

Coepta audacia

Wenige Tage schon, nachdem er ein handschriftliches Exemplar der ihm gewidmeten *Occulta philosophia* erhalten hatte, bedankte sich Johannes Trithemius, Abt des Benediktinerklosters St. Jakob zu Würzburg, am 8. April 1510 bei dem Autor des *opus magnum*, Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim. Er sparte nicht mit Anerkennung, ja überschwenglichem Lob, mahnte indes den jugendlichen Gelehrten zu vorsichtiger Zurückhaltung hinsichtlich der Verbreitung künftiger Forschungen: kaum eine der verborgenen Erkenntnisse, der *arcana*, gehöre in die Öffentlichkeit, und der Weise gerate nur allzu bald unter die Hufe von Hornochsen.¹

Abt Trithemius wußte, wovon er sprach² -- und auch Agrippa hatte bereits erfahren müssen, daß es sich bei der Beschäftigung mit der *occulta philosophia* im allgemeinen, der *ars magica*

¹ »Unum hoc tamen te monemus custodire praeceptum, ut vulgaria vulgaribus, altiora vero et arcana altioribus atque secretis tantum communices amicis: da foenum bovi, saccarum psitaco tantum -- intellige mentem, ne boum calcibus (ut plerisque contingit) subiiciaris.« Ioannes Tritemius abbas divi Iacobi Herbipolis quondam Spanhemensis suo Henrico Cornelio Agrippae ab Netteszheim salutem et charitatem, *De occulta philosophia*, p. 72. (Ich zitiere *De occulta philosophia* nach der von Vittoria P. Compagni besorgten Ausgabe Leiden/New York/Köln 1992, die *Declamatio ... de incertitudine et vanitate scientiarum et artium* und einige kürzere Schriften nach dem ND der *Opera omnia* Hildesheim 1970; die von Paola Zambelli edierten *opera minora* mit den je besonderen bibliographischen Angaben). In die erste vollständige *editio princeps* von *De occulta philosophia*, die im Juli 1533 in Köln gedruckt erschien und Hermann von Wied, dem Kölner Erzbischof, gewidmet war, hatte Agrippa eine stark überarbeitete Fassung seiner ursprünglich an Trithemius gerichteten *epistola dedicatoria* zusammen mit dessen Antwort aufgenommen -- beides gleichsam Beweisstücke seiner frühen und im übrigen mit Billigung geistlicher Autorität unternommenen Studien der *res arcanae*. So heißt es in der revidierten Widmung von 1533: »...ego ... qui ab ineunte aetate semper circa mirabilium effectuum et plenas mysteriorum operationes curiosus intrepidusque extiti explorator.« *ibid.* p. 70. Der Text schließt mit der Bitte, den begonnenen und zur Prüfung vorgestellten «wagemutigen Unterfangen» mit Wohlwollen zu begegnen: »Vale et his audacibus parceo coeptis.« (*ibid.* p. 71) Auf die frappierende, von Agrippa offenbar intendierte inhaltlich-stilistische Übereinstimmung seines Widmungsschreibens mit Reuchlins an Johann Dalburg gerichteten *praefatio* zu *De verbo mirifico* hat Charles Zika hingewiesen, *op. cit.* p. 179. Nach seinem Aufenthalt im Kloster St. Jakob im Winter 1509/10 scheint Agrippa nie wieder Johannes Trithemius begegnet zu sein, nicht einmal von einer Korrespondenz, so sie denn je stattgefunden hat, finden sich Spuren.

² 1483 zum Abt des bei Kreuznach gelegenen Klosters von Sponheim gewählt, hatte Trithemius in den folgenden zwei Jahrzehnten rigoros die Befolgung der die *vita monastica* regelnden Disziplin durchgesetzt und zugleich die Klosterbibliothek zu einem weitberühmten Zentrum der Gelehrsamkeit, speziell der hermetischen Tradition, aufgebaut. Trug ihm die erste Maßnahme nicht eben die Zuneigung seiner Ordensbrüder ein, so wob sich um seine asketisch-fromme Lebensweise im Verbund mit den von ihm allein oder mit befreundeten Gelehrten verfolgten Studien der *arcana* resp. unternommenen magisch-alchymischen Experimenten alsbald ein dichtes Geflecht von Vermutungen und Verleumdungen, das zu entwirren schon zu seinen Lebzeiten weder Freund noch Feind mehr gelang. Um 1504 zum Verlassen des Klosters gezwungen, lebte Johannes Trithemius, wiederum zum Abt gewählt, ab 1505 im Würzburger Kloster St.

im besonderen in der Tat um gefährliche Unternehmungen handelte, die ihn vor Jahresfrist, als er an der Universität im burgundischen Dôle über Reuchlins *De verbo mirifico* las, unversehens in den Verdacht judaisierender Häresie hatten geraten lassen: eine Reputation, die er nie wieder würde ablegen können, so wenig wie es ihm zeitlebens gelingen sollte, für mehr als einige wenige Jahre kontinuierlich eine Anstellung innezuhaben oder einer im heutigen Verständnis freiberuflichen Tätigkeit nachzugehen, ohne von theologisch-inquisitorischen Eiferern, Denunzianten, Neidern verfolgt und vertrieben zu werden.³

Jakob, das, wie Karl Anton Nowotny in der Einleitung (p. 396) zu der von ihm besorgten Ausgabe der *Occulta philosophia* (Graz 1967) schreibt, »für Bildungsbeflissene stets gastfrei offen[stand]« und von zahlreichen Humanisten seiner reichen Bibliothek und der gelehrten Unterredung mit dem berühmt-berüchtigten Abt selbst wegen aufgesucht wurde. Zu Leben und Lehre des Johannes Trithemius cf. N. L. Brann, *The Abbot Trithemius*; Leiden/New York/Köln 1981; Lynn Thorndyke, *A History of Magic and Experimental Science*; New York 1923-1938, Bd. IV, Kap. 60, pp. 524-528 et passim, Daniel P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*; London 1958, pp. 84-90, W. E. Peuckert, *Pansophie. Ein Versuch zur Geschichte der weißen und schwarzen Magie*; Stuttgart 1936, pp. 70-93 et passim, dort auch aufschlußreiches Quellenmaterial in Auszügen; R. Auernheimer / F. Baron (Hrsg.), *Johannes Trithemius, Humanismus und Magie im vorreformatorischen Deutschland*; München 1991, darin zumal die Beiträge von K. Arnold, »Johannes Trithemius -- Leben und Werk«, pp. 1-16 und W.-D. Müller-Jahncke, »Johannes Trithemius und Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim« pp. 29-37; François Secret, »Libanius Gallus, l'abbé Thrithème, Agrippa et Gianfrancesco Pico della Mirandola«, in: *Hermétisme et Kabbale*; Neapel 1992, pp. 91-118; Carsten Colpe, *Weltdenkungen im Widerstreit*; Berlin/New York 1999, speziell II. Kapitel, pp. 89-114. Sehr oberflächlich und im Detail unzutreffend urteilt Ioan P. Coulianu in *Eros und Magie in der Renaissance*; Frankfurt/M. 2001, pp. 235-253. Cf. ferner den materialreichen Aufsatz von Paola Zambelli »Scholastiker und Humanisten. Agrippa und Trithemius zur Hexerei. Die natürliche Magie und die Entstehung kritischen Denkens.«, in: *Archiv für Kulturgeschichte*, Bd. 67/1985, pp. 41-79.

³ Soweit sich Agrippas Biographie dokumentarisch fassen und damit auch beurteilen läßt, gewinnt man den Eindruck, er sei stets und überall Zentrum, Auslöser oder Protagonist von Konflikten und zugleich *odd man out* gewesen: es läßt sich dies exemplarisch am ersten ausreichend belegten Skandal aufzeigen, eben jenem, der ihn 1509 zur Flucht aus Dôle veranlaßt hatte. Auf Einladung und mit wärmster Unterstützung des Erzbischofs Antoine de Vergy, der zudem Kanzler der damals noch bestehenden Universität war, hatte Agrippa Vorlesungen über Reuchlins *De verbo mirifico* gehalten, die auf außerordentlich starkes Interesse unter den Akademikern, dazu auch den weltlichen und geistlichen Honoratioren der Stadt gestoßen waren. Die so vielversprechend sich anlassende akademische Karriere fand ein jähes Ende, als im Frühjahr 1509 der franziskanische Ordensprovinzial von Burgund, Jean Catilinet, in einer Fastenpredigt am Hof der Regentin Margarete von Österreich zu Gent Agrippa der Verbreitung judaisierender Häresie bezichtigte. Diese Verdächtigung bzw. die möglichen Konsequenzen aus derselben waren schwerwiegend genug, daß Agrippa umgehend seine Lehrtätigkeit abbrach und aus Frankreich floh: man wird ohne Übertreibung wohl behaupten können, daß diese Episode als unmittelbare Folge des um die Zeit bereits heftig entbrannten Streits zwischen Reuchlin und Pfefferkorn einzuschätzen ist, der das Interesse, aber auch die dogmatische Wachsamkeit hinsichtlich der jüdischen Tradition neu belebt hatte. Zwar versuchte Agrippa im folgenden Jahr von London aus, mit einem apologetisch-polemischen Schreiben an Catilinet dessen Vorwürfe zu widerlegen und sich in die Diskussion innerhalb des europäischen Humanistenkreises um das Werk Reuchlins einerseits, die Bedeutung der *cabala* andererseits einzuschalten -- die Debatte wurde ohne ihn fortgeführt, er selbst blieb seltsam überflüssig-isoliert, um doch zugleich dort, wo er gewirkt hatte, eine schemenhafte Präsenz zu hinterlassen. Ganz ähnlich verlief -- um ein zweites Beispiel anzuführen -- die Auseinandersetzung über sein mutiges Engagement während der Pestepidemie 1528 in Antwerpen und die von ihm praktizierte, ebenso unkonventionelle wie erfolgreiche Behandlung der Kranken: die im wesentlichen aus Neid und Standesdünkel der approbierten Ärzteschaft angezettelte Polemik, die ihn zur Schließung seiner Praxis und zum Verlassen der Stadt zwang, wurde auch nach seiner Resignation fortgeführt, wobei die Frage nach der medizinisch-theologischen Zulässigkeit seiner Rezepturen im Mittelpunkt stand. Wiederum hinterließ seine Persönlichkeit einen tiefen Eindruck in der städtischen Gesellschaft -- und diente doch wiederum nur als Projektionsfläche für abergläubischen Wahn und Wunderglauben, gelehrte Arroganz und theologische Borniertheit, als er selbst bereits anderweitig in

Mit der Vorlesung über *De verbo mirifico* hatte Agrippa ein Signal gesetzt,⁴ das seinen philosophischen Standort, seine spirituelle »Stimmung« unzweideutig anzeigte – es war gleichsam das öffentliche Bekenntnis zu der von Pico begonnenen, von Reuchlin weitergeführten Tradition und das Versprechen, die Magie, jene uralte, allen Weisen offenbarte Wissenschaft, von

neuerliche Kontroversen sich verstrickte. Es klingt etwas von dieser kaum greifbaren und doch immer akut wahrgenommenen Gegenwart in den viel zitierten Versen Christopher Marlowes an, mit denen er *Doctor Faustus* sein Ziel beschreiben läßt: »And I ... Will be as cunning as Agrippa was/Whose shadow made all Europe honour him.« (*Marlowe's Plays and Poems*, ed. M. R. Ridley, London 1953, p. 124, Vers 144-145). Als *cunning* -- im damaligen Sprachverständnis mit der Bedeutung *ingenious* -- wurde Agrippa noch im folgenden Jahrhundert gepriesen, wie aus dem enthusiastischen *Encomion* Thomas Vaughans hervorgeht, das der ersten englischen Übersetzung der *Occulta philosophia* vorangestellt war: »How am I rapt when I contemplate Thee,/And winde myselfe above All that I see!/The Spirits of Thy Lines infuse a Fire/Like the World's Soul, which makes me thus aspire:/I am unbody'd by the Books, and Thee,/And in Thy Papers finde my Extasie.« (*An Encomion on the Three Books of Cornelius Agrippa Knight, by Eugenius Philaletes*, Verse 5-10, in: *Three Books of Occult Philosophy, Written by Cornelius Agrippa of Nettesheim*, tr. J. F., London 1651. Als vielleicht auch erfinderischen, auf jeden Fall arroganten, zugleich verschrobene und weltfremden Magier *Her Trippa* zeichnet François Rabelais das Porträt Agrippas im 25. Kapitel des *Tiers Livre* seines *Pantagruel Roy des Dipsodes*. Genialisch, der alten Weisheitstradition zugewandt, zugleich der eigenen Zeit weit voraus -- das schon zum Klischee erstarrte Bild des Renaissancegelehrten malen Valerij Brjussow (*Der feurige Engel*, 1907/1908, dt. Übersetzung von R. von Walter, neu durchgesehen von Marlies Juhnke; Berlin 1981), Marguerite Yourcenar (*L'Œuvre au Noir*; Paris 1968) und Rosemarie Schuder (*Agrippa und das Schiff der Zufriedenen*; Berlin 1977) in ihren historischen Romanen detailfreudig aus. Und wiederum schemenhaft flüchtig gedenkt der Flaneur Guillaume Apollinaire auf seinen Promenaden durch die Kölner Altstadt des Autors von *De Nobilitate et Praecellentia Foeminei Sexus*: »O Corneille Agrippa l'odeur d'un petit chien m'eût suffi/Pour décrire exactement tes concitoyens de Cologne/Leurs rois-mages et la ribambelle ursuline/Qui t'inspirait l'erreur touchant toutes les femmes...« (Cortège, in: *Alcools*; Paris 1986). Ebenso kontrovers fällt die Beurteilung Agrippas, seines ruhelos-abenteuerlichen Lebens, seines vielseitigen Opus in der wissenschaftlichen Literatur aus. Nach dem recht unvollständigen und in einigen Details fehlerhaften »Saggio bio-bibliografico su Cornelio Agrippa di Nettesheim« von H. Bullotta Barracco (in: *Rassegna di Filosofia*, VI/1957, pp. 223-248) bietet der im *Archiv für Kulturgeschichte* Bd. 51, Heft 2/1969 publizierte Aufsatz von Paola Zambelli »Agrippa von Nettesheim in den neueren kritischen Studien und in den Handschriften« (pp. 264-295) immer noch den fundiertesten Überblick sowohl über die Biographie Agrippas als auch die bis dato geleistete Forschung; seitdem haben zahlreiche weitere Arbeiten dieser Gelehrten das von den ersten Biographen Henry Morley (*Life of Henry Cornelius Agrippa von Nettesheim, Doctor and Knight, Commonly Known as Magician*, London 1856), Auguste Prost (*Corneille Agrippa. Sa vie et ses œuvres*, Paris 1881-1883), J. Orsier (*Henri Cornélis Agrippa. Sa vie et son œuvre d'après sa correspondance 1486-1535*, Paris 1911) und Charles Nauert (*Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*, Urbana 1965) gezeichnete Bild berichtigt bzw. ergänzt. Cf. ferner die Untersuchungen von H. F. W. Kuhlow (*Die Imitatio Christi und ihre kosmologische Überfremdung. Die theologischen Grundgedanken des Agrippa von Nettesheim*, Berlin/Hamburg 1967) und W.-D. Müller-Jahncke, (*Magie als Wissenschaft im frühen 16. Jahrhundert. Die Beziehung zwischen Magie, Medizin und Pharmazie im Werk des Agrippa von Nettesheim*, Marburg 1973), denen jeweils eine kritische Würdigung der wichtigsten Literatur zur Biographie Agrippas vorangestellt ist; aufgrund zahlreicher falscher historischer Daten und Fakten bzw. deren Abfolge kommt Ioan P. Coulianu (op. cit. pp. 283-286 sowie 383-389 et passim) zu einigermaßen abwegigen Beurteilungen von Agrippas Leben und der Bedeutung seiner Schriften in der Renaissancephilosophie, wie überhaupt dieses Werk insgesamt unter der willkürlich-assoziativen Anhäufung von Zitaten und Referenzen leidet und hinter seinem Anspruch, die Fundamente einer magisch-erotischen Spiritualität freizulegen, weit zurückbleibt. Die meines Wissens bislang letzte, ebenso bündige wie detailreich alle noch bestehenden weißen Flecken im Leben Agrippas erörternde biographische Skizze hat Vittoria Perrone Compagni als Einleitung zu der von ihr besorgten kritischen Edition der *Occulta philosophia* verfaßt.

⁴ In dem in der vorigen Anmerkung erwähnten Aufsatz von 1969 spricht Paola Zambelli treffend von einer »polemische[n] Parteinahme« Agrippas »... zu einem Zeitpunkt, da Pfefferkorn, Ortuinus Gratius und Arnold von Tongern gegen die Meinung Reuchlins über die mystisch-hebräischen Bücher ins Felde ziehen.« op. cit. p. 276. Cf. dagegen die kaum überzeugende Auffassung Nauerts, daß die zeitliche Koinzidenz zwischen der Vorlesung in Dôle und der Reuchlin-Pfefferkorn-Kontroverse rein zufällig gewesen sei. op. cit. p. 28.

verfälschenden Irrtümern zu reinigen, um sie nach ihren eigenen Prinzipien wiederherzustellen und gegen die Anwürfe ihrer Verleumder in Schutz zu nehmen.⁵

In der Tat sollten Reuchlin und seine beiden »kabbalistischen« Werke für Agrippa stets Bezugs- und Orientierungspunkte bleiben – allerdings setzte er die Akzente in seinen eigenen Studien so deutlich anders, daß man geneigt ist anzunehmen, die dem älteren Gelehrten gegenüber wiederholt bezeugte Verehrung beziehe sich weniger auf dessen Œuvre, als auf seine unbeirrt-mutige Haltung, die ebenso gerühmte Gelehrsamkeit wie erwiesene fromme Demut.⁶

Denn die von Pico so bündig formulierte, von Reuchlin mit zielstrebigem Fleiß aufgegriffene und, wie er in beiden »kabbalistischen« Werken zu verstehen gab, auch bewältigte Aufgabe, mittels der *cabala* jenes Wort zu finden, das die zerstörte Einheit des Kosmos wiederherzustellen und, im Sinne dieser Restitution, Wunder zu wirken vermöchte – diese Aufgabe übernahm Agrippa beinahe schon ostentativ nicht. Vielmehr hob er die von Pico präzisiert gezogenen, von Reuchlin peinlich genau respektierten Grenzen der *scientiae magia et cabala* auf, um letztere dem Reich der *occulta philosophia* zu inkorporieren, dessen Konturen ebenso diffus blieben wie sein Gebiet tendenziell auf ständige Erweiterung und Veränderung angelegt war: in das umfängliche Ensemble aller nur je bekannten sakralen Traditionen aufgenommen, war die *cabala* – zweifellos eine durch unmittelbare göttliche Offenbarung gestiftete Lehre und folglich in ihrer magischen Wirkmächtigkeit legitimierte *ars* – nicht weniger, aber eben auch nicht mehr als ein Aspekt unter zahlreichen anderen jener esoterischen Weisheit, die seit alters und unter äußerlich abweichenden Riten von der stets nur geringen Anzahl der Eingeweihten aller Nationen resp. Religionen bewahrt und weitergereicht wurde. In eine Vielzahl von disparaten, nicht selten widersprüchlichen Disziplinen und Traditionen, Ritualen, Zeremonien und spirituellen Exerzitien fragmentiert, bot sich die *Occulta philosophia* weniger als programmatischer Entwurf einer zukünftigen *sapientia universalis* dar – dazu fehlte ein genau bestimmtes Ziel – noch als gebrauchsfertiger *grimoire* – dazu hätte es praktischer Anweisungen bedurft – noch auch als ein

⁵ »Hinc concitus est in me spiritus meus atque propter ipsam cum admirationem tum indignationem volui et ego philosophari, non illaudibile opus me facturum existimans ... si magiam ipsam vetustam sapientumque omnium disciplinam ab impietatis erroribus redimitam purgatamque et suis rationibus adornatam restituerem et ab iniuria calumniantium vindicarem.« Aus der Widmung an Trithemius, *De occulta philosophia*, p. 70.

⁶ Zu den intrigierendsten und wohl kaum mehr zu beantwortenden Fragen an Agrippas Biographie gehört die, warum es offenbar nie zu einer persönlichen Begegnung, ja nicht einmal einem Briefwechsel zwischen Reuchlin und Agrippa gekommen ist. Dies ist um so erstaunlicher, als beide einerseits aus ganz unterschiedlichen Anlässen häufig und weit reisten, andererseits gemeinsame Bekanntschaften im europäischen Humanistenkreis besaßen, über die wenigstens eine lockere Verbindung hätte hergestellt werden können: abgesehen von Johannes Trithemius beispielsweise Erasmus, Faber Stapulensis und Hermann von Wied. Es läßt sich hier kaum eine stichhaltige Vermutung äußern -- sowenig im übrigen wie zu der merkwürdigen »Porträtlosigkeit« Reuchlins. Zur Beziehung zu Reuchlin, Trithemius resp. Hermann von Wied cf. Geiger, *Johann Reuchlin* pp. 42-44 et passim, resp. 380 sq. Die zwischen Agrippa und Faber Stapulensis 1519 ausgetauschten Briefe finden sich im *liber secundus* der erhaltenen Korrespondenz (Nrs. 27-31, 35 und 36) in den *Opera omnia*, Bd. II, pp. 675-680.

historisch-religionswissenschaftliches Werk, das der Wiederherstellung aller Kenntnisse der altehrwürdigen *magia* gewidmet war – dazu wären kritische Bestandsaufnahme und pointierte Wertung vonnöten gewesen: in den auf drei Bücher verteilten 199 Kapiteln erörterte Agrippa – selbst unter Vernachlässigung der jeweils einleitenden Kapitel bzw. der *conclusio operis totius* – mindestens ebenso viele *scientiae et artes*, die, gleichsam die Sicht in ein epistemologisches *mise en abîme* eröffnend, just in dieser vorgeblich oder vorläufig vollständigen Auflistung ihre eklatante Inkongruenz und Beliebigkeit manifestierten.⁷

Nun war die Zersprengung der ursprünglich als Einheit überlieferten esoterischen Lehre nicht ein konzeptionell-kompositorisches Versehen, sondern erfolgte systematisch und mit dem Ziel, den von den *sapientes* früherer Zeiten entwickelten *scientiae et artes* den richtigen Standort zuzuweisen, d. h. jenen, der den in ihnen gleichsam eingefangenen magischen *virtutes* im Kosmos entsprach.⁸ Gleichsam zu einem Gerüst zusammengefügt und solcherart in den Kosmos

⁷ In diesem Sinn erscheint das Gesamtwerk Agrippas als getreues Abbild seiner wissenschaftlichen Konzeption: sieht man von Gelegenheitsarbeiten ab wie etwa dem der Regentin Margarete von Österreich gewidmeten *libellus De Nobilitate et Praecellentia Foeminei Sexus declamatio* und dem anlässlich ihres Todes 1530 verfaßten Nachruf *In funere D. Margaretae Austriacorum et Burgundionum principis*, dem Marguerite von Alençon, der Schwester des französischen Königs, zugeeigneten Traktat *De Sacramento Matrimonio* und der *Historiola de duplici coronatione Caroli V. Romanorum Imperatoris apud Bononiam* sowie etlichen anderen kurzen Adressen, die er teils in seiner Funktion als *advocatus* und *orator* der Stadt Metz zwischen 1518 und 1520 bzw. als Stadtschreiber und Historiograph zu Mecheln 1530/1531 veröffentlichte, teils im Bemühen, die Gunst weltlicher Herrschaft zu gewinnen, so zeugen die zwischen 1510 und 1533 entstandenen philosophisch-theologischen Texte nicht nur von Gelehrsamkeit, Wißbegier und dem allen Humanisten eigenen Bemühen, unbekannt resp. verschüttete Quellen der alten Tradition freizulegen, sondern auch von tiefem religiösem Ernst und dem Gespür für die aus dem sich anbahnenden Schisma der römisch-katholischen Kirche resultierenden spirituellen Wirrnisse: V. Perrone Compagni verweist in diesem Zusammenhang darauf, daß »Agrippa became ever more closely involved with the burning issues of his time and he did so at both the personal and intellectual levels, whether through direct or epistolary contact with the chief actors in these events, or through his own written contributions.« Einleitung zu *De occulta philosophia*, p. 33. Vor allem aber muten diese Werke wie literarische Verdinglichungen jener in eine kaum mehr überschaubare Mannigfaltigkeit von Disziplinen zersprengten *sapientia universalis* an. So wird die den Menschen offenbarte *occulta philosophia* wie in einem Spiegel aufgenommen -- aber es ist ein facettiert geschliffener Spiegel, der das empfangene Bild stets nur in Teile zerlegt reflektiert; dem entsprechend könnten die *opera minora* Agrippas mit Spiegelscherben verglichen werden, die, indem sie partielle Aspekte der ursprünglich einheitlichen Weisheitsoffenbarung wiedergeben, deren Zersplitterung noch bestätigen.

⁸ Es dürften wohl je unterschiedliche Motive resp. Zielsetzungen den spätestens seit Beginn des 16. Jahrhunderts augenfälligen Bestrebungen zugrunde gelegen haben, bis dato integrale Wissenschaften oder Lehren in kleinere, präziser gefaßte resp. anders definierte Einheiten zu zerlegen, die, nicht selten in weitere Subdivisionen zerfallend, wieder zusammengefügt ein vom ursprünglichen Erscheinungsbild durchaus abweichenden Anblick boten: man denke nur an die bereits in vorreformatorischer Zeit sich vollziehenden Veränderungen im Studium der Theologie, insbesondere hinsichtlich der philologisch-kritischen Bibelexegese, von den umwälzenden Entdeckungen in Mathematik und Naturwissenschaften ganz zu schweigen, die ihrerseits zur Konstituierung neuer Disziplinen führten. Mit einer gewissen Zwangsläufigkeit ergab sich hieraus die Notwendigkeit, mittels Enzyklopädien, Registern und *ars-memorativa*-Lehrbüchern diese explosionsartige Vervielfältigung der Fächer resp. Erkenntnisse zu bewältigen -- womit zu der durch die Fülle des ständig sich erweiternden und verzweigenden Stoffes unvermeidlichen Implosion der Wissenschaften noch weiter beigetragen wurde. -- Einen umfassenden Eindruck von der Veränderung beim Lehren und Lernen bzw. in der epistemologischen Systematik vermittelt Eugenio Garin in seinem dreibändigen Werk *Geschichte und Dokumente der abendländischen Pädagogik*, dort auch eine gute Auswahl von lateinischen Quellen und deren Übersetzung; cf. ferner Frances A. Yates, *The Art of Memory*; Chicago 1966, die weitere Literatur zum Thema angibt.

eingezogen, ließen die *scientiae et artes* dessen nach göttlichem Plan gesetzmäßig errichtete Struktur rational begreifen, die in ihm angelegten magischen Kräfte sinnlich wahrnehmen – und nutzen, boten sie sich als je unterschiedliche Lesarten des in seiner Aussage immer identischen *verbum Dei*.⁹

Verhalten und vielfach variiert, klang hier ein Motiv an, das im Titel jener Schrift als Thema angestimmt wurde, die *prima vista* als der begründete und umfassende Widerruf von *De occulta philosophia* galt: *De incertitudine et vanitate scientiarum atque artium declamatio invectiva, seu cynica, qua docetur, nusquam certi quicquam, perpetui et divini, nisi in solidis Dei eloquiis atque eminentia verbi Dei latere*.¹⁰ Auf der weit gezogenen Peripherie der *occulta philosophia* eine unregelmäßig

⁹ Eine aufmerksame Lektüre der *Occulta philosophia* sowie einiger *opera minora* zeigt, daß das *verbum Dei*, zumal im Sinne des in den biblischen Schriften offenbarten Gotteswortes, stets Bezugs- oder Fluchtpunkt bei der Entfaltung des magischen Wissens bleibt; dank dieses ruhenden Pols entgeht *De occulta philosophia* -- Tatwerkzeug und Opfer in einem -- der Gefahr, unter der Anhäufung von Tabellen, Analogien und Symbolen zu ersticken. Doch nur verstreut und andeutungsweise äußert sich Agrippa zu diesem für sein Denken so zentralen Thema, dem er gleichwohl gelegentlich eine zusammenhängende Erörterung widmet, so im Abschlußkapitel des *liber secundus* und im zweiten Kapitel des dritten Buches. -- Etwas sehr harsch urteilt Josef Biemann (p. 323) über Agrippas »pedantisches Schematisieren und spitzfindiges Einteilen« beim Versuch, »sein Weltbild vom Archetypus bis zu den untersten Stufen der Dämonen geradezu in Fächern oder Schachteln geordnet« darzustellen. »Zu einer Handschrift der *Occulta Philosophia* des Agrippa von Nettesheim«, in: *Archiv für Kulturgeschichte* Bd. XXVII/1937, pp. 318-324. Daß es Agrippa um mehr als schieres Sammeln und Systematisieren ging, hat W.-D. Müller-Jahncke ausführlich und überzeugend dargestellt, wobei er in seine Argumentation Überlegungen zum scheinbar so widersprüchlichen Verhältnis zwischen *De occulta philosophia* und der *Declamatio de incertitudine et vanitate scientiarum* aufnimmt: »In der Tat scheint der Widerspruch unauflösbar, wenn *De occulta philosophia* als ein <Kompendium der Magie> angesehen wird und nicht als ein Versuch Agrippas, die ihm bekannten Schriften magischen Inhalts zusammenzutragen, um aus ihnen ein kosmologisches System zu erstellen, das die in diesen Schriften ebenfalls enthaltenen Angaben zu den bisher unerklärbaren magischen *virtutes* im Sinne der *magia naturalis* als einer Wissenschaft dem Verstand des Menschen zugänglich macht.« Müller-Jahncke, *Magie als Wissenschaft*, p. 50. Ergänzend zu dieser treffenden Feststellung sollte indes angemerkt werden, daß Agrippa in der von ihm rezipierten neuplatonischen Literatur ein kosmologisches System vorfand, das er *grosso modo* auch übernahm -- Müller-Jahncke verweist (op. cit. p. 35 et passim) auf den Picatrix, Reuchlin und Ficinos *De vita triplici*, aus dem er ganze Passagen übernahm: was er aber wenn schon nicht *sensu stricto* erfand, so doch im Rückgriff auf entsprechende frühere Schemata selbständig entwickelte, war ein System, die traditionelle dreistufige Kosmologie des Neuplatonismus mit den kompilierten hermetischen Traditionen in Einklang zu bringen. Den magischen Wissenschaften der *occulta philosophia* gemäß, wird der Kosmos gewissermaßen aufgeräumt, wobei sich in den drei kosmischen Stufen auch hier alsbald drangvolle Enge durch eine Plethora von Engeln, Dämonen, Geistern und Ideen einerseits, Wissenschaften und Lehren, Techniken und Therapien andererseits einstellt, die just die eingeführte Ordnung nachgerade unterläuft und zunichte macht. Das dynamisch-fließende, vitale System der neuplatonischen Kosmologie gewinnt unter diesem nach Vollständigkeit strebenden, überlasteten Schema eine eigentümliche Schwerfälligkeit, ja Starre: zwar spricht Agrippa im Anschluß an Pico von der »*conventia mutua*« (*De occulta philosophia* II, 60, p. 394) der im Universum wirkenden Kräfte, die übereinstimmen (»... *res inter se consentiant*...«, *ibid.* I, 46, p. 173) und ineinander fließen (*ibid.* I, 37, p. 155), die in ihrer Verbindung der Saite eines Monochords gleichen, die, wo immer sie angeschlagen wird, erklingt (*ibid.*) -- doch mutet dieser in sich geschlossene Kreislauf in all seiner mechanischen Betriebsamkeit merkwürdig steril an und wie eine Vorlage zu den beklemmenden Bildern M. C. Eschers.

¹⁰ Agrippa selbst sagt in der Vorrede *ad lectorem* zur Ausgabe von 1533 der *Occulta philosophia*, »... in libro nostro *De vanitate et incertitudine scientiarum* hunc librum nostrum magna ex parte retractavi.« (op. cit. p. 66). In der *Declamatio* wiederum verweist er auf die in *De occulta philosophia* bzw. in einem nicht erhaltenen Traktat vertretenen Irrtümer, so beispielsweise im 13. Kapitel *De Geomantia* (»... scripsi et ego quandam Geomantiam ab aliis longe diversam, sed non minus superstitiosam fallacemque, aut, si vultis, dicam etiam mendacem.«), im 47. Kapitel *De Cabala* (»[ars cabalistica] ... quam ego multo labore aliquando scrutatus

gesetzte Markierung, nahm das *verbum Dei*, als Zentrum einer wiederum universal angelegten Prospektierung allen Wissens und Könnens den Charakter eines unfehlbaren Kriteriums hinsichtlich der Solidität und Verazität der Disziplinen, der Lehrmeinungen an, und dies gewissermaßen auch im Rückblick auf die in *De occulta philosophia* vorgestellten Überlieferungen.¹¹ Von dieser neuen Perspektive aus erwies sich, daß die vordem als zumindest göttlich inspiriert gedachten magischen Weisheitstraditionen mitsamt den aus ihnen abgeleiteten Disziplinen nicht oder nur teilweise oder lediglich in ihren Anfängen von Gott offenbarte Lehren waren: ganz offensichtlich hatten sie es nicht vermocht, den Menschen – dazu alle anderen Lebewesen – mit ihrem Schöpfer zu verbinden, sondern führten stets tiefer in das Labyrinth der von Menschen ersonnenen Wissenschaften, doch nicht zum Gipfel der Wahrheit¹², zum wahren Bild Gottes, seinem Wort.¹³

sum...«) oder im darauffolgenden *De Praestigii* («Verum de magicis scripsi ego iuvenis adhuc libros tres, amplo satis volumine, quos de Occulta philosophia nuncupavi: in quibus quidquid tunc per curiosam adolescentiam erratum est, nunc cautior hac palinodia recantatum volo.») *Opera omnia*, Bd. II, p. 42, 100 und 104. Zweifellos ist die *recantatio* ernst gemeint und muß in ihrer doppelten Bedeutung von Widerruf und Entzauberung beachtet werden, doch dokumentieren beide Werke »jene Freiheit des Suchens und Strebens nach Wahrheit«, die einzufordern und zu verteidigen Agrippa zeitlebens nicht müde wurde. (Schluß der *Praefatio ad lectorem* zur *Declamatio*, *Opera omnia* Bd. II, s. p.)

¹¹ »Igitur ad ipsum verbum Dei oportet nos omnes scientiarum disciplinas et opiniones, tanquam ad Lydium lapidem aurum examinare, atque in omnibus eo ceu ad solidissimam petram confugere, atque ex eo solo omnium rerum veritatem venari, ac de omnibus disciplinis, de omnibus opinionibus et commentis iudicare.« *Declamatio*, Kap. 100, *Opera omnia* Bd. II, p. 298.

¹² Am Ende der *epistola dedicatoria* zur *Declamatio* bietet Agrippa sich denen als *dux* an, »qui egredientes humanarum scientiarum labyrinthum, in arcem tendunt veritatem.« *Opera omnia* Bd. II, fol. 4.

¹³ »Verumtamen vera Dei imago Verbum suum est...«. *De occulta philosophia* III, 36, p. 507. -- Die Schwierigkeit, das Verhältnis der beiden Hauptwerke zu einander zu bestimmen, beruht weniger auf deren Inhalt als auf der intrigierenden Reihenfolge, in der sie veröffentlicht wurden -- Die *Declamatio* erschien Ende 1530 im Antwerpener Verlag Graphaeus, ebendort im Frühjahr 1531 der *liber primus* der *Occulta philosophia* -- welche Eigentümlichkeit bislang allen Erklärungsversuchen widerstanden hat und durch Agrippas eigene Begründung, er habe, obwohl er in vieler Hinsicht nun gänzlich anderer Meinung sei, das in verstümmelten und verfälschten Abschriften kursierende Jugendwerk nicht einfach aufgeben, sondern in autorisierter Fassung dem geneigten Publikum vorstellen wollen, eher noch rätselhafter wird. (Cf. die Vorrede *Ad lectorem* zu *De occulta philosophia*. p. 66) Angesichts der beträchtlichen Arbeit, die Agrippa in die Vermehrung und Verbesserung seines »specimen iuventutis« (ibid.) als *catalogue raisonné* der Magie investierte, nimmt sich diese Erklärung im Kontext des wenige Wochen zuvor publizierten Widerrufs denkbar unglaubwürdig aus. Und dieser scheint in dem vorangestellten Epigramm die folgende kritische Revision der sublimen wie profanen Künste und Wissenschaften zu desavouieren. Es dürfte zweifellos am Ton dieses Elfzeilers gelegen haben, dazu am formalen Aufbau der *Declamatio*, der die Komposition von *De occulta philosophia* andeutungsweise ironisch persifliert, nicht zuletzt an der für Agostino Fornari, den Genueser Patrizier und Freund, verfaßten *epistola dedicatoria*, daß zahlreiche Gelehrte den Charakter dieses Werks erstaunlich verkannt haben. Eine detaillierte Kritik erübrigt sich an dieser Stelle dank der Untersuchungen P. Zambellis («A proposito del >de vanitate scientiarum et artium< di Cornelio Agrippa, in: *Rivista critica di storia della Filosofia* 15/1960, pp. 166-180), W.-D. Müller-Jahnckes (*Magie als Wissenschaft*), E. Metzkes («Die >Skepsis< des Agrippa von Nettesheim. Eine Studie zur Geschichte des deutschen Geistes im ausgehenden Mittelalter«, in: *Coincidentia oppositorum. Gesammelte Studien zur Philosophiegeschichte*, hg. von Karlfried Gründer; Köln 1961, pp. 7-19), Michael H. Keefer, »Agrippa's Dilemma: Hermetic Rebirth and the Ambivalences of De vanitate and De occulta philosophia«, in: *Renaissance Quarterly* XLI, Nr. 4, Winter 1988, speziell 638 sqq. und neuerdings S. Wollgasts (im Nachwort zu der von ihm herausgegebenen deutschen Übersetzung *Über die Fragwürdigkeit, ja Nichtigkeit der Wissenschaften, Künste und Gewerbe*; Berlin 1993, pp. 273-311, dort auch der rezenteste Überblick über die Literatur), die zum einen die ungeachtet aller abrupten Volten gewährte Einheit im Werk Agrippas aufgezeigt, zum anderen der *Declamatio* eine herausragende Stelle innerhalb der

Anders als alle menschlichen *scientiae et artes* bedurfte das *verbum Dei* keinerlei Auslegung oder Kommentierung: es genügte sich selbst, erklärte sich selbst und war sich selbst richtende Instanz.¹⁴ Vor seiner Autorität, seiner Majestät und *energia* versagten die Argumente, Syllogismen und schlaun Sophismata der Gelehrten¹⁵, zugleich war nichts in ihm so hoch, so unergründlich, so schwierig, verborgen oder heilig, daß es nicht alle anginge und nicht von allen – auch den

zeitgenössischen, polemisch-paradox geführten Diskussion um die Möglichkeiten, Grenzen und Ziele des Menschen -- und nicht der Wissenschaften! -- zugewiesen haben; schließlich hat H. F. W. Kuhlow in seine Analyse die gegen die Anwürfe der Löwener Theologen verfaßte *Apologia*, dazu die an den Kölner Stadtrat gerichtete *epistola apologetica* miteinbezogen und überzeugend dargetan, daß es sich bei der *Declamatio inuectiva seu cynica* nicht um ein prekärer materieller Verhältnisse wegen und aus persönlicher Verbitterung verfaßtes Pamphlet handelt, folglich von einem »Bruch im Denken Agrippas mit Abfassung der *Declamatio*« nicht die Rede sein kann: »Im Grunde bleibt er stets der, der er vor der Abfassung dieses Werkes war.« (op. cit. p. 79) Abgesehen von diesen beiden Verteidigungsschriften sind es mehrere kürzere Werke, der *Liber de triplici ratione cognoscendi Deum*, die *Dehortatio Gentilis Theologiae*, der *Dialogus de vanitate scientiarum et ruina christiana religionis* sowie der *Dialogus de homine*, aus denen die Ernsthaftigkeit Agrippas bei der Suche nach den Möglichkeiten der Gotteserkenntnis spricht und die K. A. Nowotnys Interpretation von *De incertitudine et vanitate scientiarum* als einem »Fastnachtsspiel« (op. cit. p. 393 et passim) einigermaßen bizarr erscheinen lassen. Möglicherweise war es kein Geringerer als Sir Philip Sidney, der zu dieser Verkennung zumindest beitrug, als er in seiner *Apologie for Poetrie* schrieb: »Agrippa will be as merry in shewing the vanitie of Science, as Erasmus was in commending of Follie. Neyther shall any man or matter escape some touch of these smylyng raylers. But for Erasmus and Agrippa, they had another foundation then the superficially part would promise. Mary, these other pleasant Fault-finders, who wil correct the Verbe, before they understand the Nounne, and cofute others knowledge before they confirme theyr owne: I would have them onely remember, that scoffing commeth not of wisdom. So as the best title in true English they gette with their merriments, is to be called good fooles: for so have our grave Fore-fathers ever termed that humorous kinde of iesters: but that which gyveth greatest scope to their scorning humors, is ryming and versing.« (*An Apologie for Poetrie*; London 1595 -- ND Amsterdam/New York 1971, fol. G2b-G3). Aber es ist dieser Narr Agrippa nicht »Ausschreier eines Fastnachtsspiels« (Nowotny, op. cit. p. 393) und kein unterhaltsamer Possenreißer, der sich und sein Publikum auf Kosten aller Stände, Berufe und Wissenschaften amüsiert; hinter der angenommenen Attitüde des *fool* verbirgt sich der suchende, zweifelnde, verzweifelnde Intellektuelle, der die deprimierende Einsicht in die Unzulänglichkeit gelehrten Wissens wie die Unmöglichkeit bornierten Nichtwissens hinter Ironie und Sarkasmus verbirgt und angesichts der Vielzahl von Wahrheiten sich für eine -- in diesem Fall die römisch-katholische -- entscheidet, um ihr weitere Perspektiven zu eröffnen. Schemenhaft zeichnet sich hinter dieser Maske die mythische Gestalt des Hamlet ab -- nicht oder nur in manchen Zügen in der Shakespearschen Version des dänischen Prinzen, sondern im weltweit tradierten Mythos vom Helden Krishna / Kai-Chosrau / Kullervo / Amlodhi-Hamlet, der, ein *melancholicus*, auf der Schwelle zwischen einem abgeschlossenen Zeitalter und einer neuen, nur undeutlich erst erkennbaren Epoche steht; der, da ihm der Rückzug in das Nicht-Mehr versperrt und der Zugang zum Noch-Nicht unbekannt ist, sein Unvermögen, seine Ungeduld und Sehnsucht in närrischer Gebärde verstellt. -- Zum Hamlet-Mythos cf. die faszinierenden Werke von Adolf Zinzow, *Die Hamletsage an und mit verwandten Sagen erläutert*; Halle 1877; Sir Israel Gollancz, *Hamlet in Iceland*; London 1898 (in seiner knappen Einleitung zu der 1905 im Londoner Verlag Dent erschienenen Ausgabe von Shakespeares *Hamlet* verweist Gollancz auf die »allusion to Hamlet in Icelandic literature some two hundred years before Saxo Grammaticus; and to this day *Amlothe* (i. e. Hamlet) is synonymous with *fool* among the folk there.« p. xiv) und Giorgio de Santillana/Hertha von Dechend, *Die Mühle des Hamlet. Ein Essay über Mythos und das Gerüst der Zeit*; Berlin 1993.

