¹ Magie wäre in diesem Sinne jede Form von Technik, die der jeweils gegenwärtigen hinreichend weit überlegen wäre – ganz im Sinne des Dritten Gesetzes des britischen Physikers und Science-Fiction-Autors Arthur C. Clarke: „Jede weit genug entwickelte Technologie ist von Magie nicht zu unterscheiden.“ Siehe ders.: *Profile der Zukunft. Über die Grenzen des Möglichen*. München 1984, S. 37.

Der Kairos des Naturmagiers

Sergius Kodera

1 Kairos in der antiken Medizin und Rhetorik

Kairos bezeichnet jenen Moment, in dem der Redner sozusagen ins Schwarze trifft, sein Publikum mitreißt. Kairos ist der Augenblick, in dem die Zuhörerschaft so ergriffen ist, dass sie den Worten des Redners gehorcht, auch wenn dieser sie zu Handlungen anstachelt, die sogar ihren persönlichen Interessen oder ursprünglichen Absichten zuwiderlaufen. In diesem Moment wird der Redner zum geradezu unheimlichen Performer, der Reaktionen in einer Heftigkeit auslösen kann, mit denen er oft selbst nicht gerechnet hat. Eigentlich schlimmer für den gelernten Redner: der Erfolg einer Ansprache, eines Plädoyers kann sich sogar gegen jede Vernunft und Wahrscheinlichkeit einstellen. Dann hat der Redner neben seiner Kunst und seiner natürlichen Begabung den günstigen Augenblick, den Kairos, ausgenutzt. Er hat damit andere Menschen geführt, sie seinem Willen gebeugt, indem er sie in eine seelische Bewegung, eine Schwingung oder einen Gleichklang gebracht hat. Der Kairos verführt das Publikum, ja mehr noch: Er zwingt es, indem er eine Emotion hervorbringt, eine Energie freisetzt, die handlungsleitend ist und zu Entscheidungen führt. Platon fasst das so zusammen:

Solche Menschen sind durch solche Reden aus der oder der Ursache leicht zu überreden, solche anderen aber aus jener Ursache, schwer. [...] Wenn [der Redner richtig anzugeben weiß] was für ein Mensch wodurch überredet wird, und auch imstande ist, wenn er ihn antrifft, ihn zu erkennen und sich selbst zu zeigen, dies ist eine solche und eine solche Natur, [...] bei der du diese Art von Reden hier anwenden musst, um sie zu dieser Sache zu überreden – wenn er dies alles innehat, und dann noch die Zeiten zu beurteilen weiß, wann er reden und innehalten soll, [...] dann ist seine Kunst schön und ganz vollendet. (Phaidros 271d–e)¹

1 Platon: Phaidros 271d–e. Übersetzung. In: Platon. Sämtliche Werke. Übers. von Friedrich Schleiermacher. Hg. von Walter F. Otto. Hamburg 1991, Bd. 4, S. 7–60, hier S. 52. Zur Einführung in das Thema allgemein vgl. Phillip Sipiora: Introduction. The Ancient Concept of Kairos. In: Rhetoric and Kairos. Essays in History, Theory, and Praxis. Hg. von Phillip Sipiora und James S. Baumlin. Albany, New York 2002, S. 1–21, hier S. 3–4 und passim. Manfred Kerkhof: Kairos. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hg. von Joachim Ritter. Basel 1989, Bd. 2, Sp. 667–668 schreibt: „Als ‚der rechte Augenblick‘, aber auch das ‚rechte Maß‘, wurde der Begriff Kairos ursprünglich bei Hesiod und Pindar verwendet ‚die durch eine Gunst der Natur (oder Gottheit) ausgezeichnete Stelle in Raum (zunächst) und Zeit (später),

In analoger Weise wird der Begriff in der antiken Medizin in den Schriften des Hippokrates verwendet, wo Kairos meist den rechten Augenblick für die Anwendung einer Therapie bezeichnet.² Es ist daher nicht verwunderlich, wenn auch Platon die Redekunst und die Medizin verbindet: „Es hat dieselbe Bewandtnis mit der Redekunst wie mit der Heilkunst. [...] Jene erzeugt durch Medikamente und Nahrung Gesundheit, diese durch Belehrung und Sitten Tugend.“ (*Phaidros* 270B) Auch in der Medizin ist es nicht egal, wann und wem Pharmaka verabreicht werden, welche Wirkungen diesen Substanzen dabei zugeschrieben werden und wie glaubwürdig die Ärztin in den Augen der Patientin ist. Im *Corpus Hippocraticum* wird Kairos sehr häufig in diesen Zusammenhängen verwendet.³ Die beste Rede, die beste ärztliche Kur bleibt also wirkungslos, wenn sie zum falschen Zeitpunkt, am falschen Ort, vor dem falschen Publikum und von einem unbegabten Praktiker ausgeführt wird. Im anderen, günstigen Fall können Redner oder Arzt, wie von Zauberhand, auch die unglaublichesten Vorgänge erzwingen, diese geradezu ins Leben rufen. Es besteht also offensichtlich beim Kairos eine Gemeinsamkeit zwischen Rhetorik, Medizin und – wie im Folgenden zu zeigen sein wird – der Magie. Tatsächlich stehen alle drei Felder seit der Antike in regem Austausch miteinander, was insbesondere bei Gorgias offensichtlich wird.

Aber da ist – offensichtlich – auch ein praktisches Problem mit dem Kairos: Denn die Bestimmung dieses geradezu magischen Augenblicks liegt nicht ausschließlich in der Macht des Redners (dies übrigens zum Leidwesen der großen Theoretiker der Antike). Bei Isokrates, dem für die spätere römische Tradition wohl wichtigsten griechischen Rhetoriklehrer,⁴ und auch in den hippokratischen

deren Erkenntnis und Nutzung dem menschlichen Handeln Gelingen verspricht.“ James S. Baumlin: *Ciceronian Decorum and the Temporalities of Renaissance Rhetoric*. In: *Rhetoric and Kairos. Essays in History, Theory, and Praxis*. Hg. von Phillip Sipiora und James S. Baumlin. Albany, New York 2002, S. 139–164 schreibt S. 157: „Thoroughly overdetermined in meaning, *kairos* comprehends a range of rhetorical effects that include ‚due measure‘, ‚harmony‘, ‚fitness‘, ‚appropriateness‘, and ‚proportionality‘, as well as ‚timing‘ and ‚timeliness.‘“ Für eine instruktive Darstellung des Themas aus kunsthistorischer Perspektive vgl. Barbara Baert: *Pneuma and the Visual Medium in the Middle Ages and Early Modernity*. Leuven 2016, S. 149–165.

- 2 Catherine R. Eskin: *Hippocrates, Kairos, and Writing in the Sciences*. In: *Rhetoric and Kairos. Essays in History, Theory, and Praxis*. Hg. von Phillip Sipiora und James S. Baumlin. Albany, New York 2002, S. 97–113, hier S. 103–107.
- 3 Eskin: *Hippocrates, Kairos, and Writing* (Anm. 2), S. 107: „Hippocrates‘ statements, though often specifically related to health issues, might as easily be applied to discourse and rhetoric. Even the issue of a patient’s life –,a little later does not suffice, for a little later most patients die‘ – might just as easily be replaced with ‚prisoner‘ and refer to a lawyer’s pleading of a criminal case.“
- 4 Vgl. z.B. Isokrates: *Antidosis* § 185 (Isocrates gr./engl.) Hg. und übers. von George Norlin. London, New York 1939, Bd. 2, S. 290–291) erläutert, dass es keine Wissenschaft („episteme“) vom günstigen Augenblick („kairos“) geben kann, sondern nur eine Praxis: „[...] Conversant with these lessons, they set them at exercises, habituate them to work, and require them to combine in practice the particular things which they have learned, in order that they may grasp them more firmly and bring their theories into closer touch with the occasions for ap-

Schriften wird daher die Möglichkeit einer abstrakten Wissenschaft vom Kairos energisch bestritten. Hier wie dort gibt die natürliche Begabung des Redners bzw. des Arztes, den Kairos im Augenblick seines Auftretens zu erfassen und auszunutzen, den Ausschlag für den Erfolg einer Rede, einer Kur.

2 Kairos in der Magie der Renaissance

Die geradezu unheimliche Macht des Kairos ist auch für die Praxis eines historisch deutlich weniger langlebigen Personentypus als jenem des Arztes oder Redners entscheidend: nämlich für die gebildeten Renaissancemagier, die oft auch Mediziner waren, wie z.B. Marsilio Ficino, Agrippa von Nettesheim, Giovan Battista della Porta oder Giordano Bruno. Von sehr unterschiedlichen Standpunkten aus greifen diese Autoren direkt und indirekt auf die Begriffswelt des Kairos in der antiken Rhetorik und Medizin zurück, um ohne dämonische Intervention und Hilfe Macht über alle Dinge der Welt auf rein natürliche Weise zu eringen. Dabei geht es den Magiern nicht nur um die emotionale Bewegung (oder Heilung) von Menschen, sondern auch darum, die kosmischen Sympathien und Antipathien von Naturdingen, von Tieren, Pflanzen, Steinen zu kanalisieren und strategisch auszunutzen – etwa, um magische Gemmen aus kostbaren Steinen zu schneiden.⁵ Ein typisches Beispiel unter vielen stammt aus Giovan Battista della Portas *Magia naturalis*: „Und [die Autoren der Antike] sagen, dass die Wirkung der Gestirne größer ist, wenn die [Edel-]steine zu festgesetzter Stunde und günstiger Zeit [statis temporibus et opportunis] geschnitten werden [inscribantur], was, wie sie sagen, die Wurzel und das Fundament aller [Magie] ist [...].“⁶ Diese opportunen Zeitpunkte sind am Lauf der Gestirne zu berechnen, wie unten noch ausführlicher dargestellt wird.

Tatsächlich spielt der Kairos in der frühneuzeitlichen gelehrt Naturmagie eine noch viel wichtigere Rolle als in der sogenannten dämonischen Magie, denn hier kann sich der Zauberer oder die Hexe auf die Dienste eines Helfergeists verlassen. Letzterem Modell der Zauberei unterliegt die ältere, ursprüngliche und dauerhaftere Praxis abendländischer Magie. Der Parhedros (wie er in der griechischen Magie genannt wird) ist z.B. in der Figur des Mephistopheles verkörpert, auf dessen sinistre Kunst Dr. Faustus angewiesen ist (und zwar nicht erst bei Goethe, sondern schon im Volksbuch vom Dr. Faustus, das in eben jener

plying them I say ‚theories‘, for no system of knowledge can possibly cover these occasions, since in all cases they elude our science.“

- 5 Für die intellektuell avancierteste und ausführlichste Diskussion des Gemmenschneidens zum richtigen Zeitpunkt vgl. Marsilio Ficino: *De vita libri tres. Three Books on Life*. Hg. und übers. von Carol V. Kaske und John R. Clark. Binghamton, New York: 1989, S. 314–342 (lib. 3, cap. 15–18) und die Diskussion in Brian P. Copenhaver: Scholastic Philosophy and Renaissance Magic in the *De Vita* of Marsilio Ficino. In: *Renaissance Quarterly* 37 (1984), S. 523–584.
- 6 Giovan Battista Della Porta: *Magiae naturalis, sive de Miraculis rerum naturalium libri IIII*, [1558]. Antwerpen 1561, fol. 134v: „Sed maiorem è coelo virtutem suscipere, et præripere dicunt, si [lapides] statis temporibus et oportunitis inscribantur, sic enim animantur, magisque iis influunt siderea configurationes: et hoc fundamentum, et radicem statuunt omnium [...].“

Epoche verfasst wurde, in der auch die Naturmagie ihren größten Einfluss auf die europäische Kultur erreicht hat). Auch in Schillers Theater ist der teuflische Helfer präsent, wenn etwa Wallensteins Soldaten glauben, dass ihr General seine Erfolge nicht der astrologischen Beobachtung, sondern dem Umgang mit einem Wesen verdankt, das ihm die Angelegenheiten mit dem Teufel regelt. Das folgende Beispiel erhellt, dass es keineswegs eine ausgemachte Sache war (und ist), dass die Naturmagie tatsächlich ohne Hilfe von Dämonen operativ werden kann.

Sie sagen, er les auch in den Sternen
 Die künftigen Dinge, die nahen und die fernen;
 Ich weiß aber besser, wie's damit ist.
 Ein graues Männlein pflegt bei nächtlicher Frist
 Durch verschlossene Türen zu ihm einzugehen,
 Die Schildwachen habens oft angeschrien,
 Und immer was Großes ist darauf geschehen,
 Wenn je das graue Röcklein kam und erschien.
 Ja, er hat sich dem Teufel übergeben,
 Drum führen wir auch das lustige Leben.⁷

Solche dienstbaren Geister machen den Zauberer zumindest tendenziell unabhängig vom Zeitpunkt der Ausübung ihrer Künste. Der Magus will sich in diesem Fall nicht mit verbotenen dämonischen Mächten einlassen, sondern nur die innenwohnenden Kräfte, Affinitäten, Sympathien und Antipathien in den Dingen der Welt manipulieren. Demgegenüber bleibt in der Naturmagie als einzigm Hilfsmittel, das über die natürlichen Eigenschaften der Dinge und die individuelle Begabung des Operateurs hinausreicht, nur die Wahl des günstigen Zeitpunktes, um Wunder zu produzieren. Damit ist eine der Schwierigkeiten angeprochen, den die Vertreter dieser Tradition auszutragen hatten: Nämlich durch wissenschaftliche Verfahren wie die Beobachtung der Gestirne den Kairos ohne dämonische Hilfe zu ermitteln. Den Anspruch auf astronomische Bildung benötigen die Naturmagier als Distinktionsmerkmal gegenüber dem Handwerk und den populärmagischen Verfahren in geradezu existenzieller Weise. Die persönliche Agentur des Magiers bei der Ermittlung des Kairos erklärt Agrippa von Nettesheim so:

Jede natürliche Kraft wirkt weit wunderbarer, wenn sie außer ihrem physischen Verhältnis [proprio] auch noch durch die Beobachtung des Einflusses der Gestirne verstärkt wird, (den wir zu erlangen vermögen, wenn die himmlische Kraft in Hinsicht auf die Wirkung, die wir erzielen wollen, in ihrer größten Stärke sich befindet), wobei die niedrigen unter den himmlischen Dingen so zu liegen kommen sollen, wie allenthalben geeignete zu schwangernde Frauen unter ihren Männern. Bei jedem [magischen] Werk

⁷ Zit. nach Friedrich Schiller: Wallensteins Lager. In: Sämtliche Werke. Hg. von Peter-André Alt. München, Wien 2004, Bd. 2, S. 288 (6. Auftritt, V. 369–378).

