universität wien

DISSERTATION

Titel der Dissertation / Title of the Doctoral Thesis

„Saturn und Talisman: Die heterogenen Begriffe der Magie am Beispiel von Marsilio Ficinos *De vita libri tres*“

verfasst von / submitted by

Mag. phil. Susanne Kathrin Beiweis

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Doktorin der Philosophie (Dr. phil.)

Wien, 2015

Studienkennzahl lt. Studienblatt / degree programme code as it appears on the student record sheet:	A 792 296
Dissertationsgebiet lt. Studienblatt / field of study as it appears on the student record sheet:	Philosophie
Betreut von / Supervisor:	Univ.-Doz. Mag. Dr. Sergius Kodera
Mitbetreut von / Co-Supervisor:	Ao. Univ.-Prof. i. R. Dr. Richard Heinrich

Danksagung

Ich möchte meiner Familie, besonders meinen Eltern Erwin Beiweis und Susanne Beiweis-Zedlacher sowie meiner Großmutter Grete Beiweis, für ihre Geduld, ihr Verständnis und ihre Unterstützung während meines Studiums danken. Ferner bedanke ich mich bei Conny Moore, Paul Zedlacher und meinen Geschwistern Anny, David, Felix und Ferdinand.

Ein besonders großer Dank gilt meinen beiden Betreuern, Sergius Kodera und Richard Heinrich, für ihr stetes Interesse an meinem Dissertationsprojekt und ihre vielfältigen und hilfreichen Kommentare. Nicht nur hat Sergius Kodera seit der Betreuung meiner Diplomarbeit mein Interesse an der Philosophie der Renaissance immer gefördert und mir durch inhaltliche und kritische Bemerkungen neue Denkanstöße gegeben, sondern er hat mich in den letzten Jahren auch als Mentor durch alle geistigen Höhen und Tiefen begleitet und dabei immer wieder die richtigen Worte gefunden. Ebenso Richard Heinrich, der neben der Klärung von inhaltlichen Fragen stets darum bemüht war, mir die Variationen und die Eleganz der deutschen Sprache zu vermitteln.

Weiters danke ich Thomas Ricklin für die Betreuung im Zuge meines Forschungsstipendiums an der Ludwig-Maximillian Universität (LMU) sowie den TeilnehmerInnen des DoktorandInnen-Kolloquuiums für ihre fachlichen und inhaltlichen Kommentare. Ein ganz großer Dank gilt Brian P. Copenhaver und Michael J. B. Allen, die mich im Rahmen meines Forschungsaufenthaltes an der University of California, Los Angeles (UCLA) betreuten und mich an ihrem reichen Wissen über Marsilio Ficino teilhaben ließen. Auch möchte ich dem Direktor des Centers of Medieval and Renaissance Studies (CMRS) Massimo Ciavolella und dessen MitarbeiterInnen für die Bereitstellung eines Arbeitsplatzes danken. Auch bin ich dem Direktor, den MitarbeiterInnen und ehemaligen KollegInnen des Internationalen Forschungszentrums für Kulturwissenschaften (IFK) zu Dank verpflichtet. Ganz besonders Helmut Lethen, Florian Baranyi, Rolf Bauer, Verena Bauer, Martin Mauersberg, Saša Miletić, Ulrich Schwarz, Stefan Laube und Jutta Wimmler.

Zahlreiche Anregungen und Ratschläge für meine lateinisch-deutschen Übersetzungen erhielt ich von Cornelius Zehetner. Für das Gegenlesen danke ich ganz besonders Lisa Pohl und Manuela Kahle.

Ohne die Unterstützung und die motivierenden Worte meiner Freunde hätte ich diese Arbeit nicht fertigstellen können. Ich danke Alexander Johnson, Frank Fichtenmüller, Manuel Bartolacci, Gabi Böhm, Marta Holzschuster und Simon Danner und nicht zuletzt Birgit Köchl und Elisabeth Altenmarkter für ihr Verständnis, ihren Humor und ihre aufbauenden Worte und die reiche Variation an Schokolade.

Inhaltsverzeichnis

1 Einleitung 3
1.1 Über das Vergessen der Magie und das Sehnen nach Magie 3
1.2 Der Zeichenprozess der Magie 11
1.3 Gegenstand und Problemstellung in Marsilio Ficinos Magietheorien 15
1.4 Über Diskontinuität und Kontinuität des Magiebegriffes 22
2 Die antiken Konzeptionen von Magie 37
2.1 Magie als das Fremde 38
2.2 Magie und Religion 41
2.2.1 γοητεία versus θεουργία 45
2.2.2 Vom *δαίμων* zum Dämon 48
2.3 Magie und Astrologie 52
2.3.1 Antike Kosmosvorstellungen 53
2.3.1.1 Der Kosmos bei Platon 53
2.3.1.2 Der Kosmos bei Aristoteles 57
2.3.2 Astrologie und Schicksalsglaube 60
2.3.3 Astral-magische Behälter 66
2.4 Magie und Medizin 70
Conclusio 76
3 Magie im Mittelalter 78
3.1 Das Bildungsprogramm im Mittelalter 85
3.1.1 Über die Übersetzungen griechischer und arabischer Schriften in die lateinische Sprache 87
3.1.2 Die Gründung der ersten Universitäten 91
3.2 Die mittelalterlichen Kosmos-Modelle und ihre astronomischen und astrologischen Problematiken 93
3.2.1 Der Aufbau und die Struktur des mittelalterlichen Kosmos 94
3.2.2 Mittelalterliche Astrologie 101
3.3 Astrologische Bilder: Die mittelalterliche Diskussion über Talismane 107
3.3.1 Moraltheologische Argumente gegen Talismane 109
3.3.2 Metaphysische Argumente gegen Talismane 112
Conclusio 115
4 Marsilio Ficino: sein Leben, sein philosophisches Streben und sein metaphysisches Programm 119
4.1 Marsilio Ficinos Leben 125

4.1.2 Marsilio Ficinos philosophisches Streben in seinen Übersetzungen, Anhandlungen und Kommentaren 128
4.1.2.1 Marsilio Ficinos Probleme mit der platonischen Philosophie..... 130
4.1.2.2 Marsilio Ficinos Übersetzungsstrategien 134
4.2 Marsilio Ficinos metaphysisches Programm 137
4.2.1 Das *Eine*, der Geist, die Seele, die Natur und die Materie 150
4.2.2 Marsilio Ficinos paradoxes Materieverständnis..... 157
4.2.2.1 Materie als Chaos 163
4.2.2.2 Materie als Spiegel 169
4.2.2.3 Materie als trügerischer Schatten am Ende der Seinshierarchie 177
Conclusio..... 183
5 Die Melancholie und der Planetendämon Saturn 189
5.1 Der melancholische Gelehrte 201
5.1.1 Der *spiritus* 203
5.1.2 *Problemata* XXX,1 und die platonische *μανία* 220
5.1.3 Die melancholia naturalis und adusta 223
5.1.4 Die drei Ursachen der natürlichen Melancholie..... 225
5.2 Der Planetendämon Saturn..... 230
5.2.1 Der göttliche Saturn 241
5.2.2 Der bestialische Saturn..... 254
Conclusio..... 264
6 Der Talisman (*imago*) 271
6.1 Die Landkarte des Kosmos 290
6.1.2 Das magische Netz kosmischer Korrespondenzen..... 291
6.1.2 Der Talisman als kosmisches Lockmittel 295
6.2 Die Talismane in *De vita libri tres* 299
6.2.1 Beispiele von Talismanen 304
6.2.2 Pro und Contra Talismane 314
6.3.1 Naturam ars imitatur..... 318
6.3.2 Der universelle Talisman: Marsilio Ficinos magische Kammer 324
Conclusio..... 340
7 Zusammenfassung und Schlussbemerkung..... 345
8 Bibliografie..... 350

Die Vorstellung, die sich der moderne Mensch von der Magie macht, ist seltsam: Er erblickt darin nur eine lächerliche Ansammlung von Rezepturen und Verfahren, die von einer primitiven, unwissenschaftlichen Naturauffassung herrühren.[1]

1 Einleitung

1.1 Über das Vergessen der Magie und das Sehnen nach Magie

Nach Romanen wie *Angels & Demons* (2000, dt. *Illuminati* 2003) oder *The Da Vinci Code* (2003, dt. *Sakrileg* 2004), die beide über Monate hinweg diverse Bestsellerlisten anführten, gelang dem amerikanischen Autor Dan Brown mit *The Lost Symbol* (2009, dt. *Das verlorene Symbol* 2009) ein weiterer Publikumserfolg. Am Tag nach dem Erscheinen waren bereits eine Million Exemplare in den Vereinigten Staaten, Großbritannien und Kanada verkauft. Zu den bereits fünf Millionen sich in Druck befindlichen Büchern, gab der Verlag 600 000 weitere in Auftrag, um die enorme Nachfrage der Leserschaft nach einem Abenteuer von Robert Langdon – dem Protagonisten der Romanreihe – zu befriedigen.[2] Brown schickt seine Figur, die an der renommierten Universität von Harvard „Symbologie“ lehrt, nach Washington D.C., wo dieser erneut vor der Aufgabe steht, Symbole auf Artefakten zu dechiffrieren; dieses Mal freimaurerische Symbole. Ihre Entzifferung soll dazu beitragen, Langdons Freund, den Historiker, Philanthropen und Freimaurer des 33. Grades, Peter Solomon, aus der Gefangenschaft von Malʾakh zu befreien. Nach der intensiven Lektüre magischer Textsammlungen, darunter jener gegen Ende des zwölften Jahrhunderts zirkulierende Schrift *Ars Notoria*,[3] John Weyers *De Praestigiis Daemonum* (1563) oder das Salomonis Clavicula zugeschriebene *Grimorium Verum* (1896),[4] gab sich Langdons Antagonist in Reminiszenz an den als „Kriegerdämon“ bezeichneten *Moloch*, den Namen Malʾakh. Als Gegenleistung für Solomons Leben verlangt der selbst ernannte

[1] Ioan P. Culianu, *Der Eros und die Magie in der Renaissance*, Frankfurt/Main [u.a.] 2001, S. 19.
[2] Vgl. http://mediadecoder.blogs.nytimes.com/2009/09/16/dan-browns-lost-symbol-sells-1-million copies-in-the first-day/, zugegriffen am 14.07.2014; Victor Loupan/Alain Noël, *Das Geheimnis der Illuminati. Die wahren Hintergründe von Dan Browns Bestseller*, München/Zürich 2006, S. 11.
[3] Vgl. Claire Fanger, “Sacred and secular knowledge systems in the »Ars Notoria« and the »Flower of Heavenly Teaching« of John of Morigny”; in: Andreas Kilcher/Philipp Theisson (Hg.): *Die Enzyklopädik der Esoterik*: *Allwissenheitsmythen und universalwissenschaftliche Modelle in der Esoterik und der Neuzeit*, München 2010, S. 157-176.
[4] Vgl. Hans Biedermann, *Handlexikon der magischen Künste von der Spätantike bis zum 19. Jahrhundert*, München/Zürich 1976, S. 137.

„Dämon“, dass Langdon sich auf die Suche nach einem alten Portal begibt. Die Entschlüsselung der als ikonisch beschriebenen bildhaften Zeichen[5] sollen Langdon Hinweise auf eben diese Pforte geben, die einmal geöffnet und durchschritten, zu dem „geheimen Wissen“ der „alten Mysterien“ und schlussendlich zur *Apotheose* führen soll – der Gottwerdung des Menschen. Bei seiner Suche nach dem Durchgang steht ihm Katherine Solomon zur Seite, die im Bereich der *Noetischen Wissenschaft* forscht, welche nach Langdon mehr „[…] nach Magie als nach Wissenschaft […]“ klingt, worauf ihm Katherine Solomon antwortet: „[…] Magie und Wissenschaft ähneln einander mehr […]“,[6] als er sich vorstellen könne. Als Referenz sei hier angemerkt, dass die Untersuchungen von parapsychologischen Phänomenen gegenwärtig in dem 1973 gegründeten *Institute of Noetic Science* in Petaluma, Kalifornien stattfinden, deren Vision nach ihrer Homepage folgendermaßen lautet:

> The Institute of Noetic Sciences serves an emerging movement of globally conscious citizens dedicated to manifesting our highest capacities. We believe that consciousness is essential to a paradigm shift that will lead to a more sustainable world. We encourage open-minded explorations of consciousness through the meeting of science and spirit. We take inspiration from the great discoveries of human history that have been sourced from insight and intuition and that have harnessed reason and logic for their outer expression.[7]

Um das Portal zu finden, muss Robert Langdon nicht nur die Symbole Krone, Stern, Sonne, Laterne und Schlüssel auf einer Mysterienhand, sondern auch die verborgenen Zeichen auf einer Steinpyramide entziffern, da sie jenem, der imstande ist, sie zu lesen, als Karte zu der geheimen Schwelle dienen sollen. Aber um die Inschrift auf dem als Talisman bezeichneten Artefakt – „[…] per definitionem ein Gegenstand mit magischen Kräften […]“[8], wie es Langdon formuliert, verstehen zu können, muss er zunächst den 1514 entstandene Kupferstich *Melencolia I* des Renaissancekünstlers Albrecht Dürer befragen. Der Kupferstich enthält ein „magisches Quadrat“, das Robert im Gespräch mit Katherine analysiert:

---

[5] Nach Peirce zeichnet sich das ikonische Zeichen durch seine „Ähnlichkeit“ mit dem Bezeichneten aus. Vgl. Umberto Eco, *Einführung in die Semiotik*, München 1994, S. 200.
[6] Dan Brown, *Das verlorene Symbol*, Köln 2014, S. 31, 90.
[7] http://www.noetic.org/about/vision/, zugegriffen am 21.07.2014.
[8] Brown, *Das verlorene Symbol*, S. 163.