¹⁴ »Quodcunque enim, ut ait Gregorius, ab eo autoritatem non habet, eadem facilitate contemnitur, qua probatur: huius autem verbi scientiam, nulla schola philosophorum, nec quorumcunque scholasticorum gymnasia nobis tradidere, sed solus Deus atque Iesus Christus per Spiritum sanctum in illis scripturis, quae canonicae vocantur, quibus iuxta divinam praeceptum nihil addere licet, nihilque detrahere. ... Huius scripturae tanta maiestas est, tanta energia, ut nulla externa commentaria, nullas humanas, nec angelicas glossas patiatur: nec tanquam cerea ad humanorum fabularum in varios sensus se tanquam Proteus aliquis poeticus transformari, aut transfundi patiatur, sed sibi ipsi sufficiens, seipsum exponit et interpretatur: et omnes iudicans, a nullo iudicatur.« *Declamatio*, Kap. 100, *De verbo Dei*, Opera omnia Bd. II, p. 298.

¹⁵ »... argumentationes, ... syllogismi ... sophismatum versutiae ...«, *ibid.*

Frauen, ja selbst den Kindern – als gemeinsamer und doch je individuell bemessener Besitz empfangen werden sollte.¹⁶

In seiner Schrift war Gott unmittelbar gegenwärtig – ein Gott, der weder sinnlich wahrgenommen noch rational erschlossen, weder durch Syllogismen erwiesen noch durch irgendeine Wissenschaft, Spekulation oder Kontemplation, kurzum durch menschliches Vermögen verstanden werden konnte.¹⁷

Ein Gott, der in den Zeichen seiner Schöpfung, in der Lektüre seines Wortes erkannt und verehrt werden wollte.

2

Deus et omnia

Agrippas theologische Konzeption

In seiner Schöpfung, im Wort seiner Offenbarung allgegenwärtig, war dieser Gott gleichwohl unendlich fern und verborgen. In beiden Manifestationen hatte er sich für alle Zeiten

¹⁶ »Scitote ergo nunc nihil esse in sacris literis tam arduum, tam profundum, tam difficile, tam absconditum, tam sanctum, quod ad omnes Christi fideles non pertineat; quin tota ipsa Theologia omnibus fidelibus communis esse debet, unicuique autem secundum capacitatem et mensuram donationis Spiritus sanctus.« ibid. p. 304. Einige Zeilen zuvor fordert Agrippa unter Verweis auf Chrysostomos (21. hom. Eph. cap. 1, MPG 62, 150-152), »... pueros praecipue divinis literis occupari debere, quin etiam domi atque privatim viros cum uxoribus et liberis invicem de sacris literis disputare, ac ultro citroque et ferre et inquirere sententiam.« Es klingen hier vielfach Themen und Topoi aus Erasmus' *Paraclesis* an, aus der nur ein Beispiel angeführt sei: »Vehementer enim ab istis dissentio, qui nolint ab idiotis legis divinas litteras in vulgi linguam transfusas, sive quasi Christus tam involuta docuerit, ut vix a pauculis theologi possint intelligi, sive quasi religionis Christianae praesidium in hoc situm sit, si nesciatur. Regum mysteria celare fortasse satius est, at Christus sua mysteria quam maxime cupit evulgari. Optarim, ut omnes mulierculae legant evangelium, legant Paulinas epistolas. Atque utinam haec in omnes omnium linguas essent transfusa, ut non solum a Scotis et Hibernis, sed a Turcis quoque et Saracenis legi cognoscique possint. Primus certe gradus est utcunque cognoscere. Esto riderent multi, at caperentur aliquot. Utinam hinc ad stivam aliquid decantet agricola, hinc nonnihil ad radios suos moduletur textor, huiusmodi fabulis itineris taedium lenet viator. Ex his sint omnia Christianorum omnium colloquia. Tales enim ferme sumus, quales sunt cotidianae nostrae confabulationes. Assequatur quisque quod potest, exprimat quisque quod potest. Qui posterior est, non invidet praecedenti, qui prior est, invitet sequentem, non desperet.« Erasmus von Rotterdam, *In Novum Testamentum Praefationes, Paraclesis*, in: *Ausgewählte Schriften*, 3. Bd. p. 14.

¹⁷ »... non ullo sensuum iudicio, nulla ratione discurrere, nullo syllogismo demonstrante, nulla scientia, nulla speculatione, nulla contemplatione, nullis denique humanis viribus comprehendi potest...« ibid. p. 299.

in seiner Omnipräsenz und Omnipotenz veräußerlicht, um doch jenseits dieser sinnlich wie rational wahrnehmbaren Werke zu verharren, die er gesetzmäßig eingerichtet und gleichsam in die Obhut kosmischer Kräfte gegeben hatte.¹⁸

Diese zum Paradoxon verschränkte Aussage barg indes eine weit kompliziertere und widersprüchliche Konzeption: die einer Gottesvorstellung, die den persönlich imaginierten Schöpfergott der Bibel, das unpersönliche Höchste Wesen der griechischen Philosophen und, in deren Nachfolge, der frühen Mystiker der drei abrahamitischen Religionen zusammen mit dem als *verbum incarnatum* verehrten christlichen Messias gleichzeitig und in Einheit zu denken oder besser: zu glauben bestrebt war.¹⁹ Daß sie weder unter dem Druck der divergierenden Tendenzen in Immobilität erstarrte noch ihr Profil hinter den objektiv unvereinbaren Auffassungen verlor, sondern im Gegenteil ihre Dynamik und Identität aus diesen Antagonismen bezog, war der aller mystischen Spiritualität zugrundeliegenden unmittelbaren und individuellen Erfahrung des Göttlichen zuzuschreiben: diesem sich allen Fragen und Zweifeln entziehenden intimen und unbedingten Erleben, das sich ebenso souverän über traditionelle Konvention und dogmatische Lehre hinwegsetzte wie diese zu hüten ihm stets angelegen war, konnte es keine Schwierigkeiten bereiten, Gott in einer Vielzahl von Aspekten wahrzunehmen, gerade weil einerseits der göttlichen Seinsfülle in ihrer Unerschöpflichkeit alle nur denkbaren Manifestationsformen zu Gebote standen, andererseits der Mensch nur je individuell und entsprechend seiner persönlichen Entwicklung, seiner ständigen Veränderungen unterliegenden Lebenserfahrungen und -

¹⁸ Im Vorgriff auf die folgenden Überlegungen sollte an dieser Stelle schon bemerkt werden, daß Agrippa die von Pico formulierte individuelle Aufgabe des *maritare mundum* zwar grundsätzlich übernimmt, konzeptionell indes anders faßt und daher auch anders löst. Die harmonische Einheit der Schöpfung ist ihm ein selbstverständliches Faktum, das durch nichts und niemand beeinträchtigt werden kann. Die Arbeit des *homo magus* beschreibt er im zweiten Kapitel des *liber primus* so: »Magica facultas, potestatis plurimae compos, altissimis plena mysteriis, profundissimam rerum secretissimarum contemplationem, naturam, potentiam, qualitatem, substantiam et virtutem totiusque naturae cognitionem complectitur et quomodo res inter se differunt et quomodo conveniunt nos instruit, hinc mirabiles effectus suos producens, uniendo virtutes rerum per applicationem earum ad invicem et ad sua passa congruentia, inferiora superiorum dotibus ac virtutibus passim copulans atque maritans ...«. *De occulta philosophia* I, 2, p. 86. Alles im Kosmos muß übereinstimmen (»... res inter se consentiant...«, *ibid.* I, 46, p. 173) und bedarf zur Wahrung seiner Vollkommenheit nicht des menschlichen Zutuns: vielmehr wird das magische Werk zum Besten des Menschen und seines irdischen Lebens ausgeführt: »Quae vero ad hominum utilitatem, ad advertendos malos eventus, ad destruendum maleficia, ad curandos morbos, ad exterminanda phantasmata, ad conservandam vitae, honoris, fortunae dexteritatem ...«. *ibid.* Vorrede *Ad lectorem*, p. 66. In dieser Konzeption verliert das *maritare mundum* durchaus nicht seine kosmische Dimension, insofern der Mensch als Mikrokosmos die Elemente und Mächte des Makrokosmos sich dienstbar zu machen weiß: doch erfährt er die Schöpfung nicht als chaotisches Ensemble widerstrebender Gewalten, die zu vereinen er berufen ist, sondern als vollkommenen Organismus, den er, obwohl in ihn eingebunden, zu steuern vermag.

¹⁹ Auf die Bedeutung des simultanen Denkens sehr unterschiedlicher theologischer Systeme als einer innovatorischen intellektuellen Errungenschaft hat Sears Jayne aufmerksam gemacht. Seine Bemerkung zu Ficino darf auch auf zahlreiche andere Renaissance-Gelehrte bezogen werden; sie trifft wohl weniger auf Reuchlin, um so mehr auf Pico und vor allem Agrippa zu, der, wie gesagt, das Spektrum der Weisheitswissenschaften erweiterte und ergänzte: »The triumph of holding in the mind all at once the views of Plato Christ, Plotinus, the Cabala, Zoroaster, the astrologers, Hermes Trismegistus, Moses, the Pseudo-

situationen die Offenbarung Gottes empfangen konnte.²⁰ Es lag daher mit einer gewissen Folgerichtigkeit auch im Wesen dieser Vorstellung begründet, daß dieser unterschiedlich erfahrene resp. sich offenbarende Gott wohl das distinkte Profil seiner je manifestierten Erscheinung behielt, deren unterschiedliche Aspekte zugleich sich annäherten – oder tendenziell identisch gedacht wurden.

Schon mit den einleitenden Zeilen der *Occulta philosophia* schlug Agrippa diesen Akkord an, dessen Disharmonie er nicht, wie man erwarten dürfte, im weiteren Verlauf seiner Erörterungen auflöste, sondern von einem Kapitel zum nächsten steigerte und in dem sein Werk ausklang:

»Da der Kosmos dreifach, nämlich stofflich, himmlisch und geistig gegliedert ist und stets die jeweils niedrigere Stufe von der höheren regiert wird, dazu auch den Einfluß ihrer Kräfte empfängt, so daß der Archetypus selbst und oberste Werkmeister durch Engel, Himmel, Sterne, Elemente, Tiere, Pflanzen, Metalle, Steine die Kräfte seiner Allmacht letztlich auf uns überträgt, zu deren Dienst er dies alles einrichtete und schuf, so halten es die Magier nicht für unvernünftig, daß wir auf eben diesen Stufen durch die einzelnen Welten zu der urbildlich-archetypischen Welt selbst, zum Schöpfer aller Dinge und ersten Ursache, aus der alles stammt und hervorgeht, emporzusteigen vermögen: und daß wir nicht allein die in den edleren Dingen vorhandenen Kräfte nützen, sondern überdies auch andere neue von oben herabziehen können.«²¹

Dionysius, St. Augustine, St. Thomas, St. Paul, and many others, is primarily an intellectual achievement.« Sears Jayne, *John Colet and Marsilio Ficino*; Oxford 1963, p. 59.

²⁰ In seinem auch für die Geschichte der christlichen und, soweit ich urteilen darf, der islamischen Mystik grundlegenden Aufsatz »Das Ringen zwischen dem biblischen Gott und dem Gott Plotins in der alten Kabbala« (in: *Über einige Grundbegriffe des Judentums*; Frankfurt/M. 1970, pp. 9-52) spricht Scholem (p. 14) von einer »Hierarchie der religiösen Erfahrung ... in der auf verschiedenen Ebenen Verschiedenes erfahren wird und in der der Fortschritt von einer Erfahrung zur anderen keinen Widerspruch bedingt.« In der Konsequenz dieser zweifellos zutreffenden Feststellung erhebt sich dann die Frage, ob es sozusagen eine zeitlich versetzte, hierarchische Entwicklung der mystischen Schau gibt, oder ob nicht grundsätzlich alle Formen der göttlichen Vision zu allen Lebenszeiten möglich sind. Bei Agrippa scheint mir letzteres eindeutig der Fall zu sein, und zwar sowohl in jedem einzelnen Werk wie auch in der Gesamtheit seiner Schriften: es ist ihm darum zu tun, immer alle Aspekte zu demonstrieren und keinesfalls den einen »Typus« zuungunsten der anderen hervorzuheben. Daß dies in der Tat, wie Scholem (ibid.) bemerkt, nicht ohne Gewalttätigkeit abgeht und ein beträchtlicher Rest von Ungereimtheiten und krassen Widersprüchen bestehen bleibt, ist evident.

²¹ »Cum triplex sit mundus, elementalis, coelestis et intellectualis, et quisque inferior a superiori regatur ac suarum virium suscipiat influxum ita ut ipse Archetypus et summus Opifex per angelos, coelos, stellas, elementa, animalia, plantas, metalla, lapides, Suae omnipotentiae virtutes exinde in nos transfundat, in quorum ministerium haec omnia condidit atque creavit, non irrationabile putant magi nos per eosdem gradus, per singulos mundos, ad eundem ipsum archetypum mundum, omnium opificem et primam causam, a qua sunt omnia et procedunt omnia, posse conscendere: et non solum his viribus quae in rebus nobilioribus praeexistunt frui posse, sed alias praeterea novas desuper posse attrahere.« *De occulta philosophia* I, 1, p. 85. Es ist dies eine von wenigen Stellen im Werk Agrippas, an der er die sich ausschließenden Gottesvorstellungen in einem Atemzug nennt und gleichsam ineinander verschränkt; überall sonst setzt er den Akzent sehr sorgfältig und verwendet, entsprechend dem behandelten Kontext, entweder den einen oder den anderen Begriff.

Ursprung und Antrieb allen Seins, war dieser *deus archetypus* gleichsam ein naturwissenschaftliches Faktum, das es, jenseits aller frommer Spekulation, nicht zu glauben oder zu verehren, sondern anzuerkennen galt. Unablässig gingen aus dem unerschöpflichen Überfluß des Archetypus dessen Abbilder hervor, ohne daß dieser Prozeß der Emanation ein Ziel hätte oder einen Zweck erfüllte: übernahmen die solcherart hervorgetretenen Hypostasen eine mehr oder minder genau definierte Funktion innerhalb des dreistufig gegliederten Kosmos, so blieb der Archetypus in sich selbst verschränkt und verborgen; er genügte sich selbst, wollte und erstrebte nichts, sondern entließ die emanieren Kräfte in die kosmische Harmonie, die sie konstituierten und zugleich wahrten.²²

²² In seinem dem Markgrafen von Montferrat gewidmeten kürzeren *Liber De triplici ratione cognoscendi Deum* von 1516 (in *Opera omnia*, Bd. II) entwickelt Agrippa noch einmal und in bündiger Form seine theologische Konzeption: Gott gibt sich, auch hier, in dreifacher Gestalt zu erkennen. Als *deus archetypus* ist er *prima causa omnium productrix* (p. 479), *primus motor et verum omnium principium* (p. 459), wobei die kreatürliche Welt ihre Existenz nicht einem göttlichen Willensakt verdankt, sondern gleichsam »natürlich« aus dem Überschuß der göttlichen Substanz emaniert, so daß alle Lebewesen zugleich deren Teilhaber und Träger sind (p. 458). Dieser Aspekt wird komplementiert vom *deus creator* (p. 456 et passim), der aus seiner Verborgenheit hervortritt und »angelos, caelum, stellas, elementa, vegetabilia et animantia quadrupedia, reptilia, aquatica simul atque volantia, et horum omnium principem et finem hominem ad imaginem suam« (p. 454) ins Leben ruft mit dem erklärten Ziel, daß die Menschen ihn als persönlichen Gott, als »fabricator coeli et terrae« (p. 480) erkennen. Ihre Vollendung erfahren diese Aspekte der göttlichen Gegenwart -- und zwar einerseits als Gnade des Schöpfers, andererseits als höchste Steigerung des menschlichen Vermögens, Gott zu erkennen -- in der Menschwerdung des Gottessohnes und der Offenbarung seines Evangeliums. Möglicherweise von den entsprechenden Passagen im Werk Picos oder Reuchlins inspiriert, übernimmt und erläutert Agrippa dazu eine Vorstellung, derzufolge diese unterschiedlichen Manifestationen Gottes verschiedenen Epochen bzw. Stadien der Menschheitsentwicklung eigentümlich sind: *sub lege naturae* läßt sich ein unpersönliches göttliches Wesen einzig in seinen Emanationen wahrnehmen; so heißt es zu Beginn des 3. Kapitels: »... primo videamus quomodo cognoscatur Deus per creaturas: sed non intelligamus, hic ita nos Deum cognoscere posse, ut qualis ipse sit in extrema ac solitaria sui ipsius a rebus separatione, ac in seipsum retractatione, ac quae sit eius substantia, in profundissimo suae divinitatis recessu, dinoscamus. Hoc enim impossibile est, et super omnem intellectum incomprehensibile. ... denique sive supersubstantiale illud occultum, sive Deum aut vitam, sive substantiam, sive lucem seu verbum appellemus, nihil intelligimus aliud, quam ex eo emanantes in nos participationes atque virtutes, quibus assumantur in Deum, et quae nobis vel substantiam, vel vitam vel sapientiam largiuntur. Cognoscimus itaque Deum per participationes quasdam ab eo emanantes, in ea quae creata sunt, quas nos intelligentes per quandam ... reflexionem, deum cognoscimus. ... Itaque in creaturis propter participationem quandam Dei, Deus ipse suspicari et perscrutari potest.« (p. 457 sq.). Mit der Offenbarung seines Gesetzes am Berg Sinai hat Gott in einer zweiten Epoche seinen Willen bekundet, von seinem erwählten Volk und darüberhinaus von allen Menschen als Schöpfer, Weltenherrscher und Erlöser erkannt zu werden. Und da er tatsächlich von jedem, dem schlichten Frommen wie dem um Gotteserkenntnis ringenden *homo magus*, erfahren und erkannt werden will, besitzt das Gesetz zwei Aspekte: unter der sicht- oder besser: lesbaren Textur seiner Gebote und Bestimmungen mit ihrer wortwörtlichen Bedeutung liegt deren mystischer Sinn, sind *arcana et oracula* verborgen, welche *eloquia* nicht schriftlich, sondern nur mündlich tradiert werden dürfen -- ein Sinn- und Abbild des *deus creator et legifer*, der in Gestalt der von ihm erschaffenen Dinge seine Omnipräsenz und Omnipotenz bezeugt, sich selbst indes nie sinnlich wahrnehmbar offenbart. (ibid. p. 461 sq.) Nicht zuletzt reflektiert das Gesetz die von Gott eingesetzte Heilsgeschichte der Schöpfung: »Erat enim tota lex in tres partes divisa, vel erant umbratiles figurae futurae lucis, vel sermones prophetici futurae veritatis, vel praecepta vivendi futurae perfectionis.« (ibid. p. 465) Und die mit der Ankunft des *verbum incarnatum* und der Verkündigung des Evangeliums anhebende letzte Epoche der Menschheitsgeschichte strebt ihrerseits der Erfüllung zu -- jenem Status, in dem der geläuterte, reine Glaube zum vollkommenen Leben führt. (ibid. p. 468 et passim) An dieser Konzeption hält Agrippa grosso modo fest, um sie indes in einem Punkt grundsätzlich zu ändern: er verwirft die jüdisch-kabbalistische Lehre von der doppelt, schriftlich-exoterisch, mündlich-esoterisch gegebenen Offenbarung und betont die ausschließliche Gültigkeit des *sensus literalis* der Heiligen Schrift.

Teilhaber an der göttlichen Substanz und aus dieser gleichsam absichtslos hervorgegangen, verbanden sich die Hypostasen zu einem planvoll angelegten System, in dem sie Instanzen waren, Impulse empfangen und weitergaben, in dem die niedersten Verdinglichungen der elementaren Welt mit den höchsten Kräften der himmlischen in ständigem Rapport sich befanden, in dem alle zu Dienern und Dolmetschern, Vermittlern und Lenkern – eines göttlichen Willens berufen waren.²³ Einem feinen Firnis vergleichbar, legte sich über die Vorstellung des namen- und willenslosen *deus archetypus* eine weitere Konzeption, die des *deus opifex* und *fabrificator*. Als würden die Emanationen im Augenblick ihrer Separation von der göttlichen Substanz, im Akt von deren Zersplitterung und Verteilung, aus welchem unablässig sich reproduzierenden Prozeß die dreifach gegliederte Welt hervorging, auf den Archetypus zurückverweisen und sein getreues Spiegelbild, die *imago Dei*, reflektieren.²⁴ Gerade weil diese

²³ Grundsätzlich sind alle Emanationen, auch die niedersten Lebewesen, »cooperatores et instrumenta« Gottes, insofern sie untereinander verbunden sind und ihre Funktionen sich wechselseitig bedingen – gleichwohl gelten im engeren Sinn die höchsten bzw. ersten Hypostasen, die Himmel und Gestirne, die himmlischen Seelen und Geister als die eigentlichen Türhüter, Dolmetscher, Verwalter und Vermittler. (»...sunt enim multiplices Dei cooperatores et instrumenta videlicet coeli, stellae, administratorii spiritus coelestesque animae ac heroes, quos veluti ianitores, interpretes, administratores, mediatores primum implorare oportet...« *De occulta philosophia* III, 58, p. 575.) Verschiedentlich kommt Agrippa auf dieses Thema zurück, wobei er die Akzente, je nach dem erörterten Kontext, leicht variiert: betont er einmal den hier sich manifestierenden Willen Gottes, so hebt er ein andermal die unterschiedlichen Funktionen der »dienstbaren Geister« hervor, etwa im 13. Kapitel des *liber primus*, wo es heißt: »Deus enim, in primis omnium virtutum finis et origo, sigillum idearum ministris suis praestat intelligentiis; qui, tanquam fideles executores, res quasque sibi creditas ideali virtute consignant coelis atque stellis, tanquam instrumenta materiam interim disponentibus ad suscipiendum formas illas, quae in maiestate divina ... per astra deducendae resident, easque dator formarum distribuit per ministerium intelligentiarum, quas super opera sua constituit rectrices et custodes; quibus ea facultas in rebus sibi commissis credita est, ut omnis virtus lapidum, herbarum, metallorum et caeterorum omnium sit ab ipsis intelligentiis praesidentibus.« *De occulta philosophia* I, 13, p. 111. Cf. ferner im *liber tertius* den Anfang des 7. Kapitels (p. 415 sqq.), das 12. (p. 435 sqq.) und 16. (p. 445 sqq.) sowie das 38. Kapitel (p. 515 sqq.), in welchem letzterem zur Erläuterung der wechselseitigen Abhängigkeit und Verbindung der aus der göttlichen Substanz emanierenden *virtutes* und deren Einfluss auf den Menschen das Bild eines komplexen, vertikal angelegten Systems von Kanälen verwandt wird. Tatsächlich scheint indes hier eher die Vorstellung eines römischen Brunnens zugrunde zu liegen, insofern die niedersten Materialisierungen resp. die Menschen die von oben ausgehenden Impulse nicht einfach passiv rezipieren, sondern, entsprechend ihrer verliehenen Natur und Stellung im Kosmos, sie an die höheren Instanzen zurückwerfen. Diesen Gedanken veranschaulicht Agrippa in dem mehrfach verwandten Bild von der Saite, die, wo immer sie auch angeschlagen wird, in ihrer gesamten Länge erklingt: »Sic enim inferiora ad superiora invicem connexa sunt, ut influxus ab eorum capite prima causa, tanquam chorda quaedam tensa, usque ad infima procedat, cuius si unum extremum tangatur, tota subito tremat et tactus eiusmodi usque ad alterum extremum resonet ac moto uno inferiori moveatur et superius, cui illud correspondet, sicut nervi in cythara bene concordata.« *ibid.* I, 37, p. 155, ferner II, 57, p. 387.

²⁴ Ohne Zweifel entwickelt Agrippa sein theologisch-kosmologisch-anthropologisches Konzept im Kontext der Makrokosmos-Mikrokosmos-Theorie der Renaissance, doch gibt er ihr eine Wendung, die, soweit ich sehe, ebenso innovatorisch war wie sie folgenlos-singulär blieb, und zwar insbesondere im Hinblick auf sein Gottesbild. Nicht der Mensch ist das Abbild Gottes, sondern der Kosmos. Cf. hierzu das 36. Kapitel im *liber tertius* der *Occulta philosophia* (p. 506 sqq.), wo es u. a. heißt: »Qui, cum ipse sit unus, mundum creavit unum; cum ipse sit infinitus, mundum creavit rotundum; cum ipse sit aeternus, mundum creavit incorruptibilem et aeviternum; cum ipse sit immensus, mundum creavit omnium maximum; cum ipse sit summa vita, mundum etiam vitalibus seminibus exornavit, ex se cuncta gignentem ... creavit Deus etiam hominem ad imaginem suam: nam, sicuti imago Dei mundus est, sic imago mundi homo est; hinc putant quidam dictum esse quod homo non simpliciter imago Dei creatus est, sed ad imaginem, quasi imaginis imago: iccirco microcosmus dictus est, hoc est minor mundus.« Cf. auch I, 37, wo der Akzent noch einmal anders gesetzt wird: »[Deus] ...

unpersönliche Gottheit jenseits aller Imagination und rationaler Erkenntnis, frei von allen Prädikationen und Fixierungen war, zog sie Attribute, Namen und Profilierungen geradezu magnetisch an, die eine Brücke zu schlagen suchten zwischen dem aller Vorstellung entrückten *deus archetypus* und einem willentlich agierenden Schöpfer:²⁵ indem er sie *ex nihilo* erschuf, übertrug er allen Lebewesen eine bestimmte Aufgabe innerhalb des kosmischen Systems zu dessen Erhalt; unter ihnen kamen der *anima mundi* und dem *spiritus mundi* eine besondere Bedeutung zu.²⁶

ad cuius similitudinem et imaginem omnia creata sunt. Prima autem Dei imago mundus, mundi homo, hominis animal, animalis zoophytum, illius vero planta, plantae autem metalla et horum lapides similitudines imaginesque repraesentant.« Der Anschluß sozusagen an die zeitgenössische Debatte, nicht zuletzt auch an den biblischen Bericht zu Beginn des Buches Genesis bzw. des Evangeliums nach Johannes gelingt Agrippa, indem er Gott ein zweites Abbild zuschreibt -- das eigentliche, das wahre, nämlich sein Wort, in dessen Bild die menschliche Geistseele, *animus*, erschaffen wurde: »Veruntamen vera Dei imago Verbum suum est, sapientia, vita, lux et veritas, per seipsum existens, cuius imaginis animus humanus imago est, propter quam ad imaginem Dei facti esse dicimur, non ad imaginem mundi aut creaturarum: nam, sicut Deus non tangi potest nec auribus percipi nec oculis intueri, ita animus hominis nec videri nec audiri nec tangi potest et, sicut Deus ipse infinitus est et a nullo potest compelli, sic et humanus animus liber est et nec cogi nec mensurari potest; tum, ut Deus totum hunc mundum et quicquid in eo est sola mente gerit, sic illum humanus animus etiam cogitatione complectitur ... homo itaque alter mundus vocatus est et altera Dei imago, quia in se ipso habet totum quod in maiori mundo continetur, ut nihil relictum sit quod ipsum non etiam vere et realiter in ipso homine reperiat: et haec omnia apud eum eisdem quibus in maiori mundo officiis fungantur.« *ibid.* III, 36, pp. 507-508. Cf. auch die Passage im Schlußkapitel des zweiten Buches: »Verbum igitur id est simulacrum Dei, intellectus agens est simulacrum Verbi, anima est simulacrum intellectus, verbum autem nostrum est simulacrum animae, per quod agit in res naturales naturaliter, quoniam natura opus illius est.« *De occulta philosophia* II, 60, p. 395. Auf den ersten Blick ein heilloser Gewirr widersprüchlicher Aussagen, erweist sich die Konzeption von den unterschiedlichen Gesichtern Gottes resp. deren Reflexionen als überaus hilfreich, einerseits die Vielfalt der göttlichen Einheit, andererseits deren Konzentration im Wort zu veranschaulichen.

²⁵ In dem oben zitierten Aufsatz verweist Scholem (p. 21) darauf, daß die Auseinandersetzung resp. Synthese zwischen dem plotinischen und dem biblischen Gott »im Geist der Kabbalisten ... unpolemisch erfolgen konnte«, insofern der biblische Gott durch seine »Namenlosigkeit ... eben für die neuplatonischen Gottesprädikationen frei [wird]«. Dieses Prinzip dürfte auch der Kollage von Agrippas Gottesbild zugrundeliegen, wobei sein Bemühen, den Schöpfergott namentlich zu fassen und damit menschlicher Vorstellung zugänglich zu machen, bei Lichte besehen für die eigene theologische Konzeption völlig folgenlos bleibt. Einige der in den Kapiteln 4 bis 14 des *liber secundus* der *Occulta philosophia* (pp. 255-294) und dort in den tabellenartigen, die unterschiedliche *efficacia et virtus* der Zahlen 1 bis 12 veranschaulichenden *scalae* aufgeführten Gottesnamen werden noch einmal im 17. Kapitel des *liber tertius* (pp. 450-452) erwähnt -- hier im Zusammenhang mit den Engelshierarchien nach der Lehre der *theologi Hebraeorum*, dort im weiter gesteckten Rahmen der Bedeutung der mathematischen Wissenschaften für die Magie: im einen wie im andern Fall gewinnt der Aspekt des *deus creator* durch die Aufzählung von Namen resp. Attributen kein schärferes Profil, bleibt er doch unauflöslich an die zwei anderen konträren Konzeptionen gebunden. An diesem Beispiel tritt die eigenartige Ambivalenz deutlich zu Tage, die Agrippa seinem *opus magnum* gegenüber einnimmt und der er in der Vorrede *ad lectorem* Ausdruck verleiht, indem er mehrfach darauf hinweist, daß er über die okkulten Wissenschaften eher Bericht erstatte als diese oder jene Lehre überzeugt vertrete (»Sed quia admonui vos multa me narrando potius quam affirmando scripsisse ...«, p. 66) -- eine selbstgesteckte Begrenzung, die er, gerade hinsichtlich seiner Gottesvorstellung, immer wieder unterläuft.

²⁶ Wie die Untersuchungen Paola Zambellis und Vittoria P. Compagnis zeigen, schließt sich Agrippa in seiner anthropologischen Konzeption eng den entsprechenden Aussagen Picos an: als einziges Lebewesen hat der Mensch -- ob als Mikrokosmos und Abbild des Makrokosmos oder theologisch korrekt als im Bilde Gottes erschaffen verstanden -- keine Funktion und Bestimmung innerhalb der Schöpfung; er ist in sie eingebunden und bleibt ihren Gesetzen unterworfen, wenn anders er sich nicht zum *homo magus* entwickelt, der diese rational begreift und zum eigenen Vorteil wie dem aller anderen Kreaturen zu nutzen weiß. Bemerkenswerterweise fehlt bei Agrippa der von Pico so dringlich erhobene Appell an alle Menschen, ihre

Etwas pointiert könnte man beide als Übergang oder Schnittpunkt der zwei konträren Gottesvorstellungen bezeichnen: vom *deus opifex* erschaffen, verliehen sie dem *deus archetypus* Profil und Prädikat und waren – wenn anders man davon sprechen kann – deren räumlich und zeitlich nächste Abbilder.

Dies galt nun vor allem für die *anima mundi*. Einzig und unsterblich, gleichsam die erste Manifestation des auf die Erschaffung der Welt gerichteten Schöpferwillens, war sie die *prima creatura*, die den Kosmos mit Leben erfüllte.²⁷ Sie verlieh allen in ihren je passenden *mundi* lebenden Geschöpfen Kräfte und Eigenschaften, sie selbst war die intelligible Welt, in der die im *deus archetypus-creator* ruhenden Ideen ihre mannigfaltigen Erscheinungsformen erhielten, bevor sie in eine oder auch mehrere der unteren Sphären eingingen.²⁸ In der höchsten erschaffenen Welt lokalisiert und mit dieser nachgerade identisch, war die Weltseele – ein getreues Abbild ihres

selbstbestimmte Aufgabe zu erkennen und zu meistern, so daß es einigermaßen unklar bleibt, ob die Vervollkommnung zum *magus* stets nur wenigen vorbehalten ist oder in der Tat von allen erreicht werden kann bzw. soll. Auf dieses Problem komme ich im folgenden dritten Kapitel noch genauer zu sprechen. Zur Abhängigkeit Agrippas hinsichtlich seines anthropologischen Entwurfs von Pico, speziell dessen *Heptaplus*, cf. die sehr detaillierte Einleitung P. Zambellis zum unvollendet gebliebenen *Dialogus de Homine* in: *Rivista critica di storia della filosofia* 13/1958, pp. 47-71, speziell p. 56; ferner die Referenzen von V. P. Compagni in der von ihr besorgten Ausgabe der *Occulta philosophia*.

²⁷ »... una res est a Deo creata, subiectum omnis mirabilitatis, quae in terris et in coelis est: ipsa est actu animalis, vegetalis et mineralis, ubique reperta, a paucissimis cognita, a nullis suo proprio nomine expressa, sed innumeris figuris et aenigmatibus velata, sine qua neque alchymia neque naturalis magia suum completum possunt attingere finem.« *De occulta philosophia* II, 4, p. 256. In diesem den *virtutes* der Zahl Eins gewidmeten Kapitel wird im Text selbst nicht gesagt, daß hier von der *anima mundi* die Rede ist, dies geht vielmehr aus der am Schluß aufgeführten *scala unitatis* hervor: unter dem obersten, dem *mundus archetipus* residiert die »anima mundi, una suprema intelligentia, prima creatura, fons vitarum« im zweiten, in *mundo intellectuali* über der himmlischen, stofflichen und unterirdischen Sphäre sowie, zwischen beiden letzteren placiert, dem menschlichen Mikrokosmos. *ibid.* p. 257.

²⁸ Programmatisch lautet die Titelüberschrift zum elften Kapitel im *liber primus* der *Occulta philosophia* »Quomodo virtutes occultae infunduntur rerum speciebus ab ideis per rationes animae mundi stellarumque radios et quae res hac virtute magis abundant«, welche These im folgenden in engem Anschluß an die neuplatonische Lehre im allgemeinen, Ficinos *Theologia platonica* resp. *De vita triplici* im besonderen ausgeführt wird: »Platonici omnia inferiora ferunt esse ideata a superioribus ideis; ideam autem definiunt esse formam supra corpora, animas, mentes, unam, simplicem, puram, immutabilem, invisibilem, incorpoream et aeternam atque eandem idearum omnium esse naturam. Ponunt autem ideas primo in ipso quidem Bono, hoc est Deo, per causae modum solum esse relativis quibusdam rationibus inter se distinctas ne quicquid est in mundo sine ulla varietate sit unicum, convenire tamen inter se essentia ne Deus sit substantia multiplex. Ponunt secundo in ipso intelligibili, hoc est in anima mundi, per formas proprie atque insuper absolutis formis invicem differentes, ita ut ideae in Deo quidem omnes una forma sint, in anima mundi vero multae; ponuntur in sequentibus mentibus (sive corpori coniunctis, sive a corpore separatis) participatione iam quadam et gradatim iam magis magisque distinctae; ponunt in natura tanquam semina quaedam infima formarum ab ideis infusa; ponunt in materia denique ad umbras. Accedit ad haec quod totidem sunt in anima mundi rationes rerum seminales quot ideae sunt in mente divina...« *De occulta philosophia* I, 11, p. 107. Auf diesen Grundgedanken von der harmonischen Einheit der Schöpfung, der Beseeltheit des Kosmos und der vermittelnd-formenden Funktion der *anima mundi* kommt Agrippa verschiedentlich zurück, so etwa im folgenden zwölften Kapitel, das mit den Worten schließt: »Infunduntur itaque virtutes omnes a Deo per mundi animam, particulari tamen virtute imaginum et intelligentiarum praesidentium et concursu radiorum et aspectuum stellarum peculiari quodam et harmonico concentu.« *ibid.* p. 109. Cf. auch I, 8, I, 34, ferner II, 55, III, 7.

Schöpfers – zugleich überall im Kosmos gegenwärtig, gleichsam dessen Lebensatem.²⁹ Doch gerade weil sie in ihrer Gottebenbildlichkeit substanz- und wesenlos war, vermochte sie sich den unter ihr befindlichen Geschöpfen nicht selbst mitzuteilen, sondern bedurfte eines Mediums, das einerseits nicht mehr ganz ihrem *mundus intelligibilis* angehörte, andererseits nicht vollständig an die Materie und die Elemente gebunden war, sondern, von mittlerer Natur und eine singuläre *quinta essentia*, die kosmischen Sphären untereinander verband: des *spiritus mundi*.³⁰

In der kosmischen Hierarchie der Weltseele untergeordnet, war der Weltgeist hinsichtlich seiner Bedeutung und Wirksamkeit ihr indes gleichrangig, eröffnete er ihr doch – und durch sie vermittelt auch der Gottheit – den Zugang zur stofflichen Welt. Gemeinsam nur vermochten beide zwischen Schöpfer und kreatürlicher Welt stehenden Geschöpfe die Verbindung zwischen der göttlich-ewigen und der erschaffen-vergänglichen Welt, die Einheit des Kosmos herzustellen: denn paradoxerweise war die Gottheit – sie mochte als Archetypus oder als *deus creator* angenommen werden – von den aus ihr hervorgehenden Emanationen beziehungsweise den

²⁹ »Est itaque anima mundi quaedam unica omnia replens, omnia perfundens, omnia colligans et connectens, ut unam reddat totius mundi machinam sitque velut unum monochordum ex tribus generibus creaturarum, intellectuali, coelesti et corruptibili reboans, unico flatu tantummodo et unica vita.« *De occulta philosophia*, II, 57, p. 387

³⁰ Im *liber primus* der *Occulta philosophia* ist das 14. Kapitel dem Weltgeist und seiner Vermittlerfunktion als *vinculum occultarum virtutum* gewidmet, wobei Agrippa hier wie auch an anderen Stellen betont, daß nicht nur die *anima mundi*, sondern jede individuelle menschliche Seele zur Erschließung ihrer *virtutes* auf den Weltgeist angewiesen ist: »Cum vero anima primum mobile sit et ... sponte et per se mobile, corpus vero vel materia per se ad motum inefficax et ab ipsa anima longe degenerans, iccirco ferunt opus esse excellentiori medio (scilicet quod sit quasi non corpus sed quasi iam anima, sive quasi non anima et quasi iam corpus), quo videlicet anima corpori connectatur. Medium autem tale fingunt esse spiritum mundi, scilicet quem dicimus essentiam quintam, quia non ex quatuor elementis, sed quoddam quintum super illa aut praeter illa subsistens; talis igitur spiritus necessario requiritur tanquam medium quo animae coelestes insint corpori crassiori et mirificas dotes largiantur. Hic quidem spiritus talis ferme est in corpore mundi, qualis in humano corpore noster: sicut enim animae nostrae vires per spiritum adhibentur membris, sic virtus animae mundi per quintam essentiam dilatur per omnia. Nihil enim reperitur in toto mundo quod suae virtutis scintilla careat: magis tamen ac maxime infunditur his qui huiusmodi spiritus plurimum hauserint ...« *De occulta philosophia* I, 14, p. 113. Cf. ferner I, 34, pp. 149-150 und I, 37, wo es (p. 153 sq.) heißt: »... omnia, quae sunt sub lunari globo in hoc inferiori mundo generationi et corruptioni subiecta, eadem etiam esse in coelesti mundo, sed modo quodam coelesti, deinde etiam in mundo intellectuali, sed multo perfectiori et meliora nota, perfectissimo tandem in archetypo: atque hac serie unumquodque infernum suo superiori et per hoc supremo pro suo genere respondere et ab eisdem suscipere -- e coelis quidem vim illam coelestem, quam quintam essentiam, sive spiritum mundi, sive mediam naturam vocant; ab intellectuali autem mundo spiritualementemque vigorem, omnem qualitativam virtutem transcendentem; ab archetypo denique per hac intermedia pro gradu suo originalem vim totius perfectionis. Hinc ab istis inferioribus ad sydera, ab illis ad eorundem intelligentias et inde, ad archetypum unaquaeque res apte reduci potest: ex quarum serie tota magia et omnis occultior philosophia emanat.« Daß Agrippa sich bei seiner Entwicklung der Beziehung zwischen *anima* und *spiritus* zum menschlichen Organismus auf die Schriften Ficinos, speziell dessen *De vita triplici*, stützt, hat Müller-Jahncke (*Magie und Wissenschaft*, p. 29 sq.) erläutert, wobei er zugleich darauf verweist, daß es sich hier um eine zum Bildungsgut des Spätmittelalters gehörende Ansicht handelt. Ebenso detailliert und ausführlich hat er (ibid. pp. 54-100 et passim) Konstruktion, Interferenzen und Abhängigkeiten zwischen den Sphären des *Deus archetypus*, der Intelligenzen, der *sydera* und schließlich der stofflichen *res* in der sublunaren Region analysiert. In diesem Zusammenhang erwähnt er noch, daß statt des *spiritus mundi*, der *grosso modo* den Pneuma-Vorstellungen der Stoiker entspricht, auch die *intelligentiae* Weltseele und Materie verbinden können, wie auch die von der *anima mundi* empfangenen Ideen durch bestimmte Gattungen von Dämonen übermittelt werden. ibid. p. 86.

willentlich und mit einem bestimmten Ziel erschaffenen Lebewesen wie abgeschnitten, und ihre Gegenwart sowohl als auch ihre Allmacht konnten erst, nachdem sie im Medium von Weltseele und Weltgeist gleichsam umgewandelt, adaptiert und geordnet worden waren, in die unteren Sphären eingehen, bei welchem Prozeß zugleich die *imago Dei* als in unendlich viele Facetten zersprungen in den Geschöpfen aufschien.³¹ An entscheidend-lebenswichtiger Stelle in dem einen, alle Welten verbindenden Organismus gelegen, schlossen Weltseele und Weltgeist den Kreislauf zwischen dem Ursprung allen Seins und der Vielfalt der Seinsformen.