müssen wir daher die Stellungen, Bewegungen und Gesichter [aspectus] der Gestirne und Planeten in ihren Zeichen und Graden beobachten, und wie all dieses sich zur Länge und Breite des Klimas verhält, denn hier-nach wechseln die Eigenschaften der Winkel, in welchen die Strahlen der Himmelskörper sich auf der Figur einer Sache verteilen und denen gemäß die himmlischen Kräfte einfließen. Will man daher etwas ausführen, das einem Planeten zugehört, so muss man eine Zeit wählen, wo derselbe in seinen Dignitäten sich befindet, glücklich und mächtig ist, auch an seinem Tage, und seiner Stunde, und in der Figur des Himmels herrscht. Aber nicht allein den günstigen Stand des einer Sache zugeeigneten Planeten muss man abwarten, sondern auch der Mond muss hierzu günstig sein; denn ohne die Beihilfe des Mondes wird man nichts ausrichten. Hat ein Werk jedoch mehrere [siderische] Schutzherrnen, so muss man sie alle beobachten, und sehen, ob sie mächtig und einander mit freundlichen Gesicht [aspectus] betrachten. Kann man keine solchen Gesichter haben, so muss man mit ihren Profilen [angularius] vorlieb nehmen. Beim Monde ist es von großer Wichtigkeit, dass er entweder beide anblickt, oder mit dem einen verbunden ist und den anderen anblickt, oder wenn er von der Konjunktion oder dem Gesicht des einen zur Konjunktion oder dem Gesicht des andern übergeht. Auch Merkur ist meiner Ansicht nach bei jedem Werke sorgfältig zu beobachten, denn er zieht zwischen den oberen und den unteren Göttern ungehindert einher; wenn er sich zum Guten gesellt, so vermehrt er dessen Güte, und umgekehrt vermehrt sein Einfluss auf dieselbe Weise dessen Arglist. [...] Ich will mich indes hierüber in keine Weitläufigkeiten einlassen, da man dies und noch vieles andere, was zu wissen nötig, in astrologischen Schriften hinreichend erörtert findet.⁸

8 Übers. (modifiziert): Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim: Die magischen Werke und weitere Renaissancetraktate. Hg. von Marco Frenschkowski. Wiesbaden 2008, S. 47–482, hier S. 264. Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim: *De occulta philosophia libri tres*. Köln 1533, S. CLXXI–CLXXII (lib. 2, cap. 29–30): „*De observatione coelsetium, in omni opere magico necessaria. Omnis virtus naturalis multo quidem agit mirabiliora, quando non solum proportione physica componitur, sed etiam opportuna ad hoc coelestium observatione electa (videlicet quando vis coelestis fortissima ad talem effectum quem desideramus, esse probatur, tum etiam coelestibus multa adiuta) informatur, inferiora coelestibus tanquam proprias foeminas suis maribus fecundandas passim subiçendis. Sunt itaque observanda in quo vis opere situs et motus, et aspectus stellarum, et planetarum in signis et gradibus, et qualiter haec omnia se habeant ad longitudinem et latitudinem climatis: ex hoc enim variantur qualitates angulorum, quos describunt radii corporum coelestium super figuram rei, secundum quos infunduntur virtutes coelestes. Sic quoties operatus fueris quae ad planetam aliquem pertinet, oportebit te eum in suis dignitatibus collocare fortunatum et potentem, et in die; et hora, et in figura coeli dominantem: nec solum significatorem operis expectabis potentem, quin etiam lunam ad hunc observes opportune directam: nihil enim lunae beneficio perfeceris. Quod si plures habueris patronos, omnes observa potentes, et amicabili aspectu se invicem contuentes: quod si nequeas eiusmodi aspectus habere, convenit tibi saltem angulares accipere. Lunam vero observabis, quando vel ambos intuet, vel iungitur uni et aspici alterum: vel quando a coniunctione sive aspectu unius transit ad coitum*

Das lateinische „*aspectus*“ ist hier absichtlich nicht mit „Aspekt“, sondern mit „Gesicht“ übersetzt: Das ist nicht nur lexikalisch möglich,⁹ sondern auch insofern erhelltend, als es den Zusammenhang der magischen mit der rhetorischen Kairoslehre hervorhebt. Denn das hier beschriebene astrologische Pantheon, das zur günstigen Stunde am rechten Ort das „*opus magicum*“ befördert (oder überhaupt erst ermöglicht), gleicht dann einer Versammlung von einflussreichen Menschen, die dem Redner wohlgesinnt sein müssen, will dieser sich durchsetzen. Der Magus ruft allerdings keinen menschlichen Richtersenat an, sondern sozusagen eine himmlische Legislative, deren temporären Wohlwollens er sich versichern will. Der klassische Götterhimmel ist auch als ein Ebenbild der frühneuzeitlichen höfischen Gesellschaft zu lesen. Sie ist zeitgleich etwa in Baldassare Castigliones *Cortegiano* in idealisierter und in Niccolò Machiavellis Schriften in ihrer realistischen Form überliefert.

Man könnte also sagen, die Naturmagie verlege die Agentur des Parhedros in den überirdischen, den kosmischen Raum, und binde den Erfolg des magischen Opus an den Kairos der Gestirne. Dies ist mit dem Postulat verbunden, dass alle irdischen Dinge (Menschen, Tiere, Pflanzen, Steine) bestimmte Affinitäten zu einzelnen Sternen haben und daher zu bestimmten Zeiten in einem Verhältnis der kosmischen Resonanz stehen: Wenn ein Stern seine Stunde hat, dann ist auch das ihm affine Ding auf Erden in besonderem Überschwang, zeigt seine spezifischen Kräfte in noch größerem Maße als sonst.¹⁰ Diesen eigentlich durch Resonanzphänomene verursachten Kairos muss der Naturmagier für sein Opus ausnützen. Aber damit nicht genug: Wie Agrippa ausführt, muss sich der Magus *selbst* in Schwingungen versetzen, selbst jene Stimmung haben, die er anderswo auslösen will. Seine Befindlichkeit ist nicht unabhängig vom kosmischen Ganzen, wie Agrippa schreibt:

Alles, was [die leidenschaftliche Seele] mithilfe von Siegeln, Figuren, Wörtern, Reden, Gebärden und dergleichen, tut und befiehlt [dictat], unterstützt das Verlangen [appetitus] der Seele und erhält wunderbare Kräfte [virtutes] sowohl von der Seele dessen, der in jener Stunde operiert, wo ihn das stärkste Verlangen anwandelt [invadit] als auch von der günstigen Lage und dem

vel ad aspectum alterius. Illud etiam neutique credo omittendum, quin Mercurius in omni opere diligenter observes: hic enim utrorumque inferum et superum deorum commator, quando congreditur bonis, eorum auget bonitatem; quando malis, eorum malitiam influit. De his nolo hic longius sermonem prorogare, cum haec et plura alia necessari in Astrologorum voluminibus sufficienter tradita sint.“ Vgl. dazu auch Ficino: *De vita* (Anm. 5), S. 389 (lib. 3, cap. 26): „Subicit Magus terrena coelestibus, immo inferiora passim superioribus, ut proprias ubique feminas suis maribus fecundandas, ut ferrum magneti trahendum [...]“

⁹ In diesem Zusammenhang ist hier die *Coelestis physiognomia* zu erwähnen, weil sie genau diese Idee mit großer Konsequenz weiterverfolgt, da Della Porta hier die Physiognomie der Planetengesichter entwirft, vgl. Giovan Battista Della Porta: *Coelestis physiognomonia*. Della celeste fisionomia. Hg. von Alfonso Paolella. Neapel 1996.

¹⁰ Vgl. dazu Ficino: *De vita* (Anm. 5), S. 330–333 (lib. 3, cap. 17).

Einfluss des Himmels, der dann die Seele dergestalt bewegt. Wenn nämlich unsere Seele von einem großen Überschwang der Leidenschaft oder Kraft hingerissen wird, so ergreift sie häufigst von sich aus die Stunde und die wirksame, beste und passendste Gelegenheit [opportunitas] [...]. So sind die großen Leidenschaften in jenen Dingen, welche die Seele in einer solchen Stunde befiehlt, von vielen wunderbaren Kräften begleitet, die erstaunliche Wirkungen hervorbringen. Aber man muss wissen, dass solche Dinge nichts, oder nur sehr wenig nützen, außer ihrem Urheber oder demjenigen, der bereits eine Neigung zu ihnen hat, wie wenn er bereits [selbst] ihr Urheber wäre. Denn erst auf diese Art gelangen sie zur Wirkung. Es gilt dabei als allgemeine Regel, dass jede Seele, die in ihrem Begehr und ihrer Leidenschaft [affectus] hervorragend ist, von selbst auf diese Weise die Dinge geeigneter und wirksamer zu dem macht, wonach sie verlangt. Es muss daher jeder, der in der Magie operieren will, die Eigentümlichkeiten seiner Seele, ihre Kraft, ihr Maß, ihre Ordnung und ihre Stellung in der Macht des Universum wissen und kennen und erfahren.¹¹

Die magische Wirkung ist so herzustellen, dass der Magus durch die *selbst* erlittenen Affekte die zu manipulierenden Dinge affiziert. Der Magier ist also selbst Talisman, „materia magica“, dessen Resonanzfrequenz durch kongruente Schwingungen enorm verstärkt wird,¹² ganz ohne bewusstes Zutun. Hier wird die innige Verbindung von rhetorischem und magisch-astrologischem Kairos explizit, denn Agrippa spricht von „characteres, figurae, verba, sermones, gestus“ (Siegel, Figuren, Worten, Reden, Gebärden) und dergleichen – also von allen zeichenhaften Äußerungen, derer der Mensch fähig ist. Sie sind zu einem bestimmten Zeitpunkt magisch wirksam, weil sie die im Individuum bereits vorhandenen Kräfte („virtutes“) in besonders heftige Bewegung versetzen. Diese Kräfte muss

11 Agrippa von Nettesheim: Magische Werke (Anm. 8), S. 172–173 modifiziert; Agrippa von Nettesheim: *Occulta philosophia* (Anm. 8), lib 1., cap. 47: „Omnia quae [...] agit et dicat ex characteribus, figuris, verbis, sermonis, gestibus et eiusmodi, omnia sunt adiuvantia appetitum animae et acquirunt mirabiles virtutes tum ab anima operantis in illa hora quando ipsam appetitus eiusmodi maxime invadit, tum ab opportunitate et influxu coelesti animum tunc taliter movente. Animus enim noster, quando fertur in aliquem magnum excessum alicuius passionis vel virtutis, arripit saepissime ex seipso horam vel opportunitatem fortiorem, meliorem et magis convenientem [...]. Sic miranda multae virtutes ad mirabiles quasdam operationes causantur et sequuntur per grandes affectiones in rebus illis, quas dictat tunc anima in illa hora ad illas; sed sicas eiusmodi nihil res nihil vel saltem parum, nisi authori earum, conferre atque illi, qui iam inclinatur ad illas ac si iam esset author illarum: et hic est modus per quem invenitur efficacia ipsarum. Et est generalis regula in istis quod omnis animus, qui est magis excellens in suo desiderio et affectu, ipse efficit sibi res huiusmodi magis aptas, efficaces et potentes ad id quod appetit. Oportet igitur quemcunque volentem operari in magia scire et cognoscere suae ipsius animae proprietatem, virtutem, mensuram, ordinem, et gradum in potentia ipsius universi.“

12 Tatsächlich ist die Resonanz von gleichgestimmten Gitarrensaiten ohne physischen Kontakt geradezu das Paradigma der naturnmagischen Übertragung durch Fernwirkung („actio in distans“), vgl. z.B. Ficino: *De vita* (Anm. 5), S. 330 (lib. 3, cap.18).

der Magier erkennen und die spezifische Disposition, die manchen Dingen oder Lebewesen zu einer noch weit über ihre natürliche „virtus“ hinausgehende Kraft verhilft. Manche Menschen können bestimmte Krankheiten durch Handauflegen heilen und manche sind auch dazu fähig, diese spezifische Disposition auf andere Menschen zu übertragen.

Das trifft auch auf übel beleumundete Individuen zu: Della Porta nennt hier die „Waghalsigkeit der Prostituierten, die Unverschämtheit der Schmarotzer, die Ängstlichkeit [timor] der Diebe und andere Leidenschaften [passiones]“, die nicht nur durch den direkten persönlichen Umgang, sondern einfach durch den Kontakt mit Gegenständen, die diese Menschen am Körper trugen oder berührt haben, auf andere übertragen werden können. Dieser Prozess ist analog zum Eisenstück, das, wenn es sich länger in der Nähe eines Magnetsteins befindet, selbst beginnt, Eisen anzuziehen und so die okkulten Eigenschaften des Magnetsteins annimmt und weitergibt.¹³ Die Passionen, die Magier in anderen Menschen auslösen, können so ansteckend wie Krankheiten sein. Sie sind auf eine persönliche Disposition zurückzuführen, die vom Körper des Magiers ausgeht. Diese Veranlagung muss nicht immer gleich ansteckend, nicht immer gleich wirksam sein, da sich das Individuum auch nicht in einer konstanten körperlichen Verfassung befindet. Sie kann durch gezielte Übung verstärkt oder abgeschwächt, aber eben nicht ausschließlich künstlich erzeugt werden.

3 Der persönliche Kairos des Redners bei Aristoteles

Es liegt auf der Hand, dass die hier beschriebenen Phänomene magischer „actio in distans“ (Fernwirkung) eine Parallele zur Übertragung von Affekten durch die Rede haben. Dabei ergibt sich eine erstaunliche Parallele zu den Ausführungen von Aristoteles zum oratorischen Kairos. Aristoteles unternimmt in seiner *Rhetorik* den Versuch zu bestimmen, wie der Redner selbst durch seine Begabung und die Förderung dieser Naturanlage an der Herstellung des Kairos Anteil hat. Für Aristoteles ist das „ethos“ des Redners von zentraler Bedeutung, denn dieses löst das „pathos“ (die affektive Regung im Zuhörer) aus. So hat der Lebenswandel des Orators Einfluss auf die affektive Stimmung der Zuhörer und damit auf die Glaubwürdigkeit der Rede.¹⁴ Aristoteles erklärt das folgendermaßen:

13 Giovan Battista Della Porta: *Magiae naturalis libri XX*. Rouen 1650 [1589], S. 32 (lib. 1, cap. 13): „Sic aliquibus strumas sanandi, et diversa curandi ulcera impressa est coelitus potestas; et quod chirurgum fatigavit multum, pharmaco curari non valuit, nec ulla profuit medicina, solo saliva tactu sanantur. Nec minus considerari debent, qua aliquibus convenient, ut metrericibus audacia, ganeonibus petulantia, furibus timiditas, et huiusmodi passiones multae, quae passim literarum monumentis memoriae produntur [...]. Impudentissimae meretrici non impudentia solum, sed virtus etiam inest, ut quae tetigerit, vel secum habuerit, vim habeant impudentem reddendi: unde qui illius saepius se contemplatus fuerit speculo, vel induerit exuvias, ei redditur et in impudentia, et libidine similis. Nec solum ferrum a magnete contactum trahitur, sed caetera allicit ferrea, ac, uti dicemus anulus unus, quem rapiet magnes, multos trahit [...]“