> Manche Historiker meinen, es wäre Dürers verschlüßelter Hinweis darauf, dass die Alten Mysterien die ägyptischen Schulen verlassen hatten und nun von europäischen Geheimgesellschaften bewahrt wurden.[9]

Durch das Decodieren und Lesen der Zeichen (die in ihrer ursprünglichen Bedeutung, griech. σημα, lat. *signum*, u. a. als Signale, Vorzeichen, Kennzeichen, Grenzpunkte, Abbilder, Figuren verstanden wurden)[10] versucht Langdon nicht nur seinen Freund Peter Solomon zu befreien, sondern auch das Portal vor dem Öffnen durch Mal'akh, der sich selbst als magisches Zeichen, als ein „Artefakt … ein sich entfaltendes Bild" sieht, zu schützen.[11]

Es gibt gute Gründe, weshalb die vorliegende historisch-analytische Arbeit über die heterogenen Magiebegriffe *magia naturalis* und *magia daemonica* im Werk *De vita libri tres* (1489) des Renaissancephilosophen Marsilio Ficino (1433 – 1499) gerade mit Dan Browns *Das verlorene Symbol* beginnt: Aus der kurzen Inhaltsbeschreibung geht bereits hervor, dass Brown seinen Kriminalroman einerseits durch die Nennung diverser magischer Schriften sowie der Identifikation des Bösewichtes Mal'akh als zeichenbehafteter Dämon *Moloch* (der in Mesopotamien als Gott mit Kontakten zur Unterwelt betrachtet wurde)[12], andererseits durch das Entziffern, das Lesen und das Interpretieren von Symbolen auf Artefakten in Zusammenhang mit Magievorstellungen stellt. Dan Brown evoziert durch die Nennung von diversen Artefakten in Form von Büchern und Objekten eine Zeit, in der die Anschlüsse der Magie an astrologische, naturphilosophische und medizinische Debatten gegeben waren, da die Magie einen integralen Bestandteil des Weltbildes der Renaissance formte. Zudem spiegeln die hohen Auflage- und Verkaufszahlen von Dan Browns Werk ein großes gegenwärtiges Interesse an „geheimen Gesellschaften", verborgenen Zeichen sowie magischem Denken. Dies zeigt, dass Magievorstellungen, die sich insbesondere in den philosophischen Lehren der Renaissancedenker Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, Agrippa von Nettesheim und Giambattista della Porta durch deren neu formulierte

[9] Ebda. S. 394.
[10] Vgl. S. Meier-Oeser, „Zeichen"; in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 12, Basel 2004, S. 1155; Franz Passow, „σημεῖον"; in: *Handwörterbuch der Griechischen Sprache*, Bd. 2.II, Darmstadt 2008, S. 1406,1-1407,1; Karl Ernst Georges, „signum"; in: *Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch*, Bd. 2, Hannover 1995, S. 2663ff.
[11] Brown: *Das verlorene Symbol*, S. 25, 29, 125f., 134, 280, 385f., 393, 427, 430, 451f.
[12] Vgl. Udo Rüterswörden, „Moloch"; in: Walter Kasper et. al. (Hg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 7, Freiburg [u.a.] 1998, S. 384f.

Ideen zu Natur und Kunst entwickelten,[13] nach wie vor einen Teil des kulturellen Selbstverständnisses bilden. Darüber hinaus stellt Dan Brown durch die Aussage seiner Figur Katherine Solomon zur Ähnlichkeit von Magie und Wissenschaft einen Konnex zwischen magischen und wissenschaftlichen Feld her, der aus heutiger akademischer Sicht beinahe ausschließlich durch Polaritäten gekennzeichnet ist – ein Punkt, auf den ich im abschließenden Teil der Einleitung näher eingehen werde.

Es verwundert nicht, dass Brown künstlich hergestellte Objekte aus der Renaissance als magische Träger zitiert, da die „[…] magische und die neuplatonische Welt des Humanismus […] die Welt erneut als einen Wald von Symbolen […]“[14] versteht, wie der italienische Autor und Professor für Semiotik, Umberto Eco, feststellt. In der dem Mittelalter folgenden und der Neuzeit vorausgehenden Renaissance, die nach dem großen Philosophiehistoriker des zwanzigsten Jahrhunderts, Paul Oskar Kristeller, den Zeitrahmen von 1300 bis 1600 umfasste, kam es zu einer Revitalisierung und Anknüpfung an antike Ideen und Traditionslinien.[15] Das aufkommende Interesse am Quellenstudium antiker griechischer und lateinischer Autoren im Rahmen des Bildungsprogrammes der *studia humanitatis*, die Erfindung des Buchdruckes Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts und der Fall von Konstantinopel 1453 sowie die dadurch ausgelöste Immigration von byzantinischen Gelehrten schuf eine neue Verfügbarkeit von antiken Textmaterialien sowie eine Form und Zirkulation des Austausches und der Vermittlung von Wissen über die eigenen Grenzen hinaus.[16] Die Magie trat abseits ihrer Ausformung als populärer Glaube und in Gestalt aufkommender Hexenprozesse

[13] Wolf-Dieter Müller-Jahncke schreibt beispielsweise in Hinblick auf das von Agrippa von Nettesheim 1533 in der Endfassung erschienene Werk *De occulta philosophia*: „Die Bedeutung dieses nun jedem Interessenten leicht zugänglichen Werkes lag zum einen in der enzyklopädischen Erfassung der ungeheuren Fülle des ins 16. Jahrhundert tradierten antiken, arabischen und mittelalterlichen Materials, zum anderen in der Konzeption eines „Magischen Systems“, das es gestattete, die oftmals unerklärbar erscheinenden Phänomene unter dem Gesichtspunkt einer geschlossenen Kosmologie zu subsumieren und so in fast aufklärerisch zu nennender Tendenz dem Verstehen zugänglich zu machen.“ Wolf-Dieter Müller-Jahncke, „Agrippa von Nettesheim: „De occulta philosophia“. Ein „Magisches System““; in: Kurt Müller et. al. (Hg.): *Magia Naturalis und die Entstehung der modernen Naturwissenschaften*, Wiesbaden 1978, S. 22.

[14] Umberto Eco, *Zeichen: Einführung in einen Begriff und seine Geschichte*, Frankfurt/Main 1977, S. 113.

[15] Bei Kristellers Einteilung handelt es sich nur um eine mögliche Epocheneingrenzung. Vgl. Paul Oskar Kristeller, *Humanismus und Renaissance: Die antiken und mittelalterlichen Quellen*, Bd. 1, hg. von Eckhard Keßler und übers. von Renate Schweyen-Ott, München 1974, S. 11f.

[16] Vgl. Brian P. Copenhaver/Charles Schmitt, *Renaissance Philosophy: History of Western Philosophy*, Bd. 3, Oxford 1992, S. 18-24.

(verstärkt durch den von Heinrich Kramer 1486 veröffentlichten *Hexenhammer*),[17] als (wissenschaftlicher) Untersuchungsgegenstand in den Fokus der gelehrten Welt und bildete einen integralen Bestandteil von astrologischen, kosmologischen, medizinischen und naturphilosophischen Untersuchungen. Wiederentdeckte antike magische Vorstellungen und astral-magische Bildtopiken wurden mit bereits bekannten Ideen und tradierten Lehren verbunden, neu angeordnet und durch eine christlich-theologische Brille gelesen. Magie hatte dabei viele Formen, Gestalten und Namen, die die Forschergemeinschaft teils retrospektiv mit Termini wie *natürliche*, *dämonische*, *spirituelle*, *weiße*, *schwarze* oder *optische Magie* bezeichnete.[18]

Einen maßgeblichen Beitrag zur Entwicklung von magischen Theorien in der Renaissance leistete Marsilio Ficino, der mit seinem 1489 veröffentlichten Werk *De vita libri tres* einen Bestseller seiner Zeit schrieb. Hierin entwickelt der große Platon-Übersetzer und Kommentator Marsilio Ficino eine neue Magie der Zeichen als Instrument der Erkenntnis, basierend auf antiken und mittelalterlichen naturphilosophischen und metaphysischen Lehren. Der Erfolg der lateinischen Inkunabel *De vita libri tres*, die bis zum Jahr 1647 sechsundzwanzig Mal aufgelegt wurde,[19] lag einerseits an der in den ersten beiden Büchern, *De vita sana* und *De vita longa*, beschriebenen Diätetik, der Herstellung und Anwendung von Arzneimischungen wie Latwergen und Theriaken sowie an den praktischen Anweisungen für eine gesunde Lebensführung. Andererseits gründete der Erfolg auf dem dritten Buch des Textes mit dem Titel *De vita coelitus comparanda*, das Ficino als Kommentar zu Plotins *Enneaden* (Enn. IV.3, 11 und IV.4, 26–44) entworfen hatte. Hier präsentierte Ficino seinen ZeitgenossInnen nicht nur eine Zusammenfassung von bis dahin wenig bekannten antiken und mittelalterlichen Theorien zur Magie, sondern verband griechische, arabische und ägyptische Quellen zu einer neuen, synkretistischen Philosophie. Durch das Wiederentdecken und Revitalisieren antiker, besonders platonischer und neuplatonischer Schriften, versuchte Ficino in seinen Magietheorien einerseits an das magische und mythologisch-bildhafte Weltbild der

[17] Vgl. Eva Labouvie, „Magie“; in: Friedrich Jaeger (Hg.): *Enzyklopädie der Neuzeit*, Bd. 7., Stuttgart/Weimar 2008, S. 1098f.
[18] Vgl. Daniel P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, America/Canada 2003; Paola Zambelli, *White Magic, Black Magic in the European Renaissance*; in: Andrew Colin Cow (Hg.): *Studies in Medieval and Renaissance Traditions*, Vol. CXXV, Leiden/Boston 2007; Nicole Gronemeyer, *Optische Magie*: *Zur Geschichte der visuellen Medien in der Frühen Neuzeit*, Bielefeld 2004.
[19] Vgl. Dieter Benesch, *Marsilio Ficino᾽s ’De triplici vita’ (Florenz 1489) in deutschen Bearbeitungen und Übersetzungen. Edition des Codex palatinus germanicus 730 und 452*, Frankfurt/Main [u.a.] 1977, S. 8.

Antike und den darin enthaltenen „heidnischen“ Götter- und Dämonenvorstellungen anzuknüpfen, andererseits diese Vorstellungen mit christlich-theologischen und scholastisch-naturphilosophischen Ideen zu verbinden und gleichzeitig einzuhegen, um so religiöse und kulturelle Kohärenz zu erzeugen.[20] Jedoch kreierte gerade Ficinos Synthese von teils unvereinbaren naturphilosophischen und kosmologischen Modellen auch Spannungen in seinen Magietheorien, die hier subsumiert unter den Begriffspaaren der *magia naturalis* und der *magia daemonica* untersucht werden.

In *Das verlorene Symbol* modifiziert Dan Brown für den Erzählfluss seiner fiktiven Handlungsstränge historische Gegebenheiten und artifizielle Gegenstände wie Albrecht Dürers Kupferstich *Melencolia I* und setzt sie in einen neuen Bedeutungshorizont. Das „magische Quadrat“ in Dürers *Melencolia I* hatte nach Klibansky, Panofsky und Saxl die Funktion eines Talismans: „[…] es ist der bildlose, mathematische Ersatz für jene Bilder der Sternendämonen, die von Ficino, Agrippa und allen anderen Lehrern der weißen Magie empfohlen wurden […]“[21], wie sie in ihrer 1964 erschienenen Studie *Saturn and Melancholy* schreiben.

Unter einem Talisman versteht man allgemein ein artifizielles Objekt, das durch die Gravur oder das Einprägen von sichtbaren Zeichen mit einem magischen Bedeutungsgehalt belegt wird, wodurch ihm, ähnlich einem Amulett, eine Schutz- beziehungsweise Abwehrfunktion zukommt.[22] Dem Talisman als magischen Speicherort von stellaren und planetarischen Kräften widmete Marsilio Ficino in *De vita libri tres*, insbesondere im letzten der drei Bücher, *De vita coelitus comparanda*, seine Aufmerksamkeit. Für die theoretische Darstellung der Funktions- und Wirkweise des Talismans rekonzeptualisiert Ficino nicht nur astralmagische Wissensbestände, die er in Schriften wie dem fälschlich Hermes Trismegistus zugeschriebenen Text *Asclepius* oder der arabischen Textsammlung *Picatrix* vorfand, sondern er verbindet darin auch divergierende platonische, neuplatonische und aristotelisch-scholastische Materietheorien miteinander. Der mittels einer Technik (griech. *τέχνη*) modifizierte

[20] Vgl. Brian P. Copenhaver, “Renaissance Magic and Neoplatonic Philosophy: «Ennead» 4, 3–5 in Ficino’s “De Vita Coelitus Comparanda””; in Gian Carlo Garfagnini (Hg.): *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone – Studi e documenti*, Florenz 1986, S. 351-369.
[21] Vgl. Raymond Klibansky/Erwin Panofsky/Fritz Saxl, *Saturn und Melancholie. Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst*, Frankfurt/Main 1990, S. 459f.
[22] Vgl. Biedermann, *Handlexikon der magischen Künste von der Spätantike bis zum 19. Jahrhundert*, S. 308ff.

Talisman soll durch die Belegung mit sichtbaren Zeichen Übereinstimmungen mit dem Bezeichneten erzeugen. Die passive und formlose Materie, die in Marsilio Ficinos metaphysischem Programm die unterste Stufe der Seinshierachie bildet und diametral zu dem *Einen* (Gott) und dem die Ideen umschließenden Geist steht – eine Vorstellung, die entlang von Platons Ideenlehre und Plotins Hypostasenlehre auf der dualistischen Trennung von geistiger und sinnlich wahrnehmbarer Welt basiert – formiert sich in der Konzeption des Talismans zu einem aktiven und transformatorischen Wirkinstrument, wodurch der Mensch in der Lage ist, in die kosmischen Strukturen einzugreifen und auf die höheren geistigen Stufen formverändernd zu wirken.[23] Das Wesen einer Sache in der sinnlich-wahrnehmbaren Welt setzt sich entgegen der dualistischen Trennung in der aristotelisch-scholastischen Naturphilosophie aus Materie und Form zusammen. Durch die Belegung mit Zeichen kommt dem Talisman eine neue innere Wesensbestimmung zu, durch die der Akteur der magischen Praxis rückwirkend auf die höheren, intelligiblen Stufen einwirken kann. Hier geht die Vorstellung erneut über aristotelische Naturphilosophien hinaus, da diese neuen Materie-Form-Kompositionen auch gestaltverändernd, also formverändernd auf die geistige Welt im Sinne Platons und Plotins einwirken können.[24] Ficinos Konzeption des Talismans, die zwischen der Verneinung seiner Wirkung durch die eigene und dem Berichten seiner Effektivität durch fremde Stimmen oszilliert, veranschaulicht seine Amalgamisierung ambivalenter Konzeptionen von Materie in seinen Magietheorien. Dies bildet den Untersuchungsgegenstand der vorliegenden Arbeit, genauso wie Ficinos widersprüchliche Darstellung des Planetendämons Saturn, in der er eine Amphibolie entwickelt, wonach die Planeten sowohl materielle Körper als auch geistige Prinzipien sein können, die nicht nur auf den untersten Teil der Seele, die *imaginatio*, sondern auch auf die *ratio* und den *mens* einwirken können.

Die arithmetische Anordnung und das proportionale Verhältnis der Zahlen (selbst Zeichen) in Albrecht Dürers „magischem Quadrat“, ausgedrückt dadurch, dass die senk- und waagrechten sowie die diagonalen Reihen im Quadrat immer die Summe 34 ergeben, sollte Anschlüsse an die Kräfte des Planetendämons Jupiter erzeugen.

