

2. DIE MAGIA NATURALIS DER RENAISSANCE IM SPANNUNGSFELD VON NATURFORSCHUNG UND NATURWISSENSCHAFT

2.1 Michel Foucaults Epochenkonstruktion

Michel Foucault hat 1965 mit ‚Les mots et les choses‘ (dt.: ‚Die Ordnung der Dinge‘) eine Untersuchung der Wissensstrukturen vorgelegt, die innerhalb des Zeitraums vom 16. bis zum 19. Jahrhundert in Europa Geltung hatten. Die Wissensstruktur oder -konfiguration einer Epoche wurde von ihm als *episteme* bezeichnet, die in singulärer Form innerhalb eines historischen Zeitraums wirksam wird und die Kultur determiniert. „In einer Kultur, und in einem bestimmten Augenblick, gibt es immer nur eine *episteme*, die die Bedingungen definiert, unter denen jegliches Wissen möglich ist.“⁵⁰

Die *episteme* steckt dabei als das *positive Unbewußte des Wissens* das Feld ab, auf dem sich kulturelle Praxen manifestieren können, gelangt selbst aber nur oberflächlich in das Bewußtsein der Gelehrten. Foucault hat die Bereiche der Naturgeschichte, der Ökonomie und der Sprache untersucht, um die zugrundeliegenden *episteme* zu beschreiben. Dabei galt für alle Bereiche, was er über die Ökonomie und ihre Institutionen schrieb: „Geldreformen, Gebrauch von Banken, ein Handelsverfahren können sich nach eigenen Formen rationalisieren, sich entwickeln, erhalten bleiben oder verschwinden. Sie sind immer auf ein bestimmtes Wissen gegründet; ein dunkles Wissen, das sich nicht für sich selbst in einem Diskurs manifestiert, sondern dessen Notwendigkeiten immer dieselben sind wie für die abstrakten Theorien oder die Spekulationen ohne offenen Bezug zur Realität.“⁵¹

Dieses dunkle Wissen, das sich nicht den Intentionen der intellektuellen Akteure einer Epoche verdankt, versuchte Foucault freizulegen: Der Untertitel der deutschen Ausgabe der ‚Ordnung der Dinge‘ lautet entsprechend auch ‚Eine Archäologie der Humanwissenschaften‘. Ent-

50 Michel Foucault: Die Ordnung der Dinge, Frankfurt am Main 1993, S. 213
51 ebd., S. 213

scheidend ist dabei, daß Foucault bei der Beschreibung der europäischen Wissensgeschichte seit dem 16. Jahrhundert nicht von einer einzigen episteme ausging, sondern drei aufeinanderfolgende Epochen unterschied: Die Renaissance, deren episteme bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts wirksam war, das klassische Zeitalter, das den Kern seiner Analyse bildet und von der Mitte des 17. Jahrhunderts bis zum Ende des 18. Jahrhunderts reichte, und schließlich der Übergang zur Moderne an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert: „Nun hat aber diese archäologische Untersuchung zwei große Diskontinuitäten in der episteme der abendländischen Kultur freigelegt, die, die das klassische Zeitalter in der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts einleitet, und die, die am Anfang des neunzehnten Jahrhunderts die Schwelle unserer modernen Epoche bezeichnet.“⁵²

Die episteme, die nach Foucault das 16. Jahrhundert prägte, war die der Ähnlichkeit. In den ersten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts vollzog sich dann jedoch ein Wandel, der schließlich die Ähnlichkeit als Kategorie des Denkens ausschloß. An ihre Stelle trat das Denken in Kategorien der Identität und des Unterschieds, des Maßes und der Ordnung. Dieses neue Denken markierte für Foucault das klassische Zeitalter oder das Zeitalter der Repräsentation. Am Ende des achtzehnten Jahrhunderts fand ein erneuter Wandel statt, mit dem sich das Zeitalter der Geschichte ankündigte, das als episteme bis heute wirksam ist: „Die letzten Jahre des achtzehnten Jahrhunderts werden durch eine Diskontinuität gebrochen, die mit jener symmetrisch ist, die am Anfang des siebzehnten Jahrhunderts mit dem Denken der Renaissance gebrochen hatte. Damals hatten sich die großen, kreisartigen Gestalten gelöst und geöffnet, in denen die Ähnlichkeit eingeschlossen war, damit sich das Tableau der Identitäten entfalten konnte. Dieses Tableau wird sich jetzt seinerseits losmachen, weil die Gelehrsamkeit sich in einen neuen Raum stellt.“⁵³

Foucault ging also gerade nicht von einer kontinuierlichen Entwicklung der europäischen Ratio seit der Renaissance aus, sondern beschrieb die Brüche und Veränderungen innerhalb dieser Geschichte. Problematisch ist dabei, dies wurde von seinen Kritikern immer wieder betont, daß das Modell der episteme nicht erlaubt, die Ursachen ihres Wandels zu erklären. Ulrich Brieler schrieb in seiner Untersuchung über Foucault als Historiker zu diesem Problem: „Einerseits soll die Episteme als historisches Raster fungieren, durch das jedes Sprechen und Denken einer Epoche hindurch muß; andererseits aber gleichzeitig das Resultat dieser Sprach- und Denkpraktiken darstellen. Die Episteme muß daher

52 ebd., S. 25

53 ebd., S. 269

eine Geschichte besitzen, deren Faktoren benennbar sind. Ansonsten bliebe sie ein wissensgeschichtliches Ei des Kolumbus. Indem sich Foucault vorläufig diesem Dilemma entzieht, setzt er seine Arbeit dem Verdacht aus, ein geschichtliches Denken annullieren zu wollen, wo es doch nur um den angestregten Versuch geht, im Feld der Ideengeschichte *anders* geschichtlich zu denken.⁵⁴

Das Problem, daß die Entstehung einer episteme nicht erklärbar ist, welches nach Brieler in Foucaults Privilegierung der Sprache unter Vernachlässigung gesellschaftlicher Strukturen begründet liegt, soll an dieser Stelle jedoch nicht vertieft werden.⁵⁵ Festsustellen ist vielmehr, daß mit Foucaults Analyse ein Rahmen für eine historische Periodisierung gelegt wurde, die anders als die traditionelle Ideengeschichte nicht von einer kontinuierlichen Entfaltung der europäischen Ratio seit der Renaissance ausgeht, die für film- und mediengeschichtliche Untersuchungen – sieht man einmal von Jonathan Crarys Untersuchung ‚Techniques of the Observer‘ ab – immer noch das vorrangige Geschichtsmodell darstellt. Deshalb soll mit Hilfe von Foucaults Untersuchung der Wandel beschrieben werden, durch den die episteme der Renaissance zu ihrem Ende kam, als die Kategorie der Ähnlichkeit als Grundlage des Erkennens an Gültigkeit verlor.