14 Vgl. Aristoteles: *Rhetorik* 1356a 1ff. Dies gilt übrigens auch für das *Corpus Hippocraticum*,

da das Objekt der Rede das Urteil ist, [...] muss man notwendigerweise nicht nur auf die Argumentation sein Augenmerk richten, auf dass sie die Beweis- und Überzeugungskraft besitze, sondern auch sich selbst und den Urteilenden in eine bestimmte Verfassung setzen. Denn im Hinblick auf die Glaubwürdigkeit macht viel aus [...], dass der Redner in einer bestimmten Verfassung erscheint und dass die Zuhörer annehmen, er selbst sei in einer bestimmten Verfassung gegen sie disponiert, und schließlich, ob auch diese sich in einer bestimmten Disposition befinden.¹⁵

Es ist ein Gleichklang, eine Harmonie oder Affinität zwischen Akteur und Zuhörer herzustellen, wenn die Rede bewegen soll. Auch Aristoteles verlegt also einen Teil des Kairos direkt in die Person des Redners. Es ergeben sich hier aber zumindest zwei deutliche Unterschiede zum Kairosbegriff der Naturmagier: Zum einen lässt sich Aristoteles zufolge der Kairos nicht astrologisch berechnen, die Unwägbarkeiten des Zufalls („tyche“) bleiben ein wesentlicher Störfaktor.¹⁶ (Es finden sich daher in der *Rhetorik* auch keine Hinweise auf Berechnung günstiger Sternstunden.) Zum anderen bleibt es offen, wie sehr sich der Redner *tatsächlich* in jenem Affekt befinden muss, den er bei seinem Publikum hervorrufen will, oder ob er in seinem Vortrag nicht vielmehr agiert wie ein Schauspieler.¹⁷

vgl. Eskin: Hippocrates, Kairos, and Writing (Anm. 2), S. 105: „The physician, like the orator, must recognize the necessity of building a reputation (his ethos) by utilizing and appealing to the emotions of his audience (pathos). He must recognize not just the current medical needs of patients and their families or communities, but the long-term effect of his public utterances and actions.“

- 15 Aristoteles: *Rhetorik*. Übers. von Franz G. Sieveke. München 1980, 4. Aufl., S. 83 (II, 1, 2–3, 1377 b), meine Hervorhebung. Aristoteles fügt gleich darauf hinzu: „Man muss bei jedem Affekt in dreifacher Hinsicht eine Unterscheidung treffen. Ich meine z.B. beim Zorn ist zu unterscheiden, in welcher Verfassung sich die Zornigen befinden, gegenüber wem man gewöhnlich zürnt, und über welche Dinge. Denn wenn wir einen oder zwei von diesen Aspekten hätten, aber nicht alle, so könnten wir unmöglich Zorn erregen.“
- 16 Manfred Kerkhof: Zum antiken Begriff des Kairos. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 27 (1973), S. 256–274, hier S. 270–271, schreibt dazu prägnant: „Die Rolle des Zufalls oder des Glücks ist in diesem Zusammenhang zwielichtig: einerseits verweist Aristoteles hier im traditionellen Sinne auf die Gunst der Götter, anderseits hält er ‚tyche‘ für einen bloßen Namen unserer Ignoranz (betr. die Ursache von Geschehen oder Handlung), so daß hier anstatt von einer dämonischen Macht, vom unbekannten Resultat einer Reihe von Tatsachen nur von unbeabsichtigten ‚Zwecken‘ geredet werden kann. Allgemein gehört Tyche als Begleitursache zu den Phänomenen, die unbestimmt bleiben (*apeira*) und dann bloß als dazugekommen (*symbekenkos*) gelten, weswegen es von ihnen auch keine *theoria* geben kann. Obwohl also Tyche [...] nichts Selbstständiges darstellt, ‚lenkt‘ sie in gewisser Weise die Vorgänge [...].“
- 17 Zu dieser Nähe von Schauspiel- und Redekunst vgl. Aristoteles: *Rhetorik* (1403 b, III, 1). Der Vergleich wird auch bei Platon häufig (in abfälligerem Sinn) gebraucht und ist auch in Agrippa von Nettesheims Invective gegen alle Wissenschaften präsent; vgl. Agrippa von Nettesheim: Über die Fragwürdigkeit, ja Nichtigkeit der Wissenschaften, Künste und Gewerbe. De incertitudine et vanitate omnium scientiarum. Übers. und kommentiert von Gerhard Güpner. Berlin 1993, S. 58 (cap. 20).

4 „ingenium“ / Begabung

Offensichtlich spielt also das „ingenium“, die angeborene Begabung, eine wichtige Rolle für den Kairos in Rhetorik und Magie. Denn diese natürliche Veranlagung verleiht Menschen in bestimmten Situationen die entscheidende Macht über die Dinge der Welt. In der Naturmagie wie in der Astrologie wird das „ingenium“ von der Geburtsstunde bestimmt. Sie verleiht dem Individuum zu gewissen Zeiten besondere Fähigkeiten. In einer vielzitierten Passage erklärt Marsilio Ficino, dass Menschen, die unter dem Einfluss des Saturn geboren sind, nicht nur schwarzgallig und daher melancholisch veranlagt sind, sondern oft auch besonders gefährliche Hexer werden, insbesondere dann, wenn sie schon alt und voll des Zornes sind. Denn diese Individuen schleudern ihre cholerischen, saturnischen und martialischen Körpersäfte („humores“) in feinstofflicher Form („spiritus“) aus den Augen. Diese Lebensgeister treffen wie vergiftete Pfeile in die Augen ihrer Opfer. Mit dem bösen Blick werden insbesondere kleine Kinder behext. Daher sind im Umkehrschluss Menschen, die unter positiveren Planeteneinflüssen – etwa denen des Sonnengottes Apollo – geboren sind und leben, auch fröhlicher und zugleich wohltägiger, und haben insgesamt positivere Charaktereigenschaften und Begabungen.¹⁸

Diesen Gedankengang wiederholen viele andere Naturmagier der Renaissance, wenn sie (am liebsten) über ihre (eigenen) speziellen Begabungen sprechen, die sie, um es salopp zu formulieren, nicht Krethi und Plethi, sondern nur den Auserwählten vermitteln können (und sich so auf durchaus bequeme Art des Vorwurfs entledigen, ihre Rezepte seien wirkungslos). Es ist hier der Mühe wert, einen polemischen Absatz aus Della Portas *Magia naturalis* wiederzugeben, weil er die Urgenz des Themas dokumentiert. Della Porta schreibt, dass ohne das „ingenium“ auch die beste Zauberlehre völlig nutzlos sei. Zwar will er nicht bestreiten, dass die Kunst manches ausgleichen, verbessern und korrigieren könne: alles in Erwägung zu ziehen, was zu tun sei, und sich das Ganze vorzustellen, dann erst

¹⁸ Vgl. Marsilio Ficino: *Theologia Platonica. Platonic Theology*. Hg. von James Hankins, übers. von Michael J. B. Allen. 6 Bde. Cambridge, Massachusetts 2001–2006, Bd. 4, S. 192–194 (lib.13, cap. 4, § 8): „Quippe benefici hominis phantasia, infensa infantis teneriori corpusculo, febrem affectat pueru. Imaginatio febris spiritus febriles vibrat, id est cholericos, sicut imaginatio coitus seminales spiritus et genitali membra. Cholericus et febrifer spiritus ille perculsus vapoeres fetidos atque febriferos, si qui in hominis corpore sunt, exsuscitat. Hi cum primum incitati sunt, una cum spiritu proruunt illuc tamquam sagittae, quo maleficia phantasia quasi ad signum intenderat. Maxime vero ex oculis emicant sonoris perque oculos pueri transeunt, tanquam ex vitreis materiais perque materia vitreas radii, spiritusque inficiunt pueri et humores. Ad haec autem maleficia illi sunt omnium potentissimi, quibus nascentibus Saturni malignus aspectus semenque parentum terrestre ac victus persimilis complexionem conflarent foetidis vaporibus abundantem et melancholicam; praeterea, saeva Martis potentia bilis igniculos subdit. Hi quando in in senio sunt, aetate terrestri et melancholica, morosi sunt valde, et cuicunque contigerit acerrime irascuntur, animoque infensissimo exsecrantur. Phantasiam certe propter humorum terream stabilius efficaciusque suis votis affigunt. Hic humor accensus et urit vehementissimae et extinguitur sero tamquam ignis in crassioribus lignis et duriori materia. Vapores quoque non desunt maligni, per quos quasi sagittas venenum in adversarium iacentur.“

anzufangen und alles nach Plan auszuführen.¹⁹ Das sei aber ohne Begabung unzureichend. Manchen Menschen spricht Della Porta eine derartige Eignung zu, dass es scheint, als „wären sie von den Himmeln so reich beschenkt, als wären sie von Gott“ zum Magier geschaffen worden.²⁰ Della Porta erklärt, dass er das auch schreibe, damit ihm niemand Vorwürfe machen könne, wenn durch Unkenntnis oder die eigene Schwäche das Werk nicht gelänge, und davon enttäuscht, anstatt der eigenen Ignoranz, ihm – Della Porta – die Schuld gäbe. Denn der Schaden werde nicht durch den Lehrer verursacht, sondern durch das Unvermögen des Operators. Keineswegs werden die von Della Porta beschriebenen wunderbaren Wirkungen durch Zufall, sondern vielmehr durch „wahrhaftigste Wissenschaft und aus notwendigen Gründen erzeugt“.²¹ Er schreibe nicht für die „Ungebildeten und die Lehrlinge – die sollen ihre Fehler bei sich selbst suchen –, sondern vielmehr und in gebotener Kürze für die Künstler und Begabten [ingeniosis]“.²² An diesen mehrfachen, geradezu trotzigen Iterationen lässt sich ermessen, unter welchem Rechtfertigungsdruck Della Porta und die von ihm vertretene Tradition gestanden ist und welchen Anfeindungen sie von allen Seiten ausgesetzt war – sei es nun wegen dämonischer Idolatrie, Scharlatanerie oder purer Phantastik – und wie dringend der Hinweis auf die persönliche Begabung, auch den rechten Zeitpunkt zu erkennen, war.

Der hier stets mitgedachte zyklische Zeitmodus des Umlaufs der Gestirne ist also die Folie, vor der sich der naturnmagische Kairosbegriff entfaltet. Dieses Set von Ideen ist in der stoischen Philosophie entwickelt, in der die wichtige Rolle der Gestirne und ihrer Beobachtung betont ist, und zwar im Kontext des „Sicheinpassens in (zyklische) Naturabläufe“, das zur obersten menschlichen Handlungsmaxime wird. Sie ermöglicht die Erkenntnis der individuellen, jeweils historisch disponierten Stelle im Weltganzen.²³ Dieser zyklische Zeitbegriff, demzufolge sich die Zivilisationen und Religionen ebenso ablösen wie die verschiedenen Weltalter, steht in Spannung zum christlichen Weltbild, dies vor allem wegen seiner Verbindung zu einem (auch ethischen) Determinismus. Derartige Annahmen relativieren nicht nur die Einzigartigkeit des Christentums und das von ihm herbeigeschonte, irreversible und damit: azyklische Ende aller Zeiten, sondern auch den Glaubenssatz von der Freiheit des menschlichen Willens.

19 Della Porta: *Magia naturalis* (Anm. 13), S. 6 (lib. 1, cap. 3): „Gnaro animo seduloque res primo consideret, et praeparet, mox opus, aggrediatur, nil temere faciat.“

20 Della Porta: *Magia naturalis* (Anm. 13), S. 6 (lib. 1, cap. 3): „Sunt quidam, coeli muneri, adeo his rebus habiles, ut à Deo facti esse videantur.“

21 Della Porta: *Magia naturalis* (Anm. 13), S. 6 (lib. 1, cap. 3): „Hoc dicere volui, ut si inscius fallitur, nobis vitio ne vertat, sed suam culpet inscitiam, haec enim non tradentis, sed professoris imbecillitas est: nam si haec manibus rudiusculi versabuntur, derogabitur scientiae fides, fitque ut fortuita videantur, quae verissima, ac necessariis eveniunt causis.“

22 Della Porta: *Magia naturalis* (Anm. 13), S. 6 (lib. 1, cap. 3): „Et si descriptioni non respondent effectus, in aliquibus te defecisse scito, non enim rudibus, et tyronibus, sed artificibus et ingeniosis breviter perscripsimus.“

23 Vgl. Kerkhof: *Kairos* (Anm. 1), col. 667–668.

5 Gorgias: Rhetorik als Pharmakon und Zaubergesang

Wir haben oben das Nahverhältnis der Naturmagie zum Kairosbegriff der Aristotelischen Rhetorik und seine Affinitäten zum Denken Platons festgestellt. Eine noch wesentlich engere Verbindung zwischen Rede, Heilkunst und Magie ergibt sich aus dem Vergleich mit dem noch älteren Kairosbegriff des Sophisten Gorgias. Denn er macht den Kairos zum zentralen Topos, zur „Norm einer auf das Interesse des Augenblicks gerichteten Überredungstechnik.“²⁴ Die Rhetorik ist für Gorgias eine Technik der Seelenführung (Psychagogie). In der berühmt-berüchtigten (fingierten) *Verteidigungsrede für Helena* demonstriert Gorgias seine Kunst als Führer (und Verführer) der Seele, indem er etwas unternimmt, was aus der Perspektive seiner Zeitgenossen völlig unwahrscheinlich war: Nämlich zu beweisen, dass ausgerechnet jene Frau schuldlos sei, die im patriarchal-sexistischen Verständnis der Antike freundlichstenfalls als ‚Luder‘ bezeichnet worden wäre. Denn Helena war es ja, die den trojanischen Krieg auslöste, weil sie sich ver- und dann entführen ließ. Genau dort setzt Gorgias mit seiner Verteidigungsrede an.²⁵ Er verbindet die Macht der Rede mit der Zauberei und Magie („*goneteias*

²⁴ Vgl. dazu John Poulakos: Kairos in Gorgias' Rhetorical Compositions. In: *Rhetoric and Kairos. Essays in History, Theory, and Praxis*. Hg. von Phillip Sipiora und James S. Baumlin. Albany, New York 2002, S. 89–96. Für Gorgias ist der Kairos eine momentane Möglichkeit, eine Öffnung (opening), die sich im Wettstreit der Meinungen in der Widerrede ergeben, wie Scott Porter Consigny: *Gorgias. Sophist and Artist*. Columbia, South Carolina 2001, S. 43–45, erläutert: „[Kairos] [...] does not exist ‚on its own‘, apart from the perceptions and actions of an individual, any more than an opening in the particular moment of play in a game exists independently of the posits and skills of the players. Rather, the kairos emerges only when a player is engaged in the contingencies of a particular situation and occurs within that situation. [...] The kairos is an opportunity for action that arises in the course of an agon, an opening through which a rhetor is somehow able to transcend language and observe a metaphorical flux or discern a tragic antithesis between a subjective mind and objective being. A kairos or opportunity arises through an interaction of rhetor and situation, it is an opportunity [...] that a given rhetor may discern in part because of his skills and abilities, but also in part because of the manner in which he is situated vis-à-vis his adversaries and the way things are taken to be. It is difficult to define because what constitutes a kairos differs from situation to situation, and what is a kairos to one rhetor may well not be to another.“