[23] Vgl. Susanne Beiweis, „Der Talisman: Das Brechen bestehender Analogien. Zur Rezeption antiker Magie bei Marsilio Ficino“; in: Institut für die Erforschung der *Frühen Neuzeit* (Hg.): *Frühneuzeit-Info*, Nr. 24, Wien 2013, S. 43-50.
[24] Vgl. Susanne Beiweis, *Der Begriff der Schönheit und der Materie in Marsilio Ficinos De Amore*, Univ. Wien: Dipl. 2009.

Die durch das Quadrat und die darin absorbierten jovialen Kräfte sollten den Einfluss des Planetendämons Saturn kompensieren – dem Patron der Melancholie.[25] Einen maßgeblichen Einfluss auf die Leseweise von Saturn und Melancholie in der Renaissance hatte Marsilio Ficino, worauf bereits das zuvor angeführte Zitat von Klibansky, Panofsky und Saxl verweist. Im ersten der drei Bücher *De vita sana* (*Über ein gesundes Leben*) entwickelt Ficino die Lehre vom ingeniösen Melancholiker. In ihr integriert Ficino nicht nur die bereits bekannte humoralpathologische Lehre von der schwarzen Galle und dem melancholischen Temperament, er greift auch auf das pseudo-aristotelische Traktat *Problemata* XXX, 1 zurück, um es mit der platonischen Konzeption der *μανία* und den astrologischen Spekulationen über den Planeten Saturn zu verschränken. Ins Blickfeld des Melancholie-Diskurses rückt bei ihm der Philosoph: Er verkörpert nach pseudo-aristotelischem Vorbild den Prototyp des naturgemäßen und hochbegabten Melancholikers. Gleichzeitig untersteht er bei Ficino aber auch dem Patronat des Planetendämons Saturn, der auf seine mentalen Zustände einwirkt und dessen Einfluss den Gelehrten in lethargische Abgründe stürzen konnte.[26] Da Ficino für seine Darstellung von Saturn antike und mittelalterliche Wissenselemente aus unterschiedlichen Texttraditionen verwendete, um in seinen, teils heterodoxen Theorien von Saturn und Melancholie eine kulturelle Übereinstimmung zu konstruieren, enthält das entworfene Bild des Planetendämons Saturn auch eine Reihe von dämonischen Komponenten, durch die sich die Uneinheitlichkeit in seinen Magietheorien und die ihnen zugrunde liegenden Konzeptionen von Materie veranschaulichen lassen.

[25] Vgl. Klibansky et al., *Saturn und Melancholie*, S. 459ff.
[26] Vgl. Paul Oskar Kristeller, *Die Philosophie des Marsilio Ficino*, hg. von Eckhard Heftrich und Wido Hempel, Frankfurt/Main 1972, S. 195ff.; C. Stephen Jaeger, „Melancholie und Studium. Zum Begriff >Arbeitsælikeit<, seinen Vorläufern und seinem Weiterleben in Medizin und Literatur“; in: Walter Haug/Burghart Wachinger (Hg.): *Literatur, Artes und Philosophie*, Tübingen 1992, S. 139f.; Susanne Beiweis, „Die Sphäre Saturns als *Medium* für den Dichter und Philosophen. Dantes XXI. Gesang des *Paradiso* und Ficinos *De vita sana*“; in: Florian Mehltretter (Hg.): *Allegorie und Wissensordnung. Volkssprachliche enzyklopädische Literatur des Trecento*, München 2014, S. 61-96.

1.2 Der Zeichenprozess der Magie

„Die Magie ist insgesamt eine Sprache der Affekte, die sich ausdrücken oder mittels der Einbildungskraft »Gestalt annehmen«.“[27], vermerkt Robert Klein in seinem Buch *Gestalt und Gedanke: Zur Kunst und Theorie der Renaissance*. Magie kann auf einer allgemeinen Ebene als ein Kommunikationsprozess zwischen verschiedenen Subjekten und Objekten verstanden werden, der auf Zeichen basiert. So heißt es beispielsweise im *Lexikon des Mittelalters*, dass sich die Magie „[…] als Denksystem auf die Vorstellung von den sympathet. Strukturen des Kosmos […]“ bezieht. „Die Verwobenheit von Makro- und Mikrokosmos schafft ein Netz von Kommunikationsmöglichkeiten zw. dem Mensch und den Göttern bzw. Dämonen“, wird weiter ausgeführt, „[…] wobei das mag. Ritual eine bild- und zeichenhafte Handlung für die diese ausführenden medialen Wesen darstellt.“[28]

Umberto Eco, der große Semiotiker des einundzwanzigsten Jahrhunderts, der zugleich auch Bestsellerautor von Romanen wie *Der Name der Rose* ist, in dem er der Bedeutung von magischen Zeichen nachgeht, stellt in seinem Werk *Zeichen – Einführung in einen Begriff und seine Geschichte* nicht weniger als zwanzig unterschiedliche Bedeutungen für den Begriff des Zeichens vor. Termini wie das Merkmal, das Kennzeichen, die „[…] sichtbare Spur […] den ein Körper auf einer Oberfläche hinterläßt […]“, die Geste, die Handlung, die Linie, die Figur, der graphische Ausdruck, das Symbol, das plastische oder gemalte Bild, die Statue, das Gestirn, die Sternbilder bis hin zu einer zu untersuchenden Urinprobe, sind im Begriff des Zeichens eingeschlossen. Vereinfacht formuliert ist das Zeichen nach Eco ein elementarer Bestandteil eines Kommunikationsprozesses, den er in Anlehnung an die Fernmeldetechnik mit den Bezeichnungen: Quelle – Sender – Kanal – Botschaft – Empfänger codiert. Durch diesen auf Zeichen basierenden Prozess können nach Eco Informationen, aber auch Botschaften an den Empfänger übermittelt werden.[29]

Der auf Zeichen basierende Kommunikationsprozess lässt sich auch auf die Struktur magischer Aktionen übertragen, da eine der Grundannahmen der Magie – besonders

[27] Robert Klein, *Gestalt und Gedanke: Zur Kunst und Theorie der Renaissance*, Berlin 1996, S. 97.
[28] Christoph Daxelmüller, „Magie“; in: Norbert Angermann et al. (Hg.): *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 6, München [u. a.], S. 82.
[29] Vgl. Eco, *Zeichen,* S. 16ff., 25f.,113.

der so genannten *sympathischen* Magie – lautet, dass der Mikro- mit dem Makrokosmos durch das Prinzip der *Sympathien* verbunden ist. Die Vorstellung von gegenseitiger Anziehung (hier jedoch noch nicht im expliziten Kontext von Magie) findet sich insbesondere in der philosophischen Traditionslinie der *Stoa* wieder und ist von spätantiken Vertretern des Neuplatonismus wie Plotin, Jamblichus oder Proklus aufgegriffen und erweitert worden. Wie das Zupfen einer Saite der Leier eine Vibration im gesamten *Corpus* des Instrumentes hervorruft, ein Bildtopos, den der Neuplatoniker Plotin in seinen *Enneaden* heranzieht, haben auch die durch dieselben Wesensmerkmale verbundenen Dinge im Mikro- und Makrokosmos, unabhängig von ihrer räumlichen Distanz, eine reziproke Wirkung aufeinander, „[…] da alles miteinander verwandt ist, auch die Gegensätze“[30], wie Plotin notiert. Sympathische Verwandtschaften, also Ähnlichkeitsbeziehungen auf der Grundlage gleicher Wesensmerkmale bestimmen die einzelnen Teile im hierarchisch geordneten Universum, das sich wie bei Plotin von der geistigen Welt über das *Eine*, den Geist und die Seele, hin zur sinnlich-wahrnehmbaren Welt, zur Natur und der formlosen Materie entfaltet. Mit den sympathischen Strukturen des Kosmos operiert der Sender: der *magus* (griech. *μάγος*). Diese Bezeichnung tritt im griechischen Kulturraum erstmals bei Herodot im Zusammenhang mit einer persisch-medischen Priesterkaste auf und wird allgemein für den Anwender der magischen Kunst verwendet. Auf der Grundlage des Wissens von den gegenseitigen Affinitäten versucht er/sie einerseits durch natürliche Objekte, andererseits durch Riten, Formeln und künstlich veränderte Objekte, die ihm als Medien dienen, Botschaften an die Empfänger, also geistige Wesenheiten wie Götter, Engel, Dämonen oder Heroen zu übermitteln und gleichzeitig die von ihnen ausgehenden Kräfte und Energien herabzuziehen. Das Ziel ist es, in die kosmischen Vorgänge, das heißt in die Natur, verändernd einzugreifen und in ihr zu wirken. Magie, Natur und Kunst stehen demnach in einem Verhältnis zueinander.[31] Diesen magischen Vorstellungen, denen unterschiedliche kosmologische und naturphilosophische Modelle zugrunde liegen und die sich unter den im Mittelalter vorformulierten Begriffen der *magia naturalis* und *magia daemonica* subsumieren

[30] Plotin, *Plotins Schriften*, Bd. IIa, übers. von Richard Harder, Hamburg 1962, Enn. IV.4, 41, 4-13, S. 346f.
[31] Vgl. Daxelmüller, „Magie“, S. 82; Georg Luck, *Magie und andere Geheimlehren in der Antike*, Stuttgart 1990, S. 1ff.; M. Gatzemeier, „Makrokosmos/Mikrokosmos“; in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 5, Basel/Stuttgart 1980, S. 640f.

lassen, erweckten gerade bei den Intellektuellen der Renaissance großes Interesse, da ihnen zum ersten Mal diverse antike Textmaterialien zugänglich waren.

Gegenstand der *natürlichen* Magie (lat. *magia naturalis*) sind Kräfte, die der Natur entspringen, deren Wirken den Menschen aber verborgen sind. Diese *virtutes occultae* umfassen beispielsweise den Magnetismus und den Einfluss astraler Gestirne auf die Geschicke des Menschen. Ficino selbst sah sich als Vertreter eben dieser *magia naturalis*. Da die Medien Objekte der Natur waren, wies die *magia naturalis* ein Nahverhältnis zur Naturphilosophie (lat. *philosophia naturalis*) auf, und wurde auch als äquivalent zur ihr verstanden. Alle diese verborgenen Kräfte haben ihren Ursprung in Gott. Dieser Theorie zufolge verwendet bzw. kanalisiert der *magus* lediglich die auf universellen Sympathien und Antipathien basierenden natürlichen Stoffe wie Steine, Pflanzen oder Tiere, um mit ihnen die organische und sterbliche Seele in bestimmter Weise zu konditionieren. Gold, Safran und gelber Honig können nach Ficino beispielsweise helfen, die Kraft der Sonne in sich aufzunehmen und den Körper mittels solarer Energien zu stärken. Da die natürliche Magie lediglich eine Auswirkung auf den untersten, den vegetativen Teil der Seele hat, fiel sie aus christlich-theologischer Sicht in den Bereich des Erlaubten (lat. *licet*).[32]

Dazu konträr herrschte in der *magia daemonica* die Annahme, dass Magie auf Zuhilfenahme und Kräften von Dämonen basiert, die den Menschen aus religiös-theologischer Sicht trickreich täuschen und schaden wollen – manche von ihnen sind auch als Sternen- und Planetendämonen verkörpert. Die Dämonen wirken, dieser Annahme zufolge, nicht nur auf den irrationalen Teil, sondern auch willentlich auf die höheren Seelenteile ein, und haben dadurch implizit Einfluss auf den Geist. Diese Einflussnahme auf Seele und Geist ist in der *magia naturalis* jedoch nur dem Göttlichen vorbehalten. Im Bereich der *magia daemonica* versucht der *magus* anhand von Symbolen, Wörtern, Figuren, präparierten Statuen und magischen Artefakten wie eben Talismanen die kosmischen Strahlungen der Planeten- und Sternendämonen zu konservieren und in einem magischen Zeichen zu bannen. Der *magus* will durch diese magischen Techniken die übernatürlichen Entitäten und ihre *okkulten* Einflüsse

[32] Vgl. Richard Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages*, Cambridge [u. a.] 2010, S. 12f.; Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, S. 76; Marsilio Ficino, *Opera Omnia*, 2. Bde., eingel. von Paul Oskar Kristeller,Torino 1983 (Nachdruck der Gesamtausgabe Basel 1576), Bd. 1, *De vita libri tres*, Lib.III.4, S. 535f. [S. 565f.], Lib.III.13 S. 550 [S. 580].

gegenwärtig (*hic et nunc*) nutzbar machen. Durch diese Techniken wird vonseiten des Magiers in natürliche Prozesse eingegriffen, neue Qualitäten werden bewusst implementiert. Vonseiten der Kirche wurden einzelne Richtungen der *magia daemonica* nicht differenziert, es finden sich stattdessen unter dem Terminus *magia daemonica* vielmehr willkürlich zusammengestellte Doktrinen und Lehren aus den Bereichen Theurgie, Alchemie, Astrologie, Medizin und Goëtie. Das Einwirken seitens des magischen Akteurs auf die Ebene der Materie, der Seele und des Geistes mithilfe präparierter Artefakte wurde allgemein als Paktieren mit dem Teufel angesehen. Folglich wurde von Kirchenlehrern wie Augustinus und Thomas von Aquin die *magia daemonica* als Idolatrie und Ketzerei dargestellt. Diese negative Grundhaltung wurde insbesondere durch die Tatsache verstärkt, dass die *magia daemonica* mit der Idee des „freien Willens“ nicht übereinstimmt, da die künstlichen Praktiken sowohl Auswirkungen auf die höheren Seelenteile als auch indirekt auf den Geist haben.[33]

In der *magia naturalis* und in der *magia daemonica* finden sich Natur- und Technikprozesse wieder, die nicht weit entfernt von heutigen naturwissenschaftlichen Experimenten zu sein scheinen, da sie sowohl das Erkennen von verborgenen Naturphänomenen als auch das Beherrschen der Natur umfassen. Als Kanäle oder magische Medien dienen dem *magus* (dieser selbst ist ein Medium) also entweder *natürliche* Objekte oder aber *künstliche* Schriftzeichen, Laute, Gesten oder Gegenstände wie Talismane, die er durch spezifische wörtliche, aber auch bildhafte Symbole und Zeichen modifiziert, um nicht nur Botschaften an geistige Wesenheiten zu übermitteln, sondern auch die von ihnen ausgehenden Kräfte herabzuziehen. Ein wechselseitiger Austausch der Kräfte kann dadurch stattfinden. Die *natürlichen* und *künstlichen* Objekte fungieren daher nicht nur als Projektionsfläche für diese verborgenen Kräfte, sie dienen dem *magus* vielmehr als Speicher, in denen sich diese Energien verkörpern können.[34] Aufgrund seines Wissens um die Ähnlichkeiten übersetzt und stellt der *magus* die Zeichen zueinander in Beziehung – *natürlich* oder *künstlich*. Vorstellungen, die auch der Renaissancephilosoph Marsilio Ficino in seinem Werk *De vita libri tres* in der Konzeption des Planetendämons Saturn und der astrologischen Talismane aufgreift.