Bei dieser nie abgeschlossenen Eröffnung der Schöpfung für den *deus creator* nahm die *anima mundi* auch insofern eine besondere Rolle ein, als sie nach kabbalistischer Tradition über die der kreatürlichen Welt nächste Sefira, *Malchuth*, herrschte, in der die spirituelle Stätte Gottes und seiner Gemeinde beheimatet waren. Und wiederum als vermittelnde, verbindende Kraft zwischen Gott und Geschöpf wurde die Weltseele auch als Metatron, als höchste aller Intelligenzen, verehrt, die dem Moses als Lehrer und *praefectus* beigegeben worden war; *prima creatura* am Anfang erschaffen, sollte sie am Ende der Zeit Allmacht und Allgegenwart Gottes erweisen: sie war die Seele des zukünftigen Messias.³²

³¹ Auf die ordnend-stabilisierende Funktion von Weltseele und Weltgeist innerhalb des kosmologischen Systems macht Müller-Jahncke aufmerksam, wobei er einige Male -- ich vermute versehentlich -- von beiden als Emanationen spricht. Doch beziehen *anima mundi* und *spiritus mundi* just daraus ihre *raison d'être*, daß sie von einem persönlich imaginierten Schöpfergott mit einer Aufgabe betraut werden, die von ihm, der in seinem *mundus divinus* gleichsam gefangen sitzt, nicht gelöst werden kann, sondern an Instanzen delegiert werden muß, die bis auf die Tatsache, daß sie erschaffen wurden, ihm in allem gleich sind.

³² Das 10. Kapitel im *liber tertius* der *Occulta philosophia* handelt *De emanationibus divinis, quas Hebraei numerationes, alii attributa, gentiles deos et numina nuncupabant, deque decem Sephiroth ac decem sacratissimis Dei nominibus illis praesidentibus eorundemque interpretatione*: Agrippa beschreibt in gedrängter Form das System der zehn Sefirot, um zugleich diese Lehre mit anderen sakralen resp. philosophischen Überlieferungen, speziell des klassischen Altertums, zu vergleichen und zu identifizieren: »Oportet ergo scire sensibiles proprietates per viam secretioris analogiae perfecte intellectualizare quicumque hymnos Orphei et veterum magorum sane intelligere debeat: ita nanque comperiet haec ab cabalisticis arcanis orthodoxisque traditionibus minimum differre.« *ibid.* p. 424. Hier wie auch an zahlreichen anderen Stellen in seinem *opus magnum* führt Agrippa merkwürdig distanziert und akademisch-objektiv die Sefirot namentlich auf, referiert ihre Zuordnung zu den Namen Gottes bzw. den Engelshierarchien sowie ihre Wirkung im sublunaren Bereich des Kosmos. Das Kapitel schließt mit der Beschreibung der zehnten Sefira: »Decimum nomen est Adonai Melech, hoc est dominus rex; et numeratio eius Malchuth, quod est regnum et imperium, et significat ecclesiam et templum Dei et ianuam et influit per ordinem animasticum, animarum videlicet beatarum (qui ab Hebraeis dicitur Issim, hoc est nobiles heroes et principes) suntque hierarchiis inferiores et influunt filiis hominum cognitionem mirificamque rerum scientiam et industriam et prophetiam largiuntur; et praesidet illis anima Messihae sive, ut alii dicunt, intelligentia Matatron, quae dicitur prima creatura sive anima mundi et praefectus Mosae.« *ibid.* p. 427. -- Angesichts des reichlich komplizierten, um nicht zu sagen widersprüchlichen Gottesbildes hätte es sich, so möchte man meinen, angeboten, das Stichwort von der *anima Messihae* aufzugreifen und, nach einer entsprechenden christlichen Adaptation, als gleichsam stabilisierendes und harmonisierendes Element in die spannungsvolle Triade aus *archetypus, creator, Jesus Christus* zu integrieren. Eigenartigerweise scheint Agrippa die Möglichkeit dieser theologischen Eselsbrücke gar nicht wahrgenommen zu haben, was um so stärker auffällt, als das vorangehende neunte Kapitel (pp. 422-423) *Vom wahren rechtmäßigen Glauben an Gott und die allerheiligste Dreieinigkeit* handelt. Es ist in Gänze das nur unwesentlich veränderte Zitat eines Passus aus dem dritten Buch von *De verbo mirifico*, nämlich der langen Einführung in die geheime Lehre *cabala* durch Capnion. (*De verbo mirifico*, p. 330 sqq.; cf. supra Anm. 103 in dem Reuchlin gewidmeten Teil) War das in dieser Ansprache enthaltene Bekenntnis zum christlichen

Glauben schon stilistisch seltsam bemüht und unbeholfen-gestelzt (»Decrevit reipublicae Christianae senatus populusque fidelis ita sentiendum, ita profitendum fore, quod unus solus sit verus deus aeternus ...«, *ibid.* p. 330), so wirkt die Reprise durch Agrippa vollends aufgesetzt, geradezu unglaubwürdig (»Decreverunt doctores catholici populusque fidelis ita sentiendum ac profitendum esse, quod unus sit solus verus Deus ...«), und man kann Kuhlow (op. cit. p. 25 sq.) in seiner Einschätzung dieses Kapitels nur beipflichten als »eines aus seiner Umgebung schroff herausragenden erratischen Blockes, obwohl (oder vielmehr gerade weil) Agrippa hier das, was »wahrer« Glaube ist, darstellt ... So kann er also nicht umhin, will er nicht unter das Ketzerverdikt fallen, den Glauben *der Kirche* zu bekennen. Dies tut er allerdings in so formelhafter Weise und mit Sätzen, die sich an das Nicänum und Apostolicum aufs engste anlehnen, so daß jeder unvoreingenommene Leser merken muß: hier wird eine obligatorische Loyalitätserklärung der katholischen Kirche gegenüber mit mehr oder weniger innerer Beteiligung abgelegt. Im Gegensatz zu der inneren Bewegtheit, die sich in anderen Kapiteln bis in die Sprache hinein feststellen läßt, wirkt dieses 9. Kapitel *Quae sit vera de Deo et sanctissima Trinitate orthodoxa fides* trotz Anhäufung dogmatischer Termini unbeteiligt, ja irgendwie gezwungen. Daß das Herz des Agrippa der *Occulta Philosophia* mehr bei der kosmologischen Spekulation des Corpus Hermeticum und anderen Autoren neuplatonischer Prägung schlägt als bei den Formeln der altkirchlichen Christologie, wird paradoxerweise gerade *da* evident, wo er seine glaubensmäßige Ergebnisheit der alleinseligmachenden Kirche gegenüber unter Beweis stellen will.« (Hervorhebungen durch den Autor, dem im übrigen die Bezugnahme auf Reuchlin entgangen ist.) In der Tat verfällt Agrippa mehrfach und stets dann, wenn er Zeugnis seines orthodoxen Glaubens ablegen möchte, in diesen Ton des mechanischen Aufsagens auswendiggelernter Glaubenswahrheiten, besonders auffällig ist hier der Schluß von *De triplici ratione cognoscendi Deum*: »... audemus dicere: quod unus solus est verus DEUS increatus, immensus, aeternus, omnipotens, pater, filius, et spiritus sanctus, tres quidem personae sibi invicem coaeternae et coaequales, una tamen essentia et substantia, naturaque; simplex omnino, ut sic unum deum in trinitate, et trinitatem in unitate fateamur, neque confundentes personas, neque substantiam separantes. Nam pater ab aeterno genuit filium, suamque illi dedit substantiam, ac nihilominus retinuit: filius quoque nascendo patris accepit substantiam, non tamen personam propriam patris assumpsit, neque pater illam in filium transtulit, sunt enim ambo unius et eiusdem substantiae, sed diversarum personarum: filius quoque hic licet patri coaeternus sit ex substantia patris ante saecula genitus, tamen nihilominus ex substantia virginis in seculo natus est, et vocatum est nomen eius Iesus, qui est Christus, perfectus Deus, perfectus homo, ex anima rationali et humana carne subsistens, cui nihil humanum defuit praeter peccatum: una persona, duae naturae, ante secula genitus Deus sine matre, in seculo natus homo sine patre de virgine ante et post partum incorrupta, passus in cruce mortuus est, sed in cruce vitam illustravit, et mortem morte resolvit: sepultus est, et descendit ad inferos, sed animas patrum reduxit ex inferis, et resurrexit tertia die per virtutem propriam, et ascendit in caelos, et misit Spiritum sanctum paracletum, et iterum venturus est iudicare vivos et mortuos, ad cuius adventum omnes homines resurrecturi sunt in carne sua propria, et reddaturi sunt de factis propriis rationem. Haec est perfecta Dei agnitio in qua oportet nos salvos fieri: quam qui non agnoverit, aut agnoscentibus non crediderit, aut de ea dubitare praesumpserit, a spe vitae et salutis aeternae alienus est.« *De triplici ratione cognoscendi Deum*, Opera omnia, Bd. II, pp. 480-481. -- Anders als Kuhlow bin ich mir allerdings bei weitem nicht sicher, ob man Agrippa zu Recht schnöde Lippenbekenntnisse unterstellen darf. Vielmehr scheint mir -- und dies sollte im weiteren Verlauf meiner Überlegungen deutlich werden -- daß das Unvermögen, wirklich überzeugend seiner Glaubensgewißheit Ausdruck zu verleihen, dem Umstand zuzuschreiben ist, daß Agrippas spirituellem Empfinden nach die theologische Gestalt des Gottes- und Menschensohns Jesus von den »Sorbonici Atlantes« (*Praefatio ad lectorem* zur *Declamatio*, s. p. [9b]) unter »turbida ratiocinatio«, »sophistica argumentatio«, »quaestiones«, »quaestiunculae« und eitlen »disputationes« (so in *De triplici ratione cognoscendi Deum*, pp. 474 und 475) verdeckt und erstickt, regelrecht getötet wurde, um, zum Gegenstand dialektischer »contentiones et pugnae ... inutiles et vanae« (*ibid.* p. 474) degradiert, als Fundament, Zentrum und Ziel eines wahrhaft gelebten Glaubens gänzlich untauglich geworden ist. Lebendig aber und allen nah war der in seinem Evangelium gegenwärtige Jesus, der von den Menschen nichts anderes verlangte, als dem göttlichen Wort zu folgen: der in den Schriften des Alten und des Neuen Bundes gegebenen Weisung einerseits, dem Leben des *verbum incarnatum* andererseits. Wie dem toten »scholastischen« Jesus gegenüber nur formelhafte Bekenntnisse abgelegt werden können, so bleibt es auch bei einem beflissen-distanzierten Aufzählen kabbalistischer Termini -- im einen wie im anderen Fall wird die Kenntnis eines Wissens, nicht aber zwangsläufig auch eine spirituelle oder wissenschaftliche Überzeugung unter Beweis gestellt. Die aufmerksame Lektüre der *Occulta philosophia* sowie der folgenden kleineren Schriften läßt unschwer erkennen, wie stark Agrippa zum einen der Praxis der verfaßten kirchlichen Frömmigkeit entfremdet, zum anderen von der vermuteten magisch-spirituellen Möglichkeit der *cabala* resp. *ars cabalistica* enttäuscht ist -- und mit welcher Intensität er eine Kompensation für beide sucht.

Als hätte Gott in ihr sich selbst noch einmal erschaffen, garantierte die *anima mundi* – stets vom Weltgeist sekundiert und aktuiert – die göttlichen Omnipräsenz, die recht eigentlich schon den Charakter einer Immanenz in der Schöpfung annahm und zu der so intensiv wahrgenommenen überweltlichen Transzendenz des Schöpfers in eigentümlich scharfem Kontrast stand.

Immanenz und Transzendenz der Gottheit – das spannungsvolle Verhältnis wurde durch ihren dritten Aspekt wenn nicht aufgehoben, so doch dem Wesen nach gänzlich umgewandelt, und im spirituellen *sfumato* der Duplizität von Archetypus und Schöpfergott nahm das *verbum incarnatum* den Charakter eines ebenso klärenden wie harmonisierenden Elementes an: das Mysterium der Menschwerdung Gottes blieb bestehen, dieser wie jeder andere Ratschluß hinsichtlich seines Motivs verborgen, zugleich trat Gott sichtbar in die Schöpfung und wurde Teil derselben.³³

Von dieser Gegenwart mochte es auf den ersten Blick scheinen, daß sie, wenn nicht als zwiespältig, so doch zwiefältig wahrgenommen wurde: in der historisch abgeschlossenen, irdischen Existenz des konkreten, einmaligen, sterblichen Menschen Jesus einerseits, im Evangelium und den ihm vorausgehenden heiligen Schriften andererseits – gleichsam die unsterbliche Hülle, die rational und sinnlich faßbare Gestalt des ewigen, allem kreatürlichen Perzeptionsvermögen sich entziehenden göttlichen *verbum creans*. Zwei sich wechselseitig reflektierenden Spiegeln vergleichbar, war das in Wort und Schrift gegebene Evangelium Bürgschaft eines vorbildlich geführten Lebens, und umgekehrt bezeugte das Leben Jesu die Wahrheit der göttlichen Botschaft – jener Botschaft, die den Geringen, den im Geist Armen gegeben und von diesen verstanden worden war: sie, die friedfertig, fern aller Rechthaberei und Streitsucht, unbelastet von Schätzen der Wissenschaft in Demut und Frömmigkeit nach dem Vorbild Jesu lebten, waren die Zeugen der Göttlichkeit Jesu, seine wahren Nachfolger, die

³³ Wie die Teilhabe des transzendenten Gottes an seiner Schöpfung, seine Immanenz in ihr vorzustellen sei, erläutert Agrippa in den Anfangskapiteln des *liber primus* der *Occulta philosophia*. So heißt es resümierend am Ende des 8. Kapitels (p. 103): »Elementa igitur ubique et in omnibus reperiri suo modo nemo negare potest: primum in istis inferioribus, sed feculenta et crassa, in coelestibus autem puriora et nitida, in supracoelestibus vero viventia et ex omni parte beata. Sunt igitur elementa in Archetypo ideae producendorum, in intelligentiis distributae potestates, in coelis virtutes, in inferioribus crassiores formae.« Im 5. Kapitel veranschaulicht Agrippa diesen Gedankengang am Beispiel des Feuers -- auch dies eine der wenigen Passagen, in denen er auf die drei Aspekte Gottes als *archetypus*, *opifex* und *Jesus* in einem Atemzug anspielt: »... quin et [simulachrum] illius qui ait: Ego sum lux mundi, qui verus ignis est, pater luminum, a quo omne datum optimum venit, splendorem ignis sui emittens et communicans primo Soli et caeteris coelestibus corporibus et per haec, tanquam per media instrumenta, illum in hunc ignem nostrum influens. Sicut ergo tenebrarum daemones in tenebris ipsis robustiores sunt, sic boni daemones, qui sunt angeli lucis, incrementa suscipiunt a luce, non solum divina, solari, et coelesti, sed etiam eius qui apud nos est ignis.« *De occulta philosophia* I, 5, pp. 92-93. Allem Anschein nach beruft sich Agrippa hier wie überhaupt bei der Entwicklung der Vorstellung von der *mutua continentia mundorum* resp. der Präsenz Gottes in allen Welten auf Picos *Heptaplus* und dort speziell auf das 2. Prooemium, loc. cit. p. 188; cf. supra Anm. 74 im ersten, Pico gewidmeten Teil.

zeitgenössischen Jünger.³⁴ In seiner dritten Manifestation hatte Gott wohl keinen seiner beiden anderen Aspekte abgelegt, doch zeigte er sich als ein den Menschen naher Gott, ja als immer noch einer von ihnen, denen er das gewisse Versprechen gegeben hatte, ihm gleich werden zu können.³⁵

³⁴ «Ideoque Christus abscondit hanc a sapientibus et prudentibus, et revelat [scil. veritas doctrinae christiana] eam parvulis qui videlicet sunt pauperes spiritu, nullos scientiarum thesauros possidentes, qui sunt mundi corde, nullis scientiarum opinionibus inquinati, qui sunt pacifici, non sectatores, non contentiosi, nec rixosis syllogismis veritatem expugnantes, et qui persecutionem patiuntur propter veritatem et iustitiam. ... sic et Christi Apostoli, infinitique martyres divinitatis Christi testes multiplicibus tormentis occisi sunt. Omnes autem isti non alia ex causa, quam quod isti sanctius de Deo sentirent, quam isti mundi sapientes. Ecce hi qui sic in paupertate spiritus, puritate cordis, et pace conscientiae parvuli et humiles sunt, parati etiam sanguinem pro veritate effundere, hi inquam sunt quibus solis datur illa vera et deificans sapientia quae nos in deorum beatorum chorus refert, ac in similes beatos deos transformat.» *Declamatio* Kap. 101, pp. 306-307. Auch wenn vom *deus archetypus* nicht gesagt werden kann, er rede bzw. er trete den aus ihm hervorgegangenen Hypostasen im Wort gegenüber, so versucht Agrippa, im Terminus *verbum creans* die Einheit der dreifachen Gottheit einzufassen: »Corpora itaque coelestia movent corpora elementaris mundi composita, generabilia et sensibilia a concavo ad centrum per essentias superiores perpetuasque et spirituales pendentes ab intellectu primario, qui est intellectus agens, sed et virtute a Deo per Verbum eius insita; quod Verbum Chaldaei Babyloniae sapientes vocant causam causarum, quoniam ab eo producuntur entia, etiam ipse intellectus agens ab eo secundus: id autem propter unionem Verbi huius cum autore primo, a quo omnia existentia vere producuntur. ... Et unumquodque istorum perficit suum subsequens, sicut pater filium, et nullum posterius existit sine priore; sunt enim inter se dependentia, dependentia quadam ordinata, ita quod, quando corrumpitur posterius, revertitur ad proximum prius, donec perveniat ad coelos, deinde ad animam universalem, postea ad intellectum agentem, quo omnes aliae creaturae existunt quique existit in autore principe, quod est Verbum creans, ad quod tandem omnia revertuntur.« *De occulta philosophia* II, 60, p. 395. Demgegenüber ist das *verbum Dei* Charakteristikum des *deus creator*, der sich im *verbum incarnatum* einst veräußerlichte. -- Zum Begriff des *verbum* im Werk Agrippas cf. Kuhlow, op. cit. pp. 26 sqq.

³⁵ Daß hinter der kompliziert gewirkten Trias aus Archetypus, Schöpfergott und *verbum incarnatum* die christliche Trinität nahezu gänzlich verschwindet, kann recht eigentlich kaum wundernehmen. Einige wenige Male erwähnt, nimmt sie sich, gleich, in welchen Kontext gestellt, seltsam überflüssig und deplaciert aus. Abgesehen von dem bereits angeführten achten und neunten Kapitel im *liber tertius*, wo überaus konventionell *pêlè-mêlè* aus den Schriften griechischer Philosophen und lateinischer Kirchenväter, aus biblischen Apokryphen und hermetischen Texten Hinweise auf die Dreieinigkeit zitiert werden, finden sich in der *Occulta philosophia* nur ganz vereinzelt noch einschlägige Passagen; so etwa zu Beginn des *De lumine et coloribus, de lychnis et lampadibus et qui colores quibus stellis, domibus et elementis distribuantur* handelnden 49. Kapitels im *liber primus*, wo es heißt: »Lumen etiam, qualitas multum formalis et simplex actus intelligentiae et imago, primo a divina mente in omnia diffusa -- sed in ipso Deo patre, qui est pater luminum, est prima vera lux; deinde in Filio illius illustrans splendor et exuberans; in Spiritu Sancto ardens fulgor superans omnem intelligentiam ...« *De occulta philosophia* I, 49, p. 177. Daß es sich hier nicht um das Bekenntnis oder wenigstens die Benennung eines fundamentalen Glaubenssatzes handelt, vielmehr die Trinität eine Art Versatzstück aus einem umfänglichen spirituellen Fundus darstellt, springt in die Augen; cf. auch das wichtige 36. Kapitel im *liber tertius*, in dem die Gottebenbildlichkeit des Menschen erörtert wird: »Sunt autem alii theologi, qui tres hominis potentias (memoria, intellectum, voluntatem) divinae trinitatis imaginem adsignant et sunt qui, ulterius progredientes, non tantum in tribus illis potentiis, quos vocant actus primos, sed etiam in actibus secundis hanc imaginem locant: ut sicut memoria Patrem, intellectus Filium, voluntas Spiritum Sanctum repraesentant, sic etiam verbum ab intellectu nostro productum et amor a voluntate manans ipseque intellectus habens obiectum praesens et producens eundem Filium, Spiritum atque Patrem denotant. ... Mercurius etiam Trismegistus divinam Trinitatem confessus, illam describit intellectum, vitam et fulgorem, quae alibi vocat verbum, mentem et spiritum, hominemque ad imaginem Dei factum eandem Trinitatem repraesentare ait: inest enim illi mens intelligens et verbum vivificans et spiritus tanquam fulgor divinus sese undique diffundens, omnia replens, movens et connectens.« *ibid.* p. 510. Die Beiläufigkeit, mit der die Dreieinigkeit erwähnt wird, darf indessen nicht als Distanzierung oder gar Abkehr von der christlichen Lehre verstanden werden. Nirgends in seinen Schriften verwirft Agrippa auch nur einen einzigen Artikel des *Credo* -- im Gegenteil verteidigt er, zumal in der *Declamatio*, alle überlieferten, gültigen Lehrmeinungen der Kirche gegen die lutherischen Schismatiker; aber -- und das ist die Pointe der Argumentation in seinem Werk insgesamt -- indem er sich nachdrücklich aus aller Polemik in *dogmaticis* heraushält, vermag er desto entschiedener seine Vorstellung von einem Gott zu entwickeln, der zugleich unpersönlich-wortlos, persönlich-redend und dazu in seinem Wort unter oder besser: in den Menschen

Dazu bedurfte es seitens des Menschen weder besonderen Wissens noch herausragender Leistung – es genügte die Selbsterkenntnis, die Einsicht in die menschliche Beschaffenheit als eines

lebendig ist. Mit einer gewissen Folgerichtigkeit bleibt daher auch die Gestalt Jesu als Erlöser eigentümlich blaß und wird in ihrer »christlichen« Dimension kaum wahrgenommen -- eine Auffassung, die, wie schon bemerkt, auch Pico vertreten hatte. Soweit ich sehe, gibt es nur einige wenige, *en passant* notierte oder in einem Nebensatz versteckte Textstellen, in denen auf Jesus bzw. seinen Tod als das die Menschheit erlösende Heilsgeschehen Bezug genommen wird: im 31. Kapitel der *Declamatio*, in dem Agrippa die Nichtigkeit der Astrologie aufzeigt, polemisiert er auch gegen diejenigen, die davon fabeln, »... Christi redemptricem humani generis mortem Martis opus fuisse...« op. cit. p. 79. Cf. auch das 9. Kapitel im *liber secundus* der *Occulta philosophia* (pp. 270-272), in dem die *virtutes* der Zahl 6 aufgezählt werden, in welchem Zusammenhang es (p. 271) heißt: »... et dicitur etiam numerus redemptionis: nam sexta die Christus pro redemptione nostra passus est -- unde illi etiam cum cruce magna cognatio.« Hier wie in anderen Passagen wird deutlich, daß Jesus nicht weniger, aber eben auch nicht mehr als *ein* magisches Medium unter zahllosen anderen ist, dessen Wirkmächtigkeit von unterschiedlichsten Autoritäten bezeugt wurde. Besonders augenfällig wird diese Gleichwertigkeit Jesu mit anderen menschlichen oder himmlischen Instanzen bei der Erörterung der magischen Effizienz seines Namens resp. der Namen Gottes überhaupt. Außer dem schon erwähnten 10. Kapitel im *liber tertius* der *Occulta philosophia*, sind es ebendort vor allem die Kapitel 4 bis 14 des *liber secundus*, in denen die nach der jüdischen resp. christlich-kabbalistischen Tradition gängigsten Gottesnamen aus einem bzw. mehreren Buchstaben und Begriffen tabellenmäßig aufgelistet werden -- eine im Vergleich zur ehrfürchtigen, immer auf die Wahrung des den göttlichen Namen innewohnenden Mysteriums und ihrer magischen Wirkmächtigkeit bedachten Haltung Reuchlins, auch Picos eigenartig unspirituelle, nachgerade schon geschäftsmäßige Herangehensweise, bei der wiederum die magische Praxis mittels dieser Namen unklar, genauer gesagt gänzlich unerwähnt bleibt. Überdies wird in Kap. 11 des *liber tertius* darauf verwiesen, daß der wirkliche -- und das heißt auch immer: der wirkmächtige -- Name Gottes unbekannt sei: »Verum autem Dei nomen nec hominibus nec angelis notum est, sed ipsi solo Deo, nec ante publicabitur (ut testantur Sacrae Literae) quam dispositio Dei fuerit impleta.« *ibid.* p. 434. Nicht viel besser ergeht es dem Namen Jesu: im Anschluß an Reuchlins *De verbo mirifico* wird die alleinige Effizienz des um den Buchstaben Schin erweiterten Tetragramm JHSVH behauptet. Doch verliert diese Feststellung sofort ihre Pointe und Aussagekraft, wenn es anschließend heißt, es käme durchaus nicht auf das Pentagramm an, da der aus drei Buchstaben gefügte Name Jeschu genauso wirksam sei: »Hinc in tempore gratiae quinque literis invocatur nomen divinae omnipotentiae: nam in tempore naturae invocabatur nomen Dei trigrammaton SDJ Sadai: in tempore legis nomen Dei tetragrammaton JHVH ineffabile, cuius loco Hebraei exprimunt 'DNJ Adonai: in tempore gratiae nomen Dei pentagrammaton effabile JHSVH, quod non minore mysterio etiam trilaterum invocatur JSV.« *De occulta philosophia* II, 8, p. 269. In diesem Sinne heißt es später im 12. Kapitel des *liber tertius* (p. 436 sq.), daß alle *virtus* der früheren Gottesnamen auf den Namen Jesu übertragen wurde, woraus folge: »Hinc hodie nihil favoris hauriri potest a coelestibus, nisi interveniat autoritas, favor, adsensus nominis Iesu ...«. Damit kehrt die Diskussion wieder auf den Stand der Erörterung durch Pico zurück, und das Problem selbst wird als scheinhaft entlarvt: nicht die Anzahl der Buchstaben ist von Belang, sondern der Name, der, wie gesagt, wie manche andere *verba et nomina* auch wirkmächtig ist. Angesichts der umfänglichen Sammlung magischer »Vokabeln« und ihrer Kommentierung bei gleichzeitiger Desavouierung ihrer Effizienz drängt sich die Assoziation mit den zauberischen Kunstwerken eines Alexander Calder oder Jean Tinguely auf: die Fülle der verwandten »Materialien« -- von der spirituellen Schutthalde der Menschheit aufgeklaupte Trouvaillen -- ist bewundernswert, zumal diese in ihrer Mannigfaltigkeit eine ganz eigene Ästhetik entfalten, auch scheinen die subtilen Assemblagen zumindest für eine gewisse Weile funktionstüchtig zu sein -- aber es bleibt letztendlich und ungeachtet aller »Gebrauchsanweisungen« unklar, wozu diese Konstruktionen dienen, um so mehr als Agrippa, gewissermaßen der »Bauherr«, ihren Sinn selbst nicht mehr einzusehen, geschweige zu vermitteln vermag. Sehr treffend schreibt Pierre Béhar in diesem Zusammenhang: »Car c'est bien là le paradoxe des parties cabalistiques du *De Occulta Philosophia*: à mesure qu'il reprend les théories de Reuchlin et qu'il les augmente de celles de Giorgi, Agrippa en tait les raisons. Ce qui était chez ses prédécesseurs conclusions de raisonnements dégénère en une suite d'affirmations qui ne s'accordent pas même entre elles, le nom de Jésus étant présenté sous une forme tantôt pentagrammatique, tantôt trigrammatique, tantôt même apparemment tétragrammatique. Le résultat est que, dans le *De Occulta Philosophia*, la Cabale chrétienne perd tous ses fondements théoriques. Il n'en demeure plus qu'une pratique, sur laquelle Agrippa s'étend avec délices. Il serait vain en conjectures sur les raisons d'Agrippa, qui ne sont peut-être pas à chercher ailleurs que dans un goût immodéré du mystère et dans une tournure d'esprit plus compilatrice que rationnelle ...« *Les langues occultes de la Renaissance*, p. 38.

mixtum compositum oder, in den Worten Picos, als Band und Knoten alles Erschaffenen.³⁶ Durch Körper, Sinne und Verstand mit der stofflich-elementaren Welt, den Tieren und den himmlischen Geschöpfen, als Inbegriff und Zusammenhalt aller kreatürlichen Naturen mit Gott selbst als deren Ursprung verbunden, verkehrte der Mensch durch die ihm verliehene Weisheit und seinen Glauben mit dem Schöpfer: in allen seinen Anlagen leuchtete etwas von der Göttlichkeit auf, wie auch andererseits nichts in Gott war, das sich nicht auch beim Menschen fand. Selbsterkenntnis konnte daher nicht anders als zugleich Erkenntnis der gesamten Schöpfung und ihres Schöpfers sein, die den Grad einer Vollkommenheit erreichen konnte, wo der Mensch Sohn Gottes, gottähnlich wurde, ja sich mit ihm zu vereinigen vermochte.³⁷

In seinem dem Menschen zugewandten, erkennbaren dritten Aspekt zeigte sich Gott – der Gottes- und Menschensohn Jesus – nicht einfach als ideales Wunsch- und Vorbild, sondern gleichsam als Spiegel, der stets das Bild dessen reflektierte, der in ihn blickte: des einzelnen Gläubigen, der Gott zu erkennen suchte.³⁸ In einer flüchtig nur skizzierten dialektischen Figur ließ Agrippa den einmaligen historischen Akt der Menschwerdung des göttlichen Wortes sich perpetuieren: seitdem der sterbliche Mensch Jesus als ewiges *verbum divinum* in die Welt gekommen war, durfte jeder Nachgeborene sich als beider Verkörperung ansehen, als Abbild des einen und Träger des anderen. Es war der Glaube, der zur *cognitio Deum* führte, der Glaube, der

³⁶ »... homini autem [Deus] dedit virtutem ut similiter contineret omnia, sed actu et compositione quadam, velut omnium nexus, vinculum atque nodus.« *De occulta philosophia* III, 36, p. 508.

³⁷ »Homo itaque solus hoc honore gaudet, quod cum omnibus symbolum habet et cum omnibus operationem, cum omnibus conversationem: symbolizat cum materia in proprio subiecto, cum elementis in quadrifaria corpore, cum plantis in vegetativa virtute, cum animalia in sensitiva, cum coelis in aethereo spiritu atque influxu partium superiorum in inferiores, cum angelis in intellectu et sapientia, cum Deo in omnium continentia; conversatur cum Deo et intelligentiis per fidem et sapientiam, cum coelis et coelestibus per rationem et discursum, cum inferioribus omnibus per sensum et dominium agitque cum omnibus et in omnia posse habet -- etiam in Deum ipsum, illum intelligendo et amando. Et sicut Deus cuncta cognoscit, sic etiam homo omnia cognoscibilia cognoscere potest, cum pro obiecto adaequato habeat ens in communi vel (ut alii dicunt) ipsum verum; nec reperitur aliquid in homine, non ulla dispositio, in quo non fulgeat aliquid divinitatis, nec quicquam est in Deo, quod ipsum non etiam repraesentetur in homine. Quicumque igitur seipsum cognoverit, cognoscet in seipso omnia: cognoscit in primis Deum, ad cuius imaginem factus est; cognoscet mundum, cuius simulacrum gerit ... quanto autem magis quisque seipsum cognoscet ... ad tantamque ascendet perfectionem, quod >efficitur filius Dei transformaturque in eandem imaginem quae est Deus< et cum ipso unitur, quod neque angelis neque mundo nec cuiquam creaturae datum est, nisi soli homini, posse scilicet filium Dei fieri et uniri Deo ...« *De occulta philosophia* III, 36, pp. 508-509. Agrippa zitiert hier, wie V. Perrone Compagni nachweist, aus der *Summa perfectionis sive perfecti magisterii* des Geber.

³⁸ Wahrhaft anschauliche Beispiele für diese in der Zeit des Umbruchs, des Aufbruchs offensichtlich zur *opinio communis* gewordene Vorstellung sind die Selbstporträts Albrecht Dürers als Christus -- so das Selbstbildnis von 1500 sowie die Zeichnungen von 1512/13 und 1522 als Kranker bzw. als Schmerzensmann - - oder, umgekehrt, die Darstellungen Christi, dem er seine eigenen Züge verlieh, beispielsweise auf dem Kupferstich *Schweißstuch der Heiligen Veronika* von 1513. Wie ein roter Faden zieht sich auch durch Dürers schriftlichen Nachlaß -- Tagebuchnotizen, Briefe, kunsttheoretische Abhandlungen -- die nuancenreich formulierte, immer um deutlichere Konturen ringende These, jeder Mensch, insbesondere der schöpferisch tätige Künstler, sei »ein gleich formig geschopft noch got«. (Lehrbuch der Malerei, Schriftlicher Nachlaß, hg. von Hans Rupprich; Berlin 1956-1969, Bd. 2, p. 113, Zeile 71) Cf. Peter-Klaus Schuster, *Melencolia I, Dürers Denkbild*; Berlin 1991, Bd. 1, pp. 176-193, wo p. 184 sq. Dürers Auffassung mit den -- abweichenden -- Konzeptionen Leonardos und des Cusaners kontrastiert wird.

auch die *imitatio Christi*, lehrte: das Leben in der Nachfolge Jesu, der, von seinen Zeitgenossen verachtet und verfolgt, diese gleichwohl zu lieben gebot, der ein Leben in Armut, Frömmigkeit und Lauterkeit des Herzens führte, vor weltlicher Macht sich nicht beugte, den Armen und Niedrigen, ja selbst den Sündern zugetan war und ihnen als Ersten seine Botschaft brachte, ohne daß es besonderer Zeremonien, geschweige geweihter Tempel und Kathedralen bedurft hätte.³⁹

War der Gott und sein Schöpfungswerk widerspiegelnde Mensch an sich schon ein Wunder, durfte der *homo christianus*, nach dem Empfang des Sakraments der Taufe den Makel des *lapsus originalis* getilgt wissend, sich seiner Gotteskindschaft gewiß sein und mit seinem Leben nach dem *verbum divinum*, in der Nachfolge des vollkommensten Menschen Jesu, seinen Weg der Erlösung beschreiten.⁴⁰ Und weil von Anbeginn das göttliche Wort in allen Sprachen an alle Menschen gerichtet, als ein wahrhaftes Vademecum in der Heiligen Schrift übergeben war, konnte der Wille Gottes nur so verstanden werden, daß jeder sowohl befähigt als auch verpflichtet war,

³⁹ Cf. das ausführliche und in seiner Bedeutung für das Werk Agrippas kaum zu überschätzende 54. Kapitel der *Declamatio De Morali Philosophia* (loc. cit. pp. 118-125), ferner die Kapitel 58 (*De Templis*, pp. 137-138), 59 (*De festis*, pp. 138-141) und 60 (*De caeremoniis*, pp. 141-144), in denen Jesus sozusagen als erster, vorbildhafter Christ in seinem aller äußerlicher Frömmigkeit, allen Ritualen und Festen abholden Leben vorgestellt und zur unmittelbaren Nachahmung empfohlen wird: »Non enim in corporalibus actionibus et sensibilibus operibus, cultuque carnali vult coli Deus, sed in spiritu et veritate per IESUM Christum. Ipse enim spectator fidei est, considerans intimum spiritum et occulta hominum, scrutator cordium, qui intuetur intima mentis. Quapropter carnes illae et externae caeremoniae nequeunt homines promovere ad Deum, apud quem nihil est acceptum praeter fidem in IESUM Christum cum ardenti imitatione illius in charitate, ac firma spe salutis et praemii. Hic enim est verus, et nulla externorum carnaliumque rituum iniquatione violatus Dei cultus: quod nos instruens Ioannes, ait, Spiritum esse Deum, et eos, qui volunt adorare, in spiritu et veritate oportet adorare.« *Declamatio*, Kap. 60, pp. 141 sq. Cf. auch das 5. Kapitel im *Liber De triplici ratione cognoscendi Deum*, wo es p. 466 sq. heißt: »Credere enim ... intelligere est. Petendo denique in spe cum firma et indubia expectatione, laudando et adorando Iesum Christum, a quo tam divinissima cognitio in animam nostram descendit, ut nos spiritus sui illustret lumine. Pulsantes autem in operatione charitatis cum vigiliis et ieiuniis, et ardenti desiderio in omni vita cum imitatione Iesu Christi, quemadmodum inquit Ioannes: qui dicit se manere in Christo, debet, sicut ille ambulavit, et ipse ambulare: quam Paulus vocat fidem, quae per dilectionem operatur.« Etwas später (p. 468) wird noch einmal resümiert: »Sola enim fides instrumentum est et medium, qua sola possumus Deum cognoscere, et ut aiunt Platonici, qua sola ad Deum accedimus, divinamque nanciscimur protectionem ac virtutem.«

⁴⁰ »O magnum miraculum homo, praecipue autem Christianus, qui in mundo constitutus, ea quae supra mundum sunt, ipsiusque mundi autorem cognoscit, tum in eo ipso inferiora quaeque cernit et intelligit ... Magnum certe miraculum homo Christianus, qui in mundo supra mundum dominatur, operationes similes effacit ipsi Creatori mundi, quae opera vulgo miracula appellantur, quorum omnium radix et fundamentum fides est in Iesum Christum.« *De triplici ratione cognoscendi Deum*, Kap. 5, p. 469 sq. Eine nahezu gleichlautende Formulierung auch in *De Occulta philosophia* III, 5, p. 413. Am Schluß des 96. Kapitels der *Declamatio*, in dem Agrippa die Grausamkeit und Dummheit der Inquisitoren anprangert, verweist er auf seine Verteidigung einer in Metz als Hexe angeklagten Bäuerin -- eine *rustica muliercula* -- und formuliert bündig das Hauptargument gegen derlei Verdächtigungen: »... quin ego ... dico ... ex fide, quod ex propria natura humanitatis nostrae sumus omnes nati una massa peccati et maledictionis aeternae, filii perditionis, filii diaboli, filii irae Dei, et haeredes inferni, sed per gratiam baptismi eiectus est de nobis satanas, et effecti sumus nova creatura in Iesu Christo, a quo nemo potest nisi per peccatum proprium separari ...« loc. cit. p. 281.

die Zeugnisse des zweimal geschlossenen Bundes lesend sich anzueignen: *cognitio Deum* meinte, genau besehen, *lectio verbi Dei*.⁴¹

Diesem zentralen Gedanken seiner spekulativ-spirituellen Konstruktionen verlieh Agrippa im Schlußkapitel des *liber primus* der *Occulta philosophia* einen überaus kühnen, wenig orthodoxen Ausdruck:

»Gott hat dem Menschen Verstand und Rede verliehen, die, wie Mercurius Trismegistus sagt, als Auszeichnung seiner Vorzüglichkeit, Macht und Unsterblichkeit zu würdigen sind. Die Rede der Menschen aber hat der allmächtige Gott selbst in seiner Vorsehung in verschiedene Sprachen aufgeteilt, die entsprechend ihrer Unterschiedlichkeit auch unterschiedliche und eigentümliche Schriftzeichen angenommen haben, und zwar nach einer immer sich gleichbleibenden bestimmten Ordnung, Zahl und Gestalt: denn sie sind nicht von ungefähr und zufällig oder nach vergänglich-willkürlichem Gutdünken der Menschen, sondern von Gott so geordnet und gebildet, daß sie mit dem himmlischen, ja selbst den göttlichen Körpern und Kräften übereinstimmen. Vor allen Schriftzeichen indes ist die Schrift der Hebräer die allerheiligste, sowohl hinsichtlich der Gestalt der Buchstaben als auch der Punkte der Vokale und der Zeichen für die Akzente, so daß sie, gleichsam in Materie, Form und Geist bestehend, am Sitz Gottes, das heißt am Himmel, mit der Stellung der Gestirne zuerst aufgezeichnet wurde; denn ihre Buchstaben sind, wie die jüdischen Gelehrten bezeugen, der Gestalt der Sterne nachgebildet, weshalb sie der himmlischen Mysterien übervoll sind, sowohl wegen ihrer Gestalt, Form und Bedeutung, als auch wegen den in ihnen angezeigten Zahlen sowie des zwischen ihnen bestehenden harmonischen Zusammenhalts. Die eingeweihteren unter den jüdischen Kabbalisten behaupten, aus der Gestalt dieser Buchstaben und den Formen dieser Zeichen, aus deren Signatur, Einfachheit oder Zusammensetzung, Trennung oder Windung, Richtung, Mangel oder Fülle, Größe oder Kleinheit, Bekrönung, Öffnung, Abschluß, Ordnung, Versetzung, Verbindung oder Kombination der Buchstaben, Punkte oder Akzente sowie schließlich durch die Berechnung des

⁴¹ So unterschiedlich Agrippa die Akzente auch setzt -- die Aussage ist stets ein und dieselbe: in keinem seiner drei Aspekte kann Gott selbst erkannt werden, wohl aber in den von ihm erschaffenen Werken, d. h. in den Lebewesen des Kosmos und dessen Gesetzen, im Menschen, vor allem aber in seinem Wort, seinem getreuesten Abbild, in dem wiederum auch der Mensch sich erkennt. Diese These zieht sich leitmotivisch durch alle Schriften Agrippas, und speziell im frühen *Liber de triplici ratione cognoscendi Deum* wird wiederholt darauf verwiesen, daß es schlechterdings unmöglich und deshalb unentschuldig sei, Gott nicht zu erkennen: »Omnis itaque homo potest Deum cognoscere, si velit. Propterea inexcusabilis est homo ignorans Deum, et omnis qui animam suam in corpus demergens, Deum se posse cognoscere diffidit. ... Sic denique Deum cognosces, si non diffidas de te ipso.« loc. cit., Kap. 3, p. 459. Cf. *ibid.* p. 460, 461 et passim. Das erste Kapitel schließt mit dem Satz: »... qui Deum ignorant, a Deo ignorantur: et qui Dei notitiam relinquunt, a Deo relinquuntur.« *ibid.* p. 456. Wie schon eingangs (cf. supra Anm. 16) bemerkt, bündelt Agrippa vor allem im letzten, dem hundertsten Kapitel der *Declamatio* seine Argumentation und betont, daß alle Christen entsprechend ihrer je individuellen Begabung durch eigene Lektüre der Heiligen Schrift zur rechten Gotteserkenntnis gelangen sollen, wobei er auf einen Beschluß des Konzils von Nicaea 325 hinweist: »Et Nicena Synodus decretis suis cavet, ne quis e numero Christianorum sacris Bibliorum libris careret.« *Declamatio*, Kap. 100, p. 304.

den Buchstaben eigentümlichen Zahlenwertes alles erklären zu können, nämlich wie alles aus der Ersten Ursache hervorgegangen ist und sich wieder auf sie zurückführen läßt.«⁴²

Ohne sie eigens zu erwähnen, vielleicht auch nicht einmal im Sinn zu haben, schrieb Agrippa hier eine Episode der biblischen Urgeschichte um: die Vielfalt der Sprachen war nicht der menschlichen Hybris wegen verhängtes Strafgericht, sondern nach dem Willen Gottes selbst eingerichtet worden, wobei dem Hebräischen als der göttlichen, der Schöpfungssprache, ein besonderer Rang vorbehalten blieb. Doch lag – und hier dürfte die Abkehr sowohl von der authentischen kabbalistischen Tradition als auch deren Rezeption durch christliche Gelehrte, Reuchlin zumal, am deutlichsten zu Tage treten – der Akzent nicht mehr auf der gesprochenen, der akustisch vernehmbaren Rede, sondern auf deren graphischen Abstraktion, den Buchstaben, Zeichen, Akzenten, die, anders als die stets subjektiv getönte, unsicheren Interpretationen ausgesetzte lautbare Äußerung, gesetzmäßig geordnet und bestimmt, weder Veränderungen noch Verschleiß unterlagen. Ein offen zutage liegendes Geheimnis, barg die am Himmel verzeichnete Sternenschrift Mysterien der Schöpfung und ihres Schöpfers, die erkannt und gelesen werden sollten, so wie die irdischen Abbilder der *ecritura coelestis*, die hebräischen Buchstaben, das Fundament der Welt bildeten und allem, was je gesprochen bzw. erschaffen worden war, Namen, Sein und Kraft verliehen.⁴³ Zwar besaßen diese Eigenschaften auch die Buchstaben anderer Sprachen, doch unvollständig und schwach nur, da sie kaum mehr Ähnlichkeit mit der himmlischen Schrift aufwiesen.⁴⁴

⁴² »Dedit Deus homine mentem atque sermonem, quae (ut ait Mercurius Trismegistus) eiusdem virtutis, potentiae atque immortalitatis praemium censentur. Sermonem vero hominum ipse omnipotens Deus sua providentia in diversas linguas divisit, quae quidem linguae iuxta suam diversitatem etiam diversos ac proprios receperunt scripturae characteres, suo quodam certo ordine, numero et figura constantes, non fortuito, nec casu, nec fragili hominum arbitrio, sed divinitus sic dispositos atque formatos, quo cum coelestibus atque ipsis divinis corporibus virtutibusque consentiant. Prae omnibus vero linguarum notis Hebraeorum scriptura omnium sacratissima est in figuris characterum, punctis vocalium et apicibus accentuum veluti in materia, forma et spiritu consistens, in sede Dei, quod coelum est, siderum positione primum exarata; ad quorum figura, ut testantur Hebraeorum magistri, sunt formatae ipsae literae mysteriorum coelestium plenissimae cum per eorum figuram et formam et significata, tum per numeros in illis significatos, tum per earundem variam colligantiae harmoniam. Unde secretiores Hebraeorum Mecubales ex literarum illarum figura et characterum formis earundemque signatura, simplicitate, compositione, separatione, tortuositate, directione, defectu, abundantia, maioritate, minoritate, coronatione, apertura, clausura, ordine, transmutatione, colligantia, revolutione literarum et punctorum et apicum ac supputatione numerorum per literas significatorum, omnia explicare promittunt, quomodo a prima causa profecta sunt et rursus in eandem reducibilia.« *De occulta philosophia*, I, 74, p. 241 sq.