²⁵ Gorgias: *Helena* (6, 10, 4). In: *Die Sophisten*. Gr./Dt. Hg. und übers. von Thomas Tschirren und Thomas Zinsmayer. Stuttgart 2003, S. 82–87 (§§ 10–14): „Die gesamte Dichtkunst halte ich für eine metrische Rede und so benenne ich sie. Von dieser her beschleicht die Zuhörer angstvoller Schauder und tränentriches Mitleid und schmerzensfrohes Verlangen. Wegen fremder Sachen und Körper (*pragmáton kai somaton*), Glück und Unglück leidet die Seele (*psyche*) ein eigentümliches Widerfahrnis mittels der Reden (*lógon épathein*). [...] Die durch die Reden göttlich inspirierten Zaubergesänge: (*éntheio díà lógon épodai épagogoi idonê*) sind Heraufführer von Freude, Hinwegführer von Trauer. Das Vermögen der Gesänge gesellt sich zur Meinung der Seele, bezirzt sie, überredet sie und bringt sie durch Zauber in eine andere Verfassung. Der Zauberei und Magie (*goneteías dè kai mageías*) sind zwei Verfahren erfunden worden, die Verfehlungen der Seele und Täuschungen der Meinungen sind (*psychés [...] kai dóxes ánatemata*). Wie viele, welche über wie viele Dinge reden, indem sie eine trügerische Rede fingieren (*pseudē lógon plásma*ntes). Die Überredung gleicht an Verfassung zwar nicht dem Zwang, sie hat aber dieselbe Kraft. Die Rede (*lógos*) nämlich ist es, die die Seele überredet und sie zwingt, dem, was gesagt wird, zu gehorchen, und dem, was geschieht, beizugeben.“

kai mageias“ / „magiae et fascinandi artes“), der Besingung („incantatio“), wie sie die Lateiner nannten.²⁶ Dabei ist die Struktur der Rede wesentlich: Ihre Ordnung wirkt zufolge der harmonikalnen Struktur wie ein Pharmakon, wie eine Drogen („venenum“), und demzufolge habe auch Helena wie unter Drogen gestanden, als sie sich durch die wohlgesetzte Rede ihres Geliebten Paris verführen ließ.²⁷

Bereits Gorgias hatte also eine der Renaissance-Naturmagie affine Rhetorik entworfen, indem er die eigenwillige Verbindung aus strukturierter, ja harmonikalner Rede mit Wissen um Pharmaka konstruiert, also einem Wissen um Substanzen, die in Menschen und in Dingen wundersame und außergewöhnliche Effekte hervorrufen. Es drängt sich der Verdacht auf, dass die Techniken der Naturmagier der Renaissance ebenso auf die hier skizzierte mantische Tradition der griechischen Rhetorik zurückgegriffen haben, wie dies nachweislich mit Platons Lehre der Fall war. Tatsächlich hat Augusto Rostangni auf das pythagoräische Umfeld hingewiesen, in dem Gorgias geschrieben hat. Rostangni hat zudem den Einfluss dargestellt, den Empedokles, der größte Magier und Naturphilosoph seiner Epoche, auf diese Überlegungen des Gorgias hatte.²⁸ Die Lehre des Empedokles, wonach alle Dinge der Welt durch wechselseitige Relationen von Anzie-

pflichten. Der Überredende tut Unrecht, indem er zwingt, die Überredete ist vergeblich in üblem Ruf, weil sie durch die Rede gezwungen ist. [...] Auf dieselbe Weise nämlich verhält sich die Macht der Rede hinsichtlich der Ordnung der Seele (*psychēs taxis*) wie die Ordnung des Heilmittels (*pharmákōn taxis*). Wie nämlich von den Heilmitteln jedes andere Säfte (*xy-moùs*) aus dem Körper austreibt und Krankheit oder Leben beendet, so betrüben gewisse Reden, andere erfreuen, andere scheuchen auf, andere verleihen den Zuhörern Mut. Wieder andere setzen die Seele mit einer üblichen Unterredung unter Drogen und behexen sie (èphar-mákeusan kàì èxegoéteusan).“ Poulakos: Kairos in Gorgias (Anm. 24), S. 94–96, weist darauf hin, dass es auch bei Gorgias keine Wissenschaft vom Kairos geben kann.

- 26 Wolff übersetzt: „Vis enim carminis cum animi opinione coniuncta, fascino eum demulcat.“ Vgl. Gorgias: Oratio, qua Helenam iniuste raptus causa reprehendi docet. In: Isocrates, Orationes et Epistolae. Cum latina interpretatione Hier. Wolfij. Genf 1593, pars secunda, S. 127–131, hier S. 129. Ficino: De vita (Anm. 5), S. 358f., betont die zentrale Rolle des Gesanges als wichtigste Quelle der Magie. Für eine Diskussion dieser Idee bei Ficino vgl. Denis J.-J. Robichaud: Ficino on Force, Magic, and Prayers. Neoplatonic and Hermetic Influences in Ficino's Three Books on Life. In: Renaissance Quarterly 70 (2017), S. 44–87, hier S. 64–67.
- 27 In genau die umgekehrte Richtung wird sich Othello fast zwei Jahrtausende später auf Shakespeares Bühne vor Desdemonas Vater verteidigen. Nämlich gegen die Beschuldigung, er hätte die Tochter durch Hexenwerk, Drogen und Bezauberung verführt. Othello lässt Desdemona kommen und führt sie dem erzürnten Erzeuger und dem Landesherrn vor. Dabei erweist sich, dass die Frau völlig bei Sinnen ist und ganz und gar nicht fremdgesteuert agiert. Die Zaubermittel waren Othellos fesselnde Reden und Erzählungen. (1. Akt, Szene 2, V. 62–81 und 1, 3, V. 77–189)
- 28 Augusto Rostangni: Un nuovo capitolo nella storia della retorica e della sofistica. In: Studi italiani di filologica classica, n.s. 2 (1922), S. 148–201. Vgl. dazu Sipiora: Ancient Concept of Kairos (Anm. 1), S. 3f.: „In 1922, Rostagni published the most systematic and comprehensive treatment of the role of kairos in sophistic rhetoric, focusing on the influences of Pythagoras and, especially, Gorgias whose early rhetoric drew upon the musician Damon's claims that harmony and rhythm are linked to psychological moods and are capable of bewitching and persuading. The rhetor and musician, according to Rostagni, are exponents of a single, fully developed doctrine that grows out of the concept of kairos.“

hung und Abstoßung verbunden sind und miteinander in Beziehung treten, ist auch für die Naturmagier der Renaissance von grundlegender Bedeutung.²⁹ Es ist also kein Zufall, dass im Anschluss an die Lehren des Empedokles die Wirkungen des Liebeszaubers, der universalen Sympathien und Antipathien, das wesentliche Strukturelement und die zentrale Beglaubigungsinstanz der Redekunst bei Gorgias ebenso wie in den natürlichen Theorien der Renaissance ausmachen.³⁰ Dies gilt auch für die pythagoreische Theorie von der Weltharmonie, den Gesang der Himmelskörper, der sich da oben, für uns unhörbar, nur an den mathematisch exakten Proportionen der Bewegungen der Gestirne ablesen lässt. Diese Harmonien prädisponieren, ja zwingen die Geschicke der Menschen und aller Dinge auf der Erde.³¹

So glaubt Marsilio Ficino, dass unsere besondere Affinität und Rezeptivität gegenüber den Einflüssen einer Planetengesetzmäßigkeit bedingt, dass wir uns in gleich disponierte Menschen nicht nur leichter verlieben als in andere, sondern auch umgekehrt eine besondere sexuelle und erotische Attraktion auf unter demselben Stern geborene Menschen ausüben können. Dies deshalb, weil wir in anderen Menschen unsere Inklinationen buchstäblich zur Resonanz bringen und damit eine gemeinsame Harmonie im Ähnlichen manifest machen. Der Naturmagier röhrt sich zudem, die Harmonien (bzw. Dissonanzen), die zwischen den Menschen, aber auch zwischen den Dingen der Welt bestehen, nicht nur zu kennen, sondern auch für die Produktion erstaunlicher Erscheinungen, welche geradezu an Wunder gemahnen, ausnützen zu können. Der Magier ist sozusagen ein Experte darin, die Dinge wesensgleicher Art zum Schwingen zu bringen und die daraus entstehenden Resonanzen zur Erzeugung bestimmter Emotionen und heftiger körperlicher Bewegungen zu nutzen. Dies geschieht oft über den Umweg der Objekte, die er manipuliert (z.B. magische Gemmen). Allerdings nur insoffern, als eine solche fachgerechte Manipulation überhaupt erst dadurch möglich wird, weil der Magier selbst über das richtige, kosmisch induzierte Temperament und die daraus resultierende Begabung, das „ingenium“ oder die „virtus“, verfügt. Der Magus erhält seine Macht also nur, indem er eine kosmische, eine durch die Gestirne insgesamt und die Planeten im Besonderen induzierte Energie kanalisiert. Diese ist allerdings wieder nur zu bestimmten Zeitpunkten vorhanden, denn auch seine Begabung unterliegt dem Kairos.

29 Vgl. zur Einführung Ann E. Moyer: *Sympathy in the Renaissance*. In: *Sympathy. A History*. Hg. von Eric Schliesser. Oxford 2015, S. 70–101.

30 Für einen Überblick vgl. z.B. Sergius Kodera: Die gelehrte Magie der Renaissance von Marsilio Ficino bis Giovan Battista della Porta. In: Neue Diskurse der Gelehrtenkultur in der Frühen Neuzeit. Ein Handbuch. Hg. von Herbert Jaumann und Gideon Stiening. Berlin, Boston 2016, S. 345–389 hier S. 356–367.

31 Vgl. Ficino: *De vita* (Anm. 5), S. 356f. (lib. 3, cap. 21). Die engen Verbindungen zwischen Marsilio Ficinos Magietheorie und antikem Pythagoräismus hat jüngst Denis J.-J. Robichaud: *Plato's Persona. Marsilio Ficino, Renaissance Humanism, and Platonic Traditions*. Philadelphia 2018, S. 149–186 und insbes. S. 151–154 detailliert nachgewiesen.

6 Sokrates als Hebamme und Zauberer

Was uns bereits bei Gorgias begegnet ist, findet sich in einer eigenwilligen Passage des *Theaitetos* in der Verbindung mit der Hebammenkunst neu konfiguriert. Auch für Platon braucht es eine Naturanlage, die weit über das hinausgeht, was Schulung vermag, um einen guten Redner – und folgerichtig auch einen guten Arzt – auszumachen.³² In diesem Zusammenhang ist es m.E. erhellend, dass Sokrates seine Philosophie mit der Hebammenkunst vergleicht, und mehr noch, dass er zur Beglaubigung dieses Talents sich selbst als Sohn einer Hebamme deklariert. In dieser berühmten Passage des *Theaitetos* erklärt Platons Sokrates, dass die Gottheit ihm gebiete, Geburtshelfer zu sein. Allerdings nicht für Frauen, sondern für Männer, indem er sie lehrt, das Wahre vom Falschen so zu unterscheiden wie die Hebammen die monströse Fehlgeburt vom wohlgeratenen Kind. Hier wird der Zusammenhang zwischen Zaubergesang und sokratischer Rhetorik offensichtlich, wenn es heißt

[...] es können auch die Hebammen durch Arzneimittel [pharmaka / medelis] und Zaubersprüche [épadousai / incantationibus] die Wehen erregen, und wenn sie wollen sie auch wieder lindern, und den Schweregebärenden zur Geburt verhelfen, oder auch das Kind, wenn sich diese beschlossen haben, sich seiner zu entledigen, so lange es noch ganz klein ist, können sie abtreiben [...] (Theaitetos 149C–D).

Zudem gibt das platonische Gleichnis zu erkennen, dass Zauberer, Mediziner und Geburtshelferinnen mit ihren Künsten wie Sokrates' Philosophie an der Grenze von Leben und Tod operieren.³³ Das gilt auch für die forensische Oratorik, jedenfalls dort, wo es darum geht, die Hinrichtung eines Angeklagten abzuwenden. Dass die Rede ein Pharmakon ebenso sehr wie ein Zaubergesang sei, gesteht also auch Platon (ungern) zu, weil er die verführerische, die ungezähmte Macht der Redekunst über das Individuum klar bestimmen und vor allem: durch das Paradigma der Wahrheit zähmen möchte.

In diesem Zusammenhang bringt Platon noch einen weiteren folgenreichen Vergleich für die spezielle Tätigkeit des Sokrates ins Spiel: die von Frucht und Samen, von Ackerbau und von Aufzucht von Tieren, mit der eine spezielle Bega-

³² So legt z.B. Platon dem Sokrates Worte des Lobes für das Talent des noch jungen Isokrates in den Mund: „Er [...] dünt mich zu gut, um ihn mit den [geschriebenen, lügnerischen, sophistischen] Reden des Lysias zu vergleichen, was seine Naturgabe betrifft, auch von edlerer Mischung des Gemüts, so das es nichts Wunderbares wäre, wenn er bei reiferem Alter auf die er jetzt seinen Fleiß wendet, all jene, die sich je mit Reden abgegeben haben, [...] als Kinder hinter sich zurück ließe [...].“ Platon: Phaidros 279a (Anm. 1), S. 59.