[33] Vgl. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, S. 43-53.
[34] Vgl. Daxlmüller, „Magie“, S. 82-86; Luck, *Magie und andere Geheimlehren in der Antike*, S.1ff.

1.3 Gegenstand und Problemstellung in Marsilio Ficinos Magietheorien

Für lange Zeit betrachtete die Forschergemeinschaft Marsilio Ficino als eindeutigen Vertreter der *magia naturalis*. Dabei entwarf sie unterschiedliche Bilder bezüglich des Einflusses von Ficinos Magietheorien auf die Denker der Folgezeit: So betitelt der Historiker Lynn Thorndike (1882 – 1965) in seinem achtbändigen Werk *A History of Magic and Experimental Science* das Kapitel über Marsilio Ficino mit: “Ficino the Philosophaster“.[35] In seinem monumentalem Opus versucht Thorndike, die Rezeptionsgeschichte der Magie und der experimentellen Wissenschaft von den Anfängen, *During the first thirteen centuries of our era* (Vol. 1), bis in das siebzehnte Jahrhundert (Vol. 7 & 8) nachzuzeichnen, wobei es ihm primär darum geht zu zeigen, dass

> […] magic and experimental science have been connected in their development; that magicians were perhaps the first to experiment; and that the history of both magic and experimental science can be better understood by studying them together.[36]

Auf elf Seiten porträtiert Thorndike Ficino, den *Philosophaster*, auf polemische Weise. Ficinos „mystische Neigung“ und seine Beschäftigung mit den *okkulten* Kräften der Natur führt er auf seine Übersetzungen antiker Schriften wie jene von Hermes Trismegistus, Jamblichus oder Proklus zurück. Mit dem Verweis auf Schriften wie *De vita libri tres* zeichnet Thorndike das Bild von Ficino als Vertreter der *magia naturalis*, der sich mit der Wirkung von astrologischen Bildern beschäftigte und antiken astrologischen Lehren an- und nachhing. Bezüglich Ficinos Haltung zur Astrologie (mit Fokus auf seine Korrespondenzen) schreibt Thorndike Folgendes:

> On the one hand he is continually assuming the influence of the planets upon himself or his correspondents. Sometimes this may be mingled with playful badinage upon his part, […]. But it is so frequently reiterated that it soon ceases to be a laughing matter. It must be recognized as a constant factor and permanent habit in his thought which

[35] Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science – Fourteenth and fifteenth centuries*, Vol. IV, New York 1934, S. 562.
[36] Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science – During the first thirteen centuries of our era*, Vol. I, New York 1923, S. 2.

> however tiresome it may become to the reader of the present day, seems never to have palled upon Ficino himself or the recipients of his letter.[37]

Thorndikes Bild hebt Ficinos Einfluss auf Pico della Mirandola hervor – den er unter dem Titel: "Astrology at bay, I" behandelt.[38] Gleichzeitig präsentiert er Ficino als einen „verqueren" Denker, der einerseits die eigenen astrologischen Annahmen sehr ernst nahm und sie andererseits aber belächelte:[39] "[…] in Pico's case we have more reason to suppose a certain change of attitude than we have in the case of Ficino."[40]

Ein etwas anderes Bild zeichnete Dame Frances Yates (1899 – 1981) in ihrem 1964 erschienenen einflussreichen Werk *Giordano Bruno and the hermetic tradition*, in dem sie das Zeitalter der Renaissance auch als "[…] the return to a pure golden age of magic […]"[41] bezeichnet. Dort stilisiert sie Ficino zum Prototypen des *Renaissance-Magus*. Yates betrachtet Ficinos Magietheorien als hermetisch inspiriert.[42] Zugleich spricht sie hinsichtlich der von Ficino in *De vita coelitus comparanda* postulierten und auf platonischen und neuplatonischen Lehren basierenden Kosmologien, wonach jede Idee im Geist mit einem Keimgrund in der Weltseele und einer Spezie in der Materie verbunden ist und kommuniziert, von einer "obscure philosophy". Wie Thorndike betrachtet sie Ficino als Vertreter der *magia naturalis*. Entgegen seiner Darstellung hebt sie jedoch Ficinos Innovation einer "new elegant magic" hervor, die sich insbesondere in der Darstellung von astrologischen Bildern, also Talismanen, verdeutlicht:

> […] it would seem that the primitive talismanic image might be expanded by Renaissance artists into figures of immortal beauty, figures in which classical form has been both recovered and transmuted into something new. And yet there is absolute continuity between the old magic and the new. […]. We have, in short, to think of

[37] Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science – Fourteenth and fifteenth centuries*, Vol. IV, S. 567.
[38] Ebda. S. 529.
[39] "He [Ficino, S. B.] may have laughed at the errors of too presumptuous astrologers or of mere charlatans, but he took astrology itself very seriously, as we have seen." Ebda. S. 572.
[40] Ebda. S. 573.
[41] Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the hermetic tradition*, London 1964, S. 1.
[42] Die viel umstrittene und in der Forschungsliteratur als *Yates-These* bekannte Annahme wird an späterer Stelle noch kurz diskutiert werden. Vgl. vorliegende Arbeit: 6.2.1 *Beispiele von Talismanen*.

> Renaissance magic as both in continuity with medieval magic and also the transformation of that tradition into something new.[43]

Ficino, der *Philosophaster*, und Ficino, der *Renaissance-Magus*: zwei äußerst entgegengesetzte Bilder. Beiden gemeinsam ist, dass sie den Arzt, Philosophen und Priester Marsilio Ficino als eindeutigen Vertreter der *magia naturalis* porträtieren, der – so Thorndike – seine astrologischen Lehren selbst nicht sehr ernst nahm, oder – so Yates – eine zum Teil „obskure Philosophie“ rekonzeptualisierte.

Dennoch finden sich in der wissenschaftlichen Literatur auch andere Stimmen, die in Ficinos Magietheorien Elemente enthalten sahen, die laut mittelalterlicher Definition in den Bereich der *magia daemonica* fielen und auf ernst zu nehmenden philosophischen Traditionen basierten. Daniel P. Walker (1914 – 1985), ein Kollege von Frances Yates am Warburg Institute, veröffentlichte 1958 seine Schrift *Spiritual and Demonic Magic*. Darin legte er den Fokus auf die Verbindung von Magie und Musik, deren Übertragungsmedium für Denker der Renaissance das Element Luft war und den sogenannten *spiritus* beeinflussen konnte. Der *spiritus*, der basierend auf den antiken Lehren vom *pneuma* (griech. *πνεῦμα*) den Körper mit der Seele verbindet, konnte durch Klänge und gesungene Wörter beeinflusst und manipuliert werden – eine Vorstellung, die sich mit der Lehre der *magia naturalis* nicht vereinbaren lässt. In seiner Untersuchung unterscheidet Walker zwischen *spiritueller* und *dämonischer* Magie – ein Begriffspaar, das analog für die *magia naturalis* und *magia daemonica* steht. Walker versucht aufzuzeigen, dass gerade bei Denkern wie Marsilio Ficino Anschlüsse zu beiden Magieformen gegeben waren. Er hebt in seiner Untersuchung weiter hervor, dass Ficino gerade durch seine intensive Auseinandersetzung mit platonischen und insbesondere neuplatonischen Konzepten einen Bereich erforschte, der sehr wohl den Glauben an eine Dämonologie implizierte, was sich besonders in der Darstellung des Planetendämons Saturn zeigt, da Ficino ihm eine Macht zuschreibt, die über die, eines rein materiell fundierten Planeten hinausgeht. Auf Grund dessen, aber auch wegen seiner Beschäftigung mit Talismanen, bescheinigt Walker Ficino ein dämonisch inspiriertes Magieverständnis. Dennoch behandelt Walker, da er den Schwerpunkt auf den Konnex von magischen und musikologischen Theorien legte, in seinem komplexen und auf rund 200 Seiten komprimierten Werk Ficinos Darstellung von

[43] Yates, *Giordano Bruno and the hermetic tradition*, S. 75; vgl. ebda. S. 63ff.

Saturn und den Talismanen nicht ausführlicher.[44] Auch Eugenio Garin (1909 – 2004) weist in seiner Schrift *Astrologie in der Renaissance* darauf hin, dass es durch den Versuch der Bannung von kosmischen Kräften in Talismane, welche Ficino im dritten Teil von *De vita libri tres* diskutiert, zu einer Vermengung von rituellen Praktiken und divinatorischen Momenten kommt, die Ambivalenzen zu einer *magia naturalis* erzeugen, weil Marsilio Ficino in seinen philosophischen Theorien „die Welt als Kunstwerk" verstand.[45] Und Paola Zambelli sieht in ihrem Buch *White Magic, Black Magic in the European Renaissance* in Ficinos Magietheorien beispielsweise Elemente einer *zeremoniellen* Magie enthalten ("[…] consisted of rites and ceremonies that had the object of evoking powers and demons"), wobei sie in Folge eben diese Dämonen beschreibt: "[…] possessing not intelligence and abstract capacity but an anthropomorphic, almost divine personality which was none the less changeable and subject to passions."[46] Eine Auffassung, die, wie im weiteren Verlauf der Arbeit noch gezeigt wird, nicht gänzlich zutreffend ist, da in Ficinos Konzeption des Planetendämons Saturn, astrologische, philosophische und heidnische Götterkonzeptionen zusammenfallen, wodurch er den Planeten Saturn sowohl als materiellen Körper als auch als geistiges Prinzip postuliert. Neuere Studien beschäftigen sich vermehrt mit Rang und Status der astrologischen Talismane in den philosophischen Spekulationen von Marsilio Ficino. Brian P. Copenhaver, der sich in unzähligen Artikeln mit den Magietheorien Marsilio Ficinos in Zusammenhang mit neuplatonischen, hermetischen und scholastischen Lehren auseinandersetzte, sieht Ficino zwar auch als Vertreter der *magia naturalis* an, bezeichnet sein Magieverständnis jedoch als idiosynkratisch, da Ficino wie in der Konzeption der astrologischen Talismane aristotelische Naturphilosophien mit platonischen und neuplatonischen Metaphysiken zu verbinden und sie mittels einer Argumentation über aristotelisch-scholastische Lehren wie jenen von Thomas von Aquin zu legitimieren versuchte.[47]

---

[44] Vgl. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, Introduction, viii-x; vgl. ebda. S. 12-24, 45-53.
[45] Vgl. Eugenio Garin, *Astrologie in der Renaissance*, Frankfurt [u. a.] 1997, S. 81-108.
[46] Zambelli, *White Magic, Black Magic in the European Renaissance*, S. 6.
[47] Vgl. Brian P. Copenhaver, "Scholastic Philosophy and Renaissance Magic in the De Vita of Marsilio Ficino"; in: *Renaissance Quarterly* 37,4, Chicago 1984, S. 523-584; Brian P. Copenhaver, "Astrology and Magic"; in: Charles B. Schmitt et al. (Hg.): *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge [u. a.] 1988, S. 274-285; Copenhaver, Brian P.: "How to do magic, and why: philosophical prescriptions"; in: James Hankins (Hg.): *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, New York 2007, S. 137-169.

Der aktuelle Forschungsstand bezeugt, dass Ficino nicht allein im Rahmen der *magia naturalis* agiert, sondern dass er, da sein Magieverständnis auf heterogenen antiken und mittelalterlichen Lehren basiert, auch jenseits von ihr operierte. Dennoch ist speziell das Verhältnis von *magia naturalis* und *magia daemonica* in Marsilio Ficinos Werk noch nicht eingehend untersucht worden. Der vorliegenden Arbeit liegt die Annahme zugrunde, dass Marsilo Ficino in *De vita libri tres* explizit mit der *magia naturalis* operiert, implizit jedoch die *magia daemonica* in seinem dritten Buch *De vita coelitus comparanda* in seine Darstellung des Planetendämons Saturn und der Talismane integriert. Dementsprechend ist die von Ficino selbst postulierte formale Trennung von *magia naturalis* und *magia daemonica* in *De vita libri tres* nicht aufrechtzuerhalten, da seine Magietheorien, wie sie sich in der Konzeption des Planetendämons Saturn und der Talismane ausdrücken, vielmehr zwischen den Polen von formaler Trennung und instabiler Einheit von *magia naturalis* und *magia daemonica* oszillieren. Diese beiden Magieformen können aber nicht, wie in der aktuellen Forschungsliteratur oftmals formuliert, anhand der Kategorien Legitimität und Illegitimität unterschieden werden, worauf auch Christopher I. Lehrich in seinem Werk *The language of demons and angels. Cornelius Aggrippa's Occult Philosophy* aufmerksam macht,[48] sondern müssen anhand diverser metaphysischer Prämissen und materietheoretischen Bedingungen analysiert werden, die in unterschiedlichen aristotelischen, platonischen, neuplatonischen und scholastischen kosmologischen, naturphilosophischen und metaphysischen Modellen wurzeln. Einerseits unterscheidet Ficino in *De vita libri tres*, der platonischen Urbild-Abbildtheorie und der plotinischen Hypostastenlehre folgend, in seinen Magietheorien zwischen einem intelligiblen sowie sinnlich-wahrnehmbaren Bereich. Als Verbindungsglied zwischen den Ideen im Geist und der passiven und gestaltlosen Materie setzt er die Weltseele. Andererseits integriert er in seinen Magietheorien auch die auf aristotelischen Naturphilosophien basierende Lehre, wonach Materie und Form eine Einheit bilden und gemeinsam in der Welt des Werdens in Erscheinung treten. Zugleich geht er in seiner Darstellung von Saturn und den Talismanen über diese Vorstellung hinaus, da diese einen Einfluss auf die geistige Welt haben. Durch die Amalgamation unterschiedlicher Theorien hat die Materie in Ficinos philosophischen Spekulationen einen unterschiedlichen ontologischen Status, der sich gerade mittels der beiden Magieformen *magia naturalis*

[48] Vgl. Christopher I. Lehrich, *The language of demons and angels. Cornelius Agrippa's Occult Philosophy*, Leiden 2003, S. 45-53.

und *magia daemonica* veranschaulichen lässt. Es gibt verschiedene Untersuchungen zu den von Ficino verwendeten Materietheorien, so jene von Sergius Kodera oder James Snyder, in denen gezeigt wurde, dass Ficino in seinem metaphysischen Programm durch den Rückgriff auf verschiedene philosophische Strömungen mit unterschiedlichen und ambivalenten Materiebegriffen operierte.[49] Dennoch ist in der Sekundärliteratur das Verhältnis von Ficinos Materietheorien und seinen Magietheorien (und hier konkret das Verhältnis zwischen *magia naturalis* und *magia daemonica*) noch nicht eingehender analysiert worden.