2.2 Das Zeitalter der Ähnlichkeit

Die episteme, die das 16. Jahrhundert auszeichnete und noch bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts wirksam war, war nach Foucault gekennzeichnet durch die Ähnlichkeit, die eine Kette zwischen den Dingen und auch zwischen den Begriffen und den Dingen schuf. Sie war die fundamentale Kategorie des Wissens, durch die ein Verständnis der Welt erst möglich wurde. Die Ähnlichkeit wurde von ihm in vier Erscheinungs-

54 Ulrich Brieler: Die Unerbittlichkeit der Historizität: Foucault als Historiker, Wien 1998, S. 126f

55 Vergl. Brieler (1998), a.a.O., S. 125ff.; Brieler bezeichnet Foucaults ‚Ordnung der Dinge‘ als Sprachhistorismus, bei dem die außerdiskursive Realität ausgeklammert wird: „Es existieren weder soziale Handlungsträger noch politische oder ideologische Kämpfe, weder wirtschaftliche Rahmenbedingungen noch kulturelle Deutungsmuster.“ (S. 125) Auf die Diskussion des Geschichtsmodells kann hier nur verwiesen werden, sie ist nicht Gegenstand dieser Arbeit. Die Periodisierung Foucaults wurde hier zugrundegelegt, da durch sie bedeutende Verschiebungen in aller Deutlichkeit bezeichnet werden. Sie bildet den Rahmen, der durch weitere kultur- und geistesgeschichtliche Untersuchungen ausgefüllt wird, die den Gegenstand dieser Arbeit, das Gebiet der künstlichen und optischen Magie, als ein Phänomen des Transitorischen, des Übergangs zwischen zwei Zeitaltern, kenntlich macht.

formen differenziert. Er unterschied *convenientia*, *aemulatio*, *Analogie* und *Sympathie* als die bestimmenden Figuren für die Erkenntnis der sichtbaren und unsichtbaren Dinge.

Die *convenientia* ist eine Form der Ähnlichkeit, die eine räumliche Verbindung zwischen allen Dingen in der Welt schafft. „Die *convenientia* ist eine mit dem Raum in der Form des unmittelbar Benachbarten verbundene Ähnlichkeit. Sie gehört zur Ordnung der Konjunktion und der Anpassung. Deshalb gehört sie weniger zu den Dingen selbst als zur Welt, in der sie sich befinden. Die Welt, das ist die universale ‚Konvenienz‘ der Dinge. Es gibt ebenso viele Fische im Wasser wie Tiere oder von der Natur oder den Menschen hervorgebrachte Objekte auf dem Lande [...]; im Wasser und auf der Erdoberfläche gibt es ebenso viele Wesen wie am Himmel, und jenen entsprechen sie. Schließlich gibt es in all dem, was geschaffen worden ist, ebenso viele, die man besonders in Gott enthalten finden könnte, dem ‚Schöpfer der Existenz, der Macht, der Erkenntnis und der Liebe‘. So bildet durch die Verkettung der Ähnlichkeit und des Raumes, durch die Kraft dieser Konvenienz, die das Ähnliche in Nachbarschaft rückt und die nahe beieinander liegenden Dinge assimiliert, die Welt eine Kette mit sich selbst.“⁵⁶

Von gleicher Art wie die Konvenienz ist die *aemulatio*, die aber frei von räumlichen Entsprechungen die voneinander entfernten Dinge nach Art eines Spiegelbildes verbindet. „Von fern ist das Gesicht Nacheiferer des Himmels, und ebenso wie der Intellekt des Menschen unvollkommen die Weisheit Gottes reflektiert, reflektieren die beiden Augen mit ihrer begrenzten Helligkeit das große Licht, das am Himmel Sonne und Mond verbreiten.“⁵⁷

Die *Analogie* ist eine weitere Form der Ähnlichkeit, die sich anders als die *convenientia* und *aemulatio* nicht auf die sichtbaren Entsprechungen der Dinge selbst, sondern auf die ihrer Verhältnisse bezieht. „Das Verhältnis etwa der Sterne zum Himmel, an dem sie glänzen, findet sich wieder zwischen Gras und Erde, den Lebenden und der von ihnen bewohnten Kugel, im Verhältnis von Mineralen und Diamanten zu den sie verbergenden Felsen, von Sinnesorganen zu dem von ihnen belebten Gesicht, von Flecken auf der Haut zu dem von ihnen insgeheim markierten Körper.“⁵⁸

Im Bereich der Analogie ist auch die wichtige Vorstellung von der Beziehung zwischen Mikro- und Makrokosmos angesiedelt. Für Foucault war der privilegierte Punkt, der mit Analogien übersättigt ist, der Mensch: „Er steht in einer Proportion zum Himmel wie zu den Tieren

56 Foucault (1993), a.a.O., S. 47f.

57 ebd., S. 49

58 ebd., S. 51

und den Pflanzen, zur Erde, den Metallen, den Stalaktiten oder den Gewittern. Zwischen den Flächen der Welt stehend, hat er Beziehung zum Firmament (sein Gesicht ist für seinen Körper das, was das Gesicht des Himmels für den Äther ist; sein Puls schlägt in seinen Adern, wie die Sterne nach den ihnen eigenen Wegen ihren Lauf nehmen; die sieben Öffnungen bilden in seinem Gesicht, was die sieben Planeten am Himmel sind); aber all diese Beziehungen wirft er durcheinander, und man findet sie in der Analogie des menschlichen Lebewesens mit der von ihm bewohnten Erde ähnlich wieder. Sein Fleisch ist eine Scholle, seine Knochen sind Felsen, seine Adern große Flüsse. Seine Harnblase ist das Meer, und seine sieben wichtigsten Glieder sind die sieben in der Tiefe der Minen verborgenen Metalle. Der Körper des Menschen ist immer die mögliche Hälfte eines universalen Atlas.⁵⁹

Seine Folgerung lautet: „Der Raum der Analogien ist im Grunde genommen ein Raum der Strahlungen. Von allen Seiten wird der Mensch davon betroffen, aber dieser gleiche Mensch vermittelt umgekehrt die Ähnlichkeiten, die er von der Welt erhält. Er ist der große Herd der Proportionen, das Zentrum, auf das die Beziehungen sich stützen und von dem sie erneut reflektiert werden.“⁶⁰

Die letzte Form der Ähnlichkeit, die von Foucault erläutert wurde, ist die der *Sympathie*. Sie kann man als die stärkste Form der Ähnlichkeit betrachten, die ihre Macht in jedem Augenblick durch die Tiefen der Welt entfalten kann. „Ihre Kraft ist aber so groß, daß sie sich nicht damit begnügt, bei einer einzigen Berührung auszubrechen und die Räume zu durchlaufen. Sie ruft die Bewegung der Dinge in der Welt hervor und bewirkt die Annäherung der entferntesten Dinge. Sie ist Ursprung der Mobilität, zieht die Schweren zur Schwere des Bodens, die Leichten zum gewichtlosen Äther. Sie treibt die Wurzeln ins Wasser und läßt die Sonnenbahn von der Sonnenblume nachvollziehen.“⁶¹

Die Sympathie ist gleichzeitig eine Kraft, die Einfluß auf die Eigenschaften der Dinge nimmt. „Die Sympathie ist eine Instanz des Gleichen (*Même*), die so stark und so pressierend ist, daß sie sich nicht damit begnügt, eine der Formen der Ähnlichkeit zu sein. Sie hat die gefährliche Kraft, zu *assimilieren*, die Dinge miteinander identisch zu machen, sie zu mischen und in ihrer Individualität verschwinden zu lassen, sie also dem fremd zu machen, was sie waren. Die Sympathie transformiert. Sie verändert, aber in der Richtung des Identischen, so daß, wenn ihre Kraft nicht ausgeglichen würde, die Welt sich auf einen Punkt reduzierte, auf eine homogene Masse, auf die finstere Gestalt des

59 ebd., S. 51f.