³³ Platon: Theaitetos 149C–D. Übersetzung. In: Platon. Sämtliche Werke. Übers. von Friedrich Schleiermacher. Hg. von Walter F. Otto. Hamburg 1991, Bd. 4, S. 103–182, hier S. 114. Vgl. dazu auch die Diskussion in Sergius Kodera: Disreputable Bodies. Magic, Gender, and Medicine in Renaissance Natural Philosophy. Toronto 2010, S. 284–287, mit zahlreichen Belegstellen. Im Fall von Sokrates, der bekanntlich hingerichtet wurde, hat dieser Zusammenhang mit Leben und Tod selbstverständlich eine besondere Valenz.

bung einhergeht, die richtigen Verbindungen, etwa zwischen bestimmten Männern und bestimmten Frauen, aber auch zwischen bestimmten Objekten herstellen zu können.³⁴ Solche Analogien hatte schon Empedokles konstruiert, als er das Erlernen seiner magischen Doktrinen durch die Schüler mit der Aufzucht von Pflanzen verglich.³⁵ Hier knüpft die natürliche Tradition der Renaissance direkt an. So vergleicht etwa Della Porta den Magier mit einem Bauern. Della Porta führt diesen Vergleich weiter aus: Der „sternkundige Philosoph, den man eigentlich Magier zu nennen pflegt“, kann ebenfalls zu bestimmten Stunden und mit bestimmten Körnern die himmlischen Kräfte („virtutes“) kanalisieren, so wie der erfahrene Agronom Pflanzen veredelt.³⁶

7 Quintilians idealer Schüler oder: der Kairos von Bauern und Künstlern

Diese Analogie von Feldbau und Magie findet sich auch in einem der im 16. Jahrhundert meistgedruckten Rhetoriklehrbüchern vorgezeichnet. Die in der Römischen Kaiserzeit verfasste *Institutio oratoria* des Marcus Fabius Quintilianus beschäftigt sich mit der Frage, ob in der Redekunst nicht eigentlich die Naturlage („natura“) ausschlaggebend und daher eine Ausbildung („doctrina“) in Rhetorik eigentlich überflüssig sei. Als erster Professor für Rhetorik kommt Quintilian zum wenig überraschenden Ergebnis, dass die Naturlage auch ohne „doctrina“ viel zu leisten vermag, nicht aber umgekehrt. Zur Untermauerung seiner These bemüht Quintilian den bereits erwähnten paradigmatischen Vergleich. So, wie auf einem Boden, der überhaupt nicht fruchtbar ist, auch der hervorragendste Bauer nichts ausrichten könne, und auf einem fruchtbaren Boden auch dann etwas Nützliches wächst, wenn niemand Landbau betreibt, und schließlich auf fruchtbarem Boden der Bauer mehr erzielen kann, als die Güte des Bodens für sich allein hervorbringt, so vermag die Schulung in der Oratorik bei guter Begabung Hervorragendes zu leisten. Aber nur dann. Fehlt die Begabung gänzlich, so kann auch der beste Lehrer nichts ausrichten. Er vollbringt nur dort Erstaunliches, wo er auf die richtige Materie trifft. Auch hier schon braucht es offensichtlich die günstige Gelegenheit der Naturlage.³⁷

³⁴ Platon: Theaitetos 149E (Anm. 33), S. 114: „Glaubst du, dass die Pflege nebst der Einsammlung der Früchte des Erdbodens, und dann wiederum die Einsicht, welchem Boden man jegliches Gesäme und Gewächs anvertrauen muss, zu einer und derselben Kunst gehören?“

³⁵ Über den Zusammenhang von Magie und Agrikultur bei Empedokles, Theophrastus, und Bolus, vgl. Peter Kingsley: Ancient Philosophy, Mystery, and Magic. Oxford 1995, S. 299: „[...] When Empedocles gives instructions to his disciple for mastering the magical power of his teaching, he specifically compares the process of nurturing his words with the process of tending and nurturing plants. Here the language of agriculture has been blended imperceptibly with the language of the mysteries.“

³⁶ Della Porta: Magia naturalis (Anm. 13), S. 23 (lib. 1, cap. 9): „Quod sane animadvertis Agri cultura, praeparat agrum, seminaque ad coelestia dona; [...]. Sic et Philosophus astrorum peritus, quem proprie Magum appellare solemus, quibusdam illecebris, coelestia terrenis opportune quidem, nec aliter inserens, quam in insitionis studiosus agricola veterem recenti stipiti surculum.“

³⁷ Marcus Fabius Quintilianus: Institutio oratoria. Ausbildung des Redners. Hg. und übers.

Nach Art des geschickten Rhetorikers modifiziert Quintilian diesen Vergleich unter der Hand, indem er ihn vom Bauern auf Praxiteles, den größten attischen Bildhauer, überträgt, um sogleich zu behaupten, dass dessen Kunst („ars“) zwar auf die Materie angewiesen sei und dass diese Materie auch als formlose einen Wert („preium“) hat, die höchste Kunst aber besser sei als die beste Materie.³⁸

Offensichtlich hat es Quintilian darauf abgesehen, den Vergleich mit der sozial niedrigen, manuellen Arbeit des Bauern durch die Einführung der Virtuosität des Künstlers zu nobilitieren (und damit die eigene Kunstsfindigkeit als Rhetoriklehrer aufzuwerten). Denn anders als der (mehr oder weniger naive) Landwirt, der seine Produkte „certis temporibus“ wachsen und reifen lässt, ist der Rhetor, gleich dem Künstler, mit der Veredelung wertvollerer Materie beschäftigt. In seiner irreführenden Analogie verwischt Quintilian allerdings auch (und in richtungsweisender Art) den Gegensatz zwischen einem lediglich von außen bearbeiteten und einem natürlich gewachsenen Gegenstand.

Genau das nun ist auch der Argumentationsgang, welchen die Naturmagier verwenden, wenn sie die magische Kraft, die dem Gemmenschneiden zum rechten Zeitpunkt innewohnt, erweisen wollen. Auch sie vergleichen sich mit dem Bauern, hantieren aber lieber statt mit Korn oder Zwiebeln mit edlen Steinen und anderen kostbaren Materialien. Und, theoretisch noch signifikanter, auch sie verwenden die Schlitterlogik Quintilians: die Identifikation von natürlichem Wachstum und manueller Intervention, die Verwechslung von künstlerischer Bearbeitung der Materie mit jenem Prozess, den der Landmann mit der Aussaat zum rechten Zeitpunkt bloß in Gang setzt, nicht aber manipulieren kann.³⁹ Diese Gleichsetzung wird im naturmagischen Diskurs durch Bezug auf die bereits erwähnte Technik der Veredelung verstärkt. Denn wie das Gemmenschneiden ist die Veredlung eine geradezu chirurgische Fähigkeit, in der Edelreiser auf bestimmte Pflanzenstämme gepropft werden, damit diese besondere Früchte oder Blüten erzeugen. Es ist eine spektakuläre Bestätigung für den Anspruch, die Natur durch die magische Kunst verändern zu können. Im Gegensatz zum bearbeiteten Edelstein ist die Veredlung die Folge einer manuellen Intervention in das Organische. Die Inokulation (deren Erfolg selbstverständlich auch vom richtigen Zeitpunkt des Eingriffs abhängig ist), heißt im Lateinischen „maritare“, also: ver-

von Helmut Rahn. Darmstadt 1995, Bd. 1, S. 264 (2, 19, 2): „[An natura plus ad eloquentiam conferat an doctrina] [...] sicut terrae nullam fertilitatem habenti nihil optimus agricola profuerit, e terra uberti utile aliquid etiam nullo colente nascetur: at solo in fecundo plus cultor quam ipsa per se bonitas soli efficiet.“

38 Quintilianus: Institutio (Anm. 37), Bd. 1, S. 266 (2, 19, 3): „Et si Praxiteles signum aliquod ex molari lapide conatus esset exculpere, Parium marmor mallem rude: at si illud idem artifex expolisset, plus in manibus fuisse quam in marmore. Denique natura materia doctrinae est: haec fingit, illa fingitur. Nihil ars sine materia, materiae etiam sine arte preium est; ars summa materia optima melior.“

39 Vgl. dazu Brian P. Copenhaver: How to do Magic and Why. Philosophical Prescriptions. In: The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy. Hg. von James Hankins. Cambridge 2007, S. 137–169.

heiraten.⁴⁰ Das gibt dem Verfahren eine sexuelle Wendung, denn das Wort „maritare“ bezeichnet sowohl die Kreuzung von Pflanzen als auch von Tierarten.

Was in Quintilians Kunstgriff der Identifikation von Bauer und Künstler also wohl hauptsächlich als Nobilitierung seiner eigenen Arbeit als Rhetoriklehrer intendiert war, erhält in der Naturmagie eine völlig neue Valenz. Der Magier versteht sich als Experte darin, oben (die göttliche Welt der Gestirne) und unten (die Dinge hier auf der Erde, im Zentrum der Schöpfung) zu kreuzen und damit zu veredeln: aber eben nicht nur die Dinge, die Pflanzen und die Tiere, sondern auch die sexuelle Attraktion zwischen den Menschen, zwischen Individuen zu erkennen, zu erregen, zu manipulieren, zu verstärken oder auch in ihr Gegenteil, in Hass zu verkehren. Aufgrund seiner angeborenen und praktisch wie theoretisch geschulten Begabung ist der Magier daher fähig, alle Arten von (mehr oder weniger rechtmäßigen) Liaisonen zu stiften. Der Magier wird hier zum Kuppler. Das ist eine (nicht nur) im Imaginären der Renaissance topisch negativ besetzte, zwielichtige Figur, der wir in Brunos Magietheorie nochmals begegnen werden.

Die Naturmagier der Renaissance verbinden die Gleichsetzung von Bauer und Künstler explizit mit dem magischen Kairos, also dem astrologisch richtigen Zeitpunkt, und mit der Fähigkeit, durch die Wahl des richtigen Zeitpunktes der Bearbeitung auch die substantielle Form eines Dings verändern zu können.⁴¹ Diesen Aspekt hatte Quintilian bei seinem Vergleich nicht im Blick: Bei ihm manifestiert sich der Kairos der Rede als Einheit von „*prepon*“ und Kairos, eine Gleichung, die Cicero, Quintilians großes Vorbild, entwickelt hatte.⁴² Cicero vernachlässigte die mantische, somatische Dimension der Rede, die Gorgias und – wie oben erwähnt zu einem gewissen Grad – auch Platon stark gemacht hatten. Cicero hingegen vermengte den rhetorischen Kairos („*eukairia*“) mit dem Begriff des „*prepon*“, lat. „*decorum*“ („das Angemesse“), und übersetzte ihn mit „*opportunitas temporis*“ und dem Wort „*occasio*“.⁴³ Als sozusagen gezähmter Kairos muss

⁴⁰ Della Porta: *Magia naturalis* (Anm. 13), S. 13 (lib. 6, cap. 13): „Haec noscens Magus, ut agricola ulmos vitibus, sic ipse coelo terram vel, ut apertius loquar, inferna haec superiorum dotibus mirificisque virtutibus maritat, et inde arcana Natura gremio penitus latentia, veluti minister in publicum promitt, quaeque assidua exploratione vera noverit, ut omnes cunctorum artificiis amore flagrantes, sui conentur omnipotentiam laudare et venerari.“ Zum Begriff „maritare“ vgl. auch Kodera: *Disreputable Bodies* (Anm. 33), S. 279f. mit zahlreichen Belegstellen.

⁴¹ Della Porta: *Magia naturalis* (Anm. 13), S. 24, (lib. 1, cap. 9): „[...] materiis certis opportuniisque temporibus adhibentes, sic et Magus ubi cognovit quae materiae, sive quales, partim inchoatae, Natura, partim arte perfecta, et si sparse fuerint congregatae, quae coelitus influxum suscipere possint, has, eo regnante, potissimum colligit praeparat, adhibet, sibique per esa coelestia vendicat [...] [Dicit Proclus, De sacrificio et magia quod] cognitionem quandam, et mutuum nexum aliorum ad alia, et manifestorum ad vires occultas, cuncta et in cunctis invenirent.“

⁴² Vgl. Baumlin: *Ciceronian Decorum* (Anm. 1), S. 138f.

⁴³ Vgl. Cicero: *De officiis* (1.142); Baumlin: *Ciceronian Decorum* (Anm. 1), S. 143, erklärt das folgendermaßen: „Though Latin ‚*decorum*‘ specifically translates the Greek ‚*to prepon*‘, it would appear that Ciceronian theory combines to *prepon* and to *kairos*, ‚the fitting‘ and ‚the timely‘, in a complex synthesis, at once observing both the formal and the temporal or

die Ciceronianische „*opportunitas*“ ständig Rücksicht auf das gesellschaftlich Akzeptable nehmen.⁴⁴ Die perfekte Redekunst ist bei Cicero und Quintilian Ausdruck von „*decorum*“ und von „*urbanitas*“, von Weltläufigkeit.⁴⁵ Dieser Vorstellungskomplex findet sich wie selbstverständlich in der Rhetoriktradition der Renaissance, die ja geradezu eine Ciceromania erlebte, reflektiert.⁴⁶ In Baldassare Castiglione's *Cortegiano* wird darüber hinaus das Konzept der „*urbanitas*“ in die Leitmaxime des idealen Höflings, die „*sprezzatura*“, übersetzt.⁴⁷ Aus dieser Perspektive betrachtet, drängt sich die Vermutung auf, dass die Naturmagie der Renaissance eine der „*sprezzatura*“ geradezu komplementäre Wahrnehmung des Kairosbegriffs entwickelt hat: im Rahmen einer Kunst, die mit dem Wilden, den Naturkräften, den Objekten, Umgang pflegte.

8 Rhetorisch-magischer Kairos: Agrippa von Nettesheim und Quintilian

Dass die naturmagische Tradition der Renaissance gleichzeitig von einem ausgesprochen technischen Vokabular der Rhetorik informiert wird, erweist sich an folgendem Beispiel aus Agrippas *De occulta philosophia*. Hier werden die bereits diskutierten Funktionen des Kairos nochmals verhandelt:

So groß ist die Macht und Kraft der Himmelskörper, [...] dass auch Kleider und Gebäude und alle Werke der Kunst von den Gestirnen gewisse Eigenschaften empfangen. Daher versichern die Magier, dass nicht bloß durch Mischung und Anwendung natürlicher Dinge, sondern auch durch Bilder, Siegel, Ringe, Spiegel und andere solche Instrumente, die man zur rechten Zeit [*opportune*], nämlich unter einer bestimmten Konstellation verfertigt, eine bestimmte himmlische lebendige Darstellung [*illustratio*] und etwas Wunderbares aufgenommen werden könne. Denn die beseelten, lebendigen, mit Empfindung begabten, wunderbare Eigenschaften und die größ-

situational aspects of discourse. In fact the terms were already linked in Greek sophistic rhetoric, wherein *to prepon*, as Mario Untersteiner notes, „represents the formal aspect of the epistemological content expressed in *kairos*.“

⁴⁴ Vgl. dazu auch Baumlin: Ciceronian *Decorum* (Anm. 1), S. 158f., der S. 159 schreibt: „[...] Ciceronian *decorum* represents a synthesis of *kairos* and *prepon*. It would seem that each acts upon the other as an opposing force. When successful, *kairos* undermines *prepon* by changing the status quo; in contrast, *prepon* strives to regulate *kairos*, thereby weakening the latter's capacities for effecting change. In a sense, *kairos* and *prepon* enact a dialectic between freedom and formal restraint; stated rhetorically, *kairos* and *prepon* pit an individual's powers of invention against the formidable constraints of social convention and audience expectations.“

⁴⁵ Baumlin: Ciceronian *Decorum* (Anm. 1), S. 143. Vgl. dazu z.B. Quintilianus: *Institutio* (Anm. 37), Bd. 1, S. 424 (4, 1, 49) wo „*urbanitas*“ mit dem rechten Zeitpunkt ihres Einsatzes die Langeweile vertreibt: „Et *urbanitas* opportuna reficit animos et undecumque petita iudicis voluntas levat taedium.“, S. 714 –748 (6, 3, 1–100), ist Quintilian in Auseinandersetzung mit Cicero bemüht, „*urbanitas*“ vom Lachhaften und daher Uneleganten abzugrenzen.

⁴⁶ Vgl. Baumlin: Ciceronian *Decorum* (Anm. 1), S. 139–149.