Die These der vorliegenden Dissertation behauptet, dass ein *perspektivischer Wechsel* in den von Ficino verwendeten Materietheorien mit einem Wechseln der Magieformen von *magia naturalis* und *magia daemonica* korreliert. Die Kategorien *magia naturalis* und *magia daemonica* befinden sich dabei in einem permanenten Wechselverhältnis zwischen formaler Trennung und instabiler Einheit, was sich anhand von Ficinos theoretischer Konzeption des Planetendämons Saturn und der Talismane veranschaulichen lässt. Der Terminus *Perspektive* wird im Sinne von Leon Battista Albertis (1404 – 1472) etwa gleichzeitig beschriebener optischer Darstellungsmethode der *Zentralperspektive* verstanden: Das Sehen vollzieht sich mittels einer Strahlenpyramide. Die Grundfläche der Pyramide ist im betrachteten Gegenstand und die Spitze im Auge des Betrachters angelegt. Das Sehbild wird als eine mögliche Schnittebene durch die Sehpyramide und deren Projektion definiert, welche als offen stehendes Fenster (ital. *finestra aperta*) verstanden wird.[50] Durch das Fenster kann der Betrachter einen Ausschnitt der Welt wahrnehmen, der auf einer Bildfläche rekonstruiert werden kann. Durch Lage und Position des Fensters verändert sich die *Perspektive* auf den Gegenstand und somit implizit die rekonstruierte Bildfläche. Übertragen auf Ficinos philosophische Spekulationen bedeutet das, dass sich seine Materietheorien und die daraus resultierenden Magiebegriffe durch einen *perspektivischen Wechsel* auf seinen Text verändern. In diesem Kontext sind drei *Perspektiven*, die stellvertretend für die *magia naturalis* und die *magia daemonica* stehen, von größter Relevanz:

---

[49] Vgl. Sergius Kodera, *Disreputable Bodies: Magic, Medicine, and Gender in Renaissance Natural Philosophy*, hg. von Konrad Eisenbichler, Toronto 2010; James Snyder, "The Theory of *materia prima* in Marsilio Ficino's *Platonic Theology*"; in: *Vivarium* 46 (2), Neapel 2008, S. 192-221.

[50] Vgl. Leon Battista Alberti, *Della Pittura. Über die Malkunst*, hg. und übers. von Oskar Bätschmann/Sandra Gianfreda, Darmstadt 2002, Kap. 19, S. 93ff.

1. Der Blick des Intelligiblen auf das Irdische. Die Sicht des *Einen* (Sehspitze) – welches dem Geist die Ideen und der Weltseele die Formen einstrahlt, und daraus wiederum die Dinge der materiellen Welt generiert – auf ihr partizipiertes Produkt, die passive und aufnehmende Materie (Grundfläche).

2. Der Blick des *Einen* (Sehspitze) auf sein Produkt, die schattenhafte Materie. Das *Eine* strahlt über die Materie – die sich vom formlosen Chaos zum aktiven Spiegel wandelt – dem Geist die Ideen ein, der diese als geistige Formen in die Weltseele einstrahlt. Diese vermittelt durch die Natur die körperlichen Formen oder materiellen Spezien in die sinnlich-wahrnehmbare Welt. Die Materie bildet hierbei eine notwendige Konstruktionskomponente, die gemeinsam mit den Formen die gesamte Seinshierarchie durchzieht. Dabei wird sie zum aktiven Übertragungsmedium der Formen.

3. Der Blick ausgehend von der materiellen Welt (Sehspitze) auf das Intelligible (Grundfläche). Der *magus* blickt auf die höher geordneten Seinsstufen und versucht, ausgehend von seiner Position, das Intelligible durch materielle Behälter wie Talismane zu manipulieren, indem er formverändernd auf die höheren Seinsstufen einzuwirken versucht.

Mit der hier vorliegenden Dissertation wird somit auch ein Thema aufgegriffen, das in Bezug auf die Debatten zur Rekonzeptualisierung der Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte von großer Bedeutung ist. Ficinos Magietheorien können als eine Amalgamation unterschiedlicher, teils widersprüchlicher kultureller Ideen und Doktrinen zum Verhältnis von Mensch und Kosmos gelesen werden, in denen ein Konnex zwischen theoretischen und praktischen Überlegungen und Darstellungen gegeben ist. Daher ist die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Magietheorien weit davon entfernt, lediglich als „primitiv“ und „vorwissenschaftlich“ zu gelten – vielmehr bildeten sie einen integralen Bestandteil in einer ernst zunehmenden philosophischen Untersuchung. Es ist eben diese Verschränkung der Magietheorien mit naturphilosophischen, theologischen, medizinischen und astrologischen Diskursen, die sich in Ficinos *De vita libri tres* wiederfinden und in Folge Denker wie Pico della Mirandola (1463 – 1494) und Agrippa von Nettesheim (1486 – 1535) in den

von ihnen entwickelten Theorien über die Magie und andere *okkult*e Wissenschaften beeinflussten. Magie bildet daher einen Diskurs, der seriös betrachtet werden muss und wie bei Marsilio Ficino Theoriepotenzial enthält, das zu einem integralen Verständnis der Wissenschaftsgeschichte gehört – etwas, das gerade in jüngster Zeit in der Philosophie in Vergessenheit zu geraten schien und die vorliegende Arbeit wieder in die Diskussion einzubringen versucht.

1.4 Über Diskontinuität und Kontinuität des Magiebegriffes

In *Die Ordnung der Dinge* (franz. *Les mots et les choses*, 1966) bezeichnet Michel Foucault die Magie als Instrument, um die verborgenen Analogien sichtbar zu machen. Sie ist „[…] Entzifferung der Welt […]“ und „[…] Entdeckung der geheimen Ähnlichkeiten unter den Zeichen […]“. Wie der Untertitel *Eine Archäologie der Humanwissenschaften* bereits andeutet, versucht Foucault, „[…] das positive Fundament der Erkenntnis […]“[51], die *episteme*, freizulegen. Magie war für Foucault eine Wissensform des *Zeitalters der Ähnlichkeit*, welches sich vor allem in der Renaissance verorten lässt:

> Der Plan der *Magiae naturales*, der einen breiten Raum am Ende des sechzehnten Jahrhunderts einnimmt, und sich noch bis tief in die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts hinein erstreckt, ist keine rückständige Wirkung im europäischen Bewußtsein, sondern es handelt sich, wie Campanella ausdrücklich feststellt, um eine Wiedererweckung aus Gründen jener Zeit, weil die fundamentale Konfiguration des Wissens die Zeichen und die Ähnlichkeiten aufeinander verwies. Die magische Form war der Erkenntnisweise inhärent.[52]

Mit dem Übertritt in die historische Epoche der Klassik und später in die Moderne, Mitte des siebzehnten Jahrhunderts und Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, entstanden, nach Foucault, epistemologische Brüche: „[…] zwei große Diskontinuitäten in der *episteme* der abendländischen Kultur […].“[53] Durch die Aufklärung kam es zu einer radikalen Veränderung des Wissensdiskurses, da es „In

[51] Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge*. *Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt/Main 2009, S. 24f.
[52] Ebda. S. 64.
[53] Ebda. S. 25.

einer Kultur, und in einem bestimmten Augenblick“, wie Foucault schreibt, „[…] immer nur eine *episteme* [gibt, S. B.], die die Bedingungen definiert, unter denen jegliches Wissen möglich ist.“[54] Magie als Wissensform verlor im *Zeitalter der Repräsentation* nicht nur an Bedeutung, sondern das mit ihr verbundene Denken in der Kategorie der Ähnlichkeiten ist schlechthin als Trugbild verworfen und durch das Denken in den Kategorien der Identität und des Unterschiedes ersetzt worden. Im Gegensatz dazu war für die Intellektuellen der Renaissance die Vorstellung von der Magie, vom sympathischen Zusammenhang zwischen Mensch und Kosmos noch intakt, galt sie doch unter dem Leitbegriff der *magia naturalis* als integraler Bestandteil von metaphysischen und naturphilosophischen Diskussionen. Im Kontext des Wissens der Ähnlichkeit verstanden, durch die Verkettung und Gleichsetzung von Zeichen und Bezeichnetem, bildete Magie für diese Denker zugleich auch ein Medium der Erkenntnis von Welt, da „Wissen“, so Foucault im Kapitel über *Die prosaische Welt*, „[…] zugleich und in der gleichen Ebene Magie und Gelehrsamkeit aufnehmen […]“[55], musste. Am Anfang des siebzehnten Jahrhunderts hingegen, so Foucault, ist:

> Das Zeitalter des Ähnlichen […] im Begriff, sich abzuschließen. Hinter sich läßt es nur Spiele, deren Zauberkräfte um jene neue Verwandtschaften der Ähnlichkeit und der Illusion wachsen. Überall zeichnen sich die Gespinste der Ähnlichkeit ab, aber man weiß, daß es Chimären sind.[56]

An dieser Stelle sind jedoch zwei kritische Einwände zu Foucaults Versuch der epistemologischen Epocheneinteilung zu vermerken, die auch in den hier zu untersuchenden Magieformen, der *magia naturalis* und *magia daemonica*, zum Ausdruck kommen: Erstens kann man den Terminus Magie (griech. *μαγεία*, lat. *magia*, engl. *magic*, franz. *magie*) auf einer Begriffs- und Gegenstandsebene, wie in den beiden anschließenden Kapiteln über das Magieverständnis in der griechisch-römischen Antike und dem lateinischen Mittelalter noch ausgeführt werden wird, in der europäischen Rezeptionsgeschichte weder als univok, zeitlich linear noch als homogen betrachten. Dass es sich bei Magie um eine mehrdeutige Bezeichnung handelt, spiegelt sich auch in diversen Wörterbüchern und Lexika wider.

[54] Ebda. S. 213.
[55] Ebda. S. 63.
[56] Ebda. S. 83.

Nach Franz Passows *Handwörterbuch der Griechischen Sprache* bezeichnet *μαγεία* 1.) Magie, Zauberkunst oder auch Bezauberung und sie ist 2.) im Gegensatz zur *γοητεία* (Goëtie) die Beschwörung guter Götter.[57] In Georges *Lateinisch-Deutschem Handwörterbuch* bezeichnet der Terminus *magia* die Wissenschaft der Magier.[58] *Magic* ist nach dem *Collins English Dictionary* 1.) eine Kunst, auf der Grundlage von Zaubersprüchen, um damit übernatürliche Kräfte anzurufen, 2.) die Praxis dieser Kunst und 3.) illusorischer Trick, der zur Unterhaltung dient und 4.) eine mysteriöse und außergewöhnliche Qualität oder Kraft (als Beispiel dafür wird: "the magic of springtime" genannt).[59] Nach dem *Deutschen Duden* ist die Magie 1.) eine verborgene Kunst, die mit übersinnlichen Kräften oder auch mit 2.) bösen Geistern (*schwarze Magie)* operiert. Sie kann aber auch verstanden werden als 3.) Zaubertrick oder Taschenspielertrick.[60]

Wie Foucault in seinem Kapitel über *Die prosaische Welt* ausführt,[61] rückten magische Vorstellungen und Theorien vermehrt in den Fokus der Denker der Renaissance. So notiert auch der Philosophiehistoriker Brian Copenhaver:

> The Middle Ages took magic seriously, though it was not a key issue for that period of European history, as it had been in late antiquity. Many medieval theologians treated magic with fear or loathing, in fact, and philosophers were often indifferent. But in the late fifteenth century, magic enjoyed a remarkable rebirth, acquiring the energy that kept it at the center of cultural attention for nearly two hundred years […].[62]

Der Magiebegriff, der sich bereits in der Antike, dem Vorbild der Renaissance, in einem dichotomischen Zustand befand, besaß in der Renaissance weder eine einheitliche noch eine kohärente Form. Bereits in der hellenistischen Antike fanden sich magische Elemente – ohne hier zu weit vorzugreifen – in unterschiedlichen philosophischen und religiösen Strömungen, die in sich selbst variierend waren. In seinem Buch *Magic in*

[57] Vgl. Franz Passow, „μᾰγεία"; in: *Handwörterbuch der Griechischen Sprache*, Bd. 2,I, Darmstadt 2008, S. 105,2.
[58] Vgl. Karl Ernst Georges, „magia"; in: *Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch*, Hannover 1995, S. 758.
[59] Vgl. "Magic"; in: *Collins English Dictionary*, Great Britain 2003, S. 980.
[60] Vgl. „Magie"; in: *Duden*. *Die deutsche Sprache*, Bd. 2, Berlin [u. a.] 2014, S. 1319; „Magisch"; in*: Duden. Das große Wörterbuch der deutschen Sprachen*, Bd. 6, Mannheim [u. a.] 1999, S. 2487f. .
[61] Ebda. S. 46-77.
[62] Vgl. Copenhaver, "Astrology and Magic", S. 264.

the Middle Ages beschreibt Richard Kieckhefer die Magie im Mittelalter als eine *Kreuzung (crossroad*):

> […] a point of intersection between religion and science. […] an area where popular culture meets with learned culture. […] a particularly interesting crossroads between fiction and reality.[63]

Magie war sowohl ein Bestandteil von literarischen, medizinischen, theologischen und naturphilosophischen Abhandlungen und Untersuchungen als auch von praktischen Anwendungen – vollzogen durch Rituale, Sprüche und Formeln.[64] Magie kann daher nicht als ein einheitliches Konzept oder als „eine“ Form, als die Foucault sie beschreibt, verstanden werden. Vielmehr trat Magie je nach Kulturkreis, je nach Traditionslinie, je nach Denker in vielen Facetten und Formen auf und wird daher als transhistorisch und transkulturell, um mit Stuart McWilliams zu sprechen, verstanden.[65]

Zweitens postuliert Foucault in *Die Ordnung der Dinge*, dass die Magie im Zeitalter der Repräsentation, also in der europäischen Aufklärung, für den Wissensdiskurs an Bedeutung verloren hätte. Der Kontinuität wird somit Diskontinuität entgegengesetzt – oder auch “paradigm shifts” wie Thomas Kuhn ausführt.[66] Dennoch stellt sich die Frage, ob magische Elemente wirklich jemals abwesend waren und aus gegenwärtigen akademischen Untersuchungen, beziehungsweise aus der Wissenschaftsgeschichte tatsächlich ausgeschlossen werden können. Sind die von Foucault postulierten Diskontinuitäten nicht vielmehr konstruierte Brüche? Diese Fragen sind für die vorliegende Arbeit insofern von Bedeutung, als versucht wird zu zeigen, dass Denker wie Marsilio Ficino in ihren Darstellungen von Magie wissenschaftlich relevante Theorien entwickelten, die das Denken der Folgezeit beeinflussten und so zu einem integralen Verständnis der Wissenschaftsgeschichte beitragen.