60 ebd., S. 53

61 ebd., S. 53

Gleichen. [...] Deshalb wird die Sympathie durch ihre Zwillingsgestalt, die Antipathie, kompensiert. Diese erhält die Dinge in ihrer Isolierung aufrecht und verhindert die Assimilierung. Sie schließt jede Art in ihrem obstinaten Unterschied und in ihrer Neigung, in dem zu verharren, was sie ist, ein.“⁶²

Die vier Formen der Ähnlichkeit, *convenientia*, *aemulatio*, Analogie und Sympathie beschreiben die Weise, in der Dinge sich ähneln können. Um die Ähnlichkeit jedoch erkennen zu können, bedarf es eines Zeichens, das die Anziehung offenbart. „Die Ähnlichkeiten in ihrer Verborgenheit müssen an der Oberfläche der Dinge signalisiert werden. Ein sichtbares Zeichen muß die unsichtbaren Analogien verkünden. Jede Ähnlichkeit ist doch gleichzeitig das Manifesteste und Verborgenste.“⁶³

Erkennbar wird die Ähnlichkeit durch die *Signatur*. Sie ist die sichtbare Gestalt, die das verborgene Geheimnis der Ähnlichkeit bezeichnet. Foucault deutete die Signaturen als Schriftzeichen, die die Welt hieroglyphenartig überziehen. „Der große ruhige Spiegel, in dessen Tiefe sich die Dinge spiegelten und einander ihre Bilder zuschickten, ist in Realität voller lärmender Bilder.“⁶⁴

So kann man die Sympathie zwischen Walnuß und Gehirn daran erkennen, daß der Kern der Walnuß wie ein Gehirn aussieht. Ohne diese sichtbare Übereinstimmung bliebe die Affinität, die Ursache dafür ist, daß der Walnußkern Kopfschmerzen lindert, unerkant. Die Zeichen, die die Ähnlichkeit offenbaren, sind also selber Formen der Ähnlichkeit.

Das Wissen über die Ähnlichkeiten ist nicht allein in den Zeichen niedergelegt, die die Dinge selbst tragen, sondern gehen auch eine besondere Beziehung zur Sprache und insbesondere zur Schrift ein. Sie ist mit den Dingen auf direkte Weise verbunden, deshalb offenbaren sich die Ähnlichkeiten in gleicher Weise über die Zeichen, die die Dinge selbst tragen, wie auch durch die Sprache. „In ihrem rohen und historischen Sein des sechzehnten Jahrhunderts ist die Sprache kein willkürliches System; sie ist in der Welt niedergelegt und gehört zu ihr, weil die Dinge selbst ihr Rätsel wie eine Sprache verbergen und gleichzeitig manifestieren und weil die Wörter sich den Menschen als zu entziffernde Dinge anbieten. Die große Metapher des Buches, das man öffnet, das man buchstabiert und das man liest, um die Natur zu erkennen, ist nur die sichtbare Umkehrung einer anderen Übertragung, die viel tiefer

62 ebd., S. 54

63 ebd., S. 56

64 ebd., S. 57

ist und die Sprache dazu zwingt, auf seiten der Welt zwischen den Pflanzen, den Gräsern, den Steinen und den Tieren zu residieren.“⁶⁵

Mit dem 17. Jahrhundert sah Foucault das Ende der durch die Ähnlichkeit geformten episteme eingeleitet, an ihre Stelle trat die Trennung von Zeichen und Bezeichnetem, die reine Repräsentation. „Im sechzehnten Jahrhundert anerkannte man zunächst das globale System der Entsprechungen (der Himmel und die Erde, die Planeten und das Gesicht, der Mikrokosmos und der Makrokosmos), und jede besondere Ähnlichkeit fand ihren Platz im Innern dieser Gesamtheitsbeziehung. Danach wird jede Ähnlichkeit dem Beweis des Vergleiches unterworfen, das heißt, sie wird nur noch anerkannt, wenn die gemeinsame Einheit durch das Maß oder, noch radikaler, durch die Ordnung, durch die Identität und die Serie der Unterschiede gefunden worden ist. Außerdem war das Spiel der Ähnlichkeiten einst unbegrenzt. Es war stets möglich, neue zu entdecken, und die einzige Begrenzung kam aus der Anordnung der Dinge und der Endlichkeit einer zwischen Makrokosmos und Mikrokosmos eingefassten Welt. Jetzt wird eine völlige Aufzählung möglich werden, sei es nun in der Form einer erschöpfenden Bestandsaufnahme aller Elemente, die die ins Auge gefasste Gesamtheit konstituiert, sei es in der Form einer Kategorisierung, die in ihrer Totalität das untersuchte Gebiet gliedert, sei es schließlich in der Form einer Analyse einer bestimmten Zahl von Punkten, die zahlenmäßig ausreichen, wenn man sie aus der ganzen Serie herausnimmt.“⁶⁶

An die Stelle der Interpretation der kosmischen Ordnung der Welt trat mit dem klassischen Zeitalter das analytische Denken, das eine vollkommene Ordnung der Dinge konstruieren wollte.

Der Bruch von der episteme der Ähnlichkeit zur episteme der Ordnung vollzog sich in den Jahrzehnten vom Ende des 16. bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts und wurde von Foucault als Barock bezeichnet. In dieser Zeit geriet das Denken in Ähnlichkeiten in eine tiefgreifende Krise und wurde immer mehr mit Irrtum und Täuschung gleichgesetzt, philosophischer Kronzeuge Foucaults war dabei René Descartes.

Foucaults eindrucksvolle Beschreibung dieser durch den Umbruch geprägten Epoche kann bereits als Umriß dessen gelesen werden, was diese Untersuchung im Folgenden ausfüllen muß:

„Am Anfang des siebzehnten Jahrhunderts, in jener Periode, die man zu Recht oder zu Unrecht das Barock genannt hat, hört das Denken auf, sich in dem Element der Ähnlichkeit zu bewegen. Die Ähnlichkeit ist

65 ebd., S. 66

66 ebd., S. 88

nicht mehr die Form des Wissens, sondern eher die Gelegenheit des Irrtums, die Gefahr, der man sich aussetzt, wenn man den schlecht beleuchteten Ort der Konfusionen nicht prüft. In den ersten Zeilen der *Regulae* sagt Descartes: ‚Sooft die Menschen irgendeine Ähnlichkeit zwischen zwei Dingen bemerken, pflegen sie von beiden, mögen diese selbst in gewisser Hinsicht voneinander verschieden sein, das auszusagen, was sie nur bei einem als wahr erfunden haben.‘ Das Zeitalter des Ähnlichen ist im Begriff, sich abzuschließen. Hinter sich läßt es nur Spiele, deren Zauberkräfte um jene neue Verwandtschaft der Ähnlichkeit und der Illusion wachsen. Überall zeichnen sich die Gespinste der Ähnlichkeit ab, aber man weiß, daß es Chimären sind. Es ist die privilegierte Zeit des *trompe-l'oeil*, der komischen Illusion, des Theaters, das sich verdoppelt und ein Theater repräsentiert, des Quiproquo, der Träume und Visionen. Es ist die Zeit der Sinnestäuschungen, die Zeit, in der die Metaphern, die Vergleiche und die Allegorien den poetischen Raum der Sprache definieren. Durch die Tatsache selbst hinterläßt das Wissen des sechzehnten Jahrhunderts die deformierte Erinnerung einer gemischten und regellosen Erkenntnis, in der alle Dinge der Welt sich dem Zufall der Erfahrungen, der Traditionen oder der Leichtgläubigkeit nähern konnten. Künftig werden die schönen, strengen und zwingenden Figuren der Ähnlichkeit vergessen werden. Man wird die sie markierenden Zeichen künftig für Träumereien und Zauber eines Wissens halten, das noch nicht vernünftig geworden war.“⁶⁷

Das Ende der episteme der Renaissance hat in dem Zeitraum vom Ende des 16. Jahrhunderts und in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts zu Erkenntnisformen geführt, die deutlich seine Auflösung markieren. Das Denken in Ähnlichkeiten blieb nur dadurch präsent, daß das zerbrechende Band zwischen den Dingen und der Sprache in ständig veränderter Form beschworen wurde, ohne noch auf Dauer in ein stabiles Gefüge von Bedeutungen zu finden. Dieser Nachhall eines versinkenden Zeitalters löste eine gesteigerte Faszination am Illusionären und Scheinhaften aus. Foucault hat das Theater als die wichtigste Ausdrucksform benannt, eine weitere Form im Kontext dieser Entwicklung stellt die optische Magie dar, die, entstanden aus der natürlichen Magie, die ‚deformierte Erinnerung‘ an das Weltbild der Renaissance in sich trägt.