⁴⁷ Baumlin: Ciceronian *Decorum* (Anm. 1), S. 145. Vgl. dazu auch Kapitel eins aus Nancy S. Struever: *The Language of History in the Renaissance. Rhetoric and Historical Consciousness in Florentine Humanism*. Princeton, NJ 1970.

te Kraft mit sich führenden Strahlen der Himmelskörper drücken durch unerwartete Bewegung [momentum] und eine plötzliche Berührung auch jenen Bildern wunderbare Kräfte ein, die aus einem weniger geeigneten Material sind. Wirksamere Eigenschaften jedoch teilen sie solchen Bildern mit, die nicht aus einem beliebigen, sondern aus einem bestimmten Material verfertigt werden, dessen natürliche und spezifische Kraft mit dem Werke übereinstimmt, und wobei die Figur des Bildes der himmlischen Figur ähnlich ist. Ein solches Bild nimmt nämlich sowohl wegen der Sache, zu der es bestimmt ist, und des dem himmlischen Einfluss angemessenen Materials, als auch wegen seiner himmlischen Figur ähnlichen Gestalt sehr bereitwillig die Bewegungen [actiones] und Kräfte der himmlischen Körper und Figuren auf und wirkt dann auch anhaltend auf anderes. Zudem beugen sich ihm andere Dinge in Gehorsam [per obedientiam sese inclinant]. Daher sagt Ptolemäus in seinem *Centiloquium*, dass die unteren Dinge den himmlischen gehorchen, [aber] nicht allein diesen selbst, sondern auch ihren Bildern, gerade wie die irdischen Skorpione nicht allen dem himmlischen Skorpion, sondern auch seinem Bilde gehorchen, das zur rechten Zeit [opportune] [während] seinem Aufstieg und unter seiner Herrschaft verfertigt worden ist.⁴⁸

In dieser Passage geht es um die Vermittlung von stellaren Kräften an die irdischen Dinge und deren gegenseitige Affinitäten. Die Kommunikation mittels Strahlen von oben nach unten erfolgt nicht nur aufgrund einer Kongruenz im Material der irdischen Dinge, sondern auch mittels *Zeichen*. Es ist daher nicht verwunderlich, wenn dieser Vorgang in der Terminologie der Redekunst beschrieben wird. Neben der „*opportunitas*“, dem *Kairos*, sind das in chronologischer Reihenfolge: „*illustratio*“, „*momentum*“, „*actio*“, „*figura*“, „*imago*“. Offensichtlich sind diese

48 Agrippa von Nettesheim: Übers. Frenschkowski (Anm. 8), S. 273f. modifiziert. Agrippa von Nettesheim: *Occulta philosophia* (Anm. 8), S. CLXXIX (lib 2, cap. 35): „Tanta est coelestium magnitudo, virtus et potestas, quod [...] etiam vestes et aedificia et quaecumque artis opera certa a syderibus suscipere qualitatem. Sic magi non modo mixtione et applicatione rerum naturalium, sed etiam imaginibus, sigillis, annulis, speculis et quibusque aliis instrumentis, opportune scilicet sub certa constellatione fabricatis, coelestem quandam illustracionem capi, et mirandum aliquod suscipi posse confirmant. Coelestium enim corporum radii animati, vivi, sensuales, dotes mirificas, potentiamque vehementissimam secum ferentes, etiam repentina momento ac subito tactu mirabiles in imaginibus imprimunt vires, etiam in materia minus apta. Efficaciores tamen largiuntur imaginibus virtutes, si non ex qualibet, sed certa materia fabricentur, cuius videlicet virtus naturalis cum specifica simul operi conveniat, figuraque imaginis similis sit figurae coelesti; talis nanque imago, cum propter materiam naturaliter operari ac coelesti influxui congruam, tum propter figuram coelesti figurae similem, paratissima est ad actiones et vires coelestium corporum et figurarum capiendas: et coeleste munus subito in se concipit, tum agit assidue in alterum, et res aliae per obedientiam sese inclinant ad illam. Unde inquit Ptolemaeus in Centiloquio, quod res inferiores obediunt coelestibus, non solum illis, sed etiam earum imaginibus: sicut non solum scorpiones terreni obediunt scorpioni coelesti, sed etiam imagini scorpionis illius, qui fuerit opportune sub eius ascensu ac dominio figurata.“

Wörter nicht ausschließlich dem oratorischen Fachvokabular zugehörig. Gleichwohl eröffnet sich eine neue Dimension des magischen Texts, wenn man sich die spezifische Bedeutung dieser Begriffe in der Rhetorik vergegenwärtigt, denn diese erweist sich als Resonanzboden, geradezu als Kommentar für das obige Zitat. Als Vergleichsfolie dient im Folgenden nochmals Quintilians *Institutio oratoria*, die alle genannten Termini erörtert. Das Vokabular gruppiert sich um einen Zentralbegriff, nämlich die „actio“, den Vortrag der Rede, sowie um das durch die „actio“ ausgelöste „momentum“, die affektive Bewegung, die im Publikum hervorgerufen werden soll. Dabei geht es um die direkte Anwendung der „figurae“ (Redefiguren) und der Bilder („imagines“) in der „illustratio“: jener Technik, die darauf abzielt, dem Auditorium das Gemeinte so zu vergegenwärtigen, als würde es diesem vor Augen stehen. Diese Begriffe bestimmen also die wichtigsten performativen Aspekte der Rede. Hier ist die größte Lebendigkeit gefordert, um die Zuhörerschaft emotional zu bewegen („movere“). Dies geschieht, indem der Redner durch seine Kunst abwesende Dinge geradezu heraufbeschwört.

Aber der Reihe nach: Quintilian schreibt, dass der erfolgreiche Vortrag („actio“) sowohl auf dem richtigen Einsatz von Stimme als auch von der Gestik des Redners beruht. Wie Quintilian ausführt, bestimmte Cicero daher die „actio“ einmal gleichsam als Sprache („sermo“), ein anderes Mal als eine Art körperlicher Eloquenz, die in „vox“ und „motus“, in Stimme und Bewegung, ihren Ausdruck findet. Quintilian erklärt, dass die „actio“ in der Rede eine wunderbare Kraft („vis“) und Macht („potestas“) hat. Denn im Vortrag ist nicht die formale Qualität der Rede ausschlaggebend, sondern es kommt darauf an, dass das Publikum durch das Hören der Rede „bewegt“, also emotional affiziert wird („nam ita quisque ut audit movetur“). Daher verliert auch jede Rede ihre Kraft, wenn sie nicht mit vollem Einsatz („adservatio“) vorgetragen wird, denn die Affekte müssen notwendig ermatten, wenn sie nicht von der Stimme, dem Gesicht oder Mienenspiel („vultus“) und dem gesamten Habitus des Körpers befeuert („inardescunt“) werden. Trotz aller dieser Vorkehrungen müssen sich die Redner allerdings glücklich schätzen, wenn dieses Feuer auch die Entscheidungsträger im Publikum erfasst, denn die Gefahr, das Auditorium mit der eigenen Langeweile anzustecken, ist viel größer als das Vermögen des Redners, es mitzureißen. Zur Untermauerung dieser Thesen weist Quintilian auf den Unterschied zwischen lebendigem Vortrag durch Schauspieler und stiller Lektüre eines Textes hin. Wenn es sich so schon mit bloß erfundenen Ereignissen („res fictas“) verhält, fragt Quintilian in einem „argumentum a fortiori“, wie sehr dann erst mit realen Ereignissen, die uns nahe gehen?⁴⁹ Wenig später lässt sich unser Autor so-

⁴⁹ Quintilianus: *Institutio* (Anm. 37), Bd. 2, S. 608–610 (11, 3, 1–5): „Pronuntiatio a plenisque actio dicitur, sed prius nomen a voce, sequens a gestu videtur accipere. Namque actionem Cicero alias ‚quasi sermonem‘, alias ‚eloquentiam quandam corporis‘ dicit. Idem tamen duas eius partis facit, quae sunt eadem pronuntiationis, vocem atque motum: quapropter utraque appellatione indifferenter uti licet. Habet autem res ipsa miram quandam in orationibus vim ac potestatem: neque enim tam refert qualia sint quae intra nosmet ipsos composuimus

gar dazu hinreißen, unumwunden zuzugeben, dass in der erfolgreichen „actio“ das Naturtalent den Ausschlag gibt und die Redekunst bestenfalls nachhelfen kann.⁵⁰ Bereits in dieser Passage wird die Rolle des Kairos bei der Ansteckung des Publikums offensichtlich: Sie erfolgt durch die Übertragung der affektiven Zustände des Redners auf sein Publikum, wobei der rechte Zeitpunkt und die natürliche Begabung, mit dem ganzen Körper zu kommunizieren, ausschlaggebend sind. Aus der Perspektive der Naturmagie lässt sich also sagen, dass der erfolgreiche Redner auch ein guter Magier ist, denn dieser fungiert in der „actio“ als lebendiger Talisman, als Beschwörer affektiver Regungen. Wir werden im letzten Abschnitt des vorliegenden Beitrages mit Giordano Bruno einem Autor begegnen, der diese Verbindung explizit macht.

Auch der Begriff der „illustratio“ („lebendige Darstellung“) steht bei Quintilian in engem Zusammenhang mit dem Kairos. Dieses „Ins-Licht-Rücken“ zielt darauf ab, den Gegenstand der Rede und die mit ihm verbundenen Emotionen so anschaulich zu vergegenwärtigen, als wäre das Publikum selbst mitten im Geschehen („si rebus ipsis intersimus“). Die „illustratio“ hat eine geradezu halluzinatorische Kraft, denn sie erzeugt, wie Quintilian sagt, „visiones“, also: Erscheinungen, Phantasiebilder. Er fügt hinzu, dass Cicero mit „illustratio“ und „evidentia“ („Anschaulichkeit“) das griechische Wort der „enargeia“ übersetzte.⁵¹ Das ist auch insofern interessant, als Aristoteles mit diesem Begriff das spezifische Vermögen der Metapher, in der Rede zu überzeugen, bezeichnet hatte. „Enargeia“ bezeichnet also ein „Vor-Augen-Stellen“, das die erfolgreiche Metapher bewirkt. Richard Moran hat dazu bemerkt, dass die Zuhörer die derart evozierten Dinge wie Lebewesen wahrnehmen sollen, die das Auditorium dazu bewegen, bestimmte Dinge zu

quam quo modo efferantur: nam ita quisque ut audit movetur. Quare neque probatio ulla, quae modo venit ab oratore, tam firma est ut non perdat vires suas nisi adiuvatur adseveratione dicentis: adfectus omnes languescant necesse est, nisi voce, vultu, totius prope habitu corporis inardescunt. III. Nam cum haec omnia fecerimus, felices tamen si nostrum illum ignem iudex conceperit, nedum eum supini securaque moveamus ac non et ipse nostra oscitatione solvatur. Documento sunt vel scaenici actores, qui et optimis poetarum tantum adiciunt gratiae ut nos infinite magis eadem illa audita quam lecta delectent, et vilissimis etiam quibusdam impetrant aures, ut quibus nullus est in bibliothecis locus sit etiam frequens in theatris. Quod si in rebus quas fictas esse scimus et inanes tantum pronuntiatio potest ut iram lacrimas sollicitudinem adferat, quanto plus valeat necesse est ubi et credimus?“

50 Quintilianus: Institutio (Anm. 37), Bd. 2, S. 612 (11, 3, 11): „Verum illi persuasione sua fruantur, qui hominibus ut sint oratores satis putant nasci: nostro labore dent veniam, qui nihil credimus esse perfectum nisi ubi natura cura iuvet. In hoc igitur non contumaciter consentio, primas partis esse naturae.“ Weiter unten in diesem Kapitel erklärt Quintillian, dass die Methode, das Publikum zu bewegen darin bestehe, die Affekte entweder darzustellen oder nachzuahmen. Vgl. dort S. 666 (11, 3, 156): „Movendi autem ratio aut in repraesentandis est aut imitandis adfectibus.“

51 Quintilianus: Institutio (Anm. 37), Bd. 1, S. 710 (6, 2, 32): „Insequentur enargeia, quae a Cicerone inlustratio et evidentia [Partitiones oratoriae 6, 20] nominatur, quae non tam dicere videtur quam ostendere, et adfectus non aliter quam si rebus ipsis intersimus sequentur. An non ex his visionibus illa sunt [...].“

tun („movere“).⁵² Es liegt auf der Hand, dass wir damit an einem Knotenpunkt von klassischer Rhetorik und Magie angelangt sind: Denn das Vor-Augen-Stellen, die Erzeugung von Visionen *ist* die paradigmatische Aufgabe der Magie insgesamt.⁵³ Aus der Perspektive des naturmagischen Denkens erschließt sich damit ein der Metapher innenwohnender mantischer Charakter. Er besteht darin, etwas Abwesendes zu vergegenwärtigen, und zwar so, als ob es lebendig vor uns stünde.⁵⁴ Für Quintilian ist es das „momentum“ der Rede, um einen weiteren Begriff aus unserem Agrippa-Zitat zu erläutern, auf das die „illustratio“ abzielt, denn die Dinge („res“) haben viel mehr Macht als die Wörter („verba“).⁵⁵

Eng verbunden mit der „illustratio“ sind die „figurae“ („schemata“). Figuren und Tropen sind, wie Quintilian erklärt, schwer auseinanderzuhalten, weil beide die Rede wandeln oder „drehen“ („vertant“), weshalb sie auch „motus“ („Bewegung“) genannt werden, indem sie einem Inhalt („res“) sozusagen kinetische Energie verleihen.⁵⁶ Dies erlaubt wiederum eine Perspektive auf die in dem Agrippa-Text mit „figura“ gemeinten Konstellationen. Denn zur rechten Zeit aufgerufen „drehen“ ja auch diese Figuren die Geschicke der irdischen Dinge, verleihen ihnen durch diese Bewegung Kraft. Wie oben im Zusammenhang mit dem „vultus“, dem Gesicht der Gestirne, diskutiert, lässt sich die himmlische „figura“, die Konstellation, zudem als Richtersenat oder Hofstaat, als entscheidungsbefugtes Auditorium verstehen. Hinzu kommt, dass Mitglieder des in den Himmel

52 Vgl. Aristoteles: Rhetorik (3, 10), 1410b34 und (3, 11) 1411b 24–27; Richard Moran: Artifice and Persuasion. The Work of Metaphor in the Rhetoric. In: Essays on Aristotle's Rhetoric. Hg. von Amélie Ockensberg Rorty. Berkley 1996, S. 385–398, hier S. 395f., schreibt: „[...] It is part of what Aristotle says he means when he speaks of something ‚set before the eyes‘ that the mind of the hearer is provoked, set into motion, and engaged imaginatively with the metaphor. Enargeia is thus not only on the side of what is depicted, but what is depicted is specifically figured as living thing demanding some set of responses from the audience, some mental activity of its own [...]. The aim of pro ommaton poiein [to set before the eyes, S. K.] is to get one's audience to do various things, to imagine in lively fashion that involves much associating, connecting, and emotional responding.“

53 Ein gutes Beispiel sind hier die vielen Passagen in der Historia D. Johann Fausten, in denen der Magier solche Halluzinationen oder visuellen Täuschungen erzeugt. Vgl. dazu Clark, Stuart: Vanities of the Eye. Vision in Early Modern European Culture. Oxford 2007, S. 123–151, besonders S. 79–80; Kodera: Gelehrte Magie (Anm. 30), S. 354–356.

54 Dabei legen die Renaissancemagier wie Quintilian großes Gewicht auf die Ausnutzung und Beobachtung der Phantasietätigkeit, jener psychischen Fakultät, die uns überhaupt erst instand setzt, solche Operationen vorzunehmen. Vgl. Quintilianus: Institutio (Anm. 37), Bd.1, S.710 (6, 2, 20–31).