⁴³ »Sunt itaque viginti duae literae fundamentum mundi et omnium creaturarum, quae sunt et nominantur in eo: et omne dictum et omne creatum ex illis sunt et ex earum revolutionibus nomen et esse et virtutem sortiuntur.« *ibid.* p. 242.

⁴⁴ »Verum illum non est ignorandum hebraeas literas compertum a sapientibus omnium esse efficacissimas, quia habent similitudinem maximam cum coelestibus et mundo; caeterarum vero linguarum literas tantam efficaciam non habere, quia ab illis remotius distant...« *ibid.* p. 243. Im 30. Kapitel des *liber tertius* (p. 491 sq.) kommt Agrippa noch einmal auf die *scriptura coelestis* und ihre irdischen Abbilder zu sprechen: »Apud Hebraeos plures characterum invenio modos, quorum unus est antiquissimus, scriptura videlicet antiqua qua usi sunt Moses et prophetae, cuius forma nemini temere revelanda est: nam quibus hodie utuntur literis, ab Esdra institutae sunt. Est etiam apud eos scriptura quam vocant >coelestem<, quia inter sydera collocatam et

Indes war dies nicht die Pointe der Argumentation Agrippas am Ende des *liber primus* der *Occulta philosophia* und, so darf man im Hinblick auf die zeitgleich veröffentlichte *Declamatio* sagen, seiner theologischen Konzeption insgesamt: die Vielfalt der Sprachen und Schriftzeichen war von Gott deshalb eingesetzt worden, damit die Botschaft seines Wortes alle Menschen erreichte – jenes *verbum divinum*, das in unzweideutig-einfachen Wendungen von dem zur Erlösung führenden Leben kündete und jedem den ihm allein angemessenen Weg wies. Anders gesagt: die Moses am Sinai von Gott offenbarte Heilige Schrift, die ihre Erfüllung im Evangelium des *verbum incarnatum* gefunden hatte, war ihrem Wesen sowohl als ihrer Aussage nach einheitlich und sollte in ihrer buchstäblichen Bedeutung, im *sensus literalis*, gelesen und verstanden, nicht jedoch mit untauglichen, der menschlichen Willkür entsprungenen Methoden auf vermeintlich verborgene Geheimnisse untersucht werden; wenn man denn von einer anderen, esoterischen Botschaft sprechen wollte, so war sie in den Zeichen und Konstellationen der himmlischen Sternenschrift enthalten und gewährte dem, der sie zu lesen verstand, Einsicht in die Gesetze der kosmischen Harmonie.⁴⁵

figurata ostendunt, non secus atque caeteri astrologi signorum imagines e stellarum lineamentis educunt. Est etiam quam vocant scripturam Malachim vel Melachim, hoc est >angelorum< sive >regalem<; et est aliqua quam vocant >transitus fluvii<.« (ibid.) Die im Folgenden (p. 492) aufgeführten *characteres* sind dem hebräischen Alphabet nachempfundene Zeichen mit den zunächst nur für jüdische, später auch christliche resp. christlich-kabbalistische magische Texte, Amulette zumal, typischen kleinen Kreisen, die am Ende der Quer- und Längslinien der hebräischen Buchstaben bzw. gelenkartig zwischen ihnen angebracht wurden. Weist die *scriptura coelestis* noch starke Ähnlichkeiten mit den Zeichen der hebräischen Quadratschrift auf, ist die *scriptura Malachim* ein reines Phantasieprodukt. Die sowohl in ihrer graphischen Darstellung als auch ihrer Bezeichnung nach rätselhafte *scriptura transitus fluvii* scheint Agrippa direkt oder vermittelt durch andere Autoren dem 1523 posthum publizierten grammatikalischen Werk *Mikne Avram* des Abraham von Balme entnommen zu haben; sie wird dort mit der Erklärung angeführt: »Dies ist die Schrift des Übergangs über den Fluß, wie ich sie in einem uralten Buch gefunden habe.« (»Sehu ktav `ever ha-nahar kefi mah schemazati be-sefer jaschan noschan«. Ich zitiere nach der im 4. Band der *Encyclopedia Judaica*; Jerusalem 1971, s. v. Balme, col. 141 befindlichen Abbildung der entsprechenden Seite aus dem genannten Werk.) -- Zu verschiedenen hebräischen Kryptogrammen und «Zauberschriften» cf. Joshua Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition*, speziell das 10. Kapitel (pp. 132-152) über geschriebene resp. graphisch gestaltete Amulette; T. Schrire, *Hebrew Magic Amulets*; New York 1982, Kap. 8 (pp. 42-48) zur Kalligraphie; einen guten Überblick bieten immer noch die Evergreens von L. Blau, *Das jüdische Zauberwesen*, und F. Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, Berlin 1922.

⁴⁵ Fast ist man geneigt anzunehmen, Agrippa habe Angst vor der eigenen Courage bekommen und die mit einer gewissen Folgerichtigkeit aus seiner Annahme der göttlichen Institution der Sprachenvielfalt resultierende These entschärft resp. andeutungsweise nur stehenlassen, indem er -- und das war mittlerweile beinahe schon ein konventioneller Topos -- die einschlägigen *conclusiones* Picos paraphrasiert, in denen dieser die magische Singularität und partielle Unübersetzbarkeit der hebräischen Sprache behauptet hatte. (Cf. die entsprechenden Referenzen durch V. Perrone Compagni in der *Occulta philosophia*, pp. 241 sq.) Dieser Auffassung widerspricht Agrippa durchaus nicht, doch hinterlegt er sie gleichsam mit einer sehr viel radikaleren: daß unbeschadet der ersten, von Gott geheiligten Sprache grundsätzlich jedes Idiom und alle Schriftzeichen geeignet sind, die Wahrheit des göttlichen Wortes aufzunehmen und unverstellt, rein dem Menschen zu übermitteln. »... uniuscuiusque enim linguae par est et eadem virtus, modo par sit et eadem pietas ...« (*Declamatio*, Kap. 47, p. 100) -- diese Erkenntnis dürfte ihn schon bei der ursprünglichen Konzeption der *Occulta philosophia*, beim Sammeln und Vergleichen jener Texte geleitet haben, in denen auf je unterschiedliche Weise das Wort Gottes zu lesen stand, bevor er sie an Beginn und Ende des Schlußkapitels des *liber primus* stellte. Eben weil Gott von allen Menschen in seinem -- schriftlich gegebenen -- Wort erkannt werden wollte, war die in ihm enthaltene Botschaft schlicht und allgemein verständlich, exoterisch -- die esoterische Tradition der Schöpfungsmysterien hingegen stand am Himmel geschrieben: sie zu entschlüsseln

Das Konzept der doppelt gegebenen schriftlichen Offenbarung verwies wiederum auf deren Urheber: unter welchem Aspekt auch immer Gott imaginiert wurde⁴⁶– es war ein Gott, der in beständiger, individueller Lektüre erkannt werden wollte. Und indem er den Akzent auf beides legte – lesen und lesen für sich, in eigenem Bemühen und entsprechend den jeweiligen Voraussetzungen – beschrieb Agrippa zugleich den Typus der Frömmigkeit, die seiner theologischen Konzeption eigentümlich war: das stille Gebet, die in Abgeschiedenheit verrichtete Andacht, der ohne verdinglichte Riten und außerhalb aufwendig ausgestatteter Gotteshäuser gelebte Glaube.⁴⁷

war kein Rückfall in die *nugae et fabulae* (so im 30. Kapitel *De Astronomia* der *Declamatio*, p. 72) der Astrologen, sondern genau genommen die recht verstandene Erfüllung des göttlichen Gebotes an den Menschen, sich die Schöpfung untertan zu machen: »Magia itaque naturalis ea est, quae rerum omnium naturalium atque caelestium vires contemplata, earundemque sympathiam curiosa indagine scrutata, reconditas ac latentes in natura potestates ita in apertum producit: inferiora superiorum dotibus tanquam quasdam illecebras sic copulans per eorum mutuam applicationem adinvicem, ut exinde stupenda saepe consurgant miracula, non tam arte, quam natura, cui se ars ista ministram exhibet haec operanti.« *Declamatio*, Kap. 42, *De magia naturali*, p. 90 sq. Bei seiner Kritik der *astrologia iudiciaria* im 31. Kapitel der *Declamatio* (pp. 73-81) schließt Agrippa sich eng der Argumentation Picos an und verweist auf dessen *Disputationes adversus astrologiam divinatoriam*. Zu diesem Spätwerk Picos und seiner Rezeption cf. die knappe Darstellung von Eugenio Garin, *Astrologie in der Renaissance*; Frankfurt/Main/New York 1997, speziell pp. 117-143, ferner Fernand Roulier, *Jean Pic de la Mirandole*; Genf 1989, pp. 298-320 et passim; Sheila Rabin, *Two Renaissance Views of Astrology: Pico and Kepler*; Ann Arbor 1989; Anthony Grafton, *Cardanos Kosmos. Die Welten und Werke eines Renaissance-Astrologen*; Berlin 1999, speziell pp. 90-94 et passim. -- Agrippas Aufgabe der bis dato in kabbalistischen resp. christlich-kabbalistischen Kreisen gehegten Vorstellung von der zweifach -- schriftlich-exoterisch, mündlich-esoterisch -- übermittelten Lehre zugunsten einer zweifach schriftlich -- irdisch-exoterisch, himmlisch-esoterisch -- gegebenen Offenbarung ist, soweit ich sehe, bislang unbemerkt geblieben, obwohl doch just an diesem Punkt die Divergenz sowohl zu allen früheren als im übrigen auch allen späteren *cabalistas christiani* scharf hervortritt. -- Zur demütigen Rückbesinnung auf den wahren, den *sensus literalis* der biblischen Botschaft cf. Luthers Bemerkung: »... weil ich jung war, da war ich gelehrt, und sonderlich, ehe ich in die theologia kam, da ging ich mit allegoriis, tropologiis, analogiis um und machte lauter Kunst. Wenns jetzt einer hätte, er hielt vor eitel Heiltum. Ich weiß, daß ein lauter Dreck ist, denn nun hab ichs fahren lassen, und dies ist meine letzte und beste Kunst: die Schrift weitergeben im einfachen Wortsinn. Denn der buchstäbliche Sinn, der tuts. Da ist Leben, Trost, Kraft, Lehr und Kunst innen. Das ander ist Narrenwerk, wiewohl es noch gleißt.« D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Tischreden, 5. Bd., Nr. 5285.

⁴⁶ Als letzte Konsequenz aus der Konzeption des unter drei Aspekten sich manifestierenden Gottes könnte man in Verbindung mit der Vorstellung von der doppelten Schriftoffenbarung annehmen, daß der unpersönliche *deus archetypus* die Himmelschrift gewissermaßen emanierete, während der *deus creator* sein Wort graphisch niederlegen ließ, bevor er, *deus pater*, ihm menschliche Gestalt verlieh.

⁴⁷ Bei aller harscher Kritik am zeitgenössischen Klerus und dem in Äußerlichkeiten sich verlierenden Kultus liegt Agrippa entschieden an der Verteidigung der Kirche, ihrer Sakramente und Institutionen, dies speziell im Hinblick auf die Reformationsbewegung und die aus ihr hervorgegangenen radikalen Sekten. Diesen schmalen Grat geht er in der *Declamatio* beispielsweise im 58. Kapitel *De templis* (p. 137 sq.): »Praeterea in prima illa nostra religione ab ipsis Christianae fidei incunabulis, et diu post Christum passum non fuisse nostris sacris templa constructa, fatetur ipse Origenes contra Celsum, docens multis rationibus, Christianis illa ad verum Dei cultum, veramque religionem nihil convenire. Et Lactantius ait, Non templa Deo congestis in altitudinem saxi struenda sunt, sed suo cuique conservandus est in pectore, in quod se conferat, cum adorat Deum: >Non habitat templis manuum molimine factis / Omnipotens, aedes aurea verus homo.< Et Christus suos adoratorios non in templum remittit, nec in synagogas, sed in cubiculum orare in abscondito. Atque ipse, quod legitur apud Lucam, nunquam ad turbas, ad urbes, ad templum, ad synagogas accessit orare, sed exivit in montem orare, et ipse erat pernoctans in oratione. Verum Ecclesia, quae nihil agit, nisi acta spiritu Dei, cum, multiplicato Christiano populo, Ecclesiam iam ingressi essent fidelibus peccatores, cum firmis infirmi, et, tanquam in arcam Noae, cum mundis animalibus simul et immunda, sacras quasdam aedes, et templa, et basilicas, loca sacra, ab omni prophano commercio libera, instituit, in quibus Christianae multitudini verbum Dei publice praedicaretur, caeteraque religionis sacramenta, et commodius et castius

Pointiert könnte man von einer radikalen Verschiebung bislang unangetasteter theologischer Gewichte sprechen: das Fundament des Glaubens lag nicht mehr im akustisch rezipierten und – so darf man wohl ergänzen – von einem Einzelnen einer Gemeinschaft gepredigten, ausgelegten Gotteswort, sondern in dessen aktiv-selbständiger, visueller Aneignung, die ihrerseits mit einer gewissen Zwangsläufigkeit individuelle Auswahl, Wertung und Deutung umschloß.⁴⁸

administrantur: quae a populo Christiano summa semper in veneratione habita, etiam a Principibus immunitate munita, nunc in tantam excrevere multitudinem, accentibus illis tot fratrum oratoriis, privatisque sacellis, ut maxime necessarium foret, multa ex illis, tanquam superlua et indebita membra, resecari. Accedit ad haec structurae superba magnificentia, in quam multae admodum sacrae pecuniae, et eleemosynae indies profunduntur: quibus, quod et superiis diximus, multi Christi pauperes, vera Dei templa, imaginesque, fame, siti, aestu, algore, labore, debilitate, egestate periclitantia, sustentari deberent.« Cf. auch den Schluß des vorangehenden 57. Kapitels *De imaginibus*, wo es p. 136 sq. heißt: »Atque hic vos scire volo, quod, quemadmodum imaginum exuperans cultus, idololatria est, ita illarum pertinax detestatio, haeresis est, de qua olim Philippus et Leo tertius imperatores damnati sunt. Sic etiam quemadmodum reliquarum abusus execrabile scelus est, ita earundem irreverentia, detestanda haeresis est: quae quondam a Vigilantio Gallo progenita, ab Hieronymo profligata, nunc rursus una cum imaginum expugnantibus a proximis annis apud Germanos repullulascere coepit.« Das Selbstverständnis Agrippas als eines über den moralischen Niedergang der Kirche verzweifelten, eben deshalb um so entschiedener für ihre Einheit, Reinheit und apostolische Wiederherstellung kämpfenden Gläubigen verdient angesichts der vielfach in der Literatur verbreiteten Verkennung seiner Überzeugung hervorgehoben zu werden. So bezeichnet beispielsweise Frances Yates ihn als »seltsame[n] Wanderer ohne religiöse Heimat« (*Die okkulte Philosophie im elisabethanischen Zeitalter*; Amsterdam 1979, p. 54), und auch G. Rudolph meint in seinem subtilen Essay »*De incertitudine et vanitate scientiarum* -- Tradition und Wandlung der wissenschaftlichen Skepsis von Agrippa von Nettesheim bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts« (p. 257), er stehe, ein typischer Renaissance-Mensch in der Zeit des Übergangs, »zwischen zwei Glaubensgewißheiten, ohne sich in irgendeiner zu Hause zu fühlen.« in: *Gesnerus*, Vol. 23, Heft 3/4, pp. 247-265.-- Gleichsam als komplementär-kontrastierendes Gegenbeispiel könnte man Albrecht Dürer anführen, der eine durchaus ähnliche Vorstellung von Frömmigkeit gehegt zu haben scheint, die ihn indes der römisch-katholischen Kirche entfremdete und zum Anhänger der Reformation werden ließ, wobei er sich wiederholt in seinen Schriften und Briefen gegen die in reformatorischen Kreisen nicht selten anzutreffende Kunst-, Kultur- und Bildungsfeindlichkeit verwahrte. Überzeugend weist Peter Klaus Schuster (*Melencolia I -- Dürers Denkbild*, Bd. 1, p. 346 sq.) nach, weshalb Dürers »Lieblingsheiliger« Hieronymus zum Ideal und Repräsentanten humanistischer Frömmigkeit wird: »Hieronymus -- dessen Lebensbeschreibung 1514 von Spengler verfaßt, mit einem Titelblatt von Dürer erschien, und dessen Werke zur gleichen Zeit von Pirckheimers Schützling Cuno und nach dessen Tod von Erasmus herausgegeben wurden -- Hieronymus hatte stets ein öffentliches Priesteramt zugunsten seiner zurückgezogenen Studien verschmäht. Anschaulich bei Dürer in der kirchenfernen Einsiedelei des Heiligen, bedeutet somit eine von Hieronymus repräsentierte Theologie kein Leben klerikaler Verordnungen, Gebote und Zeremonien, sondern übereinstimmend mit humanistischer Doktrin ein Leben persönlicher moralischer Verantwortung, wie dies auch *Ritter, Tod und Teufel* und der *Melancholiestich* zeigen. ... [Hieronymus empfahl sich] nachdrücklich einer allem Buchstaben- und Regelglauben abgewandten humanistischen Frömmigkeit, die weniger darauf bedacht ist, Gott zu wissen, als ihn zu lieben und nach dem Geist seiner Schrift zu leben. Eine von Hieronymus repräsentierte Theologie ist somit keine der Mehrheit verschlossene, exklusive Wissensdisziplin. Sondern jeder, der wie der Reiter auf *Ritter, Tod und Teufel* und die *Melancholiefigur* in der Nachfolge Christi ein tugendhaftes, geistbestimmtes Leben führt, ist solchermaßen -- in Übereinstimmung mit den humanistischen Überzeugungen -- als Theologe anzusprechen. Gelehrt im Sinne eines Spezialwissens, so heißt es in der *Paraclesis* des Erasmus, können bestenfalls wenige sein, >aber Christ sein kann jeder, jeder kann fromm sein, ja keck will ich hinzusetzen, jeder kann Theologe sein.« Auf die in humanistischen Gelehrten- und Künstlerkreisen weit verbreitete Verehrung des Hieronymus macht auch Lucien Fèbvre aufmerksam, um zugleich Luthers dezidiert Abneigung -- er spricht von einer »double haine ... significative« -- gegen den Kirchenvater einerseits, Erasmus andererseits nachzugehen. Lucien Fèbvre, *Martin Luther, un destin*; Paris 1992³, p. 82.

⁴⁸ Ob dieser sich im theologischen Bereich -- und übrigens gerade bei so entschiedenen »Paulinern« wie Luther, Erasmus oder eben Agrippa -- vollziehende Wechsel von der *pistis ex afoes* hin zu einem aus dem

Ungeachtet der von Agrippa sowohl gegen seine innerkirchlichen Widersacher als auch die reformatorischen Schismatiker selbstbewußt ins Feld geführten Kirchenfrömmigkeit⁴⁹ kann man nicht umhin festzustellen, daß er mit seiner theologischen Konzeption einen renovatorischen religiösen Geist beschwor, der sich in prononciertem spirituellem Einzelgängertum in der *imitatio Christi* stehen sah. Der – stets individuelle – Weg, den diese Nachfolge beschritt, mochte streckenweise identisch oder wenigstens parallel mit dem der Kirche verlaufen – er führte in jedem Fall über ihr dogmatisch, liturgisch und sakramental begrenztes Dominium hinaus in die lebenslang sich verändernde *terra incognita* des unverwechselbar-eigenen Schicksals. Orientierung bot hier allein die von allen Irrtümern der Schultheologen und ihren Eitelkeiten befreite Heilige Schrift, die, Kompaß zur Erlösung und deren gleichsam vorab schon ausgestellte Garantie, die jedem Menschen verheißene Heilsgewißheit enthielt: doch nicht mehr in der Treuhänderschaft der Kirche, die sie nach eigenem Gutdünken gewährte oder verweigerte, sondern in der immer aufs

selbst gelesenen Gotteswort lebenden Glaube im Sinne einer Bevorzugung des Gesichts gegenüber dem Gehör auch in den anderen Künsten und Wissenschaften der Zeit zu konstatieren ist, vermag ich kaum zu beurteilen. Sicher ist, daß die aus der griechischen Philosophie bekannte Hochschätzung des Sehens den anderen Sinnen gegenüber (cf. Plato, *Timaios* 47, *Politeia* VI, 507, *Phaidros* XXXI) in der Renaissance zumal unter Malern und bildenden Künstlern zu neuer Blüte kam. Aufschlußreich sind hier die wiederholten Notizen Dürers, in denen der Grund dieses Vorrangs genannt wird: was man selbst gesehen hat, ist glaubwürdiger als das vom Hörensagen Vernommene: »Dan der aller edelst sin der menschen ist daz gesycht. Dorum ein jtlich ding, das wir sehen, ist uns glawblicher und bestendiger wede das wir hören.« Dritte und letztlich gebilligte Fassung der Einleitung zum *Lehrbuch der Malerei*, Schriftlicher Nachlaß, Bd. 2, pp. 112-113.

⁴⁹ Grundsätzlich hat sich Agrippas Einstellung der Kirche, dem Klerus und insbesondere dem Papst gegenüber im Laufe seines Lebens nicht geändert: von Anfang an brandmarkt er die scholastischen Theologen, deren säkulares Wissen ebenso umfassend wie ihr Mangel an echtem Glauben groß sei, verspottet er die moralische Verkommenheit von Ordensleuten und Weltgeistlichen, beklagt er die Kurzsichtigkeit, geistige Trägheit und theologische Inkompetenz der römischen Kurie, die dogmatisch unbedeutende Divergenzen -- beispielsweise in der Frage, ob die Hostie aus gesäuertem oder ungesäuertem Teig herzustellen, ob der Laienkelch zulässig sei oder nicht -- zu unwiderruflichen Schismen geraten ließ, um hingegen angesichts von unzweifelhaft häretisch-schismatischen Tendenzen -- wenn überhaupt -- zu spät, konzeptionslos und widersprüchlich zu reagieren. So heißt es beispielsweise zu Ende des 60. Kapitels *De caeremoniis*: »Potuissent Romani pontifices multa mala sustulisse, pacatamque et integram servare ecclesiam, si tolerassent Graecorum fermentum, et Bohemorum calicem. Neque vero maiora haec sunt, quam quod Innocentius octavus (Volaterrano teste) concessit Norvegiis, ut liceret illis sine vino sacrificare calicem.« *Declamatio*, loc. cit. p. 144. Und doch gilt: »Verum quoniam omnis potestas bona est, quia a Deo est, a quo sunt omnia, et omnia bona, et licet utentibus, aut patientibus aliquando mala sint, universitati tamen semper bona sunt, providente sic illo, qui bene utitur malis nostris. Propter multitudinem enim delinquentium superinducit Deus tyrannos, et peccata populo faciunt regere Hypocritam. ... Infidele est Scripturis sacris non credere, impium est sacerdotes spernere: boni sunt sacerdotes, melior Episcopus, super omnes sanctissimus summus Pontifex et princeps Sacerdotum, cui creditae sunt claves regni caelorum, et commissa sunt secreta Dei, princeps quidem secundum Deum, Pontifex secundum Christum: quem qui honorat, honorabitur a Deo: qui inhonoraverit, inhonorabit illum Deum, et ultionem evadere non poterit.« *Declamatio*, Kap. 61, p. 149. Ein umfassendes Resümee seiner kritisch-solidarischen Haltung gegenüber der Kirche enthält die gegen die Löwener Theologen gerichtete *Apologia* von 1531. Cf. dagegen Luthers ironische Bemerkung über die »Nützlichkeit« des Papstes: »Wo die Lerch ist, do ist gern der kuckuck auch, denn er meint, er kün tausent mal besser singen den die lerch. Also auch setzt sich der babst in die Kirche, und do mus man seinen gesang hören; domitt überschreiet er die kirchen. Gleich aber wie der cuculus zu etwas nutz ist, nempe quod est praenuntius aestatis, sic etiam papa ad hoc prodest, quod nobis praenuntiat extremum diem.« D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Tischreden, 5. Bd., Nr. 5590.

neue zu bestehenden Bewährung auf dem Lebensweg in der Nachfolge des *verbum Dei incarnatum* erworben wurde.

Orientierung bot auch die *ecritura coelestis*, in der die Bahn des gottebenbildlich geschaffenen Universums festgeschrieben war. Dem Weisen, dem Magier, dem im Glauben an Gott, an seine Gotteskindschaft selbstbewußten Menschen waren beide Offenbarungen nach göttlicher Weisheit gestiftete, der menschlichen Vernunft zugängliche Einrichtungen, die, ihren je eigenen Gesetzen gehorchend, die Vielzahl menschlicher Lebenswege einerseits, die Vielfalt kosmischer Kräfte andererseits zu einem harmonischen Ganzen fügten. In den Zeichen beider heiliger Schriften gab sich Gott in dem Maße dem Menschen zu erkennen, als dieser, Geschöpf und damit den Gesetzen der irdischen Vergänglichkeit unterworfen, zugleich gottebenbildlich und über der Schöpfung stehend, bereit und fähig war, den Gang des kosmischen Wunderwerks verständig zu würdigen, zum eigenen Vorteil auch zu nutzen, gleichsam die Stelle des kundigen Mechanikers der *macchina mundi* einzunehmen.⁵⁰

Diese Funktion auszufüllen bedurfte es beides: der genauen Kenntnis der Gesetze, nach denen die Weltmaschine konstruiert worden war, und des Wissens von der Beschaffenheit der menschlichen Natur im allgemeinen wie im je individuellen Sinn, insbesondere der Eigenschaften, des Vermögens der Geistseele, die mit den Seelen der Gestirne, mit den himmlischen Intelligenzen sich zu verbinden und dadurch verborgene Kräfte in Dingen der unteren, stofflichen Welt

⁵⁰ Stellung und Aufgabe des jüdischen Mystikers beschreibt Scholem in einem eindrucksvollen Bild, das die Funktion des *homo magus* auch bei Agrippa und zahlreichen anderen Renaissance-Autoren wiedergibt: »Der jüdische Fromme wurde ... zum Protagonisten im Welt drama, er hält die Fäden des geheimen Schauspiels in der Hand. Man kann es auch in einem nüchterneren Bilde ausdrücken. Wenn das ganze Universum eine ungeheure und komplizierte Maschine ist, so ist der Mensch der Maschinenmeister, der durch ein paar Tropfen Öl an der richtigen Stelle die Maschine in Funktion zu halten imstande ist. Die moralische Substanz der Handlungen des Menschen liefert dieses >Öl<.« *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, p. 32.

Indessen ist nach der Konzeption Agrippas der Mensch, der *homo magus* insbesondere, weit mehr als nur ein sachverständiger Techniker. Als Ebenbild des Schöpfers und kleines Abbild der Gesamtheit aller Geschöpfe, ist er genau wie Gott beides: Gott und alles, und bleibt doch immer das einmalige, sterbliche Individuum.

Dies ist wohl der ernste Gedanke, der, von Spott und Streitlust nur notdürftig verdeckt, dem an den Anfang der *Declamatio* gestellten Epigramm zugrunde liegt:

»Inter divos nullos non carpit momus.

Inter heroas monstra quaeque insectatur Hercules.

Inter daemones, Rex Herebi Pluton irascitur omnibus umbris.

Inter philosophos ridet omnia Democritus.

Contra deflet cuncta Heraclitus.

Nescit quaeque Pyrrhias.

Et scire se putat omnia Aristoteles.

Contemnit cuncta Diogenes.

Nullis hic parcit Agrippa.

Contemnit, scit, nescit, flet, ridet, irascitur, insectatur, carpit omnia,

Ipse Philosophus, daemon, heros, Deus et omnia.« -- *Opera omnia*, Bd. II, s. p. [4b].

hervorzurufen vermochte, um so die kaum erst wahrgenommene Perfektion der Schöpfung zu beweisen.⁵¹

3

Sapiens, sacerdos, propheta

Magie zwischen Glaubensgewißheit und Zukunftsangst

Subtil und dicht konstruiert, ließ die komplizierte kosmisch-theologische Konzeption noch Raum für ein weiteres Element, das, gleichsam als Schlußstein eingefügt, ihr Profil und Stilrichtung verlieh: die *machina mundi*. An einigen wenigen und nicht sonderlich prominenten Stellen nur erwähnt, nahm sie gleichwohl in Agrippas Kosmologie eine herausragende Stellung ein. Sie war tragendes Gerüst, Triebkraft des Universums, darüberhinaus der Schnittpunkt von Mikro- und Makrokosmos: wie Gott einst Noah die Arche nach den Maßen des menschlichen Körpers hatte bauen lassen, so hatte er selbst der Weltmaschine die Symmetrie des menschlichen Körpers verliehen.⁵²

Aus dieser Verschränkung von universalem und menschlich-individuellem Organismus ergab sich mit einer gewissen Konsequenz die Aufgabe des Menschen, seine Funktion und Option im Kosmos. So gewiß jeder Mensch von allen Lebewesen ein »symbolum« besaß,⁵³ die Schöpfung in ihrer Mannigfaltigkeit in sich vereinte, so kam er nicht umhin, seinen Standort innerhalb derselben ausfindig zu machen, den richtigen, ihm allein zukommenden Platz im kosmischen Triebwerk oder an ihm. Gemeint war tatsächlich eine ganz singuläre Stellung, die, -- und hier

51 Auf die Selbsterkenntnis generell, insbesondere die psychische Selbsterkenntnis als absoluter *conditio qua non* in der Magie verweist Agrippa verschiedentlich, so etwa im 67. Kapitel des *liber primus*, das unter dem Titel steht: *Quomodo animus humanus potest coniungi cum coelestium animis et intelligentiis atque simul cum illis mirabiles quasdam virtutes rebus inferioribus imprimere*. Das Kapitel schließt lapidar mit der Mahnung: »Oportet igitur quencunque volentem operari in magia scire et cognoscere suae ipsius animae proprietatem, virtutem, mensuram, ordinem et gradum in potentia ipsius universi.« *De Occulta philosophia I*, 67, p. 229 sq.

52 »Quin et ipse Deus docuit Noe fabricare arcam ad humani corporis mensuram, ut qui ipse totam mundi machinam humano corpori symmetram fabricavit: unde ille magnus, hic vero minor mundus nuncupatur.« *De occulta philosophia II*, 27, p. 329. Soweit ich sehe, verwendet Agrippa nur noch an zwei weiteren Stellen diesen für das Verständnis seiner Argumentation so aufschlußreichen Begriff: in der *Occulta philosophia* am Schluß des 57. Kapitels des *liber secundus* (p. 387 -- cf. supra Anm. 30) und im dritten Kapitel von *De triplici ratione cognoscendi Deum* (p. 458: »... quis trahit mundi machinam, quis hoc utitur instrumento...«), welch letztere Variante auch in *De occulta philosophia I*, 6, p. 96: »instrumentum mundanum«) erscheint.

53 *De occulta philosophia III*, 36, p. 508; cf. auch supra Anm. 37.

wich Agrippa deutlich von Picos Konzeption ab – just nicht an einem allen Angehörigen der *species humana* gemeinsamen oder identischen, fixen Mittelpunkt der Schöpfung sich befand, sondern von der jedem Individuum spezifischen, unverwechselbaren, zumal durch Geburtszeit und -ort vorgegebenen, stets andersartigen Konstellation bestimmt wurde. Es galt, anders gesagt, die in den gesetzmäßigen Gang der *macchina mundi* eingeschriebenen, immer einmaligen Daten des Lebens – des eigenen vor allem, dann auch anderer Geschöpfe – zu erkennen, um aus dieser Kenntnis heraus dem Dasein Sinn und Richtung zu geben. Dadurch geriet das nach göttlicher Weisheit eingerichtete Universum nicht aus seiner planmäßigen Bahn, wurde die *mutua continentia mundorum* nicht außer Kraft gesetzt: nächst dem Schöpfer selbst war der Mensch befähigt, die verborgen im Kosmos wirkenden Kräfte zum eigenen Wohl und dem der Welt insgesamt zu stimulieren oder abzuschwächen, die Gesetzmäßigkeiten des Universums verständlich zu nutzen.⁵⁴

Stand die Selbsterkenntnis des Menschen in seiner gesamten Beschaffenheit am Anfang allen magischen Wirkens, so kam dem Wissen und genauen Wahrnehmen der Eigentümlichkeit seiner Seele, ihrer Rangordnung im Universum, eine besondere Bedeutung zu.⁵⁵ Mit dem

⁵⁴ Vor allem im *liber primus* der *Occulta philosophia* erläutert Agrippa an immer neuen Beispielen aus dem dreigliedrigen Kosmos das Prinzip, nach dem »in infimis suprema et in supremis infima [insunt]« (I, 22, p. 128), während er das in seiner spannungsvollen Komplexität kaum zu erschöpfende Thema der Beziehung zwischen Mensch und Makrokosmos in allen drei Büchern behandelt. Dabei scheint er sich durchaus der Gefahr bewußt gewesen zu sein, unversehens in die Zwickmühle zweier nicht harmonisierender Systeme -- einer magisch konzipierten Kosmologie einerseits, einer eher mechanistisch konstruierten Weltmaschine andererseits -- zu geraten, aus welchem Dilemma er sich mit der Betonung des dem Menschen eigentümlichen freien Willens rettet: der ist keiner Macht wehrlos ausgeliefert, der die von Gestirnen und Himmelssphären ausgehenden Kräfte gleichsam einzufangen und mit Hilfe der Vernunft zum eigenen Vorteil, »zum Guten«, einzusetzen weiß: »Sed ad animae harmoniam properantes, oportet illam nos a mediis illis per quae ad nos transitum habet inquirere, hoc est a corporibus sphaerisque coelestibus. Scientes igitur quae animae vires cui planetarum respondent, ex his quae superius dicta sunt earundem inter se concentus facile cognoscemus ... Ipsa autem voluntas, tanquam Primum Mobile et omnium illarum virium ductrix ad libitum ipsaque cum intellectu superiori iuncta, semper est in bonum tendens: qui quidem intellectus voluntati semitas monstrat sicut lumen oculo; non tamen ipsam movet, sed manet suae operationis domina, unde liberum arbitrium dicitur. Et licet semper ad bonum tanquam ad obiectum sibi adaequatum tendat, aliquando tamen excaecata errore et vi animali impellente malum eligit credens illud esse bonum; ideoque definitur liberum arbitrium esse facultas intellectus et voluntatis, qua bonum eligitur gratia adsistente, et malum ea deferente.« *De occulta philosophia* II, 28, p. 340. Cf. die Bemerkung im *De vanitate scientiarum et ruina christiana religionis Dialogus* von 1534: »Nos vero dicimus hominem et semper posse peccare, et semper non posse peccare. Haec est fides quam in ecclesia catholica didicimus, et quam semper adversus Lutherum defendimus.« *Scritti inediti e dispersi, pubblicati e illustrati da Paola Zambelli*, in: *Rinascimento*, seconda serie, vol. V, Florenz 1965, p. 251.

⁵⁵ »Oportet igitur quencunque volentem operari in magia scire et cognoscere suae ipsius animae proprietatem, virtutem, mensuram, ordinem et gradum in potentia ipsius universi.« *De occulta philosophia* I, 67, p. 230. Zu Beginn dieses Kapitels (p. 229) über das Vermögen der Seele, -- hier wie auch noch öfter mit einer gewissen Inkonsequenz *animus humanus* genannt -- sich den Seelen der Gestirne und Intelligenzen zu verbinden und mit ihnen niederen Dingen bestimmte *virtutes* einzuprägen, gibt Agrippa zu verstehen, daß der *liberum arbitrium* in der Seele -- *anima* resp. *animus* -- beheimatet sei, die aus den imaginativen und rational-intellektuellen Anlagen des Menschen besteht (»Anima humana constat mente, ratione, et idolo...« *De occulta philosophia* III, 43, p. 538): »Dicunt philosophi maxime Arabes animum humanum, quando per suas passiones et affectus ad opus aliquod attentissimus fuerit, coniungi ipsum cum stellarum animis, etiam cum intelligentiis; et ita quoque coniunctum causam esse ut mirabilis quaedam virtus operibus ac rebus nostris infundatur, cum quia est in eo rerum omnium apprehensio et potestas, tum quia omnes res habent naturalem oboedientiam ad ipsum et de necessitate efficaciam et movent ad id quod desiderat animus forti desiderio.«

Verstand, der in der menschlichen Seele verankerten höchsten Geisteskraft,⁵⁶ kam der Mensch Gott am nächsten und vermochte, die göttliche Natur selbst anzunehmen – wenn anders er sein Leben lang nie im Bestreben nachließ, den Adel der Geistseele vor dem Verfall zu schützen und nicht durch Trägheit und Hinfälligkeit des Körpers, durch schlechte Begierden oder Laster verkommen zu lassen.⁵⁷ Das Vermögen der Selbsterkenntnis und -einschätzung besaß jeder Mensch, wie auch jedem die Kraft verliehen war, Geist und Seele für den Aufstieg zu Gott, zur Vereinigung mit ihm würdig vorzubereiten und zu veredeln⁵⁸ -- indes war es ebenfalls in das Ermessen eines jeden einzelnen gestellt, von diesen Anlagen Gebrauch zu machen, sie zu vervollkommen oder verkümmern zu lassen: im einen wie im andern Fall änderte sich nichts in der Schöpfung, blieb der Lauf der *macchina mundi* gleich, die, harmonisch perfekt, weder anfällig für mutwillige Störungen war noch Verbesserungen welcher Art auch immer bedurfte.⁵⁹

⁵⁶ » ... in nobis est intellectus, summa mens animae ...«. *De occulta philosophia* III, 3, p. 407.