---

[63] Kieckhefer, *Magic in the Middle Age*, S. 1.
[64] Vgl. Karen Jolly/Catharina Raudvere/Edward Peters, *Witchcraft and Magic in Europe: The Middle Ages*, Vol. 3, London 2002, S. 2.
[65] Vgl. Stuart McWilliams, *Magical Thinking*: *History, Possibility and the Idea of the Occult*. London/New York 2012, S. 21.
[66] Vgl. Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1970.

Am Ende der Renaissance, während des Übergangs zur Aufklärung, kam es zu einer Vielzahl an theoretischen und technologischen Neuentdeckungen in den Bereichen Astronomie, Medizin und geometrischer Optik. Durch den Vorstoß der Naturwissenschaften wandelten sich nicht nur die gelehrten Untersuchungen, sondern auch die Untersuchungsgegenstände. Das geozentrische Weltbild, das von der Erde als Zentrum ausging, wurde durch das heliozentrische Weltbild abgelöst. Dazu trugen die Arbeiten von Nikolaus Kopernikus (1473 – 1543), Tycho Brahe (1546 – 1601), Giordano Bruno (1548 – 1600) und Galileo Galilei (1564 – 1642) maßgeblich bei. Andreas Vesalius (1514 – 1564) revolutionierte durch seine anatomischen Illustrationen die Biologie und William Harvey (1578 – 1657) entdeckte den Blutkreislauf. Robert Hooke (1635 – 1703) veröffentlichte die Schrift *Micrographia*, durch die sich ein neuer Blick auf die Dinge der Natur eröffnete.[67] Verglichen mit der Renaissance, in der Magie mit Rückgriff auf antike und mittelalterliche Texttraditionen das Objekt naturphilosophischer Auseinandersetzungen war, erfuhr sie in der europäischen Aufklärung, in der das Beobachten von Naturphänomenen, das Experimentieren und das Sammeln von Ergebnissen in den Vordergrund rückte, eine scheinbare (Ab-)Trennung von der Wissenschaft.[68] Denker der Aufklärung sprachen der Magie nicht nur jede Reflexivität, sondern auch jede Relevanz für die Wissensgewinnung ab, worauf auch Brian Copenhaver hinweist:

> For sixteenth-century thinkers of every stripe, natural magic had been a prominent topic in natural philosophy. But by the eighteenth century it was an embarrassment; what had been *philosophia* in the Renaissance passed the bounds of good sense and good taste of *philosophes* of the Enlightenment.[69]

In *Meyers Konversations-Lexikon*, das Mitte des neunzehnten Jahrhunderts entstand, findet sich folgender Eintrag zur Magie, der eben diese Position widerspiegelt:

[67] Vgl. S. Harrison Thomson*, Das Zeitalter der Renaissance. Von Petrarca bis Erasmus*, Bd. IX; in: Friedrich Heer (Hg.): *Kindlers Kulturgeschichte des Abendlandes in 22 Bänden*, München 1977, S. 637-648; Catherine Wilson, *The Invisible World*. *Early Modern Philosophy and the invention of the microscope*, Princeton 1995, S. 39-69.
[68] Copenhaver, “Scholastic Philosophy and Renaissance Magic in the De vita of Marsilio Ficino”, S. 524; Valerie I. J. Flint, *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Princeton/New Jersey 1994, S. 7.
[69] Brian P. Copenhaver, “The Occultist Tradition and its critics”; in: Daniel Garber/Michael Ayers (Hg.): *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, Vol. I, Cambridge 1998, S. 455.

> Magie (Ars magica), die vermeintliche Kunst, durch geheimnisvolle Mittel übernatürliche Wirkungen hervorzubringen, im Allgemeinen gleichbedeutend mit *Zauberei*. […] In ihren allgemeinen Grundlagen gehört die M. den niedrigsten Stufen der Zivilisation an, auf denen der Mensch die ganze Natur für durch Geister belebt ansieht und glaubt, seine in menschlicher Art gedachten Götter sowie namentlich die niederen Naturdämonen durch allerlei Formeln und Zeremonien, Kasteiungen, Opfer zu gewinnen, überwinden und sich dienstbar machen zu können glaubt.[70]

Magie wird hier als „niedrige Religionsform“ beschrieben, als Instrument der „primitiven“ Kulturen: eine Referenz auf das im 19. Jahrhundert erschienene zweibändige Werk Edward Tylors *Primitive Culture*. Man erkennt in diesem Eintrag eine ablehnende Haltung gegenüber der Magie, die sich auch heute noch im akademischen Feld finden lässt, wenn etwa vergleichend der Eintrag über Magie im *Lexikon für Theologie und Kirche* herangezogen wird. Andreas Resch, der sich in seiner Aussage insbesondere auf die modernen Formen der Magie, beispielsweise Okkultismus oder Hexenkulte bezieht, verortet die heutige kulturelle Resonanz der Magie in einer geistigen Unsicherheit, „[…] daß weder Wiss. [Wissenschaft, S. B.] noch andere Institutionen das Ganze erfassen“, wodurch „die Sehnsucht nach dem umgreifend Bergenden ohne individuelle Verpflichtung u. reflexive Hinterfragung“ entsteht.[71]

In gegenwärtigen philosophisch-wissenschaftlichen Diskussionen findet der Untersuchungsgegenstand der Magie kaum Beachtung. Vielmehr löst er besorgtes Unbehagen aus, gefolgt von Fragen, weshalb heutzutage noch eine philosophische Analyse der Magietheorien von Denkern wie Marsilio Ficino benötigt werden, da die Gesellschaft gegenwärtig dem magischen Denken längst entwachsen sei. Magie wird oft als statische Begriffskonzeption behandelt und mit Bezeichnungen wie „irrational“, „mittelalterlich“, „archaisch“ oder „außerwissenschaftlich“ belegt. Außer Acht gelassen wird dabei, dass die Magie von der Antike bis in die Gegenwart ein plurales Konstrukt von Ideen bildete, welches auf unterschiedlichen kosmologischen, metaphysischen und naturphilosophischen Vorstellungen gründete. Trotzdem wird der Magiebegriff gerade in akademischen Diskussionen als linearer Gegenstandsbereich verhandelt

[70] „Magie“; in: *Meyers Großes Konversations-Lexikon*, Bd.13, Leipzig [u. a.] 1906, S. 74.
[71] Andreas Resch, „Neue Formen der M.“; in: Walter Kasper et. al. (Hg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 6, Freiburg [u.a.] 1997, S. 1189.

und als Antithese zu heutigen philosophischen und naturwissenschaftlichen Annahmen postuliert. Dies verdeutlicht sich, wenn man das *Historisches Wörterbuch für Philosophie* befragt; das Nachschlagewerk für PhilosophInnen im deutschsprachigen Raum. Unter dem Begriff Magie, findet sich folgender von Kurt Goldammer verfasster Eintrag:

> <M.> [Magie, S. B.] meint Zauberei, abergläubische Handlung, Geheimritual und ist eine durch die Resultate ethnologischer und religionsgeschichtlicher Forschung sehr komplex gewordene, teils wertende, teils wertungsdifferente Bezeichnung für vorwissenschaftliches und 'außerrationales' zweckhaftes Handeln des Menschen auf der Grundlage bestimmter Kausalvorstellungen, für eine damit zusammenhängende Weltanschauung, ferner für niedere Religionsformen oder Religionsderivate und -surrogate, die durch derartiges Verhalten geprägt sind. Die irrationale Komponente und theoretische Grundlage der M. und das oft dahinterstehende metaphysische System sowie ein mit ihr nicht selten verbundenes kompliziertes Ritual schlagen jedenfalls eine Brücke zur Religion.[72]

Maßgeblichen Einfluss auf diese Vorstellung von Magie hatten dabei die am Ende des neunzehnten im Übergang zum zwanzigsten Jahrhundert verfassten Arbeiten von Edward Burnett Tylor (1832 – 1917) und James George Frazer (1854 – 1947);[73] Werke, die in einer Zeit von kolonialistischen und imperialistischen Bestrebungen europäischer Mächte entstanden. Der englische Anthropologe Edward B. Tylor bezeichnet Magie in seinem zweibändigen Werk *Primitive Culture* (1871; dt. *Die Anfänge der Cultur*, 1873) als „unsinniges" Denken des „Primitiven". Tylors entwicklungsgeschichtliche Konzeption von den wilden über die barbarischen bis hin zu den modern gebildeten Nationen hatte einen großen Einfluss auf die Arbeit von Sir James G. Frazer. [74]

---

[72] Kurt Goldammer, „Magie"; in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 5, Basel [u. a.] 1980, S. 631.

[73] Vgl. Rudolf Eisler (Hg.), „Magie"; in: *Wörterbuch der Philosophischen Begriffe*, Bd. 2, Berlin 1929, S. 73; Kuno Füssel/Stefan Huber/Bernhard Walpen, „Magie"; in: Hans Jörg Sandkühler (Hg.): *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, Bd. 3, Hamburg 1990, S. 121ff.

[74] „So dürfte ein Uebergang von dem Zustand der Wildheit zu dem unsrigen in Wirklichkeit eben jener Fortschritt der Kunst und Wissenschaft sein, welcher ein Haupt-Bestandtheil in der Entwicklung der Cultur ist." Edward B. Tylor, *Anfänge der Cultur*. *Untersuchung über die Entwicklung der Mythologie, Philosophie, Religion, Kunst und Sitte*, Leipzig 1873, S. 27; vgl. auch S. 84.

1890 erschien das mehrbändige Werk *The Golden Bough* (1890; dt. *Der goldene Zweig*) von James G. Frazer. Als Student der klassischen Studien und *Fellow* am Trinity College in Cambridge war er maßgeblich von den Arbeiten des Religionshistorikers William Robertson Smith (1846 – 1894) beeinflusst, der biblische Philologie mit Anthropologie zu verbinden versuchte. Frazer, der auch Artikel über das „Tabu“ und den „Totemismus“ verfasste, veröffentlichte mit diesem Text ein Werk über die Ursprünge von Religion.[75] Der Ausgangspunkt des Werkes war es, der Reglementierung der Priesterschaft des Diana-Kultes in Aricia nachzugehen. Dort konnte nur jener Priester werden, der den gegenwärtigen Priester tötete. Ausgehend von der Priesterschaft von Nemi versucht Frazer zu zeigen, dass dieses „barbarische“ Motiv, Teil der klassischen Antike war und am Anfang der menschlichen Entwicklungsgeschichte stand.[76] Robert Ackerman fasst das leitende Ziel, welches Frazer mit *The Golden Bough* verfolgte, wie folgt zusammen:

> Frazer, demythologizing, asserted that the Greeks and Romans were at the same (not very advanced) stage of mental evolution as contemporary European peasants and so-called primitive people.[77]

In *The Golden Bough* entwirft Frazer ein dreistufiges universalgeschichtliches Modell, wonach sich die „primitive Gesellschaft“ von der Magie über die Religion hin zur Wissenschaft und zur Zivilisation entwickelte. Für den „Wilden“ (engl. *savage*)[78] funktioniert die Welt, wie es Frazer formuliert,

> […] by supernatural agents, that is, by personal beings acting on impulses and motives like his own, liable like him to be moved by appeals to their pity, their fears and their hopes.

Am entwicklungsgeschichtlichen Beginn steht nach Frazer die *sympathische* Magie:

---

[75] Vgl. Robert Ackerman, “Introduction”; in: James George Frazer (Hg.): *The Golden Bough*: A *Study in Comparative Religion*, Vol. 1, Richmond 1994, v-xiv.
[76] Ebda. Frazer, *The Golden Bough*, Vol. 1, S. 1-6.
[77] Robert Ackerman, “J. G. Frazer”; in: W. W. Briggs/W. M. III Calder (Hg.): *Classical Scholarship: A biographical Encyclopedia*, New York/London 1990, S. 79.
[78] Bernd-Christian Otto schreibt hierzu: „Es versteht sich von selbst, dass Frazer hier ganz dem Überlegenheitsdenken des britischen Kolonialzeitalters verpflichtet war – die Gesellschaft, in der er lebte, stellte für ihn die Spitze der menschlichen Evolution dar.“ Bernd-Christian Otto, *Magie*: *Rezeptions- und diskursgeschichtliche Analyse von der Antike bis zur Neuzeit*, Berlin/New York 2011, S. 46.

> […] primitive man seeks to bend nature to his wishes. There is, perhaps, hardly a savage who does not fancy himself possessed of his power of influencing the course of nature by sympathetic magic; a man-god, on this view, is only an individual who is believed to enjoy this common power in an unusually higher degree.[79]

Der Wechsel von der magischen zur religiösen Stufe vollzog sich nach Frazer dadurch, dass die Menschen die Weite und Kraft der Natur anerkannten und begannen, sich den Göttern unterzuordnen.[80] Von der Religion ausgehend konnte sich die Gesellschaft dann hin zur Wissenschaft entwickeln. Magie war nach Frazer nicht mehr als die illegitime Stiefschwester der Wissenschaft – das Medium der „Wilden“: “Legitimately applied they yield science; illegitimately applied they yield magic, the bastard sister of science.“[81]

Auf den ersten Blick scheint es, dass es Mitte des siebzehnten Jahrhunderts zu einem epistemologischen Bruch im Wissensdiskurs kam, wie es Foucault in *Die Ordnung der Dinge* beschreibt, und dass Magie für Denker der Aufklärung wie Francis Bacon (1561 – 1626) oder René Descartes (1596 – 1650) an Bedeutung verlor. Jedoch lässt sich gegenwärtig auch ein merkwürdiges Revival von Magie und magischen Phänomenen beobachten, was zur Annahme führt, dass Magie und die in ihr enthaltenen Vorstellungen seit der Renaissance kontinuierlich präsent waren und bis in die Gegenwart hinein fortwirken – eine Sichtweise, die aus akademischer, und hier besonders philosophischer Sicht, nicht ausgeblendet werden darf:

Isaac Newton (1642 – 1727), den John Maynard Keynes in einem 1947 erschienenen Artikel als den letzte *Renaissance-Magus* bezeichnete,[82] beschäftigte sich, wie wir heute insbesondere durch die Forschungen von Betty Dobbs wissen,[83] neben seinen physikalischen Forschungen zu Kosmologie, Mechanik und Optik, auch mit alchemistischen Schriften und betrieb, basierend darauf, im Privaten eigene alchemistische Studien und Experimente – eine Tatsache, die auch in der

[79] Frazer, *The Golden Bough*, Vol. 1, S. 8f., 12.
[80] Ebda. S. 32.
[81] James George Frazer, *The magic art and the evolution of kings*, Vol. 1, London/New York 1955, S. 222.
[82] Vgl. John Henry, „Newton, die Materie und die Magie“; in: John Flauvel et al. (Hg.): *Newtons Werk. Die Begründung der modernen Naturwissenschaft*, Basel [u. a.] 1993, S. 185.
[83] Vgl. Betty J. T. Dobbs, *The Janus faces of genius. The Role of Alchemy in Newton’s Thought*, Cambridge 1991.