55 Quintilianus: Institutio (Anm. 37), Bd. 2, S. 546–549 (11, 1, 7): „Nam si tantum habent etiam verba momentum, quanto res ipsae magis? Quarum quae esset observatio suis locis subinde subiecimus.“

56 Quintilianus: Institutio (Anm. 37), Bd. 2, S. 250 (9, 1, 1–2): „Cum sit proximo libro de tropis dictum, sequitur pertinens ad figuras (quae schemata Graece vocantur) locus ipsa rei natura coniunctus superiori. Nam plerique has tropos esse existimaverunt, quia, sive ex hoc duxerint nomen, quod sint formati quodam modo, sive ex eo, quod vertant orationem, unde et motus dicuntur, fatendum erit esse utrumque eorum etiam in figuris. Vsus quoque est idem: nam et vim rebus adiunt et gratiam praestant.“

projizierten griechisch-römischen Pantheons ständig als Rede- und Denkfiguren verwendet wurden und so im rhetorischen Repertoire der Frühen Neuzeit ihren festen Platz hatten.

Ebenfalls der „illustratio“ eng verbunden ist der Begriff der „imago“, dessen evokatives Potential Quintilian ebenfalls hervorhebt. Hier geht es darum, einen Sachverhalt verbal so zu präsentieren, dass er vor Augen steht, was besonders effektvoll dort ist, wo schreckliche Ereignisse Gegenstand der Rede sind. Diese „res“ können auch proleptisch und nur in Umrissen skizziert werden, um dann, ganz plötzlich, das ganze Bild so zu präsentieren, als wären die Zuhörer in ihm gegenwärtig.⁵⁷ Aus Agrippas Perspektive betrachtet ist es wohl geradezu unmöglich, bei dieser Beschreibung des Einsatzes von „imagines“ nicht an die Dramaturgie von Invokationen oder an den Prozess des Gemmenschneidens zu denken: Dabei wird ja ebenfalls zuerst die Figur im Umriss gezeichnet („primis lineis“ wie es bei Quintilian heißt), woraufhin sich zur rechten Stunde schlagartig die Präsenz des evozierten Gottes oder Dämons manifestiert.

Die hier diskutierten rhetorischen Termini unterstützen also die Behauptungen in obigem Agrippa-Zitat, denen zufolge im Kairos erzeugten Zeichen eine den Dingen analoge Macht zukommt. Für den magischen Operateur gilt allerdings, dass nicht nur Menschen diesen verkörpernten Bildern gehorchen, sondern auch z.B. Skorpione. Die rhetorischen Begriffe werden also durchwegs in einer den magischen Intentionen Agrippas kongruenten Weise verwendet: Sie alle zielen auf den performativen Aspekt beider Künste. Die Bewegung im Auditorium wird durch den Aufruf lebendiger Bilder evoziert, dabei gibt nicht nur die sprachliche, sondern auch die materielle und die performative Dimension den Ausschlag. Diese „imagines“ sind zum richtigen Zeitpunkt und vom dafür begabten Operator / Rhetor im Publikum / den Dingen der Welt mit ganzem körperlichem und geistigem Einsatz und zum günstigen Zeitpunkt zu erzeugen.

9 Giordano Bruno: Magische Rhetorik und Kuppelei

Wie so oft in der Philosophie der Spätrenaissance artikuliert ein Text von Giordano Bruno Überlegungen zum Kairos in ihrer vielleicht radikalsten Form. *De vinculis in genere* (1591) ist eine Abhandlung über Fesselungskünste, sie theoretisiert die entscheidende Rolle des richtigen Augenblicks in Magie und Rhetorik. Bruno schreibt:

Die Wechselfälle der [magischen] Fesselung. Es ist jedem Akt der Fesselung das angemessen, was wir beim Essen und beim Geschlechtsverkehr dauernd erfahren. Wir werden vom Begehrten und der Liebe nicht dauernd

⁵⁷ Quintilianus: *Institutio* (Anm. 37), Bd. 1, S. 482–484 (4, 2, 120–123): „Vbi vero maior res erit, et atrocia invidoise et tristia miserabiliter dicere licebit, non ut consumantur adfectus sed ut tamen velut primis lineis designentur, ut plane qualis futura sit imago rei statim appareat. Multum confert adiecta veris credibilis rerum imago, quae velut in rem praesentem perducere audientis videtur [...].“

und gleich in derselben Weise und in demselben Maß und demselben Wechsel der Zeiten angezogen und gefesselt. Weil nämlich unser Temperament [complexio] und alles, was mit diesem ursächlich verbunden ist, mit der Zeit fließt und von ihr mitgerissen wird. Daher ist der Zeitpunkt der Fesselung im Vorhinein und durch frühzeitige Überlegung vorherzubestimmen, um dann ganz schnell und auf der Stelle ausgeführt zu werden, damit jener, der zu fesseln vermag, so rasch wie möglich bindet und zusammenschnürt.⁵⁸

Bruno bestimmt den Vorgang des Fesselns als Überfall und den für die erfolgreiche Ausführung eines solchen Attentats notwendigen Kairos im Zusammenhang mit der kontinuierlichen Veränderung, der alle Dinge unterworfen sind. Dieses Konzept der universellen „vicissitudo“, der Wechselfälle des Schicksals, ist ein zentraler Lehrsatz in seiner Theorie eines unendlich ausgedehnten, materiellen Universums.⁵⁹ Denn es bleibt im ununterbrochenen Wechsel der Formen, im Werden und Vergehen der Dinge nichts konstant, bis auf die universelle (und daher göttliche) Materie. Für Bruno sind Formen lediglich temporäre Erscheinungen.⁶⁰ Wie aus dem obigen Zitat erhellt, bedeutet solche Entropie „sub specie infinitatis“ allerdings keinesfalls, dass im Hier und Jetzt kein Handlungsspielraum gegeben wäre. Dieser ist allerdings nur bei akribischer Planung vorhanden. Der günstige Zeitpunkt, die magische Fessel anzulegen, ist dabei von zentraler Bedeutung. Bruno führt diese Überlegungen in einem drastischen Vergleich weiter: Die Fesselung ist nämlich eine Form der Zuhälterei („lenocinium“).

Die Zuhälterei [lenocinia] des Fesselnden. Jener, der fesselt, fesselt den zu Fesselnden ebenso wenig leicht wie ein [Heer-]führer eine wohlgerüstete Festung erobert, außer dieser erhält Zugang durch einen Verräter von in-

58 Giordano Bruno: *De vinculis in genere* [MS Frankfurt 1590, Transkript von H. Besler 1591]. In: Giordano Bruno: *Opera latine conscripta*. Hg. von F. Tocco und F. Fiorentino. Neapel, Florenz 1879–91 3 Bd. in 8 Teilen, Bd. 3, S. 635–700, hier S. 667: „Vincientis vices. [...] Proporcionale est in omni vinciendi actu, quod in cibo et coitu continue experimur. Trahimur enim et vincimur horum desiderio et amore, sed non eorundem semper, eodem modo, eademque mensura, iisdemque temporis vicissitudinibus; cum tempore enim fluit et praecipitatur complexio, et omnia quae complexionem consequantur. Ideo provide et praematurato consilio vinciendi tempus praecognoscendum est, velocissime praesens praesenti utendum, ut vincire potens quamprimum vinciat et stringat.“

59 Cicero übersetzte das griechische Wort „metabolé“ mit „vicissitudo“ (*Tusculanae Disputationes*, V. 24, 69). Aristoteles hatte diesen Begriff für alle Arten von Wechselfällen des Schicksals und der Politik verwendet, aber auch für den kontinuierlichen Wechsel der vier Elemente ineinander, die kreisförmige Bewegung der Gestirne und die Verdauung der Nahrung. „Vicissitudo“ wird in der Renaissance daher oft bei der Diskussion zyklischer Weltbilder verwendet. Bruno wählt den Begriff also mit Bedacht; vgl. dazu die erhellenden Ausführungen in M. A. Granada: *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*. Barcelona 2005, S. 215–258.

60 Für eine hervorragende Einführung in die Thematik vgl. Paul Richard Blum: *Giordano Bruno*. München 1999, S. 55–60.

nen, [oder] durch eine Vereinbarung mit einem anderen Helfer, oder durch Vertrag oder Kapitulation. Ebensowenig siegt Venus mit ihresgleichen und erobert die Festung leicht, wo die Gefäße leer sind, der Lebensgeist bedrängt, und Ängste brennen. Die Festung kapituliert dann, wenn die Gefäße angeschwollen, die Seele unbewegt, der Geist ruhig, der Körper unbeschäftigt ist. Hat man die Ablöse der Wachen und Beschützer [der Festung] beobachtet, muss man, plötzlich und gewagt, mit voller Kraft losstürmen, mit aller Macht handeln und [darf] nicht nachlassen. Nichts anders muss man in [allen] anderen Fesselungsakten beachten.⁶¹

In dieser Passage sind zwei inhaltliche Ebenen verschrankt: Eroberung und Verführung im militärisch-politischen und im sexuellen Sinne. Bruno führt diese Themen in einem nicht völlig konsistenten Vergleich zusammen. Dies wird besonders dann offensichtlich, wenn man den Autor beim Wort seines oben skizzierten Materialismus nimmt. Denn der hier beschriebene, *körperliche* Zustand eines Menschen, den es sexuell zu fesseln gilt, ist der Konstitution von zu überrumpelnden Verteidigern einer Festung ganz und gar nicht kompatibel. Es drängt sich die Vermutung auf, dass Bruno deswegen ‚schlampig‘ argumentiert, weil es ihm mit diesem Vergleich auf etwas Anderes ankommt: darauf nämlich, die politische mit der sexuellen Fesselung in radikaler Weise zu identifizieren. In beiden Fällen ist der Kairos rücksichtslos auszunutzen, vorzugehen wie bei einem Überfall, einer Vergewaltigung.⁶² Die zeitliche Dimension bei dieser kupplerischen Tätigkeit ist dabei entscheidend. Das kommt auch dort zum Ausdruck, wo Bruno erklärt, dass sich unsere Bestrebungen stets wandeln und eine Fessel

61 Bruno: *De vinculis* (Anm. 58), S. 668: „*Vincientis lenocinia. [...] Non ligat vincibilevinciens, sicut neque munitissimam arcem expugnat dux facile, nisi domestico aliquo proditore vel alio quounque pacto consentiente vel succumbente vel utcunque tractabili ministro fiat aditus; sicut in specie non vincit Venus neque arcem expugnat facile, ubi inania sunt vasa, turbatus spiritus, urens anxia, sed produnt arcem intumescentia vasa, tranquillus animus, mens quieta, corpus otiosum, quorum custodum et vigilum vicibus observatis repente audendum, vi ruendum, viribus omnibus agendum, non cessandum. Haud aliter in aliis vinciendi actibus observandum.*“

62 Wayne A. Rebhorn: *The Emperor of Men's Minds. Literature and the Renaissance Discourse of Rhetoric*. Ithaca 1995, hat diesen Aspekt der Rhetorik als Vergewaltigung stark gemacht: Er schreibt unter Hinweis auf Agrippas von Nettesheim Angriffe auf die Rhetorik als Magie in *De incertitudine et vanitate scientiarum*, S. 149: „Rhetoric [...] is [...] for renaissance rhetoricians a kind of magic, a metamorphic art whose fundamental goal is she transformation of the auditor.“ Und, S. 158–160, dass Nicolaus Caussin, [...] praises eloquence as ‚efficacious in seizing and binding‘ [illigandis spiritis], and talks of how speech allures [allicit] minds. [...] In his *De ratione dicendi*, Jean Luis Vives declares: ‚Speech both allures [allicit] minds to itself and rules in the emotions.‘ ‚Allicere‘, ‚illigare‘ und ‚illecebra‘ all come from the verb ‚lacio‘, whose noun „laqueus“ means snare or noose. [...] In effect, when rhetoricians use such words, they represent the author as ensnaring and binding his auditor with a ‚rope‘ of words. Ironically, Renaissance writers produce this disturbing vision of rhetoric as rape in their effort to ‚save‘ it for its male practitioners, to defend its moral respectability and to deny that the rhetor is a version of Circe.“

daher auch schnell unbequem und vom Opfer wieder abgestreift werden kann.⁶³ Im Vergleich zu dem bereits diskutierten Tropus vom Naturmagier und Rhetor als Landwirt bei Ficino und Della Porta bedeutet die von Bruno verwendete Metaphorik militärischer und sexueller Gewalt eine Radikalisierung und gleichzeitige Universalisierung des Kairosbegriffs. Dabei kommt noch ein weiterer Aspekt hinzu, der uns schon bei Agrippa begegnet ist: Für Bruno ist die Fessel etwas, das Täter und Opfer, „agens“ und „patiens“, miteinander *gemeinsam* haben müssen.

Der Samen oder Zunder des Fesselbaren. Es fesselt das am meisten, von dem etwas im Fesselnden selbst ist, oder ebenso, wenn es von irgendetwas in ihm gefesselt wird. Um das an einem Beispiel zu zeigen: Nekromanten vertrauen darauf, mithilfe von Fingernägeln und Haaren der Lebenden und ebenso durch Teile der Kleidung und Fußspuren Macht über den ganzen Körper zu haben; mithilfe irgendwelcher Leichenteile beschwören sie die Seelen der Toten. Um diese Gefahr abzuwenden, sorgt man besonders für Begräbnisse und Feuerbestattung, und hält es für grobes Unrecht, [Leichen] unbestattet zu lassen. So verfahren auch die Redner in ihrer Kunst, sich des Wohlwollens zu versichern, indem etwas von ihnen selbst sich sowohl im Auditorium als auch im Richter findet.⁶⁴

Wie schon im vorhergehenden Zitat ist der Vergleich auch hier weit gespannt und drastisch: Bruno identifiziert die Praxis der Schwarzmagier, die mithilfe von Leichenteilen und anderen (gewissermaßen synekdochischen) materiellen Objekten die Verfügungsgewalt über ein Individuum erringen, mit der Praxis der captatio benevolentiae der Oratorik. Also jener spezifischen Selbstinszenierung des Redners, die uns bei Aristoteles begegnet ist. Auch sie besteht darin, dass Auditorium und Richter mit einer auch dem Redner gemeinsamen Fessel gebunden werden. Wie alles im unendlichen Universum ist auch diese Fessel eine materielle Substanz, zusammengesetzt aus ewiger Materie und auf ihr kontinuierlich wechselnden Formen. Bruno muss daher auch nicht zwischen natürlicher und dämonischer Magie oder der Verführung durch den Redner, den Liebha-

63 Bruno schreibt: „Die Dinge fürchten den Stillstand derart, dass wir manchmal geneigt sind etwas zu verdammen, und manchmal es zu begehrn. Denn es ist so natürlich danach zu streben, die Fesseln abzustreifen, so wie wir sie kurz zuvor noch von freiwilliger und spontaner Neigung gefesselt werden konnten.“ Bruno: *De vinculis* (Anm. 58), S. 674f.: „Status quoque usque adeo a rebus abhorret, ut interdum etiam ,in vetitum nitamur magis et eius desiderio amplius afficiamur‘ [Ovid: *Amores* III, 4, 17]. Vinculis enim solvi ita naturale est appetere, sicut et paulo ante ipsis alligari ultronea et spontanea quadam inclinatione potuimus.“