⁵⁷ Es ist dies der Cantus firmus im *liber tertius* der *Occulta philosophia*, den Agrippa in den ersten Zeilen schon der Vorrede intoniert: »Est veterum magorum nobilis sententia ... nulla in re nobis in hac vita magis elaborandum essequam ut ab animi nobilitate, quo Deo proxime accedimus divinamque induimus naturam, minime degeneremus, ne quando inani otio torpescens animus ad terreni corporis fragilitatem carnisque vitia resolvatur illumque tanquam proiectum per perversarum cupiditatum tenebrosa praecipitia perdamus. Quare nos ita animum instituere decet ut ipse, per semet dignitatis suae nobilitatisque memor, dignum aliquod seipso et cogitet semper et faciat et operetur. ... Divinorum autem intelligentia purgat mentem erroribus redditque divinam, virtutem operibus nostris infallibilem praestat et malorum omnium daemonum fraudes et obstacula longe propellit illosque simul imperio nostro subiicit, etiam bonis angelos et universas mundi virtutes in nostrum ministerium cogit -- attractat videlicet ab ipso Archetypo operum nostrorum virtute, ad quem quum ascendimus, necesse est omnem creaturam nobis oboedire totusque nos sequitur coelestium chorus ...«. loc. cit. p. 399. Im 44. Kapitel des *liber tertius* präzisiert Agrippa diese Auffassung, daß die Seele (anima) mitsamt der Vernunft (ratio) voraussetzungslos jedem Menschen von Gott geschenkt wird, der Verstand (mens) hingegen nur demjenigen als *divina gratia* gewährt wird, der sich um ihn bemüht hat: »Mens, quia a Deo est sive a mundo intelligibili, iccirco immortalis est et aeterna; ratio autem coelestis a coelo suae originis beneficio longaeva est; idolum vero, quia ex materiae gremio ac sublunari natura dependet, interitui atque corruptioni subiicitur. Anima itaque per mentem suam immortalis, per rationem in aethereo suo vehiculo longaeva sed resolubilis, nisi in novi corporis circuitu restauretur, non ergo immortalis est, nisi uniatur menti immortalis; ita idolum animae sive ipsa sensibilis et animalis anima, quia ex corporeae materiae gremioeducta est, resoluta corpore una cum illo interit aut in corporis sui resoluti vaporibus non diu superest umbra, nihil participans immortalitatis, nisi ipsa quoque sublimiori potentiae uniatur. Quae igitur menti unita est anima, haec dicitur anima stans et non cadens; verum non omnes homines mentem adepti sunt quoniam, ut inquit Hermes, voluit illam Deus pater tanquam certamen praemiumque animarum proponere, quod qui neglexerint, mentis expertes, corporeis sensibus mancipati, irrationalibus animalibus similes facti, eundem cum eisdem sortiuntur interitum. ...«. *De occulta philosophia* III, 44, p. 542 sq.

⁵⁸ Agrippa verwendet in diesem Zusammenhang den Begriff *dignificatio* resp. *dignificare*, so beispielsweise im dritten Kapitel des *liber tertius* der *Occulta philosophia*, pp. 406 sqq., welche Termini er einem Brief Trithemius' an Joachim von Brandenburg vom 26. Juni 1503 entnommen hat. Cf. hierzu die Einleitung zur *Occulta philosophia* von V. P. Compagni, p. 1, ferner p. 40, Anm. 87.

⁵⁹ Tatsächlich klingt allein in der Vorrede zum *liber tertius* so etwas wie eine Verpflichtung des Menschen an, sich um die *dignificatio* seiner Seele zu bemühen, wobei mit keinem Wort darauf verwiesen wird, welchen Nutzen die Schöpfung insgesamt von der sittlichen Verbesserung des Menschen und seinem Aufstieg zu Gott haben könnte. In allen anderen Passagen, in denen es um die Fähigkeit des Menschen geht, jedwede Sache begreifen und beherrschen zu können (» ... inest enim nobis ipsis rerum omnium apprehensio et potestas...«, III, 3, p. 408; cf. auch III, 40, pp. 519-520), wendet sich Agrippa an den wißbegierigen, den intellektuell geschulten Menschen, den -- potentiellen -- *homo magus* und ermuntert ihn, im eigenen Interesse diese Talente wahrzunehmen und zu fördern.

Anders als im anthropologischen Entwurf Picos erfuhr der Mensch sich nach dieser Konzeption nicht als chaotisches Bündel in einer friedlos-zerrissenen, unfertigen Welt, sondern als Element, als Organ innerhalb eines rational konstruierten, vollkommenen Organismus, dessen Funktionalität er grundsätzlich nicht zu verändern, zu dessen planvollen Gang er indes in dem Maße beizutragen vermochte, wie er Einblick in die Rationalität der kosmischen Konstruktion gewann, ihre Gesetze verstand und in der magischen Praxis anzuwenden wußte. Die Initiative hierzu, das Bemühen um die *dignificatio*, die Hinwendung zur eigenen Seele als dem Ausgangspunkt intellektueller Einsicht wie gleichermaßen göttlich inspirierter Weisheit mußte vom Menschen ausgehen – doch waren einmal alle körperlichen und geistigen Schwächen überwunden, stellten Erkenntnis und (magisch wirksame) Macht als von Gott gewährte höchste Auszeichnungen unvermittelt und wie von selbst sich ein.⁶⁰ Dabei war die *ars religiosa*, die andächtig und gewissenhaft vollzogene religiöse Praxis, von besonderer Bedeutung: weit mehr als nur ein äußerliches Hilfsmittel, vermochte sie den Menschen mit göttlicher Macht auszustatten, sofern er denn an Gott und die Wirkmächtigkeit der von ihm eingesetzten Riten und Weihehandlungen glaubte, wenn letztere er vielleicht auch ihrem Sinn nach nicht begriff.⁶¹

⁶⁰ »... deinde, sublatis impedimentis, animam ipsam contemplationi penitus admovere et in se ipsam convertere. Inest enim nobis ipsis rerum omnium apprehensio et potestas; prohibemur autem quo minus his fruamur per passiones ex generatione nobis obstantes, per imaginationes falsas et appetitus immoderatos; quibus expulsis, subito adest divina cognitio atque potestas.« *De occulta philosophia* III, 3, p. 408.

⁶¹ »Tanta enim est virtus sacrorum operum rite factorum exhibitorumque ut -- etiam licet non intellecta, pie tamen et integre observata stabilique fide credita -- non minorem habeant efficaciam nos divina potestate decorare. Quae vero arte religionis acquiritur dignitas ipsa religiosus quibusdam ceremoniis et expiationibus, consecrationibus sacrisque ritibus perficitur ab eo, cuius spiritum publica religio consecravit; qui potestatem habet impositionis manuum et initiandi virtute sacramentali, ex qua imprimatur character divinae virtutis atque potestatis, quem vocant divinum consensum quo homo, divina natura subnixus et quasi coelitem consors effectus, insitam numinis gerit potentiam: et hic ritus inter ecclesiastica sacramenta relatus est.« *ibid.* - Die grundsätzliche Gleichwertigkeit aller sakralen Traditionen war bereits im Konzept Picos angelegt und von Reuchlin ausdrücklich als Ausgangspunkt der Suche nach der höheren, verbindenden Weisheit, der *cabala*, festgestellt worden; mit der Auffächerung des Ensembles der magisch-sakralen resp. philosophischen Überlieferungen im *opus magnum* der *Occulta philosophia* folgt Agrippa seinen Lehrmeistern, um doch noch einen neuen Aspekt einzuführen: er unterscheidet die auf göttlicher Manifestation beruhenden Religionen einerseits von Aberglauben und Dämonenbeschwörung andererseits, indem er diese auf *credulitas* beruhen, jene auf *fides* sich gründen läßt. Mochten beide auch gleichermaßen wirkmächtig und in ihrem Ergebnis der Schöpfung förderlich sein, so handelt es sich doch um zwei qualitativ unterschiedliche, kaum zu vergleichende Einstellungen. So gewiß die stets nur auf das Können des Magiers, auf das Gelingen der magischen Operation hoffende Gläubigkeit selbst unter falschen Voraussetzungen und mit irrigen Zielsetzungen Wahres zu bewirken vermag, so gewiß bedarf der Glaube des Selbstvertrauens des *homo magus* und dessen Bewußtseins, als Ebenbild Gottes im kosmischen Wunderwerk agieren zu können. Doch bezieht der Glaube, anders als die Gläubigkeit, seine Zuversicht und Gewißheit von Gott, der das magische Wirken mit Erfolg krönt. Wiederum verläuft die Demarkationslinie nicht zwischen wahrer und falscher Religion, nicht einmal zwischen natürlich-weißer und dämonisch-schwarzer Magie, sondern zwischen effektiver und scheinhaft-wirkungsloser magischer Praxis: »Oportet igitur ex illorum erroribus veritatem nos colligere; quod quidem non nisi profundae intelligentiae, integrae pietatis, difficilis et laboriosae diligentiae existit opus et sapientia, quae de omni malo novit extrahere bonum et obliqua omnia adaptare in rectum usum eorum quae gubernat, sicut de hoc exemplum dat Augustinus de carpentario, cui necessaria est opportuna sunt instrumenta obliqua et complicata non minus quam recta.« *De occulta philosophia* III, 4, p. 412. Cf. auch das 66. Kapitel im *liber primus*, wo es abschließend (p. 228) heißt: »Multa enim mens nostra per fidem operatur, quae est firma adhaesio, fixa intentio et vehemens applicatio operantis aut susipientis, in quacunque re ad ipsum

Unter diesen Voraussetzungen kam der Rückzug in die Seele, ihre Introspektion weder einer Abkehr von der Welt gleich, noch waren Glaube und Frömmigkeit zur Gotteserkenntnis und -nähe ausreichend: nur in dem Maße war Gott zu erkennen, wie seine Schöpfung rational erkannt wurde, und mit der Hinwendung des Menschen zur eigenen Seele begann ein aufwendiger intellektueller und wissenschaftlicher Parcours, der wiederum parallel zum Aufstieg in die göttliche Sphäre verlief. Beide – *religio* und *intellectus* – waren als der menschlichen Natur eigentümlich der Seele eingepflanzt und bedingten sich in ihrer Entfaltung wechselseitig.⁶² Dabei wurde *religio* und *fides* ein Vorsprung eingeräumt, eine Art Auslöserfunktion zugewiesen: nur in dem Maße steigerte sich das intellektuelle Vermögen, als die spirituelle Vervollkommnung fortschritt.⁶³ Sie bot die Garantie für die Präzision der wissenschaftlichen Arbeit, für das Gelingen

cooperantem et dantem vim ad opus quod facere intendimus, adeo ut fiat quodammodo in nobis idolum virtutis suscipiendae et rei in nobis vel a nobis faciendae. Debemus igitur in quovis opere et rerum applicatione vehementer affectare, imaginari sperare firmissimeque credere: id enim plurimum erit adiumento. Et verificatum est apud medicos firmam credulitatem, spem indubiam et amorem erga medicum et medicinam ad sanitatem plurimum conferre, etiam aliquando vel plus quam medicinam. ... Ideoque oportet in magia operantem esse constanti credulitate, confidentem et consecutione effectus nullatenus dubitare nec animo haesitare; nam sicut firma et pertinax credulitas mirabilia operatur et nonnumquam in operibus falsis, sic diffidentia atque haesitatio virtutem animi operantis, quae inter utruque extremum medium est, dissipat atque frangit; unde contingit optatum a superioribus influxum frustrari atque deperdi, qui sine animi nostri stabili ac solida virtute rebus et operibus nostris coniungi atque unire minime potest.« Die Auffassung, daß dem magischen *opus* nur dann Erfolg beschieden ist, wenn der *operans* eben an diesen Erfolg glaubt, hat Agrippa, wie V. P. Compagni loc. cit. p. 40 detailliert erläutert, dem oben erwähnten Schreiben Trithemius' an Joachim von Brandenburg entnommen. Nur bleibt Agrippa dabei nicht stehen, sondern gibt dem Selbstvertrauen des Magiers gleichsam eine höhere Dimension mit dem Glauben, der ja weit mehr umfaßt als nur die Hoffnung auf gelungene magische Operationen: »Est enim fides omnium miraculorum radix, qua sola (ut Platonicus testantur) ad Deum accedimus divinamque adsequimur protectionem virtutemque...«. *De occulta philosophia* III, 5, p. 413. In diesem Zusammenhang scheint mir V. P. Compagnis Urteil, dem zufolge »the primacy of faith functions chiefly as a basis for a powerful and reliable operative practice« (loc. cit. p. 29) doch etwas zu pointiert. Cf. auch Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, der p. 93 zu Recht darauf verweist, daß Agrippa -- anders als zahlreiche frühere Autoren -- keinerlei Anstrengungen unternimmt, die von ihm benutzten Quellen, zumal die neuplatonischen Texte, in einen christlichen Rahmen zu zwingen, vielmehr gelten sie ihm samt und sonders »as examples of the same basic activity. Magic and religion, Christian or pagan, are for him of the same nature; the prisca theologia is also a prisca magia and is accepted in a quite exceptionally 'liberal' way.« Es ist daher nur konsequent, daß »God's anger is directed against the irreligious, not towards those who worship Him in a mistaken way.« *ibid.* p. 94.

⁶² »Religio autem a natura sic hominibus insita est, ut plus illa, quam rationalitate, a caeteris animantibus discernatur. Quod autem nobis naturaliter insita sit religio, ipse fatetur Aristoteles, tum ex eo liquet, quod, quoties in subitaneis periculis et timoribus aliqua perturbatione obruimur, confestim, antequam aliquid perscrutemur et ante omnem electionem, ad divinam invocationem confugimus, natura videlicet nos absque alio praeceptore divinum auxilium implorare edocente.« *Declamatio*, Kap. 56, p. 131. Diese »natürliche« Veranlagung des Menschen ist im übrigen noch ein weiteres Argument zugunsten der Gleichwertigkeit aller Religionen: entscheidend ist nicht, woran die Menschen glauben, sondern daß sie glauben, und weder Zeitgenossen noch früheren oder kommenden Generationen kann vernünftigerweise vorgeworfen werden, nicht die vollkommen-wahre, die christliche Offenbarung vernommen zu haben. In diesem Zusammenhang steht auch Agrippas Plädoyer für die Beibehaltung von Gedenk- und Festtagen sowohl »abgestorbener« als auch noch praktizierter religiöser Traditionen: die von geistigen Mächten der überhimmlischen Welt einmal eingesetzten Tage verlieren nie ihren freudigen oder unheilvollen Charakter und dürfen deshalb nicht schlechtweg verworfen werden. Cf. hierzu speziell den Schluß des 63. Kapitels im *liber tertius* der *Occulta philosophia*, pp. 592-593. Ferner auch die Vorrede zum *liber tertius* und dessen erstes Kapitel.

⁶³ Gelegentlich hat es den Anschein, als wollte Agrippa die Rangfolge verunklaren oder zumindest relativieren, so beispielsweise am Ende des 44. Kapitels vom *liber tertius* (pp. 543-544). Nachdem er die

der magischen Operation, die, insofern sie Gottes Schöpfung zum Gegenstand hatte, immer auch einer heiligen Handlung gleichkam.⁶⁴ Und doch – ungeachtet der Vorrangstellung von *fides* und *ars religiosa* lag der Akzent deutlich auf dem intellektuellen Zugang, auf Erlernen und Beherrschen der drei magischen Wissenschaften, die den drei Gliederungen entsprachen, aus denen die *macchina mundi* gefügt war: der Physik, die die Natur all dessen, was in der Welt war, dazu seine Ursachen und Wirkungen, Zeiten und räumliche Gegebenheiten, das äußerlich Zufällige und die Regelmäßigkeiten, das Ganze und die Teile des *mundus elementalis*, erforschte und lehrte; der Mathematik, die die Gesetze der himmlischen Sphäre zu erkennen suchte, und schließlich der Theologie, der Wissenschaft vom *mundus intellectualis*, von Gott und seinen überhimmlischen Dienern, den von ihm bestimmten heiligen Stätten und Zeremonien, nicht zuletzt auch der von ihm eingesetzten Mysterien und geheimen Handlungen. Drei distinkte Wissenschaften, die durchaus nicht ihr Profil aufgaben oder das ihnen je eigentümliche Ziel aus den Augen verloren, wenn sie sich zur höchsten und heiligsten Wissenschaft, der Magie, miteinander verbanden und diese wirkmächtig werden ließen.⁶⁵ Ohne sie vermochte die wahre Magie nichts, wie auch

Auffassungen heidnischer Gelehrten -- »Indorum, Persarum, Aegyptiorum et Chaldaeorum sapientes« -- über den Ursprung der Seele und ihre Unsterblichkeit summarisch referiert hat, stellt er die Lehrmeinung namentlich nicht bezeichneter christlicher Theologen vor: »... dicunt enim quod, etsi animarum omnium communis sit origo et idem ortus, diversis tamen gradibus ab Opifice inter se distinctae sunt non solum accidentalibus, sed gradus quibusdam intrinsicis in essentia ipsarum radicatis, quibus unaquaeque anima differt ab alia per illud quod ipsi proprium. ... quare alius summum gradum sapientiae aut dignitatis attingit, alius paulo distat a bestiis et bestias pascens fit semibestia, alius virtutibus abundans et fortuna dives, alius vel nihil vel modicum habet, saepe etiam id paululum quod habet aufertur ab eo et datur habenti. Atque ea est divina iustitia in distributione donorum ut correspondeant virtuti uniuscuiusque recipientis, quibus etiam praemium redduntur secundum opera ipsorum, ut quae sit proportio munerum ad munera et meritorum ad merita, eadem sit proportio praemiorum ad praemia.« Nach dieser Passage bleibt es unklar, ob »der höchste Grad der Weisheit« tatsächlich vom Menschen in eigenem Bemühen erreicht werden kann, oder ob er nach göttlichem Ratschluß verliehen resp. verweigert wird, ob der Mensch sein intellektuelles Vermögen im Zuge der *dignificatio* sich erarbeitet, oder ob es als eine Art Belohnung geschenkt wird -- für Taten resp. Talente, die unabhängig vom menschlichen Streben und Wollen nach göttlicher Vorsehung seit je feststanden. Wie aus der von V. P. Compagni besorgten Ausgabe der *Occulta philosophia* hervorgeht, ist das 44. Kapitel in Gänze für die Ausgabe von 1533 geschrieben worden, und es spricht einiges dafür, daß Agrippa hier Überlegungen aus der *Declamatio* aufgenommen hat. So wird einerseits der Tenor des *opus magnum* durchgehalten, daß der gottebenbildlich geschaffene Mensch die *virtus deifica* zu erwerben und so sich zum *consors coelitem* zu erheben vermag, andererseits eine disharmonische Spannung aufgebaut, die keine Auflösung finden soll: wie zumal in den der Prophetie und den magischen Künsten gewidmeten Kapiteln der *Declamatio* wird auch in diesem Kapitel die Vorstellung einer göttlichen Prädestination skizziert, die den Menschen zu tiefster Demut gegenüber Gott verpflichtet, von dem grundsätzlich keine Rechenschaft, keine Begründung seines Waltens gefordert, dessen Willen nur in einer dem buchstäblichen Wortsinn der Heiligen Schrift folgenden, allem weltlichen Erfolg und Ruhm entsagenden Lebensführung erfüllt werden kann. Der diesem Menschenbild entsprechende Gottesbegriff legt zumindest tendenziell die Vorstellung einer Gottheit nahe, die entweder als -- unbegreifliche -- Schicksalsmacht oder -- rational faßliches, kalkulierbares -- Naturgesetz wahrgenommen wird.

⁶⁴ Cf. speziell den Schluß des dritten Kapitels des *liber tertius* (p. 408): »Quisquis autem praeter auctoritatem officii, absque sanctitatis et doctrinae merito, praeter naturae educationisque dignitatem aliquid in magicis operari praesumpserit, sine fructu laborabit ac se, simul et credentes sibi, decipiet ac numinum indignationem cum periculo incurret.«

⁶⁵ »... physica docet naturam eorum quae sunt in mundo illorumque causas, effectus, tempora, loca, modos, eventus, integritates et partes investigat et rimatur. ... Mathematica vero docet nos planam et in tres porrectam dimensiones naturam cognoscere motusque ac coelestium progressus suspicere. ... Theologia

niemand zur Meisterschaft in der *ars magica* gelangte, der diese Disziplinen nicht beherrschte, welche die Vernünftigkeit der Magie begründeten.⁶⁶ Genaugenommen war Magie nichts anderes als die Wissenschaft von der wechselseitigen Abhängigkeit, vom unauflöselichen Zusammenhalt, von der rationalen Konstruktion aller Bereiche und Bestandteile der *macchina mundi*.⁶⁷ Indem sie Zusammenhänge, Ursachen und Wirkungen beobachtete und nach verborgenen Kräften forschte, trug die Magie – anders als Unkenntnis oder böswillige Verleumdung ihr unterstellten – an die nach göttlicher Weisheit eingerichtete Natur nichts Fremdes heran, auch wurde, indem sie getrennte Elemente oder Potenzen in Verbindung brachte, keinesfalls gewaltsam in den planvollen Gang des kosmischen Organismus eingegriffen; vielmehr diente der Magier der Natur und unterstützte ihre Gesetze, indem er das, was sie bereithielt, zusammenführte – oder trennte, in seinen Wirkungen intensivierete – oder abschwächte und solcherart Erscheinungen hervorzurufen vermochte, die gemeinhin als Wunder bezeichnet wurden. Und diese setzten, wie ungewöhnlich und singulär sie auch sein mochten, den Lauf der Weltmaschine nicht außer Kraft, sondern bewiesen im Gegenteil die verborgene Wechselbeziehung zwischen allen Lebewesen, zwischen Schöpfer und Schöpfung.⁶⁸

autem quid Deus ipsa docet, quid mens, quid intelligentia, quid angelus, quid denique daemon, quid anima, quid religio, quae sacra instituta, ritus, phana, observationes sacrae mysteria; instruit quoque de fide, de miraculis, de virtute verborum et figurarum, de arcanis operationibus et mysteriis signaculorum ... Has tres imperiosissimas facultates magia ipsa complectitur, unit atque actuat: merito ergo ab antiquis summa sanctissimaque scientia habita est.« *De occulta philosophia* I, 2, pp. 86, 87, 88.

⁶⁶ »Quicumque igitur nunc in hac facultate [scil. die Magie] studere affectat, si non fuerit eruditus in physica ... et si non fuerit opifex mathematicae ... et si non fuerit doctus in theologia ... non poterit intellegere magiae rationabilitatem: nullum enim opus ab ipsa magia perfectum extat nec est aliquod opus vere magicum, quod has tres facultates non complectatur.« *ibid.* p. 89.

⁶⁷ »... cognitio itaque dependentiae rerum sese subsequentium est fundamentum omnis mirabilis operationis« heißt es im 60., dem Schlußkapitel des *liber secundus* (p. 394), in dem Agrippa noch einmal die wechselseitige Übereinstimmung -- *convenientia mutua* -- zwischen den Lebewesen resp. Elementen und Dingen der drei Weltsphären resümiert.

⁶⁸ »Magia itaque naturalis ea est, quae rerum omnium naturalium atque caelestium vires contemplata, earundemque sympathiam curiosa indagine scrutata, reconditas ac latentes in natura potestates ita in apertum producit: inferiora superiorum dotibus tanquam quasdam illecebras sic copulans per eorum mutuam applicationem adinvicem, ut exinde stupenda saepe consurgant miracula, non tam arte, quam natura, cui se ars ista ministram exhibet haec operanti. Nam magi ut naturae accuratissimi exploratores, conducentes ea, quae a natura praeparata sunt, applicando activa passivis, saepissime ante tempus a natura ordinatum effectus producant, quae vulgus putat miracula, cum tamen naturalia opera sint, interveniente sola temporis praeventione.« *Declamatio*, Kap. 42, *De magia naturali*, pp. 90-91. Cf. auch das 90. Kapitel *De alchymistica* (pp. 262-266), wo es (p. 263) heißt: »... natura nullo modo pati potest, nec attingere: cum tamen ars omnino non possit naturam superare, sed illam imitetur, et longis passibus sequatur, et multo fortior sit vis naturae, quam artis.« Abgesehen von den Dünkel und Ruhmsucht kaum förderlichen Berufen *agricultura* (Kap. 74), *pastura* (Kap. 75) und *piscatio* (Kap. 76), sind es Magie und Alchemie, die, sofern sie nur jeweils als *scientia* resp. *ars* von der kosmischen Gesetzmäßigkeit verstanden und ausgeübt werden, bei der großen Abrechnung mit den aus Eitelkeit, Gewinnsucht oder Grausamkeit betriebenen Tätigkeiten vergleichsweise gut wegkommen: Demut gegenüber Gott und Liebe zu ihm sind ebenso Voraussetzungen für ein erfolgreiches Arbeiten in ihnen wie intime Kenntnis und Respektierung ihrer rationalen Konstruktion. Cf. hier auch den in Anm. 18 zitierten Anfang des zweiten Kapitels im *liber primus* der *Occulta philosophia*. -- Daß der Mensch nur dann Herr und Meister der Natur ist, wenn er ihr als Untertan dient, wird Agrippa nicht müde zu betonen -- und doch erkennt man zumindest schemenhaft hier noch eine dritte Gestalt, die den Gang der *macchina mundi* zu beeinflussen sucht und sich dabei, gleichsam unter Berufung auf deren

Den Kosmos insgesamt und die in ihm waltenden wechselwirksamen Kräfte zu erkennen, mußte der Magier das dicht geknüpft Netz seines Wissens weit ausspannen: im Grunde genommen konnte es schlechterdings keine überflüssigen Kenntnisse geben, und die bereits erworbenen bedurften der ständigen Überprüfung, Verfeinerung und Erweiterung. Zugleich aber benötigte er, um die Vielzahl der Daten und Informationen aus Physik, Mathematik und Theologie einzuordnen, um ein Detail weder zu vernachlässigen noch in seiner Bedeutung zu überschätzen, ein systematisch-kategorisierendes Prinzip, das ihm den Blick auf die Mannigfaltigkeit der kreatürlichen Erscheinungen in ihrer Vereinzelung wie in ihrer Gesamtheit freigab, ein Medium auch, mit dessen Hilfe er vom vergänglich-irdischen Dasein im *mundus elementalis* aus Zugang in die höheren Sphären gewann,⁶⁹ -- kurzum das Vermögen, in Konstruktion und Funktion der *macchina mundi* Einsicht nehmen zu können.

Dieses Hilfsmittel bot sich in der Astrologie dar, jener Wissenschaft, die, gleichsam der unumgänglich notwendige Schlüssel zur Eröffnung aller Geheimnisse, das von Gott geschriebene

etymologische Grundbedeutung, listenreicher Kunstgriffe, geschickter Winkelzüge bedient: die des ambivalent konnotierten Tricksters aus nahezu allen bekannten Mythologien, der einerseits Wissen und Wagemut zum Wohl der Menschen einsetzt, andererseits stets in Gefahr ist, just auf Grund seiner Kenntnisse, seiner Kühnheit der Hybris zu verfallen, der Schöpfung und sich selbst zu schaden. Die von Agrippa angeführten »Machinationen« -- zum Beispiel ist im Anschluß an die oben zitierte Passage aus dem 42. Kapitel der *Declamatio* die Rede vom Magier, der » in mense Martio rosas producat, et maturas uvas, aut satas fabas, vel petroselinum intra paucas horas excrescere faciat in perfectam plantam, et iis maiora: ut nubes, pluvias, tonitrua, et diversorum generum animalia ...« (p. 91) -- mögen natürlichen, d. h. auch immer göttlichen Gesetzen folgen, sie laufen gleichwohl dem eigentlichen, dem planmäßigen Gang des Kosmos zuwider. Dieser Ambivalenz des Wunderwirkens scheint sich Agrippa sehr wohl bewußt gewesen zu sein, weshalb er stets darauf verweist, daß zum einen *miracula* von Gott gewährte Gnadenerweise sind und letztlich rational durchaus nachvollziehbare Ursachen haben, zum anderen das Hervorrufen verblüffender Effekte keineswegs Ziel und Zweck der Magie sei.

⁶⁹ Tatsächlich geht das Wirken des *homo magus* in zwei Richtungen: zum einen strebt er danach, in die überhimmlische Welt, zu Gott zu gelangen, um sich mit diesem zu vereinen, zum anderen sucht er »per religionum sacras ceremonias« himmlische Kräfte, den Einfluß überhimmlischer Intelligenzen in die untere Sphäre herabzuziehen und zum Wohl aller Geschöpfe zu binden. Zu verstehen ist hier, daß der Aufstieg zu Gott und die Vereinigung mit ihm dem Menschen vorbehalten ist -- dem ganzen Menschen zwar, aber eben nur ihm und sonst keinem unter den anderen Lebewesen, die alle einen festen Platz, eine Funktion im System der *macchina mundi* einnehmen; das Herabziehen segensreicher Kräfte in die untere Welt, das Verknüpfen höherer Mächte mit niederen hingegen kommt der ganzen Schöpfung, ihrem planvollen Gang zugute. Cf. hierzu das erste Kapitel des *liber primus* der *Occulta philosophia*, pp. 85 sq. sowie die Passage im 38. Kapitel desselben Buches (p. 156): »Ea enim est mundi concordia, ut etiam supercoelestia trahantur a coelestibus et supernaturalia a naturalibus conspirent ac trahuntur, quia una virtus opifex et specierum participatio per omnia diffunditur.« Ferner III, 36, pp. 509 sq.: »... homine autem Deo unito, uniuntur omnia quae in homine sunt, mens imprimis, deinde spiritus et animales vires, vegetandique vis et elementa usque ad materiam, trahens secum etiam corpus, cuius forma extitit, deducens illud in meliorem sortem et coelestem naturam, quousque glorificetur in immortalitatem: et hoc ... est peculiare hominis donum, a quo haec dignitas divinae imaginis sibi propria est cum nulla alia creatura communis.« Aus den wenigen Zeilen geht abermals aufs deutlichste der Unterschied zu Picos Konzeption, aber auch zu der anderer zeitgenössischer Autoren hervor, sie mögen *cabalistas* gewesen sein oder nicht: abgesehen von der durchaus nicht gängigen Auffassung, daß auch der vergängliche und in mehrlei Hinsicht als unedel konnotierte Teil des Menschen zu Lebzeiten göttlich zu werden vermag, liegt die Betonung auf der »Immobilität« aller Kreaturen: sie besetzen -- untereinander durch eine Fülle von wechselseitigen Einflüssen und Kräften verbunden -- eine je bestimmte Stelle innerhalb der *macchina mundi*, die sie, wozu auch angesichts deren Funktionalität kein Anlaß besteht,

kosmische Gesetz, den Funktionsplan der *macchina mundi* lesen lehrte. Am Firmament der mittleren Welt, des *mundus caelestis*, angeschlagen, stand es zwischen der überhimmlisch-göttlichen und der irdisch-vergänglichen Sphäre als deren Verbindung und gab jedem, der es zu lesen verstand, Auskunft über die Beschaffenheit des Kosmos – nicht allein in dessen gegenwärtigem Zustand, sondern auch in vergangenen Zeiten sowie in der Zukunft.⁷⁰ Dabei trat der buchstäblich universale Charakter des den Kosmos konstituierenden Gesetzes in der Schrift zu Tage, in der es aufgezeichnet war: stofflich-sichtbare Körper einerseits, Zentren geistiger, der sinnlichen Wahrnehmung entzogener Kräfte andererseits, Rezeptakel göttlicher Impulse und zugleich Verbindungskanäle zur elementaren Welt, bildeten die Gestirne jenes Alphabeth, mit dem Gott seine Gegenwart in die Schöpfung eingeschrieben und deren gesetzmäßige Anlage verfaßt hatte. Was immer in der Lebenswelt der Menschen, aller irdischen Lebewesen auch geschah – die Gestirne waren Zeichen dieser Ereignisse und deren Ursache, und dies nicht, weil sie Sterne, sondern das schriftliche Zeugnis des göttlichen Willens, Dokument der offenbarten kosmischen Verfassung waren.⁷¹ Initialen vergleichbar, nahmen die Planeten in dieser Urkunde

nicht aufgeben können; vereinigt sich der Mensch, das einzige »mobile« Lebewesen in der Schöpfung, mit Gott, so ist dies ein individuelles Unterfangen, das die kosmische Harmonie nicht betrifft.

⁷⁰ »... sed illud animadvertendum est omnia haec astrologiae usum canonesque sibi deponere, veluti clavem ad omnium arcanorum notitiam pernecessariam, omniaque divinationum quarumcunque genera sic in ipsa astrologia suas radices et fundamentum habent, ut absque hac parum aut nihil videantur adferre. Ipsa tamen astrologica divinatio, quatenus coelestia sunt causae et signa omnium eorum quae sunt et fiunt in istis inferioribus, ex solo situ et motu corporum coelestium quaecunque occulta aut futura sunt, illorum certissimas largitur demonstrationes...« *De occulta philosophia* II, 53, p. 379.

⁷¹ »Atque huc spectant quaecunque naturalium sortilegiorum divinacula, quorum vis aliunde esse non potest quam a coelo atque ab animo illa operantis, siquidem quicquid in his inferioribus aliquo motu movetur, agitur et producitur, necesse est superiorum motus influxusque imitari; ad quos velut ad radices et causas atque signa cum reductum fuerit, eorundem nobis tunc ex astrologicis regulis indicat sententiam.« *ibid.* p. 380. Cf. auch I, 22, p. 128 wo es anfangs heißt: »Manifestum est quod omnia inferiora subsunt superioribus et quodam modo (ut inquit Proclus) sibi invicem insunt, scilicet in infimis suprema et in supremis infima: sic in coelo sunt terrena, sed sicut in causa modoque coelesti, et in terra sunt coelestia, sed modo terrestri, scilicet secundum effectum.« Dieses Kapitel ist der Frage gewidmet, *Quomodo res inferiores subsunt corporibus coelestibus et quomodo humanum corpus ipsaque hominum exercitia et mores stellis atque signis distribuuntur*, während das 67. desselben Buches (pp. 229 sqq.) davon handelt, *Quomodo animus humanus potest coniungi cum coelestium animis et intelligentiis atque simul cum illis mirabiles quasdam virtutes rebus inferioribus imprimere*, d. h. daß Körper und Geistseele des Menschen mit den Gestirnen verbunden, ihren Einflüssen unterworfen sind, aber umgekehrt auch auf sie einzuwirken vermögen: »... [humana natura] quae cum sit totius universi completissima imago, in seipsa omnem coelestem continens harmoniam, proculdubio in ea ipsa omnium stellarum coelestiumque influxuum signacula characteresque abunde reperimus ...«. *ibid.* I, 33, p. 148. -- Salvatore Settis hat in seiner subtilen Studie über *Giorgiones >Gewitter<. Auftraggeber und verborgenes Sujet eines Bildes in der Renaissance* (Berlin 1983) auf die in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts sich vollziehende Veränderung von Konzeption und Funktion der astrologia / astronomia aufmerksam gemacht; zwar trifft sein Urteil über Pietro Pomponazzi und dessen Traktat *De incantationibus* von 1520 nur bedingt auch auf Agrippa zu, doch ist beiden Autoren das Bestreben gemeinsam, Wunder aus dem kosmischen Geschehen zu eliminieren resp. ihnen eine natürliche Erklärung zu geben, und die alles irdische Leben bestimmenden Sterne als Instrumente des göttlichen Willens zu erklären: »Die merkwürdigen und wunderbaren Geschehnisse, scheinbar erklärlich als Folgen magischer Praktiken oder dämonischer Einflüsse, die die Naturgesetze verändern, müssen jedoch auf diese Gesetzmäßigkeiten zurückgeführt werden: sie können erklärt werden durch den Einfluß der Gestirne, die, den göttlichen Willen vermittelnd, als Zweitursachen, nach einem Notwendigkeitsprinzip wirken. Deshalb *widersetzt sich* das Studium der Astrologie, das es ja ermöglicht, Wunder wieder Regeln naturgegebener Notwendigkeit unterzuordnen, jedem Glauben an eine

eine besonders prominente Stelle ein, insofern sie sichtbare Symbole, materielle Verkörperungen jener sieben Engelsfürsten waren, die, Diener in unmittelbarer Nähe Gottes und Werkzeuge seines Willens, über die himmlische Sphäre und die sublunare Region des Kosmos herrschten.⁷² Auch sie untereinander durch ein Geflecht von wechselseitig sich anziehenden und abstoßenden Kräften verbunden, wirkten die Intelligenzen vermittels der Planeten gemeinsam und gleichzeitig auf die untere Welt ein – und doch war immer einer für die Dauer von 354 Jahren und vier Monaten die Oberherrschaft über *mundus caelestis* und *mundus elementalis* gegeben, in welcher Zeitspanne die von ihr gebündelten *virtutes* prägnant hervortraten.⁷³ In der planvollen Bewegung ihrer Bahnen

Welt der Magie und der Mirakel. Indem sie ein, obzwar noch recht unvollkommenes, Muster für Erklärungen nach kausalen Zusammenhänge liefert, bietet sich die Astrologie als Rahmen für eine wissenschaftliche Erforschung der Natur an; eine umfassendere astrologische Wissenschaft wird *alle* »magischen« Phänomene erklären können.« op. cit. p. 37 (Kursivierungen durch den Autor). Interessant ist in diesem Zusammenhang auch Settis' Hinweis auf die zeitgleich einsetzende Abschaffung der geistlichen Spiele: »In denselben Jahren zeichnet sich in der Kirche die Tendenz ab, sich des Legendenschatzes der Mysterienspiele zu entledigen: 1508 wurde in Rouen die Abschaffung eines der berühmtesten »Weihnachts-Mysterienspiele« gefordert, und 1522 entschied sich das Kathedrankapitel für die Abschaffung. Ebenfalls in diesen Jahren verbot der Patriarch von Venedig die Aufführungen in den Kirchen, insbesondere *inter praedicandum*; und in den folgenden Jahrzehnten besiegelte dann das Konzil von Trient den Untergang des Geistlichen Theaters.« *ibid.* p. 38.

⁷² »... hi sunt spiritus illi septem, qui semper adstant ante faciem Dei'', quibus credita est dispositio totius regno coelestis et terreni quod sub orbe Lunae est. Hi enim (ut dicunt secretiore theologi) omnia regunt vicissitudine quadam horarum, dierum et annorum, quemadmodum de planetis quibus praesunt tradunt astrologi; quos Trismegistus Mercurius iccirco vocat septem mundi gubernatores, qui per coelos tanquam per instrumenta, coacervatis omnium stellarum et signorum influentiis, eas in haec inferiora distribuunt.« *De occulta philosophia* III, 24, pp. 469 sq. Zum Thema der sieben Himmelsregenten und den Planeten als ihren Instanzen der Transmission cf. im selben Buch die späteren Kapitel 38, 39 und 40, dazu im *liber secundus* die Kapitel 58, 59 und 60. Das Stichwort zu dieser Vorstellung hat Agrippa, wie Pierre Béhar (*Les langues occultes de la Renaissance*, p. 155 sq.) ausführlich schildert, Trithemius' Traktat *De Septem Secundeis* von 1508 entnommen, um damit gleichsam die Dynamik der *macchina mundi* in Bewegung zu setzen. Eine genaue Analyse von Agrippas astrologisch-theologischem System bietet W.-D. Müller-Jahncke in seinem schon mehrfach zitierten Buch *Magie als Wissenschaft im frühen 16. Jahrhundert*, in dem er besonderen Nachdruck auf die Bedeutung der den Gestirnen sowohl als auch den materiellen Dingen der irdischen Welt innewohnenden *virtutes* legt; diese können entweder durch Emanation in die Materie, d. h. in natürliche Lebewesen und Dinge oder künstlich verfertigte Gegenstände, eingegeben werden oder sind in ihr bereits von Anbeginn vorhanden. (op. cit. speziell pp. 93-107) Zu Recht verweist er in diesem Kontext darauf, daß die Kenntnis der im Kosmos wirkenden sympathetischen Kräfte nicht zu einer wissenschaftlichen Beschäftigung der Natur im heutigen Verständnis führen, sondern im Gegenteil die Werke der *antiqui* auf ihren magischen Gehalt untersucht werden, um eine geläuterte, effektivere magische Praxis zu restituieren. (*ibid.* p. 114) Man könnte es auch so formulieren, daß, um zu erkennen, was unten, in der sublunaren Region, geschieht, der Blick des Magiers nach oben, zu den Gestirnen, sich richten muß.