Geschichtsschreibung nach wie vor gerne ausgeklammert wird, worauf Jan Golinski in seinem Artikel *Das geheime Leben eines Alchimisten* aufmerksam macht: „Im Vergleich zu dem vertrauten Bild Newtons […] empfinden wir Newton als Chemiker oder gar als Alchimisten störend und anomal.“[84]

Ein anderes Beispiel ist Niels Bohr (1885 – 1962). Der große Physiker des zwanzigsten Jahrhunderts glaubte an die magische Kraft des Hufeisens, wie aus einem Gespräch mit Werner Heisenberg hervorging: eine Erzählung, mit der Hartmut Böhme sein Werk *Fetischismus und Kultur* beginnt:

> Niels (Bohr, H. B.) schloß das Gespräch ab mit einer jener Geschichten, die er bei solchen Gelegenheiten gern erzählte: <In der Nähe unseres Ferienhauses in Tisvilde wohnt ein Mann, der hat über der Eingangstür seines Hauses ein Hufeisen angebracht, das nach einem alten Volksglauben Glück bringen soll.> Als ein Bekannter ihn fragte: <Aber bist du denn so abergläubisch?>, antwortete er: <Natürlich nicht; aber man sagt doch, daß es auch dann hilft, wenn man nicht daran glaubt.>[85]

Bei dem Hufeisen handelt es sich um eine Form des Amulettes oder Talismans. Böhme bezeichnet dieses magische Objekt als *Fetisch*. Das *Fetisch*-Ding zeichnet sich dadurch aus, dass es sowohl individuell als auch kollektiv mit Bedeutung und Kräften belegt wird, die Böhme als „Wirk- und Bindungsenergien“ bezeichnet. Im *Fetisch* drückt sich zugleich auch die Ambivalenz des Subjekts der „Moderne“ aus, welche sich mit der Formel: „[…] Wir glauben nicht, aber handeln so, als glaubten wir, und glauben dadurch, ohne zu glauben.“[86] zusammenfassen lässt und sich in der Erzählung über das Hufeisen widerspiegelt. Magische Elemente waren nach Böhme in der modernen Gesellschaft immer anwesend: „[…] vormoderne Formen und Institutionen der Magie, des Mythos und Kultus, der Religion und der Festlichkeit […]“, werden nach Böhme in der Moderne aufgelöst „[…] ohne dass die darin gebundenen Energien und Bedürfnisse zugleich aufgehoben wären […].“[87]

---

[84] Jan Golinski, „Das geheime Leben eines Alchimisten“; in: John Flauvel et al. (Hg.): *Newtons Werk. Die Begründung der modernen Naturwissenschaft*, Basel [u. a.] 1993, S. 191; vgl. auch S. 195f.
[85] Hartmut Böhme, *Fetischismus und Kultur. Eine andere Theorie der Moderne*, hg. von Burghard König, Hamburg 2006, S. 13.
[86] Ebda. S. 14.
[87] Ebda. S. 22.

Abseits eines philosophisch-akademischen Diskurses erfährt die Magie nach wie vor eine große Rezeption, da „[…] die Entzauberung im Namen der Rationalität“, nach Böhme, „zu einem schwer kontrollierbaren, deswegen umso wirkungsvolleren Schub von Energien der Wiederverzauberung geführt […]“[88] hat. Bernd-Christian Otto konstatiert in seinem Buch *Magie: Rezeptions- und diskursgeschichtliche Analyse von der Antike bis zur Neuzeit*, dass „[…] gerade in den letzten Jahrzehnten signifikant angestiegene Rezeptionsniveaus des Magiebegriffs im euro-amerikanischen, multimedialen Öffentlichkeitsdiskurs identifiziert werden.“[89] Mythologische Figuren, Monstrositäten und magische Artefakte werden dabei zu Akteuren, zu aktiven Handlungsträgern. Es ist die manipulierende Wirkung und die kontrollierende Macht des Magiers als „Held des >populären Imaginären<“[90], wie Carlos Rincón es formuliert, die dabei unter anderem die Anziehung auf die Rezipienten ausübt. Durch technische Reproduktion von Bildern und akustischen Sounds, durch Illusionen und *special effects*, durch „die Magie der Bilder“[91] entstehen beispielsweis im Kino, fiktive, visuelle Welten, die den Rezipienten in ihren Bann ziehen und verzaubern. Aber gerade hier finden sich auch Anknüpfungspunkte zu einem akademischen Diskurs, da die Vorstellung von Magie eben auch den Aspekt der Illusion, der trickreichen Täuschung umschließt, was sie eng an das Gebiet der Optik bindet. Denker wie Giambattista della Porta (1535 – 1615), der versuchte „[…] das projizierte Bild durch den Einsatz einer Linse in das Loch der Camera [Camera obscura, S. B]“[92] zu verbessern, oder Athanasius Kircher (1601 – 1680) gingen in ihren Beschreibungen von Apparaturen, Automaten oder Spiegeln,[93] der Frage nach der Erzeugung von Bildern nach. Beide griffen in den von ihnen entwickelten Lehren auf Marsilio Ficinos Magietheorien zurück. Daher sind hier nicht nur wichtige medientheoretische Aspekte der Folgezeit nachzuverfolgen, sondern die Vorstellung von Magie – hier in Form der sogenannten *laterna magica* als visuelle Imitation von Bildern, die sich nach Siegfried Zielinski im neunzehnten Jahrhundert zu „[…] einer beliebten und technisch ausgereiften Form des

[88] Ebda. S. 23.
[89] Otto, *Magie*, S. 2.
[90] Carlos Rincón, „Magisch/Magie“; in: Karlheinz Barck et al. (Hg.): *Historisches Wörterbuch: Ästhetische Grundbegriffe*, Bd. 3, Stuttgart/Weimar 2001, S. 751.
[91] Böhme, *Fetischismus und Kultur*, S. 478.
[92] Gronemeyer, *Optische Magie*, S. 95.
[93] Simon During schreibt: “Here marvels are produced by rare mechanical devices whose working is often hidden or not clearly understood: mirrors, lenses and automata. In such “artificial” natural magic, tricks and mechanical or optical apparatus materialized nature’s occult qualities through “experiments”.” Simon During, *Modern Enchantments*: *The Cultural Power of Secular Magic*, Cambridge/London 2002, S. 19.

öffentlichen Schauvergnügens etabliert […]“[94] hat. Sie steht überdies in einem direkten Zusammenhang mit der Entwicklung des Kinos.[95] So zeigt Simon During beispielsweise in seinem Buch *Modern Enchantments* (2002), wie technisch produzierte Magie, die er als *säkulare* Magie bezeichnet, in Form von magischen Shows oder Filmen die moderne Gesellschaft geprägt hat:

> […] magic shows have always solicited a unique (and uniquely wide) range of responses in their audiences. Sometimes they have worked to support rationality, helping to disseminate skepticism and publicize scientific innovations. Other times, even denials that supernatural agency was being invoked did not prevent the old spirits from showing up again. In their entertainments, magicians popularized new technologies and new sorts of pleasures.[96]

Dan Browns Erfolg lässt sich paradigmatisch für die heutige Rezeption von Magie in literarischen Medien einordnen. Sein im einundzwanzigsten Jahrhundert angesiedeltes Universum ist voller antiker und mittelalterlicher Zeichen und Symbolen auf Artefakten in Form von Schriften, Kunst- oder Bauwerken. Sie fungieren zugleich als magische Objekte. Die bild- und zeichenhaften Handlungsstränge sind bei Brown reine Fiktion. Und dennoch lässt sich auch hier ein kulturelles Sehnen verorten, da im Mittelpunkt des Romans das Begehren des Menschen nach dem Partizipieren an einem „alten Wissen“ und an mystische Weisheit steht – ein in unterschiedlichen Magietraditionen wie der Theurgie mehrfach aufgegriffenes Leitmotiv.[97] In dem populärwissenschaftlichen Buch *Das Geheimnis der Illuminati* sehen Victor Loupan und Alain Noël die Ursache für den Erfolg von Browns Büchern darin, dass die/der LeserIn vermeintlich glaubt, „ungeahnte Dinge“ zu erfahren.[98] Dieses Sehnen nach magischen Elementen spiegelt sich indirekt im Titel *The lost symbol* wider, da der Terminus „Symbol“, griech. σύμβολον, lat. *symbolum*, nicht nur Kennzeichen und Wahrzeichen, sondern auch das Zusammenfallen, Zusammenfügen sowie das „im

[94] Siegfried Zielinski, *Audiovision*. *Kino und Fernsehen als Zwischenspiele in der Geschichte*, Hamburg 1989, S. 57.
[95] Vgl. Gronemeyer, *Optische Magie*, S. 73-109.
[96] During, *Modern Enchantments*, S. 1.
[97] Dieser Wunsch nach dem „Wissen von verborgenen Dingen“, war nach Kieckhefer seit der Antike eine Triebfeder in der Beschäftigung mit magischen Künsten. Vgl. Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages*, S. 10.
[98] Loupan/Noël, *Das Geheimnis der Illuminati*, S. 231.

Geist Zusammenschließen“[99] bedeutet.[100] Das Zusammenfügen vermeintlich verlorener Teile (hier als ein mögliches Synonym für ein verlorenes Wissen) und das damit in Verbindung stehende Antizipieren eines „magischen Denkens“, scheinen aber durchaus eine kulturelle Resonanz zu erzeugen, was sich nicht nur in der steigenden Anzahl der LeserInnenschaft des Genres der Fantasyromane wie der siebenteiligen *Harry-Potte*r-Reihe oder der dreiteiligen Reihe *Lord of the Rings*,[101] sondern auch in der Nachfrage nach esoterischer Ratgeberliteratur niederschlägt, worauf Barbara Ehrenreich, die in ihrem Buch *Smile or Die* den Begriff des „positiven Denkens“ untersucht, in Hinblick auf den Erfolg von Büchern wie *The Secret – Das Geheimnis* verweist.[102] Magie bildet daher gegenwärtig nicht nur ein kulturelles Sehnen ab, sondern es zeigt sich vielmehr, dass magische Elemente nie abwesend waren – und dennoch wird der Untersuchungsgegenstand der Magie aus der heutigen Wissenschaftsgeschichte zum Teil ausgeschlossen.

In seinem Buch *Wir sind nie modern gewesen* (1991) vertritt Bruno Latour die These, dass sich die Moderne durch die Trennung von *Übersetzung* – dem Denkmodell des Netzes (beschrieben als das Gewebe von Natur und Kultur) einerseits, und der *Reinigungsarbeit* andererseits auszeichnet. Die Hybridobjekte, Mischwesen aus Kultur und Natur, zusammengesetzt aus menschlichen und nicht-menschlichen Entitäten, stehen der konstruierten Trennung von Natur und Kultur beziehungsweise Subjekt und Objekt gegenüber. In der Separation dieser beiden Bereiche drückt sich die Moderne aus. In *Wir sind nie modern gewesen* bezeichnet er das Leitmotiv der Moderne als *no past*:[103]

[99] S. Meier-Oeser, „Symbol“; in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10, Basel 1998, S. 710.
[100] Vgl. Karl Ernst Georges, „symbolum“; in: *Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch*, Bd. 2, Hannover 1959, S. 2990; Franz Passow, „σύμβολον“; in: *Handwörterbuch der Griechischen Sprache*, Bd. 2,II, Darmstadt 2008, S. 1623,1-1624,1.
„Magisch“ wird im *Duden* beschrieben „[…] als etw. sehr Erstrebenswertes, jedoch nur schwer Erreichbares od. als etw. Bedrohliches u. möglichst zu Vermeidendes, eine besondere Faszination ausübend, besondere Aufmerksamkeit auf sich ziehend.“ „Magisch“; in: *Duden. Das große Wörterbuch der deutschen Sprache*, S. 2487.
[101] Bernd-Christian Otto schreibt, dass es gerade hier zu einer Identifikation des Lesers mit den heldenhaften Figuren kommt. Vgl. Otto, *Magie*, S. 5.
[102] Vgl. Barbara Ehrenreich, *Smile or Die: Wie die Ideologie des positiven Denkens die Welt verdummt*, München 2010, S. 74ff.
[103] Vgl. Bruno Latour, *Wir sind nie modern gewesen*: *Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Frankfurt/Main 2002, S.14, 19, 65.

> Die Modernen haben die Eigenart, den Lauf der Zeit so zu verstehen, daß er tatsächlich die Vergangenheit hinter sich abschafft. […] Sie fühlen sich vom Mittelalter nicht um einige Jahrhunderte entfernt, sondern getrennt durch kopernikanische Revolutionen, epistemologische Einschnitte, Brüche mit frühen Wissensformen, die derart radikal sind, daß von dieser Vergangenheit nichts mehr in ihnen fortlebt – nichts mehr fortleben darf.[104]

Aus der Sicht der Moderne galten die Kulturen zuvor als „vormodern“ und „unaufgeklärt“, da sich in ihnen Menschliches und Nichtmenschliches, Natur und Kultur miteinander vermengten. Jedoch kam es nach Latour in der Moderne, eben aufgrund der konstruierten Trennung von Natur und Kultur, zu einer Expansion von Hybridobjekten, was ihn zu dem Schluss führt, dass die Moderne nie modern gewesen ist.[105] Als „polytemporellen“ Gegenentwurf zu einer linearen und vorwärtsgerichteten historischen Entwicklungslinie, die eben durch Abfolgen und Brüche gekennzeichnet ist (wie es beispielsweise Foucault vorschlägt) und daraus resultierend Kategorien wie „vormodern“, „modern“ oder „postmodern“ erzeugt, zieht er als Alternative das Bild der *Spirale* heran:

> Nehmen wir zum Beispiel an, daß wir die gleichzeitigen Elemente entlang einer Spirale anordnen und nicht mehr entlang einer geraden Linie. Wir haben dann sehr wohl eine Zukunft und eine Vergangenheit, aber die Zukunft hat die Form eines sich in alle Richtungen ausweitenden Kreises, und die Vergangenheit ist nicht überholt, sondern wird wiederholt, aufgegriffen, umschlossen, geschützt, neu kombiniert, neu interpretiert und neu geschaffen.[106]

Gerade bei der Magie handelt es sich in der europäischen Rezeptionsgeschichte um einen spiralförmigen Entwurf, der sich von der hellenistischen Antike über das lateinische Mittelalter, die Renaissance und die Frühe Neuzeit bis in die Gegenwart entfaltet. Sie basiert auf unterschiedlichen Texttraditionen aus dem arabischen, griechischen und lateinischen Kulturraum, die sich sowohl miteinander verbinden als auch voneinander abgrenzen. Dessen war sich aber gerade Marsilio Ficino bewusst, der in der *longue durée* dieser Tradition stand. Magie bildet daher einen Diskurs, der

[104] Ebda. S. 93.
[105] Ebda. S. 98-122.
[106] Latour, *Wir sind nie modern gewesen*, S. 102.

auch im philosophischen Feld seriös betrachtet werden muss und nicht länger aus der Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte ausgeschlossen werden darf, da sich, gerade wie im Werk Ficinos, in dem die Magietheorien die Bereiche von Natur und Kunst umschließen, wichtige medientheoretische, naturphilosophische und kulturhistorische Konzeptionen in Hinblick auf die Folgezeit entwickeln.