64 Bruno: *De vinculis* (Anm. 58), S. 672: „Vincibilis semen seu fomes. Art. VI. Vincitur maxime aliquid, quando aliquid sui est in vinciente, vel ideo quia per aliquid sui vinciens imperat illi. Hinc necromantici (ut uno in genere demonstrem) per ungues et capillos vivorum, quin imo et per vestium partes et vestigia, in universum corpus exercere confidunt imperium; per ossa item et quascunque mortuorum partes manes evocant. Unde non temere sepulturas maxime curabant, rogos praeposuerunt et insepultum relinquere inter fera supplicia computabant. Rethores arte benevolentiam captant, ideo ut aliquid sui auditores et iudex habeat in ipso.“

ber oder den Militärikommandanten differenzieren, wenn er über die Fesselung theoretisiert. Im Fall des Orators ist offensichtlich, dass Bruno nicht unbedingt an Körperteile, wohl aber an eine durch die Körpersäfte und damit das individuelle Temperament konstruierte affektive Fessel denkt, die z.B. im Gleichklang der Rede kommuniziert wird. Dieser performative Aspekt der Fesselung wird im Folgenden noch deutlicher:

Der Fesselnde hat allerdings jenes Glück gegenüber dem Gefesselten, dass er Herr über die Fessel ist und daher nicht im gleichen Maß leidet und beeinflusst wird. Mit dieser Lehre im Einklang steht, dass der Zuhörer fesselt, [selbst] aber nicht gefesselt wird, der Liebende die Geliebte allerdings nur dann tatsächlich [in actu] fesseln kann, wenn auch der Liebende von der Geliebten tatsächlich gefesselt wird. Manchmal besteht die Fessel auch in einem verborgenen Verhältnis [ratio], nach dem die geliebte Sache von Liebenden gefesselt wird, obwohl sie diesen weder kennt noch liebt. [...] Aber im gesellschaftlichen Leben kann niemand fesseln, außer er bindet sich [selbst] mit der gleichen oder einer verwandten Fessel an diesen oder jenen, den er fesseln will. Um mich deutlicher auszudrücken: Ohne selbst leidenschaftlich zu sein, erregt [movet] ein Redner keine Leidenschaft [affectus].⁶⁵

Wie stets in seinem (zu) kurzen Leben war Bruno wenig diplomatisch und sehr direkt, wenn es um die Artikulation dessen ging, was er für philosophische Wahrheit hielt. Wir sind hier zurück bei den Ursprüngen der rhetorischen Theorie des Gorgias und seiner Engführung von Kairos, Liebeszauber, und Pharmakon, und bei der kupplerischen Hebammenkunst, wie Sokrates sie im *Theaitetos* beschrieben hatte. Auffällig bleibt in diesem Zusammenhang die Absenz der Astrologie. Sie ist wohl darin begründet, dass Bruno Heliozentriker war und daher den alten Zuordnungen schon deshalb nicht glauben wollte, weil sie auf einer irrgewissen Kosmologie aufgebaut waren, die zudem die Gestirne jenseits des Mondes als substanzial unterscheiden von der Erde aufgefasst hatte. Das bedeutet keineswegs, dass Bruno die Einflüsse der Gestirne auf irdische Vorgänge gelegnet hätte: nur, dass diese aufgrund der gemeinsamen Materie reziprok sind, weil die übrigen Himmelskörper nicht substanzial vom Planeten Erde unterschieden sind und daher auch von allen analogen Impulsen ausgehen. Dies gilt bei Bruno auch vom Kairos des Redners, Kupplers und jedweden Magiers, deren Tätig-

65 Bruno: *De vinculis* (Anm. 58), S. 682f.: „Hanc vero felicitatem habet vinciens supra vincto, qua vinculis dominus est et qua interdum non pari patiatur et afficiatur ratione. Huic doctrinae proportionale est, quod leno vincit et non vincitur, amico vero amica non vincitur in actu nisi etiam amicus amicae actuvinciatur. Ex spiritu vero occulta est vinculi ratio interdum, qua res amata amanti vincitur, quem non cognoscit interdum, nedum non amat. [...] Civiliter vero nemo vincit nisi in eodem vel propinquo vinculi genere si non ei, saltem cum eo, quem vincere concupiscit, vincitur; non enim (ut clarius loquar) rhetor affectus movet sine affectu.“

keiten er im Tropus der magischen Fesselungstechnik zusammenfasste. Auch sie ist, wie alle anderen naturmagischen Techniken der Renaissance, vom Kairos existenziell abhängig und zutiefst von den Begrifflichkeiten der klassischen Rhetorik informiert. Die Beobachtung dieser Affinitäten hat uns dabei auch im umgekehrten Weg ermöglicht, das *mantische* Potential der Oratorik neu zu verstehen – und zwar im Licht der komplexen Synthesen, welche die Naturmagier der Renaissance zwischen sehr heterogenen Traditionen der Rhetoriktheorie in ihrem Sinne gebildet haben.

Autor*innenverzeichnis

Christopher Braun, Postdoc an der Universität Zürich, Mitarbeiter am SNF-Projekt „Zwischen Religion und Alchemie. Der Gelehrte Ibn Arfa' Ra's (gest. 1197) als Modell für eine integrative arabische Literatur- und Kulturgeschichte“. Forschungsschwerpunkte in der arabischen Magie und Alchemie zwischen 900 und 1700, insbesondere in Bezug auf Gelehrten- und Buchkultur, sowie Rezeptionsgeschichte des pharaonischen Ägyptens in späterer islamischer Zeit. Publikationen: Equipped with Shovels, Pickaxes, and Books. Treasure Hunters and Grave Robbers in Medieval Egypt. In: *Living with Nature and Things. Contributions to a New Social History of the Middle Islamic Periods*. Hg. v. Bethany J. Walker und Abdelkader Al Ghouz. Bonn 2020, S. 79–99. Das Kitāb Sidrat al-muntahā des Pseudo-Ibn Wahṣīya. Einleitung, Edition und Übersetzung eines hermetisch-allegorischen Traktats zur Alchemie. Berlin 2016. ‘Who Began with this Art? Where did it Emerge?’ A Hermetic Frame Story on the Origins of Alchemy in Pseudo-Ibn-Wahshīya’s *The Book of the Ziziphus Tree of the Furthest Boundary*. In: Al-Qantara. Revista de Estudios Árabes 37, 2 (2016), S. 373–398.

Jutta Eming, Professorin für Ältere deutsche Literatur und Sprache an der Freien Universität Berlin, Leiterin des Teilprojekts „Das Wunderbare als Konfiguration des Wissens in der Literatur des Mittelalters“ am Sonderforschungsbereich 980. Forschungsschwerpunkte in der deutschen Literatur zwischen 1200 und 1600, insbesondere Historische Emotionalität, Theorien des Wunderbaren und des Magischen, Performativität, Temporalität, Gattungstheorie. Publikationen: Marsilio Ficino in Deutschland und Italien. Renaissance-Magie zwischen Wissenschaft und Literatur. Hg. v. Michael Dallapiazza und Jutta Eming. Wiesbaden 2017. Aus den swarzen buochen. Zur Ästhetik der Verrätselung von Erkenntnis und Wissenstransfer im Parzival. In: *Magia daemoniaca, magia naturalis, zauber. Schreibweisen von Magie und Alchemie in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Hg. v. Peter-André Alt, Tilo Renz, Volkhard Wels und Jutta Eming. Wiesbaden 2015, S. 75–99. Abracadabra. Magische Objekte im Mittelalter. In: *Abecedarium. Erzählte Dinge im Mittelalter*. Hg. v. Peter Glasner, Sebastian Winkelsträter und Birgit Zacke. Berlin 2019, S. 181–188.

Regula Forster, Professorin für Islamische Geschichte und Kultur an der Universität Tübingen, Leiterin des SNF-Projektes „Zwischen Religion und Alchemie“ an der Universität Zürich. Forschungsschwerpunkte in der klassisch-arabischen Literatur, Koranexegese und Wissenschaftsgeschichte. Publikationen: Wissensvermittlung im Gespräch. Eine Studie zu klassisch-arabischen Dialogen. Leiden

2017. Auf der Suche nach Gold und Gott. Alchemisten und Fromme im arabischen Mittelalter. In: Meister und Schüler in Geschichte und Gegenwart. Von Religionen der Antike bis zur modernen Esoterik. Hg. v. Almut-Barbara Renger. Göttingen 2012, S. 213–229. Das Geheimnis der Geheimnisse. Die arabischen und deutschen Fassungen des pseudo-aristotelischen *Sirr al-asrār / Secretum secretorum*. Wiesbaden 2006.

Frank Fürbeth, Professor für Ältere deutsche Literatur an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt. Forschungsschwerpunkte: Geschichte der wissensvermittelnden Literatur des Mittelalters (insb. zur Medizin, Magie, Astrologie u. Kriegstheorie); Bibliotheksgeschichte des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Publikationen: Das Johannes Hartlieb zugeschriebene ‚Buch von der hand‘ im Kontext der Chiromantie des Mittelalters. Zeitschrift für deutsches Altertum 136 (2007), S. 449–479. Sandrichter und Dämonen in der Geomantie des Mittelalters. In: *Turpiloquium. Kommunikation mit Teufeln und Dämonen in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Hg. v. Julia Gold und Jörn Bockmann, Würzburg 2017, S. 161–185. Der Gral in Wolframs ‚Parzival‘ und das zugrundeliegende Buch des Flegetanis im Kontext der Astralmagie des 12. Jahrhunderts. In: Astronomie und Astrologie im Kontext von Religionen. Hg. v. Gudrun Wolfschmidt. Hamburg 2018, S. 143–167.

Sergius Kodera, Privatdozent an der Universität Wien, wissenschaftlicher Mitarbeiter an der New Design University, St. Pölten. Forschungsschwerpunkte in Geschichte und Theorie der Medien und des Körpers, der Magie, dem Denken der Frühen Neuzeit. Publikationen: Giovan Battista della Porta’s Erotomanic Art of Recollection. In: *Sex, Sexuality, and Gender in Early Modern Italy*. Hg. v. Jacqueline Murray und Nick Terpstra. New York 2019, S. 226–246. Die gelehrt Magie der Renaissance von Marsilio Ficino bis Giovan Battista della Porta. In: Neue Diskurse der Gelehrtenkultur in der Frühen Neuzeit. Ein Handbuch. Hg. v. Herbert Jaumann und Gideon Stiening. Berlin, Boston 2016, S. 345–389. Disreputable Bodies. Magic, Gender, and Medicine in Renaissance Natural Philosophy. Toronto 2010.

Thomas Leinkauf, Professor für Philosophie an der Universität Münster, Direktor der Leibnizforschungsstelle Münster. Forschungsschwerpunkte: Philosophie des Humanismus und der Renaissance, Nicolaus Cusanus, Giordano Bruno, Gottfried Wilhelm Leibniz, Rezeption antiker, vor allem spätantiker Philosophie in Renaissance und Früher Neuzeit. Publikationen: Philosophie des Humanismus und der Renaissance 1350–1700, Hamburg 2017. Eros und Sympathie bei Plotin. In: *Sympathy in Transformation*. Hg. v. R. A. Barton, A. Klaudies und Th. Micklich. Berlin 2018, S. 19–37. The Structure and the Implications of Giovanni Pico’s Famous ‘Oratio de dignitate hominis’. Is it Really on the ‘Dignity of Man’? In: *Rivista di filosofia neo-scolastica* 110 (2018), S. 911–928. Möglichkeit, Potential und Kraft (possibilitas, potentia, potestas, virtus/vis). In: Kraft, Intensität, Energie. Zur Dynamik der Kunst. Hg. von F. Fehrenbach, R. Felfe und K. Leonhard. Berlin 2018, S. 31–51.

Daniel Queiser, Studium der Philosophie und Literaturwissenschaft an der Freien Universität Berlin, promoviert dort mit einer Arbeit zu pneumatischen Materiemodellen in der englischen Naturphilosophie des 17. Jahrhunderts, Editionsassistent beim Historisch-Kritischen Wörterbuch des Marxismus. Forschungsschwerpunkte in der Philosophie- und Wissensgeschichte der Frühen Neuzeit. Publikation: Vorwärts zu Aristoteles? Ernst Blochs Komposition einer linksaristotelischen Linie. In: *Das Argument* 325/1 (2018), S. 74–88.

Bernd Roling, Professor für Lateinische Philologie des Mittelalters an der Freien Universität Berlin. Forschungsschwerpunkte in der Wissenschafts- und Universitätsgeschichte, Jesuitenliteratur, Skandinavien. Publikationen: Drachen und Sirenen. Die Aufarbeitung und Abwicklung der Mythologie an den europäischen Universitäten. Leiden 2010. *Physica Sacra. Wunder, Naturwissenschaft und historischer Schriftsinn zwischen Mittelalter und Früher Neuzeit*. Leiden 2013. *Odins Imperium. Der Rudbeckianismus als Wissenschaftsparadigma an den schwedischen Universitäten (1680–1850)*. Leiden 2020.

Wilhelm Schmidt-Biggemann, Professor für Geschichte der Philosophie und der Geisteswissenschaften an der Freien Universität Berlin, Gastprofessuren in Prag, Princeton, Cambridge, Kopenhagen, Philadelphia und Tel Aviv. Inhaber der Comenius-Medaille und der Goldenen Medaille der Karls-Universität Prag, des Hamann Preises und der Friedrich Senior-Professur. Forschungsschwerpunkte: Religionsphilosophie, Geschichtsphilosophie, Philosophie- und Philologiegeschichte besonders in der Frühen Neuzeit, Politische Theologie, Geschichte der christlichen Kabbala. Neueste Bücher: Geschichte der christlichen Kabbala, Stuttgart-Bad Cannstatt 2012–2014; Geschichte Wissen. Eine Philosophie der Kontingenz im Anschluss an Schelling. Stuttgart-Bad Cannstatt 2014; Gott, versuchsweise. Eine philosophische Theo-Logie. Freiburg u. a. 2018.

Volkhard Wels, Professor für Wissensgeschichte der Frühen Neuzeit an der Freien Universität Berlin, Leiter des Teilprojekts „*Alchemia poetica*“ am Sonderforschungsbereich 980. Forschungsschwerpunkte in der Literatur-, Wissenschafts- und Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit. Publikationen: Manifestationen des Geistes. Frömmigkeit, Spiritualismus und Dichtung in der Frühen Neuzeit. Göttingen 2014; Der Geist des Lebens. Spiritualismus als Mittelpunkt der paracelsistischen Theoalchemie. In: *Spuren der Avantgarde. Theatrum alchemicum*. Hg. v. Helmar Schramm u. a. Berlin, Boston 2017, S. 28–62. Die Alchemie der Frühen Neuzeit als Gegenstand der Wissensgeschichte. In: *Magia daemoniaca, magia naturalis, zauber. Schreibweisen von Magie und Alchemie in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Hg. v. Peter-André Alt, Jutta Eming, Tilo Renz und Volkhard Wels. Wiesbaden 2015, S. 233–265.