⁷³ »... et horum [scil. spiritus planetarum] unusquisque mundum gubernat annis trecentis quinquaginta quatuor et mensibus quaternis et incipit regimen ab intelligentia Saturni, post quam per ordinem regnant intelligentiae Veneris, Iovis, Mercurii, Martis, Lunae, Solis revertiturque deinde regimen ad spiritum Saturni.« *De occulta philosophia* III, 24, p. 470. Im Anschluß benennt Agrippa -- offensichtlich unter Bezugnahme auf den genannten Traktat seines Mentors Trithemius -- die planetarischen Intelligenzen, welche Liste deutlich von einer zuvor (p. 469) aufgeführten Namensfolge »ab antiquis Hebraeorum patribus« abweicht. Die divergierende Doppelung bleibt unkommentiert, was angesichts der Bedeutung, die Agrippa der präzisen Kenntnis gerade der überhimmlischen Instanzen und ihren Bezeichnungen beimißt, einigermaßen erstaunlich ist; denn die Namen waren ja gleichsam Siegel der Eigenschaften und Kräfte, die im Ensemble in Zahlen, Zeichen, Symbole übersetzt und in der magischen Praxis wirkmächtig verwandt werden konnten. Der Grund für die an dieser Stelle sowie zahlreichen anderen Passagen des Werks auffällige Unbekümmertheit um die sonst so bemühte und von möglichen Adepten geforderte Eindeutigkeit hinsichtlich von Terminologie und Nomenklatur dürfte im Bestreben Agrippas zu suchen sein, alle nur je überlieferten Namen zu bewahren und auf ihre Wirksamkeit immer wieder zu überprüfen resp. keine

strukturierten die Wandelsterne Raum und Zeit, waren kosmischer Kompaß und Weltzeituhr zugleich und zeigten allem, was in der sublunaren Welt bestand – Menschen, Tieren, Pflanzen, Elementen, ja selbst ganzen Völkern und Ländern – wenn nicht eben das künftige jeweilige Schicksal, so doch die Summe all jener Kräfte und Eigenschaften, Einflüsse und Wirkungen an, die, von den überhimmlischen Intelligenzen ausgesandt, über sie wie durch Kanäle in die untere Region gelangten.⁷⁴

Genau besehen war mit den siderischen Kryptogrammen ein doppeltes, in sich verschränktes Gesetz aufgezeichnet, und die *macchina mundi* lief nach einem zweiteiligen Triebwerk, dessen ineinander verzahnten Systeme unterschiedlich eingestellt waren: zum einen dokumentierte die *ecritura coelestis* das von Gott zu Beginn seiner Schöpfung und für sie offenbarte, ihr für alle Zeiten zugrundeliegende Gesetz, das ihre Harmonie garantierte und jedem auch noch so geringen Geschöpf Ort, Bedeutung und Funktion innerhalb der kosmischen Anlage zuwies. Einmal gegeben, war dieses Gesetz unveränderlich gültig und bildete sozusagen den unbeweglichen, festgefühten Chassis der *macchina mundi*, innerhalb dessen alle Funktionselemente zwar vielfältig aufeinander einwirkten, immer aber an die ihnen zugewiesene Stelle fixiert waren. Darüberhinaus aber besaß dieses Fundamentalgesetz noch einen gleichsam aktuellen Aspekt, und

Möglichkeit auszuschließen, bislang unbekanntes zu entdecken oder -- worauf Pierre Béhar mehrfach, besonders ausführlich in dem der angelologischen Konzeption Agrippas gewidmeten Abschnitt des 2. Kapitels in *Les langues occultes de la Renaissance* (pp. 45-62) verweist -- gänzlich neu zu erfinden, so daß man versucht ist anzunehmen, die *Occulta philosophia* insgesamt sei bewußt im terminologisch-spirituellen Nonfinito belassen worden, damit der Prozeß von Suchen, Prüfen, Beweisen und Weitersuchen nie zum Stillstand komme. -- Worüber die sieben Himmelsfürsten mit Hilfe der sieben Wandelsterne im einzelnen herrschen, was ihnen im *mundus elementalis* zugehört, welchem Aspekt, d. h. welchem Namen Gottes sie zugeordnet sind, referiert Agrippa in den Kapiteln 4 bis 15 des *liber secundus*, pp. 255-299.

⁷⁴ Im dreizehnten Kapitel des *liber primus* (p. 111) beschreibt Agrippa die hierarchische Abfolge, sozusagen die Arbeitsteilung zwischen Gott, seinen ausführenden Dienern und deren Werkzeuge: »Deus enim, in primis omnium virtutum finis et origo, sigillum idearum ministris suis praestat intelligentiis; qui, tanquam fideles executores, res quasque sibi creditas ideali virtute consignant coelis atque stellis, tanquam instrumenta materiam interim disponentibus ad suscipiendum formas illas, quae in maiestate divina ... per astra deducendae resident ... Provenit itaque forma et virtus primo ab ideis, deinde ab intelligentiis praesidentibus et regentibus, postea a coelorum aspectibus disponentibus, porro ab elementorum dispositis complexionibus correspondentibus coelorum influxibus, a quibus ipsa elementa disponuntur...«. Das Thema ist Agrippa so wichtig, daß er in allen drei Büchern verschiedentlich darauf zurückkommt, so etwa zu Beginn des 38. Kapitels im *liber tertius*, wo er auch die den Planeten traditionellerweise zugeschriebenen Charaktereigenschaften, *humores*, Talente und Tendenzen referiert: »Per septem planetas tanquam per instrumenta a summo bonorum fonte omnes virtutes in homines diffunduntur ... Trahuntur autem principaliter isti influxus a septem illis intelligentiis quae stant ante faciem Dei, quae animam virtutum illarum sedem disponunt; planeta autem tantummodo disponunt corpus, reddentes complexionem tractabilem et ad omnia bona comproporionatam et temperatam, suntque velut instrumenta intelligentiarum; Deus vero et influxum et incrementum tanquam primaria causa omnibus praestat.« *De occulta philosophia*, III, 38, p. 515 sq. Zum Einfluß der Gestirne über Orte, Länder und Nationen cf. I, 31, I, 48, III, 21, in welchem letzterem Kapitel (pp. 463-464) auch zulässige Kunstgriffe genannt werden, ungünstigen *omina* zu entgehen, etwa Wohnort oder Namen zu wechseln: »... nam, cum proprietates nominum ipsarum rerum indices sunt, tanquam de speculo declarantes suarum formarum conditiones, inde fit ut mutatis nominibus saepe res mutari contingat.« Immerhin findet sich auch noch in der *Declamatio* die Bemerkung: »Habent singulae nationes a superioribus agnata sibi morum discrimina, per quae facile a se invicem discernantur ...« *Declamatio*, Kap. 54, p. 119.

in das kosmische Laufwerk war mit den Planeten ein Regulatoriensystem inkorporiert, das auf vorbestimmten Bahnen, doch in sich beweglich, den Willen Gottes, seine Vorhaben zur Lenkung der Schöpfung zum Ausdruck brachte.⁷⁵

Mit kundigem Blick erschloß sich der *magus* die Konstitution des Universums in ihrer harmonischen Perfektion, zugleich las er am Stand der Planeten jene Regeln ab, denen das vergleichsweise kurze Zeitspannen umfassende Leben in der sublunaren Region unterworfen war – und setzte seinen Willen dagegen. Die Bahn der Gestirne zu verändern vermochte er gewiß nicht, wie es denn auch keineswegs in seiner Absicht lag, das Laufwerk der *macchina mundi* außer Kraft zu setzen: er verließ sich ja gerade auf dessen rational erkennbare Gesetzmäßigkeit, um mit ihr Antwort auf die Frage der Kontingenz der menschlichen Existenz zu finden, jäh aufbrechende Krisen wie unerkannt sich steigernde Konflikte zu umgehen oder zu lösen. Doch stand eben dies in seiner Macht, den von Gott in der *ecritura coelestis* angezeigten Absichten vielleicht nicht unbedingt zu widersprechen, wohl aber ein eigenes Gutdünken entgegenzusetzen, sie auf ihre Folgen zu überprüfen, einen günstigen Bescheid etwa mit Hilfe harmonisierender Tätigkeiten in seiner Wirkung zu steigern, fatale Omina durch entsprechende Gegenmaßnahmen aufzufangen oder gar abzuwenden.⁷⁶ Fast mochte es scheinen, als grenzte diese Lektüre der Himmelschrift,

⁷⁵ Astrologie/ Astronomie ist seit je vorrangig Beobachtung der Planeten und Deutung ihrer Konjunktionen, ohne daß dabei ihr Verbund in der Gesamtheit aller Himmelskörper, ihr wechselnder Stand im Zodiakus zumal, vernachlässigt würde. Agrippa ist ganz offensichtlich und bereits in der ersten Fassung der *Occulta philosophia* daran gelegen, die Planeten ihrer pagan-polytheistischen Konnotation zu entledigen und sie als Aspekte eines einzigen, in der Welt gegenwärtigen, selbst aber nicht wahrnehmbaren Schöpfergottes in eine theologisch-kosmologische Konzeption zu integrieren. In diesem Kontext sind seine umfangreichen Tabellen zu lesen, mit denen -- meines Wissens erstmals -- der Versuch einer systematischen Erfassung aller Aspekte und Attribute Gottes unternommen wird, und zwar in dem Sinne, daß die seit altorientalischen Zeiten den Planeten zugeschriebenen Qualitäten, Einflüsse und Herrschaftsbereiche im Kosmos wie beim Menschen mit den der jüdischen resp. kabbalistischen Tradition entnommenen Gottesnamen verbunden werden. Überaus bezeichnend für diese Neuerung ist hier, daß Agrippa sich kaum mit dem Problem der Gottesnamen aus vier, zwölf, achtundvierzig oder zweiundsiebzig (hebräischen) Buchstaben befaßt, sondern die Planeten in der schon klassischen Abfolge wie Perlen auf einer Kordel aufreihet, um ihnen einen »ihrer« Zahl entsprechenden Gottesnamen zuzuweisen: den Anfang macht die Sonne, die über den ersten Tag der Woche herrscht, Symbol und Regent der Einheit ist und den aus einem Buchstaben, Jod, gebildeten Namen trägt, während Saturn, der fernste und langsamste Planet, der den siebten Tag der Woche und alles der Siebenzahl zugehörige regiert, vom Gottesnamen Ararita gleichsam gekrönt wird. Diese in den ersten Kapiteln mit je angefügten Tabellen des *liber secundus* der *Occulta philosophia* entwickelte Systematik ist in dieser Form und Ausführlichkeit eine Erfindung Agrippas und weist ein theologisch-kulturelles *cross-over* auf, das vermutlich gerade auf Grund seines willkürlichen Eklektizismus spätere *cabalists* zu weiteren Innovationen anregte. Paradoxerweise hat sich diese an Widersprüchen, Ungenauigkeiten und eindeutigen Abstrusitäten keineswegs freie astrologisch-kosmologische Lehre, die allein schon auf Grund der Vielfalt ihrer »technischen« Details einem breiten Publikum doch eher unzugänglich gewesen sein dürfte, für populäre Versionen überaus geeignet erwiesen und bis in die Gegenwart nichts von ihrer Attraktivität verloren. Cf. *De occulta philosophia*, II, 4-14, pp. 255-294, *ibid.* 29-48, pp. 341-369 et passim.

⁷⁶ Beispiele solcher Korrespondenzen, d. h. harmonischer Übereinstimmungen wie unvereinbarer Widersprüche zwischen den von den Planeten aufgenommenen, in die irdische Sphäre und dort in Elemente und Mineralien, Pflanzen und Tiere, nicht zuletzt in den Menschen resp. bestimmte Organe und Glieder seines Körpers weitergeleiteten *virtutes* der überhimmlischen Regenten führt Agrippa in den genannten Tabellen im *liber secundus* und an zahlreichen anderen Passagen der *Occulta philosophia* an (z. B. I, 22, p. 129: »... necessarium est scire quomodo corpus humanum distribuitur planetis atque signis...« sowie die

das Eindringen in die von ihr geborgenen Geheimnisse der Schöpfung an ein Ausspähen, ein listiges Zuvorkommen des göttlichen Waltens in der Welt, als geschähe sie um banaler, eigensüchtiger Interessen von Individuen oder Gemeinschaften willen.⁷⁷ Indes hatte Gott just dies in seiner Allmacht vorgesehen: daß die zwei von ihm geschriebenen Offenbarungen, die biblischen Schriften und das Sternengesetz, vom Menschen gelesen, verstanden und in dessen stets individuellen Bedingungen unterworfenen Lebenswelt einbezogen, wahrhaft gelebt werden sollten, welches Bemühen die drei im Glauben gründenden magischen Wissenschaften helfend unterstützten – das Vermögen hingegen, zukünftige Geschehnisse im Voraus erkennen und ihnen angemessen begegnen zu können, war nicht erlernbar, sondern ein von Gott gewährtes Gnadengeschenk, gewissermaßen Krönung und Belohnung des intellektuellen Bemühens wie der ihm vorgesetzten Glaubensgewißheit.⁷⁸ Mochte der Mensch, der die stoffliche Beschaffenheit der elementaren Welt eruierte und deren verborgen-magische Verbundenheit mit der geistig-himmlichen Sphäre im magischen Werk stets aufs neue zelebrieren, sich in eigenem Bemühen Titel und Grad eines *sapiens*, eines *sacerdos* erwerben – die Würde des *propheta* konnte ihm einzig von Gott verliehen werden.⁷⁹

folgenden Kapitel 23 bis 32, pp. 131-147; cf. auch I, 43 und 44, pp. 165-169, in denen die Wirkungen von *suffumigationes* zur Steigerung guter und Abwehr schädlicher planetarischer Einflüsse behandelt werden). Indes enthalten diese Listen -- und darauf verweist Agrippa ein Mal über das andere -- keine allgemeingültigen Rezepturen, vielmehr können zuverlässige Aussagen über die gegenwärtige resp. zukünftige Befindlichkeit eines Individuums nur aus der Gesamtheit aller Gestirnsdaten gewonnen werden, wie sie in der -- je einmaligen -- Nativität festgehalten sind.

⁷⁷ »... and take upon's the mystery of things,/ As if we were God's spies« -- die Ambivalenz seiner magischen Konzeption und deren letztendliche Konsequenz, das Ein- oder Vorgehen in den göttlichen Willen, dessen Beobachtung, ja Berechnung an Hand der Planetenbahnen hat Agrippa nirgends *expressis verbis* problematisiert, ebenso wenig übrigens auch die Frage, wie sich denn Magie im allgemeinen, d. h. zugunsten der Schöpfung insgesamt, zu einer den sehr spezifischen Bedürfnissen eines einzelnen Menschen dienenden *operatio magica* verhält, bei der zwangsläufig die der Mitmenschen resp. anderer Lebewesen zum mindesten außer acht bleiben müssen. Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß den Passagen resp. Kapiteln, in denen es um aktiven Schadenzauber geht (z. B. I, 40, pp. 158-159; II, 49, pp. 369-370), weder Kommentar noch Bewertung folgt und der Leser offensichtlich aufgefordert ist, sich selbst Gedanken zu machen über die Zulässigkeit eines solchen *corriger la fortune*. -- Das Zitat am Anfang ist Shakespeares *King Lear* (V, 3, p. 845) entnommen.

⁷⁸ »Verissima autem atque certissima divinatio neque natura neque humanibus artibus, sed purgatis mentibus provenit inspiratione divina...« *De occulta philosophia* I, 59, p. 211. Diese Feststellung trifft Agrippa, nachdem er in den sieben vorausgehenden Kapiteln einige der seit altersher bekannten Verfahren des Wahrsagens, der Orakelbefragung, der Deutung von Auspizien und Augurien aufgeführt hat, und im Vorgriff auf spätere Beschreibungen vor allem in den Kapiteln 44 bis 53 des *liber tertius*, wo *de vaticinio et furore* im allgemeinen, über prophetische Träume und »Stimmungen« im besonderen behandelt wird. Immer aber kommt er am Ende seiner Übersicht zu dem Ergebnis, daß die einzig zuverlässige und recht eigentlich auch zulässige Methode der Prophetie die astrologia/astronomia sei, insofern sie sich mit der göttlichen *ecritura coelestis* befaßt, die Fähigkeit des Weissagens aber von Gott verliehen wird. Cf. III, 45, p. 545. Auch in der *Declamatio* ist verschiedentlich vom »donum prophetiae« die Rede, so etwa im 31. Kapitel *De Astrologia*, p. 78.

⁷⁹ In der Vorrede *Ad lectorem* zur *Occulta philosophia* (p. 65) verwahrt sich Agrippa gegen den Vorwurf, der Magier sei ein gottlos-häretischer und überdies abergläubischer Mensch, der verbotenen Künste lehre und mit üblen Geistern im Bunde stehe; vielmehr nenne man zu Recht seit altersher den Magier einen *sapiens*, einen *sacerdos*, einen *propheta* und erweise ihm die entsprechende Ehre. Es spricht einiges dafür, daß er diese drei Epitheta als Grade in den dem dreigliedrigen Kosmos entsprechenden Wissenschaften Physik,

Diese Auszeichnung war indes von höchst ambivalenter Natur. Sie erhob den Menschen einerseits in eine Position, die ihn, was die tatsächliche Allmacht betraf, nicht Gott gänzlich gleich machte, ihn aber in dessen Position versetzte, der, wie immer eng und vielfältig auch mit seiner Schöpfung verbunden, gleichwohl jenseits von ihr verharrte.⁸⁰ Sterbliches Geschöpf und der vergänglichen Welt verhaftet, entfernte sich der Mensch, wenn er die Sternenschrift las, zwar nicht aus dem *mundus elementalis*, sah ihn aber gleichsam von außen, stand zugleich als eines ihrer Bestandteile in der *macchina mundi* und als *operator* an ihr.⁸¹ Andererseits konnte er nicht umhin, praktische Konsequenzen aus den gewonnenen Erkenntnissen zu ziehen: mit der Berufung zum *propheta* übernahm er eine Art Verpflichtung, mittels der magischen Wissenschaften drohende Gefahren abzuwenden oder, wenn die Krise schon eingetreten war, einen glimpflichen Verlauf derselben anzubahnen. Vor allem aber lag es in seiner Verantwortung, nicht nur das eigene Leben mit Klugheit und Umsicht zu führen, sondern dafür Sorge zu tragen, daß auch andere, möglichst viele Menschen dies im Bewußtsein taten, ihr Schicksal wesentlich selbst bestimmen zu müssen. Es stand in ihrem eigenen, freien Willen, sich dem Guten zuzuwenden, und das bedeutete immer, mit der Harmonie der *macchina mundi* übereinzustimmen.⁸²

Mathematik und *scientia divina*, d. h. Theologie, verstanden wissen möchte, wobei die höchste Stufe nur mit Gottes Hilfe erreicht werden kann: seit biblischen Zeiten ist er es, der seine Propheten beruft und beauftragt.

⁸⁰ Auf die theologisch-dogmatische Problematik hat W.-D. Müller-Jahncke aufmerksam gemacht, zugleich ist ihm die eigentümliche Ambiguität der magischen Konzeption Agrippas entgangen, die sich im übrigen deutlich von der Ficinos und Picos unterscheidet: »*Magia* bedeutet ... für Agrippa von Nettesheim einerseits Vehikel zum Verstehen des Kosmos und zur Erkenntnis Gottes, andererseits erlaubt sie das Ausüben von menschlicher Macht auf Kosmos und Gott. Konsequenter durchdacht, stellt diese Theorie reinste Häresie dar: die Allmacht Gottes wird zwar letztlich nicht negiert, aber der Allmacht des Menschen gleichgestellt. Der Mensch als Mikrokosmos verläßt seinen Platz in der vorgegebenen Hierarchie des Seins. Nicht mystische Vereinigung mit Gott, sondern rationales Erkennen Gottes aufgrund menschlichen Vermögens kennzeichnet die Philosophie des Nettesheimers. So wird er zum Vollender der Gedanken Ficinos und Picos: Magie gilt als Mittel zum Zweck. Nicht Himmel und Hölle können den Menschen lenken oder zwingen, der Mensch, seine Seele, sein Geist alleine erreichen, was er will.« W.-D. Müller-Jahncke, »Von Ficino zu Agrippa. Der Magia-Begriff des Renaissance-Humanismus im Überblick«, in: A. Faivre/R. Chr. Zimmermann, *Epochen der Naturmystik. Hermetische Tradition im wissenschaftlichen Fortschritt*; Berlin 1979, p. 50.

⁸¹ Sehr treffend hat Pierre Béhar (op. cit. p. 173 sq.) den Wechsel des Standorts oder genauer: die Gleichzeitigkeit der doppelten Perspektive des Menschen auf den Kosmos beschrieben. Seine Bemerkung über Georg Roll und Johann Reinhold, Uhrmacher und Konstrukteure mechanischer Himmelsgloben, darf sicher auch auf zeitlich frühere Physiker, Mathematiker und solch magisch-multitalentierte Gelehrte wie Agrippa übertragen werden: »Lorsque l'homme parvient à représenter à la fois le firmament et les orbites des astres errants, et à les animer, il a représenté, à son échelle, la *totalité* de la création, non plus seulement dans l'espace, mais aussi dans le temps. Au lieu de poursuivre ici l'activité de la Nature, l'homme, pour concevoir et construire ces globes célestes mécaniques, adopte le point de vue de Dieu, qui conçoit l'ensemble du monde, et le conçoit de l'extérieur. Ce faisant, l'homme ne s'affirme plus tant comme *microcosmos* que comme *microtheos*. L'homme est le seul être capable de créer, comme Dieu, car il est à son image.« (Kursivierungen durch den Autor).

⁸² Mit einer gewissen Zwangsläufigkeit muß sich hier die Frage nach Anlaß resp. Ursprung von angekündigten Verhängnissen stellen: sind sie späte Folgen des Sündenfalls, eine Störung in der *macchina mundi*, eine von Gott angeordnete Prüfung, eine Strafe? In der *Declamatio* fällt Agrippas Antwort eindeutig aus: was immer dem Menschen an Unbill auch widerfährt, muß er seinem Verhalten, seinen Schwächen und Sünden, seiner vorsätzlichen Bössartigkeit zuschreiben -- eine Entschuldigung, sozusagen mildernde Umstände wegen ungünstiger Gestirnskonstellationen oder unbegreiflicher, blinder Schicksalsmächte, deren man sich nicht erwehren kann, gibt es nicht. So heißt es beispielsweise im 31. Kapitel der *Declamatio*, daß

Gleichsam als Verstärkung und Pointierung war dem *liberum arbitrium* noch ein zweites, allein dem Menschen vorbehaltenes, ihn auszeichnendes Vermögen beigegeben: die *prudentia*. Mehr als nur ein vom Intellekt geschärfter Instinkt, war diese mit Einsicht, praktischer Erfahrung, Wachsamkeit und selbst einer Prise Mißtrauen verbundene Klugheit eine von vier Schicksalsmächten, die zusammen die im Kosmos waltende Gerechtigkeit garantierten: diese beruhte auf dem Gesetz der göttlichen Vorsehung, dem des von der Weltseele ausgehenden Schicksals, dem der Natur, wie es vom Himmel geschrieben wurde und eben dem der luziden

Gott, der über Sterne und Astrologen herrsche, für die von Menschen auf Erden begangenen Untaten nicht verantwortlich zu machen sei: »Impium hominum genus, qui quae solius Dei sunt, tribuunt astris, et nos liberos natos syderum servos faciunt: et cum sciamus Deum creasse omnia bona, illi stellas aliquas malevolas, et scelerum auctores, et malorum influxuum tradunt, non absque maxima Dei caelorumque iniuria, statuentes, in caelestibus in illo divino senatu mala et scelera facienda decerni, et quicquid a nobis voluntatis culpa perpetratur, quod vitio materiae in natura praeter ordinem accidit, totum imputant syderibus.« loc. cit. p. 78. Auch in der *Occulta philosophia* kommt Agrippa immer wieder darauf zurück, daß der mit freiem Willen ausgestattete Mensch in erster Linie selbst für sein Schicksal verantwortlich sei, wobei ein erfahrener *magus* in gewissen Grenzen und den guten Willen zum Besseren seines »Patienten« vorausgesetzt abzusehenden schädlichen Entwicklungen vorzubeugen vermag: »Itaque in nobis bene dispositis superiorum influxus 'omnia cooperantur in bonum'; male autem dispositis et in quibus propter peccata nostra divinum illud quod nobis inest recessit, omnia cedunt in malum. Omnium itaque malorum nostrorum causa peccatum est quod est deordinamentum et distemperamentum animi nostri; cui tunc, si male regente aut prostrato ac declinante ab eo quod coelestes influxus requirunt, rebellant omnia et distemperantur in nostram perniciem. ... Atque hoc modo homo ipse propter suam cum coelestibus dissimilitudinem nocumentum suscipit unde beneficium reportare deberet; propter eandem coelestibus dissonantiam, ut inquit Proclus, etiam subiiciuntur tunc homines malis daemonibus, qui veluti Dei lictores in torquendis illis sese expediunt: tunc veniunt illis immissiones per angelos malos quousque debitis expurgationibus rursus expientur revertaturque homo ad coelestem naturam. Optimus igitur magus multa mala prohibere potest a stellarum dispositione profectura, cum eorum naturam praesentit, praeveniendo, praecavendo et praemuniendo ne occurrant et ne male dispositum suniectum, sicut diximus, nocumentum suscipiat, unde beneficium reportare deberet.« *De occulta philosophia* III, 39, p. 518, 519. Zu berücksichtigen ist dabei, daß die menschliche Geistseele dreifach gegliedert ist, und immer nur ihr niederster, gleichsam animalischer Bestandteil sündigt: »Plotinus itaque et Platonici omnes post Trismegistum similiter tria ponunt in homine, quae vocant supremum, infimum et medium: supremum est illud divinum, quam mentem sive portionem superiorem sive intellectum illustratum vocant ... Infimum est sensitiva anima, quam etiam idolum dicunt; Paulus apostolus animale hominem nuncupat. Medium est spiritus rationalis utraque connectens extrema atque ligans, videlicet animam animale cum mente et utriusque sapiens naturam extremorum ... Sicut enim portio illa suprema nunquam peccat, nunquam malo consentit semperque errori resistit et ad optima hortatur, sic inferior illa portio et animalis anima in malo et peccato et concupiscentia semper demergitur et trahit ad pessima...«. *ibid.* III, 36, p. 511. Cf. auch II, 28, pp. 340-341, III, 20, pp. 459-462 et passim. Freilich bleibt die Frage unbeantwortet, woher ungute Dispositionen im allgemeinen, an Hand der Nativität unmittelbar nach der Geburt absehbare fatale Entwicklungen in der Zukunft im besonderen herrühren, desgleichen auch die nach der Ursache von Unglück, das eine Gemeinschaft insgesamt trifft. In diesem Zusammenhang ist das 21. Kapitel des *liber tertius* (p. 462 sq.) merkwürdig, in dem es im Widerspruch zu früheren Feststellungen heißt: »Hinc, quoties bellum aut stragem aut regni alicuius desolationem populique subactionem deliberat Altissimus in istis inferioribus, tunc, non secus atque haec in terris ventura sunt, praecedit conflictus spirituum illorum in superis...«. Cf. dazu auch das Zitat aus Avicennas *Liber de Anima in Arte Alchimiae* im zwölften Kapitel des *liber primus* (p. 109): » ... inquit Avicenna: Quaecumque hic fiunt oportet praexistere in motibus et conceptionibus stellarum et orbium«. (Avicenna, *Liber de Anima in Arte Alchimiae, in Artis chemicae principes Avicenna atque Geber*, Basileae 1572, p. 47 nach den Angaben von V. P. Compagni). Die Aussage in *De occulta philosophia* bleibt ambivalent und läßt mehrere Interpretationen zu: sicher ist, daß der Mensch für sich und seinen Lebensweg verantwortlich ist -- wobei es nicht selten den Anschein hat, als stehe er in einer Art Konkurrenzverhältnis zu Gott oder einem Wettstreit mit ihm, in dem beide Parteien sich gegenseitig zu überlisten versuchen.

Lebensklugheit des Menschen.⁸³ Er vermochte, so gab Agrippa implicite zu verstehen, diese vierfache Gesetzlichkeit zu beherrschen – nicht, indem er ihr zuwiderhandelte oder sie verschlagen zu unterlaufen suchte, sondern mit ihrer genauen Kenntnis, dem Vergleich auch unterschiedlicher, vielleicht sogar widersprüchlicher Bestimmungen, um aus ihnen das Gesetz, wonach er angetreten war, zu erkennen und zu befolgen. Dabei stand jedem Menschen als immer aktuelles, gleichsam seinem Erkenntnisstand stets sich anpassenden Curriculum bei Erforschung und irdischen Anwendung der kosmischen Konstitution das Ensemble der drei magischen Wissenschaften Physik, Mathematik und Theologie zur Verfügung, die, von der *ars astrologia* gekrönt, in der Gabe der Prophetie ihre Vollendung fanden.

Indes verwiesen diese teils in Glaubensgewißheit und intellektuellem Bemühen erworbenen, teils von Gott verliehenen Fähigkeiten, diese den Kosmos umfassenden Kenntnisse just wieder auf die prekäre, zweiseitige Position des Menschen zurück – und zwar je nachdrücklicher, desto souveräner er sie beherrschte und sich zu eigen gemacht hatte. Denn genaugenommen waren sie Konsequenzen und Kompensationen des Sündenfalls, bei dem der Mensch seine kreatürliche Unschuld, das hieß auch seine ursprüngliches Nichtwissen oder, anders gesagt, seine spielerisch-desinteressierte Wißbegier verloren und die um die Unsterblichkeit verminderte Gottgleichheit gewonnen hatte. Er war im Bilde Gottes erschaffen worden, und diese Ebenbildlichkeit mit dem Schöpfer sowie sein freier Wille waren nach dem Sündenfall nicht verlorengegangen, sondern wurden paradoxerweise durch die Übertretung in dem Sinne erhöht, daß er von nun an wie Gott zwischen Gut und Böse zu unterscheiden wußte, auswählen und für sich bestimmen konnte. Gewiß war davon die göttliche *providentia* an sich in ihrem Bestand, ihrer Gültigkeit für die Schöpfung insgesamt nicht berührt, indes sah sich der Mensch aus ihr wie einer väterlichen Fürsorge entlassen, und alles, was er tat oder ließ, geschah seitdem auf eigene Verantwortung. Doch kennzeichnete gerade die gewonnene Souveränität, die Selbstbestimmung über das eigene Schicksal den Verlust des zuvor von Gott gewährten Schutzes, und die Verantwortung sich selbst gegenüber bot, auch wenn sie erkannt und ernst genommen wurde, keine Garantie für richtige Entscheidungen. So nahmen beinahe zwangsläufig alle Künste und

⁸³ »Habet etiam vim iustitiae: hinc quadruplex lex, scilicet providentiae a Deo, fatalis ab anima mundi, naturae ab coelo, prudentiae ab homine...«. *De occulta philosophia*, II, 7, p. 264. Soweit ich sehe, ist dies die einzige Stelle im Werk Agrippas, an der die vier Schicksalsmächte erwähnt werden, von denen nicht gesagt wird, ob sie gleichwertig sind oder ob die Reihenfolge ihrer Nennung auch eine Rangfolge impliziert, wonach die göttliche Vorsehung die stärkste Macht wäre. Auch scheint es sich überdies um eine Erfindung Agrippas zu handeln, von der er merkwürdigerweise im weiteren Verlauf seiner Argumentation keinen Gebrauch mehr macht. Doch ist dieser Gedanke unausgesprochen zumindest in der *Occulta philosophia* immer präsent: vom Schöpfer selbst dazu autorisiert, setzt der Mensch sein Wissen und Gutdünken, seinen Verstand und sein sinnliches Begehren dem Willen der anderen Schicksalsmächte entgegen -- nicht zwangsläufig in gegnerischem Widerspruch, aber er wägt ab, vergleicht und überprüft seine Interessen mit denen von Gott, Weltseele und Natur. Indem er sich auf die gleichsam vierfach abgesicherte gesetzmäßige Konstruktion der *machina mundi* verläßt, kann er das eigene Schicksal planen, sozusagen berechnen und selbst noch im ungünstigsten Fall zu lenken versuchen.

Wissenschaften den Charakter von Schutz- oder Abwehrmaßnahmen an, waren gleichsam das Laub, mit dem der Mensch nach dem Verlust der paradiesischen Hülle seine Nacktheit zu bedecken suchte. Sie dienten ihm als Hilfsmittel und Werkzeuge, den Kosmos zu erkennen, Ort und Zeit seiner Lebenswelt sich zu erschließen und deren Wirklichkeit rational und sinnlich zu erfassen.⁸⁴

Welche Kenntnisse der Mensch auch immer erwarb, welche Fähigkeiten er ausbildete, welche Talente und Geistesgaben ihm himmlische Mächte verliehen – sie kamen nur ihm zugute, dienten seiner Orientierung im Kosmos, dem Auffinden des ihm allein zukommenden, individuellen Ortes in der Schöpfung, der Schärfung seines Bewußtseins für die Verantwortung sich selbst gegenüber. In dem Maße, wie er sein Wissen über die Schöpfung erweiterte und vertiefte, desto genauer wurde sein gleichsam doppelter Blick für seine privilegiert-ambivalente Stellung innerhalb und außerhalb der *macchina mundi*, an deren Konstruktion er nichts zu verbessern brauchte, deren Gang er nicht beeinflussen konnte. Die Wirklichkeit, in die der Mensch gestellt war, die er erlebte, zu erkennen und sich anzueignen suchte, bot einerseits in ihrer gesetzmäßigen Vollkommenheit eine Garantie gegenüber Einbrüchen irrationaler Mächte und solchen Ereignissen, welche die wechselseitigen Verbindungen zwischen den Geschöpfen aufzuheben vermocht hätten; andererseits aber hatte sie in ihrer vollkommenen Gesetzmäßigkeit etwas Entmutigendes, Abweisendes, den Menschen Isolierendes an sich, und war bei aller Schönheit und Fülle merkwürdig reduziert, beinahe ärmlich und wie entzaubert: Gott war fern und gab sich – wenn man denn die Buchstaben, Zeichen, Bilder zu lesen und zu deuten verstand – nur in seinen Geschöpfen, in den Büchern seiner Offenbarung und der Himmelschrift zu erkennen, wobei es dem Menschen überlassen blieb, wie er die gewonnenen Erkenntnisse nutzen wollte. Etwas pointiert könnte man sagen, daß der Mensch im Sündenfall ebenso einsam geworden war wie Gott, sowohl seinem Schöpfer wie den anderen Geschöpfen wie entfremdet gegenüberstand und zugleich um des schieren Überlebens willen nachgerade sich genötigt sah, die Schöpfung in ihrer – vielfach noch unerkannten – *continentia* zu begreifen, Maßstäbe,

⁸⁴ Tatsächlich beschreibt Agrippa keineswegs so eindeutig den Charakter der Magie im allgemeinen, den der magischen Fähigkeiten des Menschen im besonderen, und es ließen sich gute Gründe anführen sowohl für die Auffassung, daß seiner Konzeption zufolge das magische Vermögen des Menschen diesem aufgrund seiner Gottebenbildlichkeit zukomme, damit er die in der Schöpfung waltende Magie beherrsche und zum eigenen Besten nutze, als auch für diejenige, nach der magisches Tun die nach dem Sündenfall nicht abgerissene Verbindung zwischen Gott und Mensch sei, die diesen dem Schöpfer stets näher zu bringen vermöchte, jenen in seine Schöpfung gleichsam banne, als auch zudem für eine sozusagen pessimistische oder zumindest jeder erhaben-erbaulichen Konnotation freie Vorstellung, die in allen Wissenschaften und Künsten, vor allem den magisch-hermetischen Traditionen und ihren Techniken einen Ausgleich für die nach-paradiesische Wehrlosigkeit sieht. Magisches Wissen und prophetisches Vermögen zumal wären demnach eine letzte Mitgabe, die Gott dem aus dem Paradies vertriebenen Menschen gewährt, sich in der irdischen Wirklichkeit behaupten, die Integrität seiner physischen Beschaffenheit, seiner intellektuellen und sicher auch spirituellen Anlagen bewahren zu können. Im Hinblick auf die Thesen und Tendenzen des in sich

Markierungen und buchstäblich Anhaltspunkte zur Sicherung der eigenen Existenz zu gewinnen. Auf Wunder, mit denen Gott unvermutet und spektakulär seine Präsenz in der elementaren Sphäre demonstrieren und die Menschen seiner Nähe versichern würde, durfte er eben aufgrund der planvollen Konstruktion des Kosmos nicht rechnen – statt dessen war das Wunder des Schöpfungswerks zu einem Ensemble von überaus komplizierten, weitgehend unerforschten, aber durchaus rationalen Fakten, zu einer Folge von naturwissenschaftlich-logisch ersichtlichen Ursachen und Wirkungen gleichsam geschrumpft.⁸⁵ Und selbst die Magie verlor unter diesem Aspekt ihre Aura einer hermetischen, dem Heiligen nahen Tradition und wurde, gewissermaßen entmagisiert, zum Oberbegriff profaner Disziplinen zum Zweck von Schutz und Verbesserung des Lebens. Hinzu kam, daß es in der Natur dieser magischen Wissenschaft, der *occulta philosophia* selbst lag, daß sie niemals eine letzte, endgültige Antwort zu geben vermochte, sondern unablässig weitere Fragen aufwarf, neue Probleme produzierte und erwiesenermaßen nicht ausreichte, die Einsamkeit des Menschen aufzuheben, seine Hilflosigkeit im Leben zu beenden, seine Todesfurcht zu bannen, ihm Sicherheit bei Entscheidungen zu bieten und Einblick in die Zukunft zu gewähren, mithin Ungewißheit und Unrast sich noch steigerten, was wiederum dazu zwang, neues Wissen aufzuhäufen, zu ordnen, zu prüfen.

Es drängt sich das Bild einer Spirale auf, bei der das Vakuum im Zentrum je deutlicher ins Auge fällt, desto weiter sie ihre Windungen zieht. Indem die magischen und insbesondere die der Prophetie dienenden Wissenschaften in immer ausgedehnteren Bahnen vom Mittelpunkt des Menschen, seiner Seele, sich entfernten, ohne daß Ziel und Endpunkt der Bewegung sich abzeichneten, zerfiel dieser spirituelle Nucleus in eine unbestimmte Leerstelle, um deren Besitz antagonistische Kräfte stritten: ursprünglich Ort der *religio*, der paradiesischen Gottesfurcht und des vorbehaltlosen Vertrauens in das Walten des Schöpfers, hatten sich hier nach dem Sündenfall Mißtrauen gegenüber der göttlichen Weisheit, Hybris hinsichtlich des menschlichen Vermögens, seiner Willensfreiheit und -stärke, gefolgt von Zweifel an der Richtigkeit von Entscheidungen in einer unübersichtlichen Gegenwart und Angst vor einer unbekanntem Zukunft gleichsam ausgesät und im Wildwuchs vermehrt. Wenn die *occulta philosophia* mit ihrer Vielzahl von Disziplinen,

facettierten und gelegentlich selbst widersprüchlichen Werks Agrippas, insbesondere der *Declamatio*, spricht einiges dafür, dieser letztgenannten Konzeption den Vorrang einzuräumen.

⁸⁵ Agrippa faßt den Begriff des *miraculum* sehr eng und betont immer wieder, daß Gott selbst an der Wahrung der von ihm planvoll angelegten kosmischen Ordnung liege, wobei es ihm als Schöpfer resp. Ursprung allen Seins auch freistehe, sie zu umgehen oder zeitweise außer Kraft zu setzen: und das -- nur das und nicht ein staunenswertes, wissenschaftlich noch unerforschtes Naturphänomen -- darf zu Recht als Wunder bezeichnet werden. »Nulla itaque est causa necessitatis effectuum quam rerum omnium connexio cum prima causa et correspondentia ad illa divina exemplaria et ideas aeternas, unde unaquaeque res determinatum habet in archetypo particularem locum, unde vivit et originem trahit: omnisque virtus herbarum, lapidum, metallorum, animalium, verborum et orationum et omnium quae sunt a Deo insita est. Qui licet per intelligentias et coelos in hanc inferiora operatur, nonnunquam tamen, ommissis his mediis aut suspensio eorum ministerio, immediate ex seipso illa facit Deus, quae opera tunc miracula vocantur. *De occulta philosophia* I, 13, pp. 111-112.

Techniken und nicht zuletzt Wahrsagekünsten dieses Dilemma aus Selbstüberschätzung und lähmender Todesangst zu beheben, den Verlust der paradiesischen Naivität mit einer Wissenschaft zu kompensieren trachtete, die der gesamten Schöpfung ein den intellektuellen und sinnlichen Kräften des Menschen zugängliches Koordinatensystem einzog, so wurde eben dadurch der Sündenfall, das Greifen nach der verbotenen Frucht vom Baum der Erkenntnis stets aufs neue wiederholt, ein vielleicht noch bewahrter Restbestand an Gottvertrauen weiter zersetzt.⁸⁶

Es führte kein Weg an der Erkenntnis vorbei, daß die in der *occulta philosophia* gebündelten *scientiae et artes* den durch den Sündenfall angerichteten Schaden nur vergrößerten, indem sie ihn zu beheben trachteten, um darüberhinaus noch sich selbst zu destruieren. Denn paradoxerweise war es ihre Aufgabe, jene Zeit vorzubereiten und vorauszusehen, in welcher der ursprüngliche, der paradiesische Zustand wieder erreicht und magisch-prophetisches Wissen überflüssig werden würde. Zugleich auch galt, daß, wenn das sozusagen irdisch-zeitliche Wissen zum himmlisch-ewigen Nicht-Wissen führen sollte, dieses wiederum nur durch die vollkommene, meisterliche Beherrschung jenes erreicht werden konnte. Summe aller von Menschen erfundenen und entwickelten Fertigkeiten, um Zeit und Raum in der Vergänglichkeit zu beherrschen, die Verfallenheit an den Tod zu bewältigen, kündigte die *occulta philosophia* zugleich das nahende Ende der alten, den Anbruch einer neuen Epoche an, in der der Mensch, auf keinerlei Hilfsmittel mehr angewiesen, seinen Glauben an Gott lebte.⁸⁷

⁸⁶ Es ist wiederum Shakespeare, der die intellektuelle und spirituelle Krise in der Phase des Umbruchs zu Beginn der Neuzeit prägnant zum Ausdruck bringt, wo die Gewißheit, alles wissenschaftlich ergründen, erklären und deuten zu können, ihren Preis im Verlust des schlichten Glaubens, der Liebe und Furcht Gott gegenüber hat: »They say miracles are past; and we have our philosophical persons, to make modern and familiar, things supernatural and causeless. Hence is it, that we make trifles of terrors; ensconcing ourselves into seeming knowledge, when we should submit ourselves to an unknown fear.« *All's Well That Ends Well*, II. Akt, 3. Szene, p. 278.