Für die Untersuchung der episteme der Renaissance stützte sich Michel Foucault in besonderem Maße auf die Schriften von Paracelsus und della Porta. Beide sind bedeutende Vertreter der *magia naturalis* oder natürlichen Magie, in der sich, obwohl ihre Ursprünge in die Antike

67 ebd., S. 83f.

zurückreichen, das Bewußtsein dieser Epoche in eigener Weise verkörperte. Er schrieb hierzu: „Der Plan der *Magiae naturales*, der einen breiten Raum am Ende des sechzehnten Jahrhunderts einnimmt und sich noch bis tief in die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts hinein erstreckt, ist keine rückständige Wirkung im europäischen Bewußtsein, sondern es handelt sich, wie Campanella ausdrücklich feststellt, um eine Wiedererweckung aus Gründen jener Zeit, weil die fundamentale Konfiguration des Wissens die Zeichen und die Ähnlichkeiten aufeinander verwies. Die magische Form war der Erkenntnisweise inhärent.“⁶⁸

2.3 Die natürliche Magie als Erkenntnisform der Renaissance

Der Begriff der *magia naturalis* hatte sich im 16. Jahrhundert als Bezeichnung einer Reihe von eigenständigen Publikationen herausgebildet, deren Ziel es im weitesten Sinne war, Wissen von Naturzusammenhängen zu systematisieren und auch praktisch anzuwenden. Ihren Ausgang nahm diese Bewegung bei Marsilio Ficino (1433–1499) gegen Ende des 15. Jahrhunderts. Ficino – Arzt, Philosoph und Priester in Florenz am Hofe Cosimo de Medicis – sah sich als Vertreter und Erneuerer des (Neu-)Platonismus, den er in der von Cosimo gegründeten Platonischen Akademie von Florenz lehrte. „Philosophus Plonicus, Medicus et Theologus“ nannte er sich auf dem Titelblatt seiner Platon-Übersetzung, die die erste vollständige Übersetzung Platons in die lateinische Sprache war und bis ins 18. Jahrhundert maßgeblich blieb. Weiter übersetzte er Texte neuplatonischer Philosophen, insbesondere Plotin, hermetische Schriften (Hermes Trismegistos) und Dionysius Areopagita und veröffentlichte Interpretationen Platons („*In Convivium Platonis sive de amore*“, 1496) und neuplatonisch-medizinische Schriften („*De vita triplici*“, 1489). Erwin Panofsky und Fritz Saxl haben sich in ihrer Studie „*Saturn und Melancholie*“ ausführlich mit Ficino und dem Florentiner Neuplatonismus auseinandergesetzt. Die naturphilosophische Anschauung Ficanos in seinem Hauptwerk „*De vita triplici*“ beschrieben sie auf folgende Weise: „Vor allem aber läuft das ganze Unternehmen [gemeint ist „*De vita triplici*“, N.G.] auf nichts anderes hinaus als auf einen heroischen Versuch, die gesamte Schulmedizin, einschließlich der astrologischen und rein magischen Heilmittel, mit dem Neuplatonismus zu versöhnen, und zwar nicht nur mit der neuplatonischen Kosmologie, sondern auch – was wesentlich schwieriger war – mit der neuplatoni-

68 ebd., S. 64

schen Ethik, die den Glauben an Astrologie und Magie grundsätzlich verneinte. Diese Versöhnung sollte keine bloß äußerliche Harmonisierung sein. Vielmehr ging es um eine organische Synthese, die die Grenze zwischen den Bereichen von Freiheit und Notwendigkeit nicht aufhebt, sondern an einer bedeutenden Stelle festlegt. Das wird möglich durch das Prinzip der Reihen, dessen Kenntnis Ficino hauptsächlich aus einem bis vor kurzem nur durch seine Übersetzung bekannten Proklos-Fragment geschöpft zu haben scheint.⁶⁹

Das Prinzip der Reihen beziehungsweise der von Foucault beschriebene Raum der Strahlungen sind Ausdruck für den Versuch der neuplatonischen Philosophie, alles Bestehende in eine aufsteigende Kette zum einen letzten Urgrund einzugliedern. Alles physisch Seiende wird verstanden als stufenweise Emanationen einer ursprünglichen göttlichen Einheit, die sich als vertikale Reihen bis hinab zu den bewegungslosen Mineralien ordnen. Für Ficino ordnen sich so Himmel und Erde zueinander: „Im Einklang mit der platonischen und neuplatonischen Lehre begreift Ficino den Kosmos als einen vollkommen einheitlichen Organismus und verwahrt sich leidenschaftlich gegen diejenigen, die in den verabscheutesten Tieren und niedrigsten Pflanzen Leben sehen, es aber im Himmel und im Kosmos, diesem ‚lebenden Wesen‘, nicht anerkennen wollen. Er sieht daher, wiederum im Einklang mit dem ‚Platonismus‘, die himmlische und irdische Welt durch einen dauernden, über eine bloße Entsprechung weit hinausgehenden Kräfteaustausch verbunden, der durch die ‚Strahlen‘ oder ‚Einflüsse‘ der Gestirne bewerkstelligt wird: ‚Der Himmel, der Bräutigam der Erde, berührt sie nicht, wie man gemeinhin denkt, noch auch umarmt er sie; er betrachtet [oder beleuchtet?] sie durch die bloßen Strahlen seiner Gestirne, die gewissermaßen seine Augen sind; und indem er sie betrachtet, befruchtet er sie und erzeugt so das Lebendige.‘ (Ficino, *Apologia*, Opera, p. 574)⁷⁰

Den Planeten kommt in dieser Kette des Seins eine mittlere Stellung zwischen dem Irdischen und dem göttlichen Ursprung zu. Hier läßt sich eine Parallele zum astrologischen Weltbild erkennen, jedoch nicht im Sinne einer Vorherbestimmung durch die Sterne, sondern durch eine vertikale Reihe zwischen bestimmten Sternen und bestimmten irdischen Erscheinungen: „So sind alle Wesen und Dinge der Welt in einer besonderen Weise gesättigt mit den ‚Qualitäten‘ der Gestirne, in denen sich die Lebenskraft des Universums konzentriert, wie die des Menschen in seinen Augen konzentriert ist. Die Muskatnuß etwa trägt die ‚Qualität‘

69 Raymond Klibansky, Erwin Panofsky, Fritz Saxl: *Saturn und Melancholie. Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst*, Frankfurt am Main 1990, S. 379f.

70 ebd., S. 380

der Sonnenstrahlen in sich, die Pfefferminze die vereinigten ‚Qualitäten‘ der Sonne und des Jupiter. Aber nicht nur die anorganischen und bewußtlosen Dinge, deren Eigenschaften durch ein mehr oder minder passives, aber dafür um so unmittelbareres Teilhaben an dem ‚gemeinsamen Leben aller‘ bedingt werden, sondern auch die im höheren Sinne lebendigen Wesen stehen mit den Gestirnen in Verbindung und werden durch die in ihnen konzentrierten und differenzierten Kräfte des Universums bestimmt. Im letzteren Fall hat sich die Einwirkung der allgemeinen kosmischen Kräfte allerdings mit einem individuellen Bewußtsein auseinanderzusetzen, und beim Menschen ist der Determination eine genau bestimmbare Grenze gesetzt, die sich aus der besonderen Struktur seines psycho-physischen Wesens ergibt.“⁷¹

Ficino hat diese Verbindung zwischen dem neuplatonischen und dem astrologischen Wissen genutzt, um aus ihr seine Vorstellung von natürlicher Magie, die er von der verbotenen ‚dämonischen‘ Magie getrennt hat, zu entwickeln. Die natürliche Magie beruhte für Ficino auf der Verbindung von astralen Einflüssen mit natürlichen Dingen. Der Mensch ist eingebunden in ein kosmisches Gleichgewicht, die Kenntnis dieser Kräfte und Wirkungen kann er zu seinen Zwecken nutzen, etwa für die Medizin, die für Ficino immer eine ‚astrologische‘ Medizin darstellte. „Denn letzten Endes beruht für Ficino die Wirksamkeit auch der für rein medizinisch gehaltenen Mittel auf eben den kosmischen Zusammenhängen, aus denen sich die Kraft der Amulette oder Zauberformeln herleitet. Für ihn gibt es keine eindeutige Abgrenzung zwischen den ‚natürlichen‘ und den ‚magischen‘ Praktiken, die man gemeinhin unterscheiden zu können glaubt. Die Wirkungen, die von den irdischen Dingen ausgehen, die Heilkraft der Medikamente, der mannigfache Einfluß des Dufts von Pflanzen, die psychologische Wirkung der Farben und selbst die Macht der Musik – all das ist in Wahrheit nicht diesen Dingen selbst zuzuschreiben, sondern kommt nur dadurch zustande, daß der Gebrauch bestimmter Stoffe oder die Ausübung bestimmter Tätigkeiten uns, mit Ficinos Worten zu reden, denjenigen Gestirnen ‚exponiert‘, mit deren Qualitäten die entsprechenden Stoffe gesättigt sind oder deren Natur der betreffenden Tätigkeit ausgeglichen ist.“⁷²

In Ficinos System besteht das magische Handeln darin, „natürliche Stoffe auf angemessene Weise natürlichen Ursachen zu unterwerfen“⁷³. Diese Beschränkung auf die wirkenden Kräfte der Natur in der Verbin-

71 ebd., S. 380f.

72 ebd., S. 386

73 Marsilio Ficino: *Apologia* (Opera p. 573), übersetzt und zitiert nach ebd., S. 388

dung von Astrologie und Medizin begründete für Ficino eine scharfe Abgrenzung zur schädlichen und gottlosen ‚profanen Magie‘ der Dämonenbeschwörer.

Panofsky und Saxl verstanden Ficanos Auffassung von natürlicher Magie als den Ursprung eines für die Renaissance charakteristischen Forschens nach dem Zusammenwirken von den Planeten und dem Menschen in sympathetischen Reihen, das sie gerade nicht als Kennzeichen eines rückständigen Bewußtseins, sondern als den Anfang eines forschenden Fragens werteten. „Das soeben skizzierte System sollte für das medizinische und naturwissenschaftliche Denken, vor allem des Nordens, geradezu epochemachend werden, und das Werk des Paracelsus zum Beispiel hätte ohne es nicht entstehen können.“⁷⁴

Die Modernisierung im Denken Marsilio Ficanos, die Panofsky und Saxl beschrieben haben, war jedoch eine, die im Rückgriff auf Altes und Ältestes durchgeführt wurde. Diese Rückbezüge griffen weit über die Naturphilosophie Platons hinaus zu dessen vermeintlich altägyptischen religiösen Quellen, die Ficino in den Schriften des Hermes Trismegistos, dem ‚Asclepius‘ und dem ‚Corpus Hermeticum‘ zu finden glaubte. Auf die besondere Bedeutung dieser Schriften für die Renaissance hat die englische Historikerin Frances Yates in ihrer Studie über ‚Giordano Bruno and the Hermetic Tradition‘ von 1964 hingewiesen.

Der ‚Asclepius‘ und der ‚Corpus Hermeticum‘ sind Textsammlungen aus dem 1. bis 3. nachchristlichen Jahrhundert von verschiedenen, vermutlich griechischen, Autoren. Sie verfügen über ein pseudo-ägyptisches Rahmenwerk, enthalten aber ansonsten populäre griechische philosophische Theoreme der Zeit, die den Platonikern und den Stoikern zugerechnet werden können. Darüber hinaus zeichnen sie sich durch eine besondere Frömmigkeit aus. Der ‚Asclepius‘ beinhaltet eine Beschreibung der ägyptischen Religion und ihrer magischen Praktiken, mit der die kosmischen Kräfte in die Götterstatuen in den Tempeln gelenkt wurden. Der ‚Pimander‘, das erste Buch des ‚Corpus Hermeticum‘, beschreibt die Erschaffung der Welt, die große Parallelen zur Genesis aufweist.

Etwa um 1460 brachte einer der Agenten Cosimo de Medicis, die zum Ankauf alter Manuskripte ausgesandt waren, eine Kopie des ‚Corpus Hermeticum‘ nach Florenz. Cosimo übertrug Ficino die Aufgabe, diese Texte noch vor den komplett vorliegenden Texten Platons zu übersetzen. Für die Renaissance waren diese Schriften Zeugnisse eines goldenen Altertums, das einer authentischen heiligen Wahrheit näher war. Ägypten galt dabei als der Ursprung allen Wissens, der Philosophie und

74 ebd., S. 385

der Magie und die Idee, das die ägyptischen Priester die Lehrer der griechischen Philosophen waren, war noch in der Renaissance ein vertrauter Gedanke. Hermes Trismegistos galt ihnen als eine reale Person, als ein ägyptischer Priester, der kurz nach Moses lebte und sein Wissen schriftlich niederlegte. Die Anteile griechischer Philosophie waren der Beweis dafür, daß hier die reine Quelle der Weisheit gefunden war, von der auch noch Platon geschöpft hatte. Ficino schrieb im *Argumentum*, der Vorrede vor seiner Übersetzung des *Corpus Hermeticum*, die er *Pimander* nach dem ersten Buch dieser Sammlung nannte, über Hermes oder Mercurius Trismegistos: „He is called the first author of theology: he was succeeded by Orpheus, who came second amongst ancient theologians: Aglaophemus, who had been initiated into the sacred teaching of Orpheus, was succeeded in theology by Pythagoras, whose disciple was Philolaus, the teacher of our Divine Plato. Hence there is one ancient theology (*prisca theologia*)...taking its Origin in Mercurius and culminating in the Divine Plato.“⁷⁵

Wenn auch die platonische Philosophie in der beschriebenen Form bereits eine starke naturreligiöse Strömung enthält, sind die hermetischen Schriften in besonderer Weise eine Form der philosophischen Religion. „The Hermetic treatises, which often take the form of dialogues between master and disciple, usually culminate in a kind of ecstasy in which the adept is satisfied that he has received an illumination and breaks out into hymns of praise. He seems to reach this illumination through contemplation of the world or the cosmos, or rather through contemplation of the cosmos as reflected in his own *Nous* or *mens* which separates out for him its divine meaning and gives him a spiritual mastery over it, as in the familiar gnostic revelation or experience of the ascent of the soul through the spheres of the planets to become immersed in the divine.“⁷⁶