Die Entwicklung der Philosophie hat, wie manche behaupten, ihren Anfang bei den Barbaren genommen. So hatten die Perser ihre Magier, die Babylonier und Assyrer ihre Chaldäer […]. Geben doch auch die Ägypter den Hephaistos, den sie für den Urheber der Philosophie halten, für einen Sohn des Nilstromes aus, und diejenigen, die über die Philosophie walten, seien eben seine Priester und Propheten.[107]

2 Die antiken Konzeptionen von Magie

Fällt gerade in einem wissenschaftlichen Kontext der Begriff Magie, so löst er oftmals Unbehagen aus. Die einen bestimmen sie als *Allotria* und betrachten sie als Antithese zu heutigen philosophischen und naturwissenschaftlichen Annahmen; die anderen wiederum verorten sie gleich in den esoterischen Bereich und wieder andere verknüpfen mit dem Begriffsfeld der Magie mythologische und literarische Figuren und Geschichten, religiöse und traditionelle Rituale sowie astrologische und medizinische Behandlungsweisen. Die einzige Einigkeit, die im akademischen Feld zu herrschen scheint, liegt in der Uneinigkeit über den Magiebegriff. Diese Divergenzen bezüglich des Magiebegriffes sind aber nicht neu, da sie immer schon eine Schnittstelle (*crossroad*)[108] zu unterschiedlichen astrologischen, medizinischen und religiösen Traditionslinien und ihren tradierten Lehren formte. Bereits in der griechisch-römischen Antike fielen die Positionen zur Magie widersprüchlich aus. Anders als heute aber war die Magie eng mit der Philosophie verknüpft. Antike Denker gaben ihr durch ihre kosmologischen, metaphysischen und naturphilosophischen Spekulationen indirekt ein theoretisches Fundament. Gerade jene mit den unterschiedlichsten Formen der Magie vernetzten theoretischen Grundbausteine und Wissensinhalte sind es aber, die die Denker des lateinischen Mittelalters und der Renaissance in ihren Auseinandersetzungen mit Magie aufgriffen, weiterentwickelten und in eine neue Ordnung setzten.

[107] Diogenes Laertius, *Leben und Meinung berühmter Philosophen*, 2 Bde, hg. von Klaus Reich und übers. von Otto Apelt und Hans Günter Zekl, Hamburg 2008, Prooemium I.1, S. 3.
[108] Vgl. Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages*, S. 1.

2.1 Magie als das Fremde

Im dreißigsten Buch seines monumentalen Werkes *Naturalis Historia*, das Denker über das Mittelalter bis hin in die Renaissance aufgrund der Fülle an kompilatorischem Wissen zu Geografie, Kosmologie, die Tier- und Pflanzenwelt bis hin zu Medizin, Pharmakologie, Mineralogie und Metallurgie rezipierten, berichtet Gaius Plinius Secundus der Ältere (23/24 – 79 n. Chr.),[109] über die „[…] betrügerischste aller Künste auf dem ganzem Erdkreis […]“[110]: die Magie. Sie habe „[…] als einzige unter den Künsten drei andere, die den menschlichen Geist beherrschen, zusammengefaßt und sich so zu einer einzigen gemacht […]“.[111] Unter den drei Künsten fasst Plinius die Religion, die Medizin und die Astrologie. Als Urheber der Magie nennt Plinius den aus Persien stammenden Zoroaster. Osthanes hingegen, der an der Kampagne des persischen Königs Xerxes I. gegen die Griechen teilgenommen hätte, war laut Plinius der Erste, der „[…] noch vorhandene Schriften über die Magie verfaßt hat […]“. Er „[…] streute gleichsam die Samen dieser abenteuerlichen Kunst aus, indem er überall, wohin er kam, die Welt vergiftete.“[112] Magie (die die Bereiche der Religion, Astrologie und Medizin umschließt) wird von Plinius im ersten Jahrhundert nach Christus als etwas positioniert, das von außen in den griechischen, und später auch in den römischen Kulturraum hereinbrach und diesen infiltrierte: sie war gefährlich, manipulativ und betrügerisch; so heißt es weiter auch, „[…] daß dieser Osthanes vor allem die griechischen Völker zum Wahnsinn, nicht nur zur Begierde nach dieser Wissenschaft trieb.“[113]

Aus rezeptionsgeschichtlichen Studien wie Georg Lucks Werk *Magie und andere Geheimlehren in der Antike* geht hervor, dass sich die räumlichen Ursprünge der Magie nicht nur in Persien, sondern auch in Babylonien und Ägypten verorten lassen. Der

[109] Vgl. Luck, *Magie und andere Geheimlehren in der Antike*, S. 12; Gerhard Winkler, „Plinius der Ältere“; in: Oliver Schütze (Hg.): *Metzler Lexikon antiker Autoren*, Stuttgart/Weimar 1997, S. 552-555.
[110] „[…] vel eo ipso quod fraudulentissima artium plurimum in toto terrarum orbe […].“ C. Plinius Secundus d. Ä., *Naturkunde*. *Bücher XXIX/XXX. Medizin und Pharmakologie: Heilmittel aus dem Tierreich*, hg. und übers. von Roderich König, München/Zürich 1991, Lib.XXX.1, S. 116f.
[111] „[…] quandoquidem sola artium tres alias imperiosissimas humanae mentis complexa in unam se redegit.“ Ebda. Lib.XXX.1, S. 116f.
[112] „primus, quod exstet, ut equidem invenio, commentatus est de ea Osthanes Xerxem regem Persarum bello, quod is Graeciae intulit, comitatus ac velut semina artis portentosae sparsit obiter infecto, quacumque commeaverat, mundo.” Ebda. Lib.XXX.1, S. 120f.
[113] „quod certum est, hic maxime Osthanes ad rabiem, non aviditatem modo scientiae eius, Graecorum populous egit.” Ebda. Lib.XXX.1, S. 120f.

griechische Begriff μαγεία entwickelt sich erst im sechsten Jahrhundert vor Christus und leitet sich von der altpersischen Sprache ab. Unter den sogenannten μάγοι verstand man im griechischen Kulturraum zunächst eine persische Priesterkaste, als deren prominentesten Vertreter antike Denker Zoroaster ansahen.[114] Dieser religiösen Gruppe, die mit dem Feuerkult in Zusammenhang gebracht wurde, ist die Fähigkeit zugeschrieben worden, Vorzeichen und Träume deuten zu können. Im südlichen Babylonien etablierten sich die Chaldäer (ein Sammelbegriff für Sternkundige im Generellen), die sich aus Astrologen und Traumdeutern zusammensetzten. Auch im ägyptischen Kulturraum, der eine starke Anziehungskraft auf Denker der griechischen Antike wie Pythagoras oder Platon ausübte, finden sich magische Vorstellungen.[115] Wachsfiguren, Bilder und Amulette dienten als Medien zwischen Diesseits und Jenseits,[116] wodurch Magie sowohl ein Symbol für eine bessere Welt im Hinblick auf die Zukunft als auch für eine verlorene Welt im Rückblick auf die Vergangenheit bildete.[117]

Im griechischen Kulturraum hingegen waren in der Zeit vom zehnten bis ins sechste Jahrhundert magische Elemente vorerst nur in literarische und mythologische Medien eingebettet, verkörpert durch Figuren wie beispielsweise Homers *Kirke*, die durch ein Zaubermittel (griech. *φάρμακον*) in der Lage war, Odysseus Gefährten in Schweine zu verwandeln.[118] Den griechischen Terminus μάγος verwendet im fünften Jahrhundert vor Christus der Geschichtsschreiber Herodot (484 – 424 v. Chr.) in den *Historien*,[119] im Zusammenhang mit dem Stamm der Meder. Die μάγοι waren in der Lage, Träume

[114] Vgl. Diogenes Laertius, *Leben und Meinung berühmter Philosophen*, Prooemium 2, S. 3; Luck, *Magie und andere Geheimlehren in der Antike*, S. 47f. Die *magoi* wurden unter anderem als Beherrscher der Natur verstanden, insbesondere wurde ihnen die Kontrolle des Feuers (Träger des Feuerkultes) zugeschrieben. Vgl. Matilde Battistini, *Astrologie, Magie und Alchemie*, Berlin 2005, S. 146.

[115] Vgl. Matthew W. Dickie, *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, London/New York 2001, S. 229ff. An einer anderen Stelle schreibt Dickie auch, dass die "[…] terminology, ideas and images drawn from Egyptian religion have been absorbed on the one hand into Greek magical texts and on the other into the iconography of magical amulets." Ebda. S. 203; David C. Lindberg, *Von Babylon bis Bestiarium. Die Anfänge des abendländischen Wissens*, Stuttgart/Weimar 1994, S. 15.

[116] Vgl. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, Vol. I, S. 7ff.; Luck, *Magie und andere Geheimlehren in der Antike*, S. 59f.

[117] Lehrich spricht in Bezug auf die Vergangenheit von Ägypten von *illud tempus*. Darunter wird ein spezielles Raum-Zeit-Geflecht verstanden, das unabhängig vom geographischen Ägypten ist. Diese Zeit wurde von einigen Wissenschaftlern wie Yates oder Eliade zum „Goldenen Zeitalter" stilisiert. Vgl. Christopher I. Lehrich, *The Occult Mind: Magic in Theory and Practice*, Ithaca/New York 2007, S. 1f.

[118] Vgl. Homer, *Odyssee*, hg. von Karl Bayer et al. und übers. von Anton Weiher, München/Zürich 1986, X. 230-43, 281-306; Luck, *Magie und andere Geheimlehren in der Antike*, S. 73-80.

[119] Vgl. Helmut Bachmaier, „Herdot"; in: Oliver Schütze (Hg.): *Metzler Lexikon antiker Autoren*, Stuttgart/Weimar 1997, S. 305ff.

zu deuten und Weissagungen zu treffen. Zu ihren Aufgaben zählten neben der Funktion als Ratgeber der herrschenden Klasse, auch unterschiedliche Opferrituale von Tieren, bei welchen der μάγος „[…] das Lied von der Erschaffung der Götter […]“[120] sang. Durch Opferungen sollen diese Priester beispielsweise in der Lage gewesen sein, Naturgewalten zu kontrollieren und zu beherrschen.[121] Aber aus Herodots Worten geht auch eine deutliche Abneigung gegen die feindlichen medischen Magier hervor,[122] die anders als die ägyptischen Priester „[…] mit eigener Hand alles außer Hund und Mensch“[123] umbrachten und „[…] Ameisen, Schlangen und andere Kriechtiere und Vögel in einem förmlichen Wetteifer“[124] aßen.

Herodots Einführung der μαγεία und des μάγος in den griechischen Kulturraum und ihre Bewertung, prägte die Leseweise von Magie. Zwei Momente sind hierbei von Relevanz:

1. Magie bildet bei Herodot eine Subkategorie für Leute, die „magische“ Praktiken anboten. Sie steht zunächst noch in Verbindung mit den religiösen Ritualen, Anrufungen und Opferungen einer persischen Priesterkaste, die hier als magisch identifiziert wird. Diesen wird eine Machtkomponente (wie das Kontrollieren von Naturgewalten) zugesprochen, die zugleich abwertend interpretiert wird.

2. Magie wird von Herodot als negativ konnotierter Begriff in den griechischen Kulturraum eingeführt. Sie ist die „barbarische“ „[…] Kunst der Feinde Griechenlands und besonders Athens“[125], wie es Fritz Graf formuliert, die als

[120] Herodot, *Historien*, 2 Bde, hg. von Josef Feix, Zürich 1995, I.132, S. 128f.
[121] Ebda. I.101f., I.107f., VII.191f.
[122] Otto weist daraufhin, dass sich bei Herodot „[…] zum einen jene prinzipiell negative Konnotation [wiederfindet, S. B.], welche die *mágoi* alleine schon aufgrund ihrer persischen Identität und ihrer Zusammenarbeit mit den feindlichen, orientalischen Despoten inne haben; zum anderen der Duktus des Fremden, Geheimnis- und möglicherweise Machtvollen, welches später freilich auch zu einer positiven Anziehungskraft des Abstraktums *Magie* und entsprechenden Rezeptionsmustern führen wird […].“ Otto, *Magie*, S. 156.
[123] Eine Vorstellung, die Herodot an einer anderen Stelle bezüglich der Menschenopfer revidiert. Herodot*, Historien*, VII.114, S. 948f.
[124] Ebda. I.140, S. 132f.
[125] Fritz Graf, *Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike*, München 1996, S. 31; vgl. auch S. 50.

das Fremde die griechische und später die römische Welt von außen bedrohte.[126]

Eine Idee, die sich auch abgewandelt im neunzehnten Jahrhundert bei Anthropologen wie Tylor und Frazer in der Verknüpfung von Magie mit dem „Primitiven“ oder als *bastard sister* von Religion und Wissenschaft wiederfindet.[127]

Und dennoch kann der Magiebegriff in der griechisch-römischen Antike nicht als einheitlich und statisch gefasst werden. Durch die aufkommenden Auseinandersetzungen griechischer und römischer Autoren mit Magie entwickelten sich eine Reihe von spannungsgeladenen Polyvalenzen, die sowohl unterschiedlichste magische Figuren, Formen und Wissensinhalte einschlossen, sich aber auch untereinander abgrenzten und ausschlossen.[128] Mit Blick auf die Bereiche Religion, Astrologie und Medizin (die Denker wie Plinius in Verbindung mit der Wissenschaft (lat. *scientia*) der Magie setzten)[129] sollen im Folgenden die unterschiedlichen Auffassungen und Zuschreibungen von Magie nachgezeichnet werden. Das Ziel des vorliegenden Kapitels ist es zu zeigen, dass Magie in der griechisch-römischen Antike fernab davon war, lediglich archaisch, „barbarisch“ und primitiv zu sein. Vielmehr bildet Magie