⁸⁷ Paola Zambelli hat in ihrem materialreichen Aufsatz über »Magic and Radical Reformation in Agrippa of Nettesheim« (in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 39/1976, p. 84 sq.) auf die Bedeutung verwiesen, die ein Plutarch-Zitat im 101. Kapitel der *Declamatio* einnehmen könnte: »Finally, the reference to Plutarch in the famous chapter *De scientiarum magistris* seems to me very suggestive as a key to the intellectual history of Agrippa and its caesurae. In this reference Agrippa takes up again and reaches a deeper understanding of the thesis, that, at the coming of Christ, the oracles, the sciences and even the most powerful magical arts all disappeared.« Tatsächlich finden sich nur einige wenige Passagen, in denen Agrippa *expressis verbis* von seiner eschatologischen Erwartung spricht. Es ist dies recht eigentlich auch nur folgerichtig -- sofern man nicht die immer noch weit verbreitete Auffassung teilt, es gebe im Werk Agrippas (mindestens) einen Bruch, der die Schriften in magische einerseits, enttäuscht-frömmelnde andererseits scheidet. Agrippas kosmologische Konzeption schließt von vornherein und ausdrücklich alle Wunder *sensu stricto* aus, und das Ziel der von ihm propagierten Magie ist, wie eingangs schon dargetan, die Rückkehr zum *verbum Dei* als dem einzig verlässlichen Fundament des menschlichen Lebens, Glaubens und Wissens. Aufschlußreich für das offenbar ungemein geschärfte eschatologische Bewußtsein Agrippas ist der sehr späte, von 1534 stammende *De vanitate scientiarum et ruina christiana religionis Dialogus* zwischen einem *clericus* und einem *monachus*, wo es am Ende heißt: »Quanto procellosior ubique tempestas ingruit, quanta morosior undique futilitas hauritur, quanto vehementior ubique rebellionis furor inardescit, tanto magis evidentia facti cunctis innotescit finem seculi vergere, et eo certius esse in foribus, quo probamus nullibi ad tutae fidei sacram anchoram patere suffugium. Restat proinde ut tanto cautius insistamus, quatenus igniculum fidei digna conversatione semper

Non in lingua, sed in corde veritatis sedes

Individuelle Spiritualität versus esoterische Tradition

Zwei in ihrer Duplizität sich bedingende Ziele verfolgte Agrippa mit seinem *opus magnum*: zunächst die grundlegenden Disziplinen der in Verruf oder auch in Vergessenheit geratenen *occulta philosophia* wiederherzustellen, um alsdann zu der unter dieser Vielzahl divergierender sakraler Traditionen und spiritueller Techniken verborgenen unteilbaren, einfachen Wahrheit vorzustoßen.⁸⁸ Zu verstehen war, wie er verschiedentlich betonte, daß nur die – prinzipiell stets erweiterbare – Gesamtheit der okkulten Wissenschaften dieses zu leisten vermöchte, keiner *ars* oder *scientia* also Vorrang vor einer anderen zukam, spiegelten die in drei Fächerkanons aufgeteilten Weisheitswissenschaften doch den dreistufig gegliederten Kosmos, den in ihm waltenden magischen Zusammenhalt der Schöpfung wider und umschlossen, einer filigran gearbeiteten Hülle ähnlich, die von allem menschlichen Zutun freie, überaus schlichte Wahrheit, gleichbedeutend mit der alles kreatürliche Leben in seiner kaum faßbaren Mannigfaltigkeit speisenden Einheit, zu der jedes Geschöpf zurückzukehren trachtete. Sie umhüllten, sie verdeckten und verbargen sie indes auch, womit die Gefahr bestand, daß zerstreute Kenntnisse vom wahren Ziel ablenkten und den Zugang zur *veritas simplicissima* verstellten.⁸⁹

alamus...« Der *Dialogus* wurde zusammen mit einigen kürzeren Schriftchen von Paola Zambelli kritisch ediert: »Cornelio Agrippa, Scritti inediti e dispersi«, in: *Rinascimento*, secunda serie, vol. 5, Florenz 1965, pp. 195-313.

⁸⁸ Von der »*veritas simplicissima*«, die zu erreichen das höchste Ziel des Menschen sei, spricht Agrippa im 55. Kapitel des *liber tertius* der *Occulta philosophia* (p. 509 sq.); in der *Declamatio* (z. B. Kap. 1, p. 2, Kap. 6, p. 31 et passim) ist im Hinblick auf die göttliche Offenbarung pointierter noch von der »*sermo veritatis simplex*« die Rede. *veritas* als dem Inbegriff für Gott bzw. das *verbum divinum creans* in ihrer jedem intellektuellen Verständnis und aller Exegese sich entziehenden Einheit und Einfachheit entspricht gewissermaßen auf menschlicher Seite die »*religio sine superstitione*« (so u. a. in der Vorrede auf den *liber secundus*, p. 247), der fromme Äußerlichkeiten nicht notwendig ablehnende, aber über ihnen stehende Glaube, Reuchlins »*mera, nuda fides*«.

⁸⁹ »*Qualiter autem animus noster segregandus sit a vita animali et ab omni multitudine atque erigendus, quousque ascendat ad ipsum unum, bonum, verum, pulchrum per singulos tam cognobilium, quam cognitionum gradus, docet Proclus in Commentariis super Alcibiadem, ostendens quomodo imprimis fugienda sensibilia ut ad essentiam incorpoream nos transferamus; ubi animarum ordinem, multiplicatum tamen per rationes plurimas, habitudines proportionisque varias et vincula multa varietatemque virium multiformem superare oportet et ad intellectum et intelligibilia regna contendere et quanto intervallo haec sint animis meliora contemplari; porro ipsam etiam intellectualem multitudinem, licet unitam et individuum, relinquere atque superintellectualem essentialemque unitatem ab omni multitudine absolutam ipsiusque boni et veri fontem pervenire. Simili ratione fugere nos oportet omnem cognitionem multifariam distrahentem atque fallentem, ut veritatem simplicissimam consequamur. Relinquenda igitur multitudo, affectuum et sensuum,*

Veritas – mit diesem Begriff verband sich für Agrippa – wie er in der *Occulta philosophia* zunächst nur knapp andeutete, später in der *Declamatio* ausführlich und nicht ohne polemische Pointen gegen die »cauponatores verbi Dei«⁹⁰ darlegte – keine abstrakte, theologisch-philosophische Vorstellung, sondern der in alltäglicher Praxis sich bewährende Entwurf eines nach Gottes Gebot geführten Lebens. Hier bündelte sich und gerann gleichsam seine theologische Konzeption, der zufolge der Mensch weder kognitiv-intellektuell noch sinnlich Gott zu erkennen vermochte, sondern sich auf die Kenntnis und Erforschung göttlicher Manifestationen, dem Schöpfungswerk und der Heiligen Schrift, beschränken mußte, wobei es, wie gesagt, darauf ankam, jenes nicht als Ursache mißzuverstehen, diese wiederum nicht mit unzulänglichen Exegesen zu verfälschen: Kenntnis und Erforschung der Bibel meinte die ehrfürchtige Vertrautheit mit ihr, das wortwörtliche Verständnis ihrer Botschaft, schließlich den Willen, in schlichter Frömmigkeit das göttliche Gesetz zu leben.⁹¹ Paradox, auf den ersten Blick vielleicht sogar widersprüchlich, wurde hier durchaus konsequent ein Gedanke zu Ende gedacht, daß Gott zwar der menschlichen Erkenntnis verborgen und seine im biblischen Kanon offenbarte Wahrheit dem unzulänglichen Sprachvermögen entzogen blieb, diese indes just auf Grund ihrer äußersten Schlichtheit praktisch verwirklicht und so die Einheit mit Gott herbeigeführt werden konnte. Die

imaginationum, opinionum, quae tam in se diversa est ut alia aliis in quolibet sint contraria, ascendendumque ad scientias, in quibus licet varia multitudo sit, contrarietatem tamen habet nullam: omnes enim sibi invicem connexae et subalternatim una alteri ministrat atque inservit, usque ad unam ad omnibus praesuppositam et nullam ulterius supponentem, ad quam omnes caeteras referre oportet. Tamen non est ibi summus cognitionum apex, sed super eam est intellectus purus. Itaque, depositis omni compositione, divisione multiformique discursu, ad intellectualem vitam simplicemque intuitum ascendentes, intelligibilem essentiam perceptionibus individuis et simplicibus speculantes, ut ipsam summam animae existentiam, per quam unum sumus et sub qua unitur multitudo nostra, consequamur; atque sic primum unum, a quo omnibus inest unio, per ipsum unum essentiae nostrae florem attingamus. Quod tunc demum assequimur, quando omnem multitudinem fugientes in ipsam unitatem nostram consurgimus unumque efficimur et uniformiter agimus.« *De occulta philosophia* III, 55, pp. 570-571. Der Gedanke, daß die Einheit nur durch Kenntnis -- und Überwindung der Vielfalt erreicht werden kann, durchzieht leitmotivisch das gesamte Werk Agrippas, und es dürfte hier einer der Gründe für seine auffällige Ambivalenz gegenüber den okkulten Wissenschaften liegen, die ihn zeit seines Lebens einerseits zwischen Begeisterung für magisch-hermetische Traditionen, andererseits deren mehr oder minder vehementem Verwerfen als trügerischen Hoffnungen und, was schwerer noch wog, falschen Zielen auf der spirituellen Suche schwanken ließ.

⁹⁰ So im 97. Kapitel *De Theologia scholastica* der *Declamatio*, p. 283.

⁹¹ »Vera enim beatitudo non consistit in bonorum cognitione, sed in vita bona: non intellegere, sed intellectu vivere: neque enim bona intelligentia, sed bona voluntas coniungit homines Deo, nec aliud efficiunt disciplinae foris adhibitae, nisi quia conditionem nobis quandam purgatoriam adhibent, ad beatitudinem aliquid conducentem, non tamen rationem ipsam, qua nobis beatitudo compleatur, nisi eis adsit et vita in ipsam bonorum translata naturam.« *Declamatio*, Kap. 1, p. 4 sq. Speziell in der *Declamatio* kommt Agrippa immer wieder darauf zurück, daß die biblischen Schriften rhetorisch-hermeneutischer »Schminke« weder bedürfen noch auch sie vertragen (»non quaerens fucum nec pigmenta«, *ibid.* p. 2), sondern just in ihrer schmucklosen Sprache angenommen und gehört werden sollen, wobei er, gleichsam zum unwiderlegbaren Beweis, kaum einmal versäumt anzumerken, daß Jesus sein Evangelium einfachen, im herkömmlichen Sinn ungebildeten Menschen gepredigt, ja Kinder und geistig Arme selig gepriesen hatte. Cf. beispielsweise den Schluß von Kapitel 101, *De Scientiarum Magistris*, wo es p. 307 heißt: »Sic legimus in Evangeliiis, quomodo Christus ab idiotis, a rudi plebecida, et simplici populorum turba susceptus est, qui a principibus sacerdotum, a legisperitis, a scribis, a magistris et rabbinis respuebatur, condemnebatur, et ad mortem usque persecutus est: hinc et Christus ipse apostolos suos non rabbinos, non scribas, non magistros, nec sacerdotes elegit, sed e rudi vulgo idiotas, omnis literaturae pene expertes, inscios et asinos.«

Wahrheit war, wenn man so sagen darf, nicht oder nur so zu erkennen, indem sie gelebt wurde, und wiederum speiste sich der Glaube nicht aus theologischer Gelehrsamkeit, aus dem Reden über Gott, sondern aus der jedem Menschen innewohnenden, natürlichen religiösen Veranlagung, dem Leben nach Gott, in der *imitatio Christi*.⁹² *Vivere ad veritatem verbi*⁹³ -- das Leben im Glauben und in der Gnade Gottes führte zu Gedeihen und Glück,⁹⁴ bewahrte vor Streit und müßiger Wortklauberei,⁹⁵ nicht zuletzt ließ es den Menschen inmitten der Schöpfung in Einklang und Frieden mit ihr sein irdisches Dasein fristen.⁹⁶

⁹² »Harum autem scripturarum (dico canonicarum) veritas et intelligentia a sola Dei revelantis autoritate dependet, quae non ullo sensuum iudicio, nulla ratione discurrente, nullo syllogismo demonstrante, nulla scientia, nulla speculatione, nulla contemplatione, nulla denique humanis viribus comprehendi potest, nisi sola fide in Iesum Christum, a Deo patre per Spiritum Sanctum in animam nostram transfusa. Quae tanto quidem superior est atque stabilior omni humanarum scientiarum credulitate, quanto Deus ipse hominibus est sublimior et veracior, sed quid veracior? Imo solus Deus verax, omnis homo mendax: omne iugitur, quod ex hac veritate non est, error est, sicut quod ex fide non est, peccatum est. DEUS enim solus fontem veritatis continet, a quo haurire necesse est qui vera dogmata cupit, cum nulla sit nec haberi possit de secretis naturae, de substantiis separatis, denique ipsorum auctore Deo scientia, nisi divinitus revelata: divina enim humanis viribus non tanguntur, et naturalia quovis momento sensum effugiunt; quo fit, ut quam nos de his scientiam putamus, is error sit et falsitas...« *Declamatio*, Kap. 100, *De Verbo Dei*, p. 299 sq. Diese auf Römer 3, 4 gründende Auffassung von der selbst bei lautersten Absichten nicht zu überwindenden Lügenhaftigkeit des Menschen vertritt Agrippa -- wenn auch weniger kategorisch und, wenn man so will, weniger »christlich« -- bereits in der ersten Fassung der *Occulta philosophia*, wo er auch auf die immer nur seltenen Ausnahmen hinweist: die von Gott berufenen, von seinem Geist erfüllten Weisen, die Propheten Israels, die Evangelisten und Apostel Jesu. (Cf. hierzu z. B. I, 59, II, 60, III, 34, 62 in der *Occulta philosophia*, das 99. Kapitel *De Theologia Prophetica* in der *Declamatio*). Doch waren sie alle fehlbare Menschen gewesen, die sich unabsichtlich in der Auslegung der Schrift resp. der Deutung einer Vision irren können -- im Unterschied zu Jesus, der, Inbegriff der göttlichen *veracitas*, einzig befugt war, Gottes Wort und Wille zu interpretieren, dem allein der ehrenvolle Titel eines Theo-logos zustand: »Hinc contingit omnes prophetas et scriptores in aliquibus videri mendaces iuxta Scripturam dicentem: omnis homo mendax. Solus autem Christus Deus et homo nunquam repertus est nec reperietur mendax, nec verba eius mutabuntur aut deficient, qui solus expers mendacii et erroris, oracula nunquam irritanda protulit ... omnis veritas est per Spiritum sanctum, solus Christus hunc Spiritum sanctum firmiter possidet, et nunquam dimittetur ab eo, sed requiescit in illo. Non sic est de aliis ...« Im folgenden nennt Agrippa Moses, Aaron, Miriam, Saul, David, Salomon und Jesajas, die zeitweilig vom Geist Gottes erfüllt waren, sich indes in ihren Deutungen geirrt oder gar der göttlichen Weisung zuwider gehandelt hatten. Er fährt dann fort: »Neque vero prophetae semper sunt prophetae sive videntes praedicentesque; neque habitus continuus est prophetia, sed donum, et passio, et spiritus transiens, et cum nullus sit qui non peccet, nullus est a quo non recedat spiritus, aut ad tempus saltem relinquat, nisi a solo filio Dei Iesu Christo ... solus Christus habet hunc honorem, quod sit Theologus.« *Declamatio*, Kap. 99, p. 395 sq.

⁹³ -- und nicht »ad voluptatem carnis« nach Art eitler, gewinnsüchtiger Theologen, wie es in der *Declamatio*, Kap. 97, *De Theologia Scholastica*, p. 286 heißt, die überdies keinerlei Scheu kennen, ihre anmaßenden Meinungen über Gottes Wesen kundzutun: »... tot praeterea de Deo portenta, tam varias divini formas, tot phantasmatum cogitationumque suarum de divinis idola fabricant, Christumque salvatorem opinionum suarum pravitate discernunt: atque tam variis sophismatum larvis vestiunt, ac tanquam cereum idolum in quamvis volunt figuram, suis absurdis suppositionibus formant atque reformant, quod eorum doctrina mera videri posset idololatria.« *ibid.* p. 285.

⁹⁴ »Sed videamus nunc, quomodo haec cum Christo convenient, apparebitque felicitatem beatitudinemque nobis non acquiri per virtutem Stoicam, nec per purgationem Academicam, nec per speculationem Peripateticam, sed per fidem et gratiam in verbo Dei.« *Declamatio*, Kap. 54, *De Morali Philosophia*, p. 124.

⁹⁵ »Tanta autem est veritatis ampla libertas, liberaque amplitudo, ut nullius scientiae speculationibus, non ullo sensuum urgenti iudicio, non ullis logici artificii argumentis, nulla probatione evidente, nullo syllogismo demonstrante, nec ullo humano rationis discursu possit deprehendi, nisi sola fide...« *Declamatio*, Kap. 1, *De Scientiis in Generali*, p. 6. In diesem einleitenden Kapitel betont Agrippa mehrfach und um Mißverständnissen vorzubeugen, daß Wissenschaften, Künste und Berufe, von etlichen Ausnahmen wie beispielsweise Kriegskunst, Jagd oder auch Inquisition abgesehen, an sich weder gut noch schlecht seien, es vielmehr darauf

In auffallendem Kontrast zu seinem so beredt-begeistert vorgetragenen Plädoyer für die *vita in Christo* beließ es Agrippa bei indirekten und merkwürdig unbestimmten Aussagen darüber, wie denn das schlichte Christentum zu leben sei, in welchem Rahmen die wahrhafte Frömmigkeit sich entfalten solle. Zwar gab er in der *Occulta philosophia* hier und da bereits zu verstehen, daß

ankomme, wer aus welchen Motiven und zu welchem Ende einer bestimmten Tätigkeit nachgehe und, vor allem anderen, die den wahren Christen kennzeichnende Demut und Frömmigkeit bewahre, die wiederum allen Streit *in theologicis* ausschließen. Cf. auch die Passage aus dem *De vanitate scientiarum et ruina christianae religionis Dialogus*, wo es p. 271 sq. heißt: »Affectat sacra theologia synceritatem amicitiae, at hodie deum immortalem quam refrixit germana charitas, quam exundat iniquitas? Vera theologia modesta est, istorum philautia rixosa, detorquens et confundens omnia. Vera theologia suadibilis, ista pertinax. Verus theologus bonis consentiens, at nunc cui credemus? ... Vera theologia vult misericordia superexaltare iudicium, sed nostratum est sententia magistrorum, tollendum haereticum de vita ... Veri theologi, quia fidei opera magnificent, bonis fructibus abundant ... impii vero theologistae quid habent amplius quam bullas, articulos, carceres, carnifices et incendia? Veri theologi iudicant sine simulatione; o deus, hodie quid magis hypocriticum, quam theologicum decretum? Cui credemus? Ubique lacunae putres, undique scrupi! Circumquaque palinodia, confusio, inconstantia, meracissima cavillatio. Unus exoptat evangelium in linguas omnes tralatum cunctorum manibus et oculis occupari, alter invidet Hennoni, quem viderit quam probe scripturas inspecto suo vernaculo codice citate.« -- Dies ist im übrigen der Hauptvorwurf, den Agrippa gegen Luther erhebt: mochten grundsätzlich seine gegen die Kirchenobrigkeit und einzelne ihrer Lehrmeinungen vorgebrachten *gravamina* berechtigt sein, so setzte er sich mit dem von ihm vollzogenen Schisma ins Unrecht -- anders als Savonarola, dessen Martyrium *pro Christo* Agrippa gegen die in jeder Hinsicht verkommene, aber in ihrer Autorität unanfechtbare römische Kurie hervorhebt: »Non impune licet eorum [scil. magistratus ecclesiae] placitis contradicere, nec libidini eorum resistere, nisi quis paratus sit martyrium subire pro Christo: hoc erit extremari pro haeretico, quemadmodum Hieronymus Savonarola Praedicatorii ordinis Theologus, simul ac Propheticus vir, olim apud Florentiam exustus est.« *Declamatio*, Kap. 61, *De magistratibus Ecclesiae*, p. 149. Cf. hierzu auch den Schluß von Kap. 6, *De Rhetorica*, p. 32.

⁹⁶ Wenn man, so argumentiert Agrippa, die Bibel nach ihrem *sensus literalis* versteht und wirklich ernst nimmt, endet augenblicklich der vom Menschen durch den Sündenfall begonnene Krieg mit den anderen Geschöpfen resp. zwischen ihnen. Als Beispiel führt Agrippa Jagd und Vogelfang an, die den biblischen Berichten -- dazu auch heidnischen Autoren -- zufolge nur von verworfenen Menschen betrieben wurden -- »ars profecto detestabilis ... crudelis et tota tragica ... ab initio saeculi semper pessimorum hominum peccatorumque exercitium fuit: Cain, Lamech, Nimbrotum, Ismaelem, Esaum, robustos venatores Sacrae literae prodiderunt, nec ullos in veteri Lege venaticam exercuisse legimus, nisi Ismaelitas, Idumaeos, et gentes quae non cognoverunt Deum. A venatione tyrannidi initium fuit, quia commodiorem non reperit authorem, quam eum, qui in caede et carnificatio ferarum, et volutabro sanguinis Deum naturamque contemnere didicisset.« *Declamatio*, Kap. 77, *De Venatica et Aucupio*, pp. 202-203. Auch die Architektur -- an sich eine überaus nützliche und ehrenwerte Kunst, wenn sie dem schieren Schutz des Menschen dient -- fällt unter Agrippas Verdammungsurteil; denn zahllose überflüssige, aus Gewinnsucht oder Eitelkeit errichteten Gebäude ziehen zerstörerische Eingriffe in die Schöpfung nach sich: »Quo insatiabili aedificandi studio desiderioque effectum est, ut huius rei nullus statutus sit modus, neque finis: hinc abscisse rupes, completae valles, acti in planum montes, perfossa saxa, et adaperata maris promontoria, excavata terrae viscera, deducta flumina, iuncta maribus maria, exhausti lacus, exiccatae paludes, coercita aequora, scrutataque maris profunda, factae novae insulae, rursusque aliae restitutae continenti.« *Declamatio*, Kap. 28, *De Architectura*, p. 64. Dieses »ökologische« Argument ergänzt Agrippa noch durch zwei weitere Einwände, einen theologischen sowie einen »pazifistischen«. Im Hinblick auf die Sakralbauten schreibt er: »Huc spectant et nostris divis templa superbissimis fastigiis extracta, et in miram altitudinem congesta ingenti saxorum mole, erecta campanilia multis admodum sacris pecuniis et eleemosynis profusis, quibus multis pauperes Christi, veri Dei templa et imagines, interea fame, siti, algore, aegritudine, egestateque periclitantia, rectius aedificari et sustentari potuissent, deberentque.« Anschließend heißt es: »Caeterum vero quantum perniciem haec ars saepissime adferat hominibus, ipsae hostiles arces, bellorumque machinae, cataphrattae, scorpiones, balistae, caeteraque subvertendae mortalium vitae instrumenta, devictique horum ingenio populi testes sunt.« *ibid.* p. 65. Cf. auch das 79. Kapitel *De Arte militari* -- eine vehemente Anklage gegen die Raub- und Eroberungskriege der Herrschenden: »... quumque leges alioqui in praedones, incendiarios, raptos, homicidas, sicarios, paenis saeviant, tales nomine militiae habentur nobiles et honesti.« *loc. cit.* p. 212. In einer Epoche, die das nahezu unumschränkte Schaffensvermögen des Menschen forderte und feierte, nehmen sich diese resignativ-weitsichtigen Argumente merkwürdig unzeitgemäß und geradezu modern aus.

wahre *religio* einzig in der römisch-katholischen Kirche beheimatet und innerhalb deren Lehrgebäude zu verwirklichen sei,⁹⁷ doch sollte dieses Bekenntnis genau genommen die einzige positive Bestimmung einer Frömmigkeit bleiben, die er in der *Declamatio* gänzlich *ex negativo* beschrieb: sie maßte sich kein Urteil über Gott, sein Wesen und das seiner Offenbarungen an, geriet folglich auch in keine Konflikte über deren Interpretation und bedurfte, eben weil sie die Autorität der Kirche anerkannte, weder der Stimulation durch prachtvoll ausgestattete Gotteshäuser oder aufwendig inszenierte Zeremonien, noch des sinnlichen Reizes durch Bilder, Skulpturen oder Werke der *musica sacra*, wodurch Kathedralen und Kirchen allmählich den Charakter von Gemäldegalerien und Konzerthäusern angenommen hatten, geschweige daß sie sich von «gewissen schauspielernden Mönchlein» beeindrucken ließ, die mit » gewaltigem Stimmaufwand und allen möglichen Grimassen, mit unstem und frechem Blick, Armfuchteln, Luftsprüngen und wiegenden Hüften, mit den unterschiedlichsten Bewegungen und Wendungen, mit Strecken, sich in die Brust Werfen und Hüpfen ... von der Kanzel herab dem Volk ihre demagogisch-einfältigen Reden hielten.«⁹⁸ Selbst Feiertage hatten für wahre, vollkommene Christen keine Bedeutung, war doch ihr Leben ein immerwährendes Fest, ein ununterbrochener Sabbat, den sie mit Gott und in ihm ruhend verbrachten.⁹⁹

Indem er diese aller Äußerlichkeiten, aller körperlich-sichtbarer Handlungen entledigte Frömmigkeit vertrat, wußte Agrippa sich im Einklang mit den Schriften des Alten und Neuen Bundes, hatten doch die Propheten ebenso wie Jesus eindringlich gemahnt, daß Gott nicht an sinnfälligen Zeichen Gefallen finde, sondern im Geist, im wahrhaften Glauben verehrt zu werden begehre.¹⁰⁰ Alle Menschen waren lebendige Ebenbilder Jesu und wahre Tempel Gottes, ihre Seelen

⁹⁷ Aufschlußreich sind hier die Kapitel 34 und 42 im *liber tertius*, in denen Agrippa sich zur Praxis der Heiligenverehrung äußert.

⁹⁸ »... hodie aliquos videmus mira vocatione, vultu multiformi, oculo vago et petulanti, iactatis brachiis, saltantibus pedibus, lascivientibus lumbis, ac variis motibus, inversionibus, circonductionibus, resupinationibus, saltibus ... populares conciones ad plebem a suggesto proclamare ...«. *Declamatio*, Kap. 21, *De Rhetorismo*, p. 54. Neben diesem sind es vor allem die Kapitel 17 (*De Musica*), 24 (*De Pictura*), 25 (*De Statuaria et Plastica*), 56 (*De Religione in genere*), 57 (*De Imaginibus*), 58 (*De Templis*), 59 (*De Festis*), 60 (*De Caeremoniis*) und 92 (*De Iure Canonico*), in denen Agrippa seiner Erbitterung über den moralisch-theologischen Niedergang der Kirche Ausdruck verleiht, um sich zugleich von der reformatorischen Kritik stets schroff zu distanzieren. So schreibt er am Schluß des 57. Kapitels *De Imaginibus* (pp. 136-137): »Atque hic vos scire volo, quod quemadmodum imaginum exuperans cultus idolatria est, ita illarum pertinax detestatio haeresis est, de qua olim Philippus et Leo tertius Imperatores damnati sunt. Sic etiam quemadmodum reliquarum abusus execrabile scelus est, ita earundem irreverentia detestanda haeresis est: quae quondam a Vigilantio Gallo progenita, ab Hieronymo profligata, nunc rursus una cum imaginum expugnatoribus a proximis annis Germanos repullulascere coepit.«

⁹⁹ »Veris enim et perfectis Christianis nulla est dierum differentia, qui sunt semper in festivitate, semper conquiescentes in Deo, et sine intermissione verum Sabbatum agentes.« *Declamatio*, Kap. 59, *De Festis*, p. 139. (Cf. Philolaus' identische Aussage am Anfang des *liber tertius* von *De arte cabalistica*, fol. LIr.) Damit wird die Berechtigung der von den Kirchenvätern eingeführten Festtage nicht bestritten, nur muß, wie es kurz darauf heißt, bedacht werden, daß »non Ecclesia diebus serviat, sed dies inserviant Ecclesiae.« *ibid.*

¹⁰⁰ »Verum Deus ipse, quem non delectat caro, cor et sensibilia signa, has exteriores carnalesque caeremonias despicit, atque contemnit. Non enim in corporalibus actionibus et sensibilibus operibus, cultuque carnali vult coli Deus, sed in spiritu et veritate per IESUM Christum. Ipse enim spectator fidei est, considerans intimum

die Altäre, von denen die einzig zulässigen Opfer, Gebete und fromme Gelübde, aufstiegen.¹⁰¹ Allein durch sie, in der intimen spirituellen Zwiesprache ohne Worte und Gesten, schweigend und in Einsamkeit, kehrte der Mensch zu Gott zurück, welche Begegnung sich jeder Kontrolle durch Dritte entzog und auch keinerlei Beistandes bedurfte.¹⁰²

Gleichwohl konnte die Berufung auf biblische Texte, das ostentativ wiederholte Bekenntnis zur *vita in Christo* und die grundsätzliche Anerkennung der kirchlichen Autorität nicht darüber hinwegtäuschen, daß Agrippa hier einer Religion und Frömmigkeit das Wort redete, die beide nicht mehr als eine an Dekalog und Bergpredigt sich orientierende Ethik im

spiritum et occulta hominum, scrutator cordium, qui intuetur intima mentis. Quapropter carnales illae et externae caeremoniae nequeunt homines promovere ad Deum, apud quem nihil est acceptum praeter fidem in IESUM Christum cum ardenti imitatione illius in charitate, ac firma spe salutis et praemii. Hic enim est verus, et nulla externorum carnaliumque rituum iniquatione violatus Dei cultus: quod nos instruens Ioannes, ait, Spiritum esse Deum, et eos, qui volunt adorare, in spiritu et veritate oportet adorare.« *Declamatio*, Kap. 60, *De Caeremoniis*, p. 141 sq.

¹⁰¹ Im 61. Kapitel wirft Agrippa den kirchlichen Würdenträgern vor, »... suis commentis et traditionibus piissimas Christi leges labefactant, verum Dei templum ac vivas Christi imagines, et aras animarum populi negligentes: aurum et oblationes avaro oculo curant, leviora et quasi sinistra legis facientes ... Quae vero graviora et dexteriora sunt opera Evangelii et Legis, et iustitiae Christianae, iudicium, misericordiam, et fidem omnino negligunt...« *Declamatio*, Kap. 61, *De Magistratibus Ecclesiae*, p. 145 sq. -- Wie ein fernes Echo auf Agrippas Klagen über den moralischen und theologischen Verfall der Kirche einerseits, sein Eintreten für ein dogmen- und, so darf man vermuten, auch sakramentenfreies Christentum andererseits klingen die Aussagen des friulischen Müllers Domenico Scandella, genannt Menocchio, die dieser 1532 anlässlich des ersten gegen ihn angestregten Prozesses vor einem Inquisitionsgericht bzw. in den folgenden Jahren bei weiteren Verhören bis zu seiner Hinrichtung Ende 1599 zu Protokoll gab. Carlo Ginzburg, der die materielle Lebens- und spirituelle Glaubenswelt des Menocchio rekonstruierte, hat darauf aufmerksam gemacht, daß man bei den heterodoxen Äußerungen Menocchios direkte Einflüsse durch lutherisch-reformatorische Propaganda resp. in Venetien, Friaul und im Krain ansässige Wiedertäufer nicht ausschließen könne, es sich indes sehr viel wahrscheinlicher hier um ein Beispiel jener zählebigen, Dogmen, Zeremonien, weltliche und geistliche Autoritäten ablehnende spirituelle Tradition handele, die, wesentlich vorchristlich, im Zuge der Verbreitung der biblischen Schriften in den jeweiligen Vernakularsprachen mit einer wortwörtlich verstandenen *vita apostolica* zu einer Art christlichem Taoismus verschmolz. In den Worten Menocchios: »>Ich wollte, daß wir an die Majestät Gottes glaubten und ehrbare Menschen wären und täten, wie Jesus Christus sagte, der jenen Juden antwortete, die ihn fragten, welches Gesetz man halten sollte; und er antwortete ihnen: >Liebe Gott und lieben den Nächsten.« Carlo Ginzburg, *Der Käse und die Würmer. Die Welt eines Müllers um 1600*, Berlin 1993. Das Zitat steht auf p. 34.

¹⁰² »Revertitur autem homo ad Deum per orationem ... Melior autem et optima oratio, quae non ore profertur, sed quae silentio sancto et cogitatione integra Deo offertur quaeque voce mentis inclamans verbis intellectualis mundi veneratur praesules deos.« *De occulta philosophia* III, 58, p. 575. Es ist dies ein Zusatz für die Ausgabe 1533. Cf. auch die Kapitel II, 16, bes. p. 299 und III, 2, pp. 403-408, wo es um das der wahren religio eigentümliche Schweigen und das Verschweigen von religiösen Geheimnissen geht. In der *Declamatio* argumentiert Agrippa pointierter: » ... Paulus Apostolus ait Atheniensibus, Deus non in manufactis templis habitat: qui, cum sit Dominus coeli et terrae, manibus hominum non colitur, tanquam indigens aliquo. Docet autem humanam naturam, ipsosque homines, sed puros, pios, sanctos, religiosos, Deoque devotos, esse acceptissima Deo templa: quemadmodum scribens Corinthiis, inquit: Templum Dei estis, et spiritus Dei habitat in vobis, templum Dei sanctum est, quod estis vos. Praeterea in prima illa nostra religione ab ipsis Christianae fidei incunabulis, et diu post Christum passum non fuisse nostris sacris templa constructa, fatetur ipse Origenes contra Celsum, docens multis rationibus, Christianis illa ad verum Dei cultum, veramque religionem nihil convenire. Et Lactantius ait, Non in templa Deo congestis in altitudinem saxi struenda sunt, sed suo cuique conservandus est pectore, in quod se conferat, cum adorat Deum: Non habitat templis manuum molimine factis/Omnipotens, aedes aurea verus homo. Et Christus suos adoratorios non in templum remittit, nec in synagogas, sed in cubiculum orare in abscondito. Atque ipse, quod legitur apud Lucam, nunquam ad turbas, ad urbes, ad templum, ad synagogas accessit orare, sed exivit in montem orare, et ipse erat pernoctans in oratione.« *Declamatio*, Kap. 58, *De Templis*, pp. 137-138.

Verbund mit einem Ensemble moralischer Maximen darstellten, welche ihrerseits jedweder sakraler Tradition Fundament und Zielrichtung zu bieten vermochte, zumal, wie es in der *Occulta philosophia* hieß, »fides« resp. »religio« in der Seele aller Menschen als deren wesentliches Merkmal eingepflanzt waren.¹⁰³

In einer jener paradoxen Volten, mit denen er sein theologisch-spirituelles Konzept so reichlich versehen hatte, machte sich Agrippa, der mit allen wissenschaftlichen Wassern gewaschene Gelehrte,¹⁰⁴ zum Fürsprecher des von keinerlei gelehrtem Ballast beschwerten Glaubens der ungebildeten, geistig Armen, denen Gott nach dem Zeugnis der Evangelisten, auch gemäß der Überlieferung anderer Religionen stets als ersten seine Botschaft verkündet hatte. Hinter dieser Idealisierung der ungebrochenen Frömmigkeit oder, anders gesagt, hinter der vehementen Anprangerung abwegigen, weil vom Wort Gottes ablenkenden Wissens verbarg sich die Hoffnung, Bildungs- und Kenntnislosigkeit mögen sich als Grundlage, als Garantie für sittliche Lauterkeit und unerschütterliche Glaubensgewißheit erweisen.¹⁰⁵ Doch zeigt die

¹⁰³ »... [religio] ita nobis a natura insita est, ut plus illa quam rationabilitate a caeteris animantibus discernamur.« *De occulta philosophia* III, 4, p. 409. Man darf vermuten, daß hier -- wie zuvor schon durch Pico, danach von Reuchlin -- die Grundlage für jene radikale Subjektivierung des Verständnisses des Christentums gelegt wurde, die dann im ausgehenden 19. Jahrhundert kennzeichnend für eine starke Strömung innerhalb des deutschen Protestantismus werden sollte und beispielsweise exemplarisch in Adolf von Harnacks Vorlesungen über *Das Wesen des Christentums* zum Ausdruck kommt: Jesus ist Vorbild einer unspezifischen, individualistischen Frömmigkeit, eines mit Gott und vor ihm geführten heiligen Lebens und keineswegs Stifter einer neuen resp. erneuerten Lehre. »Indem man aber die ganze Verkündigung Jesu auf diese beiden Stücke zurückführen kann -- Gott als der Vater, und die menschliche Seele so geadelt, daß sie sich mit ihm zusammenschließen vermag und zusammenschließt -- zeigt es sich, daß das Evangelium überhaupt keine positive Religion ist wie die anderen, daß es nichts Statuarisches und Partikularistisches hat, daß es also die Religion selbst ist.« *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1920, p. 41. (Hervorhebung durch den Autor). Doch sollte sich diese undogmatische »Religion« zusehends in eine Art diffuse, auf Gottvertrauen und Glaubensgewißheit, Menschenliebe und Erhoffen der Wiederherstellung des ursprünglich in der Schöpfung waltenden Friedens beruhende Religiosität verlieren, die zur Wahrung ihrer ohnehin kaum faßlichen Identität nicht selten auf Impulse aus außereuropäischen, vermeintlichen oder echten esoterischen Traditionen angewiesen war.

¹⁰⁴ Im späten, von P. Zambelli edierten *Dialogus de vanitate scientiarum et ruina christianae religionis* bezeichnet Agrippa sich als »vir omni virtutum et ornamentorum genere cumulatus«. *De vanitate scientiarum et ruina christianae religionis Dialogus*, in: *Rinascimento*, sec. ser. V, Florenz 1965, p. 283. Kuhlow, op. cit. p. 60 hat bereits darauf aufmerksam gemacht, daß in der *Declamatio*, »wo es um gnadenlose Abrechnung mit dem Wissen geht, [...] eine brillante Beherrschung eines reichen Wissensstoffes offenbar [wird].«

¹⁰⁵ »Et Christus iubet Evangelium suum praedicari omni creaturae, per universum orbem terrarum, idque non in tenebris, non in aurem, non clancularie, non in cubiculis, non ad aliquos segregatos magistros et scribas: sed palam in lumine, super tecta, ad populum, ad turbas.« *Declamatio*, Kap. 100, *De Verbo Dei*, p. 304. Cf. auch den Passus in der *peroratio operis*, p. 312, wo Agrippa mehrere Propheten des Alten und Neuen Testaments nennt und auf etliche andere verweist, die »litteras non didicere, sed ex pastoribus, rusticis, et idiotis effecti sunt rerum omnium doctissimi. ... Et omnes hi homines fuerunt mortales, sicuti et vos estis, quin et peccatores.« Im *De vanitate scientiarum et ruina christianae religionis Dialogus* heißt es p. 266: »Si Christum bene scis, satis est si caetera nescis. Non doctis, sed innocentibus immortalis illa beatitudo promissa est.« Ferner die in Anm. 34 und 91 zitierten Passagen aus der *Declamatio*. Hier wie an zahlreichen weiteren Stellen gibt Agrippa sich als ein Mensch zu erkennen, der -- auch dies ein Charakteristikum der Moderne -- zwischen unstillbarer Wißbegier und dem Bedürfnis nach rationaler Begründung bislang unerklärter Phänomene einerseits, der Sehnsucht nach intellektuell anspruchsloser, schlichter und in scheinbar ungebrochener Tradition gelebter Frömmigkeit andererseits hin- und hergerissen wird, um in seiner Ausweglosigkeit die aus dem akut empfundenen Ungenügen an dem keinerlei Grenzen kennenden Fragen und Forschen unablässig

aufmerksame Lektüre speziell der *Declamatio* und der kleineren Spätschriften, daß Agrippa diese Hoffnung nicht in einer einfachen Kehrtwendung im Sinne von Weltflucht und vorsätzlich kultivierter Dummheit erfüllbar schien, sondern ein anderer Weg eingeschlagen werden mußte, um das Ziel, das paradiesische Nicht-Wissen zu erreichen, dem sich Schöpfung und Heilige Schrift als göttliche Offenbarung jenseits aller Fragen und Begründungen darboten.¹⁰⁶ Denn niemand, weder *idiota* noch *sapiens*, vermochte, in jene Zeit vor dem Sündenfall zurückzukehren, da der Riß zwischen Gott, Mensch und Schöpfung noch nicht eingetreten, die Erkenntnis von Gut und Böse nicht gewonnen, die Willens- und Wahlfreiheit nicht wahrgenommen worden war: einmal aus der träumerischen Unbewußtheit zur sinnlichen Erfahrung und intellektuellen Erforschung der Schöpfung gelangt, war dieses Paradies unwiederbringlich für den Menschen verloren, der paradoxerweise im Sündenfall die Gottgleichheit erworben und im folgenden mittels der von Gott erwählten Propheten die Heilige Schrift als Leitfaden für das irdische

sich generierenden Wünsche nach einer Zweifel und Vorbehalten enthobenen Spiritualität auf die in vermeintlich zeitloser Unschuld lebenden »kleinen Leute« zu projizieren.