Aus den hermetischen Schriften läßt sich ein Schema des Kosmos ableiten, das nicht nur religiöse Bedeutung hat, sondern gleichzeitig zum Ausgangspunkt eines magischen Handelns wird. Mit sympathetischer Magie versucht der Magier, die positiven Kräfte der Planeten in Talismane oder Bilder zu lenken. Für Ficino war es besonders wichtig, die hermetische Magie von einer Form von verbotener Magie zu trennen, die auf Dämonenbeschwörung beruhte: „His power came only from the world, from his insight into the nature of the All as a hierarchy in which the influence of the Ideas descends from the Intellect of the

75 Marsilio Ficino: *Argumentum vor Pimander* S. 1836, zitiert nach Frances A. Yates: *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London 1964, S. 14

76 Frances A. Yates: *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*; London 1964, S. 4

World, through the ‚seminal reasons‘ in the soul of the World, to the material forms in the Body of the World. Hence, celestial images would have their power from the ‚world‘ not from demons, being something in the nature of shadows of Ideas, intermediaries in the middle place between Intellect and Body, links in the chains by which the Neoplatonic Magus operates his magic and marries higher things to lower things.“⁷⁷

Die hermetisch-neuplatonische Magie des Ficino war eine natürliche Magie in dem Sinne, daß natürliche Substanzen wie Pflanzen und Metalle, aber auch Talismane benutzt wurden, um die planetarischen Kräfte als natürliche Kräfte zum Wohle des Menschen zu nutzen. Yates erschienen die magischen Schriften Ficanos in weiten Teilen als Anleitungen für Wohlhabende, einen mäßigen und ausgeglichenen Lebenswandel zu führen. Mit geheimen mittelalterlichen Dämonologien sah sie keinerlei Übereinstimmungen. Ficanos natürliche Magie war jedoch in besonderem Maße auch eine spirituelle Magie. Die naturmagischen Praktiken des 16. Jahrhunderts fußen auf einem religiösem Fundament, von dem sie sich nicht so leicht ablösen lassen, wie dies Panofsky und Saxl getan haben. Dies aufzuzeigen, war das Verdienst von Frances Yates. Die Überzeugung Ficanos und anderer Vertreter der natürlichen Magie, wonach die hermetischen Schriften ein Zeugnis einer ersten Religion darstellten, bildet den Hintergrund, vor dem ihr magisches Handeln erst entstehen konnte. Damit geriet die *magia naturalis* in eine gefährliche Konkurrenz zur christlichen Religion. Wenn auch Ficanos Darstellungen dieser ‚*prisca theologia*‘ sehr vorsichtig blieben und um eine Harmonisierung mit dem Christentum bemüht waren, blieb doch der Konflikt nicht aus. Mit Giordano Bruno beschrieb Yates das Beispiel eines ‚Magiers‘, der den christlichen Glauben als Verzerrung der ursprünglichen Wahrheit der hermetischen Lehre sah, die es zu überwinden galt und der nicht zuletzt deshalb auf dem Scheiterhaufen verbrannt wurde.

Dennoch blieb die natürliche Magie während des gesamten 16. Jahrhunderts und auch noch in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts einflußreich, denn in ihr verkörperte sich in deutlicher Form die Erkenntnisweise dieser Epoche. Auf einen beispielhaften Vertreter der *magia naturalis* im 16. Jahrhundert, Agrippa von Nettesheim, möchte ich an dieser Stelle noch eingehen, da von ihm die hermetisch-neuplatonische Magie systematisch vorgetragen wurde.

77 ebd., S. 68

2.4 Agrippa von Nettesheim

Berufe, Lebenslauf und Persönlichkeit des Heinrich Cornelius Agrippa oder Agrippa von Nettesheim (1486 – 1535) werden in unterschiedlichster Weise tradiert und sind mit überschwenglichen Legenden verbunden. Belegt ist, daß er 1486 nahe Köln geboren wurde und hier auch sein Studium des Rechts, der Medizin und der Theologie begonnen hat. Bereits während seiner Studienzeit scheint für ihn eine unstete Wanderschaft durch alle europäischen Länder begonnen zu haben, die bis zu seinem Tode im Jahr 1535 anhielt. Er war in dieser Zeit tätig als Soldat, Jurist, persönlicher Leibarzt der französischen Königinmutter, Wunderheiler, Philosoph, Astrologe, Alchemist, Historiker und Bibliothekar in spanischen, italienischen, niederländischen, englischen, französischen und deutschen Diensten. Seinen jeweiligen Dienstherrn verließ er häufig im Streit oder er war auf der Flucht vor seinen Gläubigern oder Vertretern der katholischen Kirche, denen seine öffentliche Auseinandersetzung mit okkulten Wissensformen und seine Sympathie für die Protestanten ein Dorn im Auge war. Agrippa war eine der Figuren, die charakteristisch waren für das 16. Jahrhundert und deren literarisches Pendant die oft mit ihm identifizierte Figur des Faust aus dem Volksbuch war, von dem es heißt, er habe sich „fürgenommen, die Elementa zu spekulieren“⁷⁸ : „Dem trachtet er Tag und Nacht nach, nahme an sich Adlerflügel, wollte alle Grund am Himmel und Erden erforschen.“⁷⁹ Die Bedeutung Agrippas lebt von der Spannung zwischen Mystizismus und Skeptizismus, die sich aus der für Interpreten immer wieder irritierenden Diskrepanz zwischen seinen beiden Hauptwerken ‚De occulta philosophia‘ und ‚De incertitudine et vanitate scientiarum‘ ablesen läßt.

Sein magisches Hauptwerk ‚De occulta philosophia‘ verfaßte Agrippa bereits um 1510, gedruckt wurde der erste Teil über die natürliche Magie jedoch erst 1531 in Antwerpen, eine vollständige Ausgabe erschien 1533 in Köln. Basis seiner Überlegungen ist die Idee, daß Gott drei Welten geschaffen hat, die Welt der Elemente, die himmlische Welt der Sterne und die göttlich-intelligible Welt der Engel. Verbunden sind diese Welten durch das Prinzip der Reihen, denn jede erhält ihre Kraft durch den Einfluß der Höheren, die schließlich durch den Schöpfer aller Dinge oder die erste Ursache beherrscht wird. Diesen drei Welten entsprechen drei Magien, die natürliche, die himmlische der Zahlen und Sterne und die religiöse oder zeremoniale Magie. Keine ist jedoch für

78 Historia von D. Johann Fausten. Neudruck des Faust-Buches von 1587, hrsg. v. Hans Henning, Halle 1963, zitiert nach: Erich Trunz (Hg.) Goethes Werke Bd. III, Kommentar S. 470, München 1986

79 ebd.

sich von Bedeutung, denn die Magie, die er als eine Wissenschaft bezeichnete, beruhte für Agrippa auf der vollständigen Kenntnis aller drei Bereiche. Die Wissenschaft von der Magie definierte er auf folgende Weise:

„Die magische Wissenschaft, der so viele Kräfte zu Gebote stehen, und die eine Fülle der erhabensten Mysterien besitzt, umfaßt die tiefste Betrachtung der verborgensten Dinge, das Wesen, die Macht, die Beschaffenheit, den Stoff, die Kraft und die Kenntnis der ganzen Natur. Sie lehrt uns die Verschiedenheit und die Übereinstimmung der Dinge kennen. Daraus folgen ihre wunderbaren Wirkungen; indem sie die verschiedenen Kräfte miteinander vereinigt und überall das entsprechende Untere mit den Gaben und Kräften des Oberen verbindet und vermählt. Die Wissenschaft ist daher die vollkommenste und höchste, sie ist eine erhabene und heilige Philosophie, ja sie ist die absolute Vollendung der edelsten Philosophie. Jede regelmäßige Philosophie wird in Physik, Mathematik und Theologie geteilt. Die Physik lehrt die Natur dessen, was in der Welt ist: sie erforscht und betrachtet die Ursachen, die Wirkungen, die Zeit, den Ort, die Art, die Erscheinungen, das Ganze und die Teile. [...]

Die Mathematik dagegen lehrt uns die ebene und die nach drei Richtungen sich erstreckende Natur kennen, sowie den Lauf der Himmelskörper beobachten. [...]

Die Theologie endlich lehrt uns, was Gott, was der Geist, was eine Intelligenz, was ein Engel, was ein Dämon, was die Seele, was die Religion sei; welche heiligen Einrichtungen, Gebräuche, geweihte Orte, Observanzen und Mysterien es gebe; auch unterrichtet sie uns über den Glauben, die Wunder, die Kraft der Worte und Zeichen, über die verborgenen Operationen und die Mysterien der Sigille, oder sie lehrt uns nach dem Ausdrucke des Apulejus, die Gesetze der Ceremonien, die heiligen Bräuche und das Recht der Religionen gehörig kennen und verstehen.“⁸⁰

Erst die Kenntnis aller drei Bereiche der Magie gewährleistet die Wirksamkeit des magischen Handelns: „Wenn daher einer, der sich auf diese Wissenschaft legen will, nicht in der Physik bewandert ist, welche die Beschaffenheit der Dinge und die verborgenen Eigenschaften eines jeden Wesens erklärt; wenn er nicht ein guter Mathematiker ist und die Aspekten und Sternbilder kennt, von denen die hohe Kraft und Eigenschaft einer jeden Sache abhängt, wenn er endlich nicht die Theologie versteht, welche über die körperlichen Wesen, die alles ordnen und

80 Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim: Die magischen Werke, Wiesbaden 1997, S. 13f. (d.i. Übersetzung der vollständigen Ausgabe von ‚De occulta philosophia‘)

lenken, Aufschluß gibt; wenn ihm, sage ich, die hier geforderten Kenntnisse abgehen, so kann er die Vernünftigkeit der Magie nicht begreifen; denn die Magie vollbringt nichts, und es gibt kein wahrhaft magisches Werk, das mit den drei genannten Wissenschaften nicht in Verbindung stünde.“⁸¹

Entsprechend den drei Bereichen der Magie ist Agrippas ‚*Philosophia occulta*‘ in drei Bücher geteilt. Das erste Buch über die Physik versucht, die den Dingen zugeschriebenen Eigenschaften und Kräfte zu bestimmen und zu erklären. Im zweiten Buch über die Mathematik werden die magischen Bedeutungen der Zahlen und astrologische Berechnungen vorgestellt. Das dritte theologische Buch berichtet von Engeln und Dämonen; von besonderer Bedeutung ist hier in Anlehnung an die Kabbala die magische Bedeutung von Buchstaben, Namen und Schriften. Auch von Orakeln und prophetischen Träumen schreibt Agrippa an dieser Stelle.

Die Aufgabe des Magiers ist es, diese Gebiete miteinander zu verbinden. Agrippa erklärt im ersten Kapitel der ‚*Philosophia occulta*‘: „Deshalb suchen die Magier die Kräfte der Elementarwelt durch die verschiedenen Mischungen der natürlichen Dinge in der Medizin und Naturphilosophie; durch die Strahlen und Einflüsse der himmlischen Welt verbinden sie hierauf nach den Regeln der Astrologen und der Lehre der Mathematiker die himmlischen Kräfte mit jenen; sodann verstärken und befestigen sie dies alles vermittelt heiliger und religiöser Zeremonien durch die Gewalt der verschiedenen geistigen Wesen (Intelligenzen).“⁸²

So will der Magier den Weg zu höheren Welten hinaufsteigen, um dadurch nicht nur die der elementaren Welt innewohnenden Kräfte zu nutzen, sondern auch von oben neue herabzuziehen.

Agrippas Interesse galt der Erforschung der den Wirkungen, wie sie etwa von Steinen oder von Kräutern ausgehen, zugrundeliegenden Ursachen, die von ihm im Rahmen der neuplatonisch-hermetischen Naturphilosophie erläutert wurden. Immer wieder hat er die Kraft der Weltseele, des *spiritus mundi* beschrieben, der über die Planeten in allen Körpern wirkt. Sämtliche ihm bekannten Wirkungen wurden in dieses Modell eingegliedert. Aus dem Verständnis der Wirkungen der Elemente erwuchs für Agrippa die natürliche Magie: „Dies ist die Wurzel und Grundlage aller Körper, Naturen, Kräfte und wunderbaren Werke; wer diese Eigenschaften der Elemente und ihre Mischungen kennt, der wird ohne Schwierigkeit wunderbare und erstaunliche Dinge vollbringen und ein vollendeter Meister der natürlichen Magie sein.“⁸³

81 ebd., S. 15

82 ebd., S. 12

Wenn Agrippa hier auch von der Anwendbarkeit der natürlichen Magie als praktizierte Naturphilosophie ausging, lag im magischen Handeln nicht sein Ziel. Seinen Beschreibungen läßt sich entnehmen, daß sie nicht auf eigenen Anschauungen beruhten, sondern viel eher unüberprüft aus den Überlieferungen referiert wurden; zu seinen wichtigsten Quellen gehörten Plinius, Avicenna und Albertus Magnus. So findet sich etwa folgende Auflistung: „Jedermann weiß, daß der Magnet eine Kraft besitzt, wodurch er das Eisen anzieht, und daß der Diamant durch seine Gegenwart die Kraft des Magnets aufhebt. Der Bernstein und Ballaß ziehen Stroh, wenn sie gerieben werden. Wenn man den Asbest anzündet, so brennt er immerwährend fort oder erlischt nur sehr schwer; der Karfunkel leuchtet in der Finsternis; der Adlerstein hält, oben angelegt, das Kind im Mutterleibe zurück, unten angelegt, befördert er die Geburt, der Jaspis stillt das Blut; der Saugfisch hält Schiffe an; der Rhabarber vertreibt die Gallensucht; das Verbrennen einer Chamaëleonsleber oben auf einem Holzhaufen erregt Gewitter und Platzregen.“⁸⁴

Wichtiger noch als populäre Rezepturen war Agrippa die Systematisierung der magischen Naturerkenntnis. Eine für ihn in diesem Zusammenhang bedeutende Kategorie ist die der Ähnlichkeit. Er führte sie an, um die Wirksamkeit oder Eigenschaft der Dinge auf den Menschen übertragbar und nutzbar zu machen: Gleiches heilt Gleiches, auf dieser Grundlage werden verschiedene Rezepturen mit meist tierischen Bestandteilen beschrieben. Selbst vom Charakter der Tiere läßt sich so profitieren: „Um die Kühnheit zu vermehren, müssen wir unsern Blick auf den Löwen oder den Hahn richten, und von diesen das Herz oder die Augen oder die Stirne nehmen.“⁸⁵

Am Bedeutendsten sind innerhalb der neuplatonisch-hermetischen Naturanschauung die planetarischen Entsprechungen, nach der jedes Ding, jede Pflanze, jedes Tier und der menschliche Körper seine Zugehörigkeit in einem der Gestirne findet. Ihre Kräfte können etwa durch Talismane oder Räucherungen angezogen werden. „Alle Schönheit kommt von der Venus, die Stärke vom Mars her, und jeder Planet regiert und ordnet das, was ihm ähnlich ist.“⁸⁶

Auch wenn die Magievorstellung des Agrippa von Nettesheim hier nur in ihrer allgemeinen Ausrichtung wiedergegeben werden konnte, so läßt sich doch die allgemein vertretene Einschätzung seiner Leistungen

83 ebd., S. 17

84 ebd., S. 38

85 ebd., S. 44

86 ebd., S. 70

innerhalb der Wissensordnung der Renaissance nachvollziehen. Will-Erich Peuckert etwa, der Verfasser einer bis heute ohne Nachfolge gebliebenen Geschichte der *magia naturalis* im 16.-18. Jahrhundert, sah in Agrippa den Systematiker der natürlichen Magie, die erst von ihm aus ihren Ausgang nehmen konnte: „Der alte Versuch, dem Fragen nach den Geheimnissen der Natur, nach ihren Kräften oder Äußerungen, wie nach ihren Verborgenenheiten, den Tenor und den Charakter der *illicita* zu nehmen, ward hier in ein Vorhandenes eingeordnet, erhielt hier Ausdruck, ward in ein System gebracht, – so früh der Name und Begriff *magia naturalis* auch gewesen ist, erst seit Agrippa fand und suchte er seinen Weg.“⁸⁷

Im Sinne dieser Zuordnung definierte Peuckert die natürliche Magie in ihrer entwickelten Form: „Die *naturalis* ist nichts anderes als ein wissenschaftliches Bemühen, die sogenannten verborgenen Kräfte zu beschreiben und ihr Wesen zu erkennen, ein Fragen und Begreifen auf Grund der neuplatonisch-hermetischen Philosophie.“⁸⁸

Die von Foucault als durch das Denken in Ähnlichkeiten geprägt beschriebene episteme der Renaissance verkörperte sich in ausgeprägter Form in der *magia naturalis*, die ihre wesentlichen Impulse von der neuplatonisch-hermetischen Philosophie bezog. Ihren Anfang nahm diese Bewegung, folgt man Frances Yates und ihrer Untersuchung über die hermetische Tradition der Renaissance, bei Marsilio Ficino und der Wiederentdeckung des ‚*Corpus Hermeticum*‘ gegen Ende des 15. Jahrhunderts. Im 16. Jahrhundert, mit Agrippa und Paracelsus, um nur wenige zu nennen, fand die natürliche Magie zu ihrer charakteristischen Form. Ein Ende fand sie, so folgerte Yates und so datierte auch Foucault das Ende des Zeitalters der Ähnlichkeit, in den ersten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts. Frances Yates begründete diesen Bruch mit einem genauen Anlaß, der für sie von grundlegender Bedeutung in der Geschichte des Denkens war, nämlich der Neudatierung des ‚*Corpus Hermeticum*‘ durch Isaac Casaubon im Jahr 1614. Ihrer Auffassung nach zog dieses Ereignis die Trennlinie zwischen Renaissance und

87 Will-Erich Peuckert: *Gabalia. Ein Versuch zur Geschichte der magia naturalis im 16. bis 18. Jahrhundert* (Pansophie 2. Teil), Berlin 1967, S. 61. Peuckerts Arbeit über die natürliche Magie ist bis heute die bedeutendste Arbeit auf diesem Gebiet, bei aller Genauigkeit und Belesenheit läßt er jedoch eine wissenschaftliche Distanz zu seinem Gegenstand vermissen. Offensichtlich sah er sich selbst in der Tradition der von ihm zugrundegelegten Texte und hat auf eine deutlichere historische Systematisierung verzichtet. Trotz genauer Kenntnis der Quellen hat er diese der Forschung nicht erschlossen, da er Zitate nicht deutlich vom Kommentar getrennt und nachgewiesen hat.

88 ebd., S. 49

Moderne. Causaubons ‚De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI‘ wies in einer genauen Analyse nach, das die dem Hermes Trismegistos zugeschriebenen Schriften keine altägyptischen Zeugnisse waren, sondern erst aus nachchristlicher Zeit stammen konnten und sowohl aus christlichen als auch aus platonischen Quellen gespeist waren. Casaubon glaubte, daß sie verfaßt wurden, um der jungen christlichen Religion vermeintlich älteste prophetische Zeugnisse zu verschaffen, die sie als die einzig wahre Religion legitimieren sollten. Wohlmeinende Lügen, und dennoch verachtenswert. Casaubons Neudatierung setzte sich nur langsam durch: „Renaissance Neoplatonism was slow in dying, and lingered on in various forms contemporaneously with the new philosophy and the new science. Whilst those who, like Marin Mersenne, were actively combating the Renaissance animistic and magical conceptions in order to clear a way for the new times, and using the new dating of the Hermetica as one of the tools in their warfare, others like Robert Fludd and Athanasius Kircher maintained the full Renaissance attitude to Hermes Trismegistus, completely ignoring Casaubon. Others again, though still in the Renaissance Platonist tradition to a large extent, were affected by the Casaubon discovery.“⁸⁹

In den Jahrzehnten der ‚post-Casaubon era‘ vollzog sich nach Yates ein tiefgreifender Wandel, der zu einem Ende der neuplatonischen Magie und der endgültigen Herausbildung eines modernen wissenschaftlichen Weltbildes führte. „The reign of ‚Hermes Trismegistus‘ can be exactly dated. It begins in the late fifteenth century when Ficino translates the newly discovered ‚Corpus Hermeticum‘. It ends in the early seventeenth century when Casaubon exposes him. Within the period of his reign the new world views, the new attitudes, the new motives which were to lead to the emergence of modern science made their appearance.“⁹⁰

Dennoch bewertete Yates die neuplatonisch-hermetische magia naturalis nicht als eine rückschrittliche Erscheinung in der europäischen Geistesgeschichte. Die natürliche Magie war für sie ein Schlüssel zum Verständnis der bislang ungeklärten Ursachen des Entstehens der modernen Naturwissenschaft; es waren die Prozeduren der Magier, die, obwohl sie nichts mit den Verfahren moderner Wissenschaft gemein hatten, doch die Aufmerksamkeit auf die Natur und ihre Wirkungen lenkten. „A new centre of interest arises, surrounded by an emotional excitement; the mind turns whither the will has directed it, and new attitudes, new discoveries follow. Behind the emergence of modern science there was a new direction of the will towards the world, its marvels, and

89 Yates (1964), a.a.O., S. 402

90 ebd., S. 449

mysterious workings, a new longing and determination to understand those workings and to operate with them.“⁹¹

Das mechanistische Zeitalter, das Mersenne, Descartes und andere begründeten, beruhte auf grundlegend anderen Ordnungen, als sie die Renaissance besaß. Das Maß und die Gleichheit der Dinge wurde bedeutsam, nicht Affinitäten und Ähnlichkeiten. Dennoch, und dies wurde von Yates hervorgehoben, konnte sich die wissenschaftliche Revolution des 17. Jahrhunderts nur vor dem Hintergrund der natürlichen Magie entwickeln: „Moreover, the mechanistic world view established by the seventeenth-century revolution has been in its turn superseded by the amazing latest developments of scientific knowledge. It may be illuminating to view the scientific revolution as in two phases, the first phase consisting of an animistic universe operated by magic, the second phase of a mathematical universe operated by mechanics. An enquiry into both phases, and their interactions, may be a more fruitful line of historical approach to the problems raised by the science of today than the line which concentrates only on the seventeenth-century triumph.“⁹²

Die natürliche Magie hatte einen bedeutenden Einfluß auf die Entwicklung der modernen Naturwissenschaften, die sich am Anfang des 17. Jahrhunderts vollzog. In der Phase des Umbruchs zur Moderne veränderte sich jedoch ihre eigene Rolle vollständig, da sie ihre religiösen Bezüge und ihre Bedeutung als Instrument der Naturerkenntnis einbüßte. Diese Entwicklung soll im Folgenden am Beispiel eines Teilbereichs der magia naturalis, der optischen Magie, dargestellt werden.

91 ebd., S. 448

92 ebd., S. 452