¹⁰⁶ »Regnum enim Dei in simplicitate fidei est, non in contentione sermonis. Nulla enim maior pestis animae quam ratiocinatio, quam altercatio, quam disputatio de divinis, quae evertit rationem, pervertit intellectum, deiicit fidem. ... Cum quo si Eva non disputasset, decepta non fuisset.« *Liber De triplici ratione cognoscendi Deum*, Kap. 5, pp. 474, 475. Etwas später (p. 477) ist die Rede vom »serpens ille antiquus sophista, qui decepit Evam.« Auf dieses Thema kommt Agrippa im Eingangskapitel der *Declamatio* zurück: »Adam nunquam e beatitudinis paradiso pulsus fuisset, nisi serpente magistro didicisset scire bonum et malum.« Cf. auch Luthers Bemerkung: »Wenn die philosophia in die theologiam kumbt, so gehts also. Da der Teuffel zu der Eva kam mit dem quare, da war es aus.« *D. Martin Luthers Werke*, Kritische Gesamtausgabe, Tischreden, 5. Bd., Weimar 1919, Nr. 5534, p. 219 sq. Auch Michel de Montaigne, ein gründlicher Leser der Werke Agrippas, scheint diesen Zwiespalt zwischen der dem Menschen eigentümlichen Wißbegier, der Einsicht in die Nichtigkeit allen intellektuellen Bemühens und der Sehnsucht nach der Rückkehr zu einer »natürlichen«, schlichten Glaubens- und Lebensweise überaus scharf empfunden zu haben. So schreibt er beispielsweise im berühmten 12. Kapitel, der *Apologie de Raimond Sebond*, im zweiten Buch seiner *Essais*: »Il est advenu aux gens véritablement sçavans ce qui advient aux espics de bled: ils vont s'eslevant et se haussant, la teste droite et fiere, tant qu'ils sont vuides; mais, quand ils sont pleins et grossis de grain en leur maturité, ils commencent à s'humilier et à baisser les cornes. Pareillement, les hommes ayant tout essayé et tout sondé, n'ayant trouvé en cet amas de science et provision de tant de choses diverses rien de massif et ferme, et rien que vanité, ils ont renoncé à leur presumption et reconneu leur condition naturelle.« Michel de Montaigne, *Œuvres complètes*. Textes établis par Albert Thibaudet et Maurice Rat; Paris, 1962, p. 480. Etwas früher konstatiert er: »Les Chrestiens ont une particuliere cognoissance combien la curiosité est un mal naturel et originel en l'homme. Le soing de s'augmenter en sagesse et en science, ce fut la premiere ruine du genre humain; c'est la voye par où il s'est precipité à la damnation eternelle.« *ibid.* p. 477 sq. Im ersten Buch der *Essais* und dort im 54., *Des Vaines Subtilitez* überschriebenen Kapitel, schildert er die mittelmäßigen, lauen, für Aberglauben und Irrlehren empfänglichen Christen, denen er die nach dem »misterieux et divin secret des nostre police Ecclesiastique« forschenden Gelehrte zum einen, zum anderen die »esprits simples« entgegensetzt, von welch letzteren er sagt, »ils s'en fait de bons Chrestiens qui, par reverence et obeissance, croient simplement et se maintiennent sous les loix.« *op. cit.*, p. 299. Beide, »les paisants simples« wie die »natures fortes et claires« (*ibid.*) gehen den richtigen Weg, sofern sie der Tatsache eingedenk sind, »... nous sommes nais à quester la verité; il appartient de la posseder à une plus grande puissance. Elle n'est pas, comme disoit Democritus, cachée dans le fons des abismes, mais plustost eslevée en hauteur infinie en la cognoissance divine. Le monde n'est qu'une escole d'inquisition.« *Essais* III, Kap. 8, p. 906. Übrigens folgt Montaigne, gleichfalls ein ebenso kritischer wie kirchenfrommer Katholik, auch darin Agrippa, daß er dessen Urteil der lutherischen Reformation übernimmt resp. aus der zeitlichen Distanz noch präzisiert und dem Protestantismus ein Ende in »abscheulichem Atheismus« prophezeit. *Essais* II, Kap. 12, p. 416

Dasein erhalten hatte.¹⁰⁷ Damit beide, *sapiens* und *idiota*, das Wort Gottes richtig, nämlich in seiner wortwörtlichen Bedeutung verstanden und in ihrem persönlichen, je unterschiedlichen Leben verwirklichten, bedurfte es nicht weniger, aber auch nicht mehr als ihres Rückzugs an jenen intimen Ort, an dem Gott im Menschen gegenwärtig war, gleichsam einen Teil seiner selbst hinterlegt hatte: in die Seele. Sie barg – zumeist ohne daß der Mensch sich dessen noch bewußt war – jenes erste, paradiesische Wissen, das nicht vom Baum der Erkenntnis stammte, sondern der wahren Weisheit zugrunde lag: ein Wissen, das vergessen oder vom Schleier des Intellekts verhüllt, nicht aber zerstört werden konnte.¹⁰⁸ Mit der Wiederentdeckung und Aneignung der *göttlichen, wahren Weisheit* trat der Mensch, er mochte gelehrt oder arm im Geiste sein, in das Paradies, in die Ewigkeit ein, und dieser Schritt versetzte ihn nicht in eine jenseits der irdischen Vergänglichkeit befindliche Räumlichkeit und Zeit; vielmehr gewann er nach der Aufgabe aller

¹⁰⁷ Genaugenommen können beide Protagonisten des Sündenfalls nicht zum *status quo ante* zurückkehren: der Mensch vermag die paradiesische Unschuld aus eigenem Bemühen nicht wiederzuerlangen, und Gott -- so muß man folgern -- liegt nicht daran, die angemäße gottgleiche Wissenheit des Menschen rückgängig zu machen, geschweige daß er die Gültigkeit seiner schriftlichen Offenbarung annullierte. Die Wiederherstellung des paradiesischen Zustands kann nur eingedenk des Sündenfalls und mit dessen Folgen erreicht werden, d. h. es ist nicht das erste, sondern ein anderes, neues Paradies, an dessen Anlage der Mensch mitzuwirken berufen ist.

¹⁰⁸ In dem auf das *Encomium asini* (Kap. 101) folgende Abschlußkapitel der *Declamatio* bündelt Agrippa noch einmal seine Argumentation und schreibt zu Beginn: »Vos igitur nunc ó asini, qui iam cum vestris filiis sub iugalibus iussione Christi per eius Apostolos verae sapientiae nuncios praelectoresque in sancto eius Evangelio soluti estis a caligine carnis et sanguinis, si divinam hanc et veram, non ligni scientiae boni et mali, sed ligni vitae sapientiam assequi cupitis, proiectis humanis scientiis, omnique carnis et sanguinis indagine atque discursu, qualescunque illae sint, sive in sermonum rationibus, sive in causarum perscrutationibus, sive in operum et effectuum meditationibus vagentur, iam non in scholis philosophorum et gymnasiis sophistarum, sed ingressi in vosmetipsos cognoscetis omnia: concreata est enim vobis omnium rerum notio quod (ut fatentur Academici) ita sacrae literae attestantur, quia creavit Deus omnia valde bona, in optimo videlicet gradu, in quo consistere possentis igitur sicut creavit arbores plenas fructibus, sic et animas ceu rationales arbores creavit plenas formis et cognitionibus, sed per peccatum primi parentis velata sunt omnia, intravitque oblivio mater ignorantiae. Amovete ergo nunc, qui potestis, velamen intellectus vestri, qui ignorantiae tenebris involuti estis, evomite lethaeum poculum, qui vosmetipsos oblivione inebriastis, evigilate ad verum lumen, qui irrationabili somno demulcti estis, et mox revelata facie transcendetis de claritate in claritatem: uncti enim estis in sancto (ut ait Ioannes) et nostis omnia. Et iterum: non necesse habetis, ut aliquis vos doceat, quia unctio eius docet vos de omnibus: ipse enim solus est, qui dat os et sapientiam« *Declamatio*, Kap. 102, *Operis peroratio*, pp. 311-312. Hier ist zu bemerken, daß Agrippa sich sowohl an den Gelehrten als auch den Ungebildeten wendet: beide müssen, wenn auch auf sehr unterschiedliche Weise, die identische Aufgabe lösen und die *vera sapientia* in sich ausfindig machen oder, anders gesagt: jeder *idiota* gelangt auf seine Art zum richtigen, d. h. ihm gemäßen Verständnis der göttlichen Offenbarung, ebenso wie der *sapiens*, sofern dieser die erworbene äußerlich-menschliche Gelehrsamkeit nicht an das göttliche Wort heranträgt und verfälscht. Wissenschaften und Künste sind, so wird indirekt noch einmal betont, nicht an sich von Übel, sofern nur bedacht wird, daß mit ihnen nicht die »göttliche, d. h. über das menschliche Maß hinausgehende Glückseligkeit zu erlangen sei« (*Declamatio*, Kap. 1, *De Scientiis in Generali*, p. 3). Dieses Argument ist eigentümlicherweise in der gelehrten Literatur immer wieder übersehen oder ungenau rezipiert worden. So schreibt beispielsweise Müller-Jahncke, daß in der *Declamatio* »die Irrationalität aller wissenschaftlichen Theorien aufgedeckt wird« (*Magie als Wissenschaft im frühen 16. Jahrhundert*, p. 50), während Peter-Klaus Schuster (*Melencolia I*, p. 153) die Auffassung vertritt, daß »der in vielen Künsten gelehrte Humanist Agrippa von Nettesheim [...] in seinem 1531 erschienenen, aber bereits 1526 geschriebenen Werk *De incertitudine et vanitate omnium scientiarum et artium* dem Wissen überhaupt jeglichen Wert abspricht, und in ihm einzig ein Werk des menschlichen Hochmuts sieht, das im Widerspruch zum Wort Gottes steht und den Menschen zur Häresie verführt.« Beide Ansichten gehen am Kern der Argumentation Agrippas vorbei.

weltlichen Geschäftigkeit, mit dem Rückzug in das von Gott in ihm angelegte Allerheiligste eine erneuerte, berichtete Sicht und Kenntnis der Schöpfung. Ein – so darf man vermuten – grundsätzlich endlos angelegter dialektischer Prozeß, führte die Abkehr von der Welt, vielleicht sogar deren Verachtung, zurück zu Weltkenntnis und -erfahrung, die wiederum in Abgeschiedenheit und Schweigen, in der Kontraktion der Seele in sich selbst mündeten.¹⁰⁹ Dieser in einer ununterbrochenen Folge von theologisch-intellektuellen Diastolen und Systolen gelebte Glaube war gleichsam die enge, stets dem Einzelnen nur Durchlaß gewährende Pforte zum neuen, zweiten Paradies, das, zu Lebzeiten gefunden, den Hiatus zwischen irdischem und himmlischen Leben aufhob, in dem die Doppelnatur des Menschen – von Jesus exemplarisch vorgelebt – wiederhergestellt wurde.¹¹⁰

Nulla est scientia quae nos magis certificet de divinitate Christi quam Magiam et Cabalam – Picos neunte These aus den 26 conclusiones magicae secundum opinionem propriam, die er gleichsam als Standarte seiner Erkundungen aufgerichtet, die Reuchlin noch die Richtung gewiesen hatte, verlor vor diesem spirituellen Hintergrund und angesichts eines in die menschliche Lebenszeit, auch außerhalb jeder messianisch-eschatologischen Dimension gestellten Paradieses alle Bedeutung. Die Göttlichkeit Jesu erschloß sich jedem, der das gute Leben ¹¹¹ nach dessen Vorbild und im Geiste des Evangeliums führte, dergestalt, daß die in praxi verwirklichte imitatio Christi dessen

¹⁰⁹ Jede Etappe im spirituellen und, bis zu einem gewissen Grade, auch intellektuellen Leben führt zu ihrem Gegenteil und vollendet sich dort. So argumentiert Agrippa unter Verweis auf die alttestamentlichen Propheten in dem bereits zitierten *Exkurs zum Lobpreis des Esels* am Schluß der *Declamatio*, daß nur der göttliche Weisheit empfangen und der Eröffnung tiefster Geheimnisse für würdig befunden werde, der gleichsam ein reines Instrument sei, dessen Gott sich zur Offenbarung bediene resp. der die Bürde der menschlichen *scientiae et artes* abgeworfen und sich in Demut zu einer in jeder Hinsicht unberührten *tabula rasa* zurückverwandelt habe. (*Declamatio*, Kap. 102, pp. 307-311.) Indes zeigt sich, greift man den Gedanken auf und verfolgt ihn weiter, daß einmal verkündete göttliche Weisheit tendenziell zu ethisch-moralischen Grundsätzen und Regeln der menschlichen Zivilgesellschaft mutiert und konsequenterweise einer Entsäkularisierung bedarf, einer Art Erhöhung und Intensivierung. Ohne die Frage solcherart gestellt und expressis verbis formuliert zu haben, bietet Agrippa eine Lösung des Problems an: der Alte Bund wurde durch das Evangelium Jesu erneuert und gleichsam spirituell wieder aufgeladen, und dieses muß, um vor Deformationen sicher zu sein resp. nicht in kultureller Konvention zu erstarren, in einem ununterbrochenen Prozeß individueller Glaubenspraxis angeeignet, sozusagen mit einer unverwechselbaren, einmaligen spirituellen und äußerlich wahrnehmbaren Persönlichkeit versehen werden.

¹¹⁰ »... Jesus Christus, verbum, et filius Dei patris, et sapientia Deificans, verus magister, factus homo sicut sumus nos, uti nos perficeret filios Dei, sicut est ipse... «. *Declamatio, Operis peroratio*, p. 314. Ähnlich wie bei Pico und, noch deutlicher, bei Reuchlin hebt sich hier abermals eine Frömmigkeit ab, die man nicht eigentlich als antikatholisch, sondern vielleicht eher als transkatholisch bezeichnen könnte. Agrippa greift die Autorität der Kirche und ihre dogmatische Tradition nicht nur niemals an, sondern verteidigt sie entschieden gegen die reformatorischen Schismatiker jeglicher Couleur -- indes ist seine gesamte theologisch-spirituelle Konzeption weder mit dem Prinzip der alleinseligmachenden Kirche, noch mit der Lehre von Erbsünde, Erlösung durch den Kreuzestod Jesu oder Jüngstem Gericht vereinbar -- selbst der Tod hat für den, der zu Lebzeiten das Paradies wiedergewinnt, seine Schrecken verloren. -- Wenngleich sehr unterschiedlich pigmentiert, bestehen gewisse Übereinstimmungen zwischen der Rabelais'schen Freigeisterei und Agrippas katholischer Individualreligion, die auch den unbedarftesten Gläubigen in den Rang eines *illustratus* erhebt. Cf. den Schluß der *Operis peroratio* in der *Declamatio*, p. 314. Zu Rabelais cf. Erich Auerbach, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Tübingen/Basel 1994⁹, darin das 11. Kapitel: Die Welt in Pantagruels Mund, pp. 250-270.

¹¹¹ Cf. die in Anm. 91 zitierte Passage aus dem 1. Kapitel der *Declamatio*.

Menschsein verkündete und die – potentielle – Göttlichkeit des Menschen bewies. Nicht nur bedurfte es hier keiner Gelehrsamkeit, vielmehr erwies sich gerade die *cabala* als zerstreuende, trügerische Wissenschaft, die nicht unwesentlich zur Verfälschung des Gotteswortes beigetragen hatte.

Gewiß war sie, wie andere Traditionen innerhalb der *occulta philosophia* auch, ihrem Ursprung nach göttlicher Herkunft, doch hatte im Lauf der Zeit eine Vielzahl von Menschen erdachter hermeneutischer Techniken und vermeintlich zur Offenbarung selbst gehörender Ansichten sie überlagert, daß sie, bis zur Unkenntlichkeit entstellt, ihren sakralen Kern gleichsam nur als historische Reminiszenz bewahrte – ein Schicksal, das sie zwar mit nahezu allen hermetischen Lehren teilte, das bei ihr indes um so schwerer wog, als von den jüdischen *mecubales* das in der Heiligen Schrift niedergelegte Gotteswort zu ihrem – der *cabala* – Fundament und Gegenstand erhoben worden war. Auf unterschiedlichste Weise manipuliert, musste es zwangsläufig seine Autorität als göttliche Offenbarung, als Instanz der Wahrheit einbüßen und in eben den Verruf geraten wie die von ihren jüdischen Adepten prahlerisch als Kunst verehrte *cabala* -- »eine Rhapsodie reinsten Aberglaubens«. ¹¹²

Dieser Niedergang war, zum mindesten teilweise, dem Hebräischen, Element und Medium der *cabala*, selbst geschuldet, bot es sich doch sowohl geschrieben als auch gesprochen, mit dem Zahlenwert seiner Buchstaben, deren gelegentlichem Gleichklang, seinen Vokalzeichen und unterschiedlichen Akzenten spielerisch-willkürlichen Veränderungen geradezu an, die, am biblischen Text vorgenommen, scheinbar dessen mystischen Sinn oder generell »unaussprechliche

¹¹² Das 47. Kapitel der *Declamatio* handelt *De cabala* -- eine merkwürdige Mischung aus zutreffender Beschreibung der beiden Hauptrömungen der jüdischen Mystik (>duplex scientia ... una de Bresith ... altera de Marcava«, p. 99), der hermeneutischen Methode des Midrasch und polemischer Überzeichnung jener *ars cabalae*, um deren Erforschung, so bekennt Agrippa, er früher einmal sich sehr bemüht hatte. (p. 100) Die einschlägigen Passagen in der *Occulta philosophia*, auch im *Liber de triplici ratione cognoscendi Deum* (dort speziell das 4. Kapitel, pp. 461-466) zeigen, daß er bei jenem zurückliegenden Studium kabbalistischer Werke durchaus deren Ziel -- den *sensus anagogicus* der Tora zu ermitteln -- erkannt hatte und nicht, wie in der *Declamatio*, auf das Vollbringen von Wundern resp. die Vorhersage künftiger Ereignisse reduziert. Der Vorwurf nimmt sich daher seltsam gegenstandslos aus und könnte als argumentative Ersatzhandlung so verstanden werden, daß Agrippa, nachdem er die Suche nach dem verborgenen mystischen Sinn der Heiligen Schrift grundsätzlich verworfen hat, hier den jüdischen Widerpart der christlichen Sophisten denunziert -- in beiden Fällen handelt es sich um »speculationes ociosorum hominum.« (p. 101) »Verum ego Deum Moysi, caeterisque Prophetis multa, quae containerentur sub cortice verborum Legis, prophano vulgo non communicanda mysteria retexuisse, ut non dubito, sic hanc, quam iactant Hebraei, cabali artem, quam ego multo labore aliquando scrutatus sum, non nisi meram superstitionis rapsodiam ... Est itaque nihil aliud haec Iudaeorum cabala, quam perniciosissima quaedam superstitio, quae verba et nomina et literas sparsim in Scriptura positas, pro arbitrio suo colligunt, dividunt, transferunt: et alterum ex altero facientes, solvunt membra veritatis, sermones, inductiones et parabolae hinc inde ex propriis fictionibus construunt: aptare illis volunt eloquia Dei, infamantes Scripturas et, dicentes sua figmenta ex illis constare, calumniantur legem Dei, per impudenter extortas supputationes dictionum, syllabarum, literarum, numerorum, tentant violentas et blasphemias perfidiae suae inferre probationes. Praeterea iis nugis inflati, ineffabilia Dei mysteria, et quae sunt supra Scripturam arcana, sese invenire et scire iactant, per quae etiam prophetare, et virtutes et miracula sese perficere, sine rubore, magnaue audacia mentiri non erubescunt.« *Declamatio*, Kap. 47, p. 100, pp. 101-102.

Geheimnisse Gottes« erschließen halfen.¹¹³ Gerade darin lag die Hybris der Juden, der *cabalists* im besonderen, daß sie vorgaben, mit Hilfe der *cabala* in die Gott allein vorbehaltenen Sphäre eindringen und so auf ihn selbst einwirken zu können, wo doch die dieser *ars* unbestritten eigentümliche magische Effizienz – genau wie die anderer magischer Wissenschaften, der Theurgie beispielsweise oder Geomantie, der natürlichen oder mit mathematisch-mechanischen Mitteln betriebenen Magie – auf den kreatürlichen Bereich des Kosmos beschränkt war und dazu dienen sollte, das in ihm errichtete System der vielfältigen Wechselwirkungen zwischen allen Geschöpfen zu erkennen und zum Guten zu nutzen.¹¹⁴ Und wenn dem Hebräischen als göttlicher, als Schöpfungssprache zwar ein gewisser Vorrang gebührte, so galt gleichwohl, daß zum einen alle Schriften von Menschen erfunden und entwickelt worden waren, zum anderen aber – und hier griff Agrippa in der *Declamatio* einen Gedanken aus der *Occulta philosophia* wieder auf – jede Sprache dieselbe magische oder besser: spirituelle *virtus* besaß, wenn sie nur in Frömmigkeit gründete.¹¹⁵ Denn die Wahrheit seiner Offenbarung hatte Gott weder in bestimmte Wörter noch einzelne Zahlen, nicht in Zeichen oder akustische Signale, sondern in die wortwörtlich zu verstehende Botschaft der biblischen Schriften gelegt, die, in welcher Sprache auch immer gelesen oder vorgetragen, von der im Herzen der Menschen beschlossenen *religio* gleichsam instinktiv richtig aufgenommen wurde.¹¹⁶

¹¹³ »Quod autem experimur, et videmus huius artis, ut vocant, revolutionibus saepe miras magnorum mysteriorum a sacris literis extorqueri sententias, totum hoc nihil aliud est, quam lusus quidam allego-
 riarum, quas otiosi homines in singulis literis, et punctis et numeris occupati, quod haec lingua, et scribendi ritus
 facile patiuntur, pro eorum arbitrio fingunt atque refingunt: quae etsi nonnunquam magna sonent mysteria,
 nihil tamen probare, nec evincere queunt...« *ibid.* p. 101.

¹¹⁴ Die Kapitel 30 bis 48 der *Declamatio* sind den magischen Disziplinen im allgemeinen und besonderen gewidmet, und wenn Agrippa auch jede dieser *scientiae* einer mehr oder minder vernichtenden Kritik hinsichtlich des jeweils erhobenen Anspruchs und der tatsächlichen Effizienz unterzieht, so verwirft er die *cabala* ganz und gar eben aufgrund der Anmaßung, den in der Heiligen Schrift wirkenden Geist der Wahrheit in Wörter resp. Zahlen gleichsam einfangen zu können. Übrigens klingt zumal in diesem 47. Kapitel ein polemisch-antijüdischer Ton (»... perfidum hoc et durae cervicis hominum genus...« p. 102) an, den man so kaum bei Pico und ganz bestimmt nicht bei Reuchlin vernimmt. Zudem widerspricht Agrippa seiner auch in der *Declamatio* weiter vertretenen Auffassung von der prinzipiellen Gleichwertigkeit aller Religionen einerseits, der Arroganz und intellektuellen Beschränktheit des zeitgenössischen Klerus andererseits, wenn er (*ibid.* p. 100) schreibt: »Quod si (quod Iudaei iactant) a Deo [cabala] profecta, ad vitae perfectionem, ad hominum salutem, ad Dei cultum, ad intelligentiae veritatem conduceret, profecto spiritus ille Veritatis, qui repudiata Synagoga, venit ad nos docere omnem veritatem, hanc usque in haec postrema tempora suam non celasset Ecclesiam, quae profecto omnia novit, quae sunt Dei...«.

¹¹⁵ »... uniuscuiusque enim linguae par est et eadem virtus, modo par sit et eadem pietatis.« *ibid.* p. 100. Cf. auch die ähnliche Argumentation speziell in den Kapiteln 15, 16 et passim. Zu den Anfängen der Schrift cf. das 2. Kapitel, *De literarum elementis*, pp. 8-10. In der *Occulta philosophia* argumentiert Agrippa noch etwas feiner, indem er einen göttlichen Ursprung aller Schriften annimmt, die, im folgenden von Menschen entwickelt und verändert, dennoch ihre magische Wirkmächtigkeit bewahrten: »... verum, quoniam uniuscuiusque linguae literae (quod in libro primo ostendimus) suo numero, ordine et figura coelestem divinamque originem habent, facile concessero hanc de nominibus spirituum calculationem non modo per hebraeas literas, sed etiam per chaldaeas, arabicas, aegyptias, graecas, latinas et quascunque alias fieri posse, tabulis ex illis ad imitationem praecedentium rite fabricatis.« *De Occulta philosophia* III, 27, p. 485.

¹¹⁶ Im *De vanitate scientiarum et ruina christiana religionis Dialogus* läßt Agrippa den *clericus* (p. 272) sagen: »Igitur in lectione non verba, sed veritas est amanda« -- zustimmende Antwort auf die Klage des *monachus* über die eitlen Haarspaltereien der Theologen: »Inter arrogantes autem semper contentiones sunt, charitas

So entschieden Agrippa der *ars cabalae* das Recht auf biblische Hermeneutik bestritt, so nachdrücklich bezog er sie in die aktive und rezeptive Handhabe jener ersten, im Schöpfungswerk geschaffenen Schrift, der *ecritura coelestis* ein. Was im einen Fall vermessen-unzulässige Spielerei eitler Müßiggänger am Text der zweiten Offenbarung Gottes war, machte im Hinblick auf dessen erste schriftliche Manifestation die Stärke, gewissermaßen die *raison d'être* der *cabala* aus: die in nahezu allen archaischen Kulturen überlieferte und grosso modo identische Zahlensymbolik fand ihre Vervollkommnung im numerischen Wert der hebräischen Buchstaben, indem Ziffern und Schriftzeichen sich wechselseitig ergänzten, sozusagen übersetzten, um zugleich die mit ihnen traditionellerweise assoziierten Lebewesen oder Dinge der kreatürlichen Sphären, dazu deren verborgenen Verbindungen untereinander zu benennen.¹¹⁷ Mit der Permutation der – hebräischen – Buchstaben tat sich die nahezu unbegrenzte Möglichkeit des Erfindens eines magisch wirkmächtigen Vokabulariums auf, das sowohl in phonetischer als auch graphischer Form eine Art magischen Laboratoriums schuf, in dem experimentell die Effizienz von Silben, Begriffen, Namen in ihrer ursprünglichen wie veränderten Fassung erprobt wurde. Probanden waren Engel, Geister, Dämonen, Intelligenzen, die gleichsam die zwischen der elementaren und himmlischen Sphäre gespannten Maschen und Knoten des kosmischen Beziehungsgeflechts repräsentierten, wobei es bei dieser tendenziell nie abgeschlossenen Versuchsreihe vor allem darauf ankam, die bereits fixierte Nomenklatur um unbekannte Termini zu erweitern und damit zugleich ungeahnte Kräfte freizusetzen.¹¹⁸ Nicht zuletzt fing das kabbalistische Verfahren der

autem non ambitiosa non quaerit quae sua sunt: omnia credit, omnia sperat, omnia sustinet, et meliora de omnibus ominatur. Ubi charitas illesa durat tolerabilis est error, qui per ignorantiam veritatis in ore sonat. Quia ream linguam non facit, nisi mens rea.« (ibid.) Alle Menschen streben auf je unterschiedliche Weise, das ewige Seelenheil zu erwerben und dürfen dies nach der Erfüllung des alten Gesetzes im Evangelium erwarten: »... plenitudo legis est charitas de corde puro, conscientia bona et fides non ficta.« (ibid.) *Lingua* in der doppelten Bedeutung von philologischer Gelehrsamkeit und rhetorischer Gewandtheit ist nicht der Ort, an dem der Mensch die *veritas Dei* gleichsam als Geschenk empfängt und die *beatitudo hominis* als Gott gegenüber gegebenes Versprechen sich erfüllt: »Non enim in lingua, sed in corde veritatis sedes est.« *Declamatio*, Kap. 1, *De Scientiis in generali*, p. 2.

¹¹⁷ Diesem Thema ist der *liber secundus* insgesamt der *Occulta philosophia* gewidmet, in den ersten fünfzehn Kapiteln und den ihn jeweils zugeordneten Tabellen wird exemplarisch an den Zahlen 1 bis 12 die *mutua colligantia et continuitas* der Kreaturen demonstriert resp. *potentia et virtus* von Zahlen generell dargelegt.

¹¹⁸ Cf. hierzu speziell die Kapitel 25, 26, 27 und 28 mitsamt den ihn angefügten Permutationstabellen im *liber tertius* der *Occulta philosophia*. Im 27. Kapitel (p. 485) stellt Agrippa noch einmal ausdrücklich fest: »Et licet huiusmodi nomina primaria ex suo significato nullam vel modicam vim habeant, tamen huiusmodi extracta nomina et ab illis derivata maximae sunt efficaciae, quemadmodum radii solares in speculo cavo collectae fortissime quidem urunt, Sole tamen ipso vix modice calente.« -- In einem subtilen Vergleich der beiden angelologischen Konzeptionen bemerkt Pierre Béhar zu Recht, daß Reuchlin wenig daran lag, die genauen Eigenschaften und Wirkmöglichkeiten der Engel zu kennen resp. zu erforschen: denn wenn mit deren Invokation der *homo magus* auch Wunder zu wirken vermochte, so blieb doch das vornehmste Ziel, mit ihrer Unterstützung zur Einheit mit Gott zu gelangen. »C'était là ce qu'Agrippa ne pouvait admettre. Il n'avait jamais eu une nature mystique. S'il se passionnait pour les êtres supérieurs, c'était pour s'en approprier les pouvoirs. On conçoit à quel point Reuchlin exacerbait sa curiosité et décevait son attente. ... Conformément à ses intérêts, Agrippa restreint la part de la théorie pour accroître celle de la pratique.« *Les langues occultes de la Renaissance*, p. 45 sq. Hier wie in einigen anderen Passagen seiner Untersuchung urteilt Pierre Béhar meines Erachtens etwas zu harsch über Agrippa als einen ungeistigen, nur auf unmittelbare Ergebnisse orientierten Arzt, dem er spirituelle, zweckfreie Interessen rundweg abspricht: »... contrairement à Reuchlin, qui avait

Abkürzung und Komprimierung von Namen, Wörtern, selbst ganzen Sätzen in einem Buchstaben oder wenigen ineinander verschränkt geschriebenen Zeichen wie in einem Brennspiegel die *ecritura coelestis* auf: es vermochte sie ebenso zu entziffern, lesbar zu machen, wie es zugleich die aus ihr gewonnenen Erkenntnisse vor unbefugtem Zugriff zu verschlüsseln half.¹¹⁹

Einer magischen Schablone vergleichbar, übertrug *cabala* die Himmelschrift in die den Menschen vertrauten Zeichen, um sogleich diese wiederum in die bekannten – oder vorerst vermuteten – siderischen Konfigurationen, in die »characteres« der Planeten, deren Intelligenzen und Dämonen umzuschreiben – mit welchem *Procedere* auch immer ein Wechsel des Mediums einherging: die in einer beliebigen, von Menschen gesprochenen Sprache formulierten Erkenntnisse über das Geheimnis des kosmischen Zusammenhalts wurden auf lautlose, graphische Zeichen reduziert, in Kryptogrammen chiffriert, während umgekehrt die *ecritura coelestis* im Zuge ihrer Entschlüsselung Sprache und Stimme erhielt, die indes sogleich, in Sigel und Symbole gebannt, verstummt.¹²⁰ Das Vermitteln im wechselseitigen Übersetzen göttlicher und menschlicher Zeichen resultierte in einer dritten Schrift, zu deren Charakterisierung man den von dem französischen Gelehrten Blaise de Vigenère – christlicher Kabbalist aus der auf Reuchlin

une formation de juriste et de philologue, et à Giorgi, qui était d'abord théologien, Agrippa était fondamentalement médecin, habitué à considérer les réalités spirituelles sous l'aspect de leurs effets physiques.« *ibid.* p. 39. Selbst wenn man Agrippa einmal rein praktisch-therapeutische Erfolge, ja selbst schnöde Effekthascherei unterstellt, so indizieren sie das Bedürfnis nach unmittelbarer Erfahrung vielleicht nicht gleich göttlicher, so doch himmlischer Mächte, was zweifellos kennzeichnend für mystische Disposition ist, und das Exempel des Zeitgenossen Paracelsus (1494-1541) verdeutlicht, wie eng das eine -- medizinische Praxis -- mit dem andern -- mystische Imagination -- verbunden war.

¹¹⁹ Das von Agrippa im 19. Kapitel des *liber secundus* der *Occulta philosophia* beschriebene, als »Notariacon« bezeichnete Verfahren hat nichts mit der auch außerhalb der kabbalistischen Literatur verwandten hermeneutischen Methode des Notarikon zu tun. Auch die im 30. Kapitel des *liber tertius* nach unterschiedlichen Kriterien konstruierten Abkürzungen sind mit ihr nicht identisch: hier wie an manch anderen Stellen erhellt, wie weit die Verfremdung genuin kabbalistischer resp. allgemein jüdischer Termini und inhaltlicher Vorstellungen im Lauf der Rezeption christlicherseits fortgeschritten war bei gleichzeitigem Anspruch der *cabalistas*, eben diese Tradition wenn schon nicht in toto, so doch zumindest selektiv und in ihrer -- vermeintlich -- authentischen Form zu übernehmen.

¹²⁰ Nach welchen Regeln diese Übertragung von Zahlen in Buchstaben (und vice versa) erfolgt, wie die gewonnenen Summen resp. Termini oder Namen zu scheinbar willkürlichen graphischen Zeichen gerinnen, hat K. A. Nowotny an Hand einer Analyse der von Agrippa verwandten magischen Quadrate demonstriert: »The Construction of Certain Seals and Characters in the Work of Agrippa of Nettesheim«, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 12/1949, pp. 46-57. Auch P. Béhar veranschaulicht am Beispiel des der Venus zugeschriebenen Quadrats ⁷² die Etymologie jener hermetischen Terminologie, die in geometrische Figuren konvertiert, magisch wirkmächtig verdichtet wird. *Les langues occultes de la Renaissance*, p. 57-60, speziell p. 59. -- Verschiedentliche polemische Attacken in der *Declamatio* dürfen nicht zur Auffassung verleiten, Agrippas Vorstellung von der *mutua colligantia et continuitas* des Kosmos habe sich geändert. Zwar denunziert er im 30. Kapitel die Astronomie/ Astrologie als eine Disziplin, die aufgrund ihrer widersprüchlichen Aussagen und erwiesenen Irrtümer bei Berechnung der Gestirnslaufbahnen und Erforschung des Weltalls den Namen einer *scientia* nicht verdiene, ganz abgesehen davon, daß sie sich als *astrologia iudiciaria* (Kap. 31) zur Erstellung von Nativitäten, Horoskopen und allgemeinen Prognosen käuflich darbiete -- welche beiden Vorwürfe er beispielsweise auch gegen Mathematik (Kap. 11) und Arithmetik (Kap. 12) resp. gegen Dialektik (Kap. 7) und *ars memorativa* (Kap. 10) erhebt. Die »magischen« Kapitel (41-46) der *Declamatio* zeigen, daß er an den in der *Occulta philosophia* detailfreudig erläuterten Verbindungen zwischen himmlischer und irdischer Schrift, der Konvergenz und wechselseitigen Konversion von lautbarer menschlicher Sprache und tonloser Kryptographie grosso modo festhält.

und Agrippa folgenden Generation – geprägten Ausdruck von der »écriture qui se taist« verwenden möchte.¹²¹ Eine Schrift, die, göttlich inspiriert und menschlich imaginiert, höchster Ausdruck des Geistes war.¹²² Die, aus dem unerschöpflichen Fundus der *cabala* sich speisend – diesem Alambic zur Verwandlung hebräischer Buchstaben in arabische Zahlen und deren beider Sublimierung in eine hermetische Graphik – Geheimnisse hütete, um zugleich neue hervorzubringen.¹²³

Wie weit es in Agrippas Absicht lag, ob er sich dessen überhaupt bewußt war, läßt sich an Hand seiner Schriften kaum entscheiden – tatsächlich unternahm er eine doppelte Destruktion der *cabala*:

Aus dem theologischen Kontext herausgelöst, zerschnitt er ihre Verbindung zum biblischen Corpus und löschte gleichsam ihren Anspruch, zum verborgenen Sinn der Offenbarung in einem kontinuierlichen Prozeß der Selbst- und Rückbeziehung aller biblischen Schriften aufeinander vorzudringen.¹²⁴ Gerade dies warf er der *cabala* als einer präventösen, vorsätzlich

¹²¹ Der Begriff findet sich in dem 1586 zu Paris publizierten *Traicté des chiffres*, fol CLXIIIv.

¹²² Es liegt Agrippa sehr fern, die Macht der *incantatio*, der *voces et verba* in Abrede zu stellen, doch hebt er verschiedentlich den Vorrang der geschriebenen Sprache vor dem gesprochenen Wort hervor, so vor allem im 73. Kapitel des *liber primus*, wo es anfangs heißt: »Officium verborum et sermonis est interiora mentis enunciare ac de penetralibus cogitationum secreta depromere voluntatemque pandere loquentis. Scriptura autem ipsa ultima mentis expressio est, sermonis vocisque numerus, collectio, status finis, continentia et iteratio faciens habitum, qui unius vocis actu non perficitur. Et quicquid in mente, in voce, in verbo, in oratione, in sermone est, totum hoc et omne etiam in scriptura est; et sicut nihil quod mente concipitur voce non exprimitur, sic nihil quod exprimitur non etiam scribitur.« *De occulta philosophia* I, 71, p. 240.

¹²³ Daß dieses von der *cabala* gesetzte Zeichen eines magisch-kryptischen *ritornar al segno* bereits zu Lebzeiten Agrippas Mißverständnisse und mancherlei Unklarheiten nach sich zog, dürfte vor allem dem Umstand zuzuschreiben sein, daß, wie Pierre Béhar in einer ausführlichen Analyse zeigt, nachgerade alle »kabbalistischen« Passagen im Manuskript von 1510 fehlten und erst in die Edition von 1531/1533 der *Occulta philosophia* aufgenommen, d. h. ausgesprochen oberflächlich in den vorhandenen Text integriert wurden, wo sie sich häufig merkwürdig fremd, wie aufgesetzt ausnehmen. P. Béhar vermutet, daß der Grund dieser auffallend verspäteten Rezeption der *cabala* zum einen im Bemühen Agrippas zu suchen sei, seine Enzyklopädie zu vervollständigen, zum andern die *magia naturalis* auf ein heiliges, d. h. biblisches Fundament zu setzen, um dem zumal gegen Ficino erhobenen Vorwurf des Paganismus zu entgehen. (op. cit. p. 35) Beide Begründungen leuchten ein, doch ist zur letzten zu bemerken, daß, wie die Beispiele Pico und Reuchlin zeigen, der Verdacht der Vorliebe für heidnisch-antike Traditionen erheblich weniger schwer wog als der Vorwurf judaisierender Sektiererei, der ja gerade mit dem Studium der *cabala* -- oder was dafür gehalten wurde -- regelrecht provoziert wurde. Wichtig scheint mir in diesem Zusammenhang, daß Agrippa, absichtsvoll oder unbewußt, von seinen mittelbaren Lehrmeistern Pico und Reuchlin nur einen Aspekt der *cabala* auf- oder wahrnahm, nämlich den einer rein technischen *ars* zwecks Erfindung und Anwendung einer magisch wirkmächtigen Kryptographie, mit deren Hilfe die unendliche Vielfalt der Schöpfung festgeschrieben und in ihrem verborgenen Zusammenhalt erkannt werden konnte. Vielleicht erklärt sich so die Rezeption prominenter kabbalistischer Termini, die sozusagen den Rohstoff für mögliche magische Experimente bilden: etwa die Zehn Sefirot (II, 13, p. 287 sq.) oder die Gottesnamen aus einem resp. mehreren Buchstaben (zumal in den Tabellen II, 4 bis 14), die, aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang herausgerissen, in ihren theologischen Voraussetzungen, Spannungen und Intentionen nachgerade umgebogen und so sich selbst entfremdet, gleichsam in ein spirituelles Exil geschickt werden, in dem sie keine Heimat finden können, sondern gänzlich funktionslos bleiben, »obdachlose Wörter« (die anschauliche Formulierung findet sich bei Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt/Main 1999, p. 21).

¹²⁴ Ganz allgemein läßt sich sagen, daß die »klassisch« jüdische Bibelexegese, wie sie zumal in der Midrasch-Literatur sich darstellt, recht eigentlich nie in das Blickfeld der christlichen *cabalists* getreten ist, die dagegen

lügnerischen Lehre vor, daß sie nicht allein falsche Ziele setzte, sondern diese erreichen zu können vorgab. Vielmehr hatte Gott die Botschaft seiner den Menschen gewidmeten Schriften nicht unter einer Vielzahl intrikater Aspekte verborgen, sondern im Gegenteil den Sinn seiner Gebote und der von ihm geschriebenen Heilsgeschichte in solche Worte gefaßt, daß er allen, auch oder besser: vor allem den geistig Unbedarften buchstäblich einleuchtete – wie denn nicht zuletzt sein *verbum divinum incarnatum* unter Fischern und Bauern, Huren und Zöllnern gelebt und gelehrt hatte.

Beim Deuten und Dolmetschen aber der *ecritura coelestis* war die *ars cabalae* als Lese- und Interpretationshilfe eine zweifellos unverzichtbare, gleichwohl sekundäre, der Himmelskunde inkorporierte, dienende Disziplin. Weder kam ihr die Aufgabe zu, den Kosmos zu vermählen – nicht mehr vermochte sie zu leisten, als dessen vollkommene Einheit, das *maritus esse*, anzuzeigen und zu demonstrieren; noch führte sie zu einem wundertätigen Wort, sondern verwies auf die Wunder des in Gottes Rede vollendeten Universums, benannte und beschrieb sie für die Gemeinschaft der *sapientes*, half, sie vor dem Mißbrauch durch diejenigen zu verbergen, die ihrer Kenntnis nicht würdig waren.

Ihrer hermeneutischen und allgemein theologischen Aspekte beraubt, selbst in ihrer magischen Wirkmächtigkeit beträchtlich reduziert, war *cabala* zu einem Ödland verkommen, auf dem die Grenze zwischen einer als im Verfall begriffen desavouierten alten und einer neuen, vital sich entfaltenden spirituellen Tradition verlief.

Anders als jene, die in göttlicher Offenbarung am Sinai gestiftet und in der Gemeinschaft weniger Eingeweihter nur mündlich tradiert, dann kollektiv entwickelt und in immer weiter gezogenen Interpretationskreisen vermehrt, das hieß auch verändert oder gar verfälscht worden war, konnte diese mit stolzem Selbstbewußtsein auf ihren Ursprung sich berufen, der sie als älter, mithin auch authentischer, und zugleich immer wieder erneuert, ganz gegenwärtig auswies: sie gründete in der von Gott am sechsten Schöpfungstag im Urvater Adam angelegten Frömmigkeit und erfuhr mit jeder Geburt eines Menschen ihre Bestätigung, ihre Verjüngung und individuelle Vervielfältigung. Denn sie suchte gerade keine Gemeinschaft zu schaffen, sondern verließ sich auf die Solidität eines unverwechselbar-einzigartigen Glaubens, der seine Gewißheit aus der Lektüre der Heiligen Schrift schöpfte und weder mündlicher Unterweisung noch kommentierender Erläuterung, weder gelehrten Beistands noch äußerlicher Zeremonien bedurfte. In demütiger Einfalt gelebt, barg diese Spiritualität die Erfahrung der mythischen, der paradiesischen Vergangenheit, in der Gott sich in seiner Gegenwart selbst dem Menschen offenbart hatte, und führte den, der in der Nachfolge Jesu als Gottessohn sich angenommen wußte, zur Erlösung, in die hier und jetzt eröffnete messianische Zukunft. Picos Wort vom Menschen als dem *vinculum et*

den drei Verfahren Gematria, Notarikon und Temura eine Bedeutung beimaßen, die sie in der authentischen Kabbala nie besaßen. Cf. Moshe Idel, *Kabbalah -- New Perspectives*, p. 263 et passim.

nodus mundi wurde, auf eine andere Ebene übertragen, um einen Aspekt noch bereichert: in seiner irdischen Gegenwart sich selbst im Glauben erlösend, seine eigene Messianität verwirklichend, war der Mensch Knotenpunkt von paradiesischer Zeit und verheißener Apokatastasis, ein gleichsam vorweggenommener Moment der Ewigkeit: *maritare tempus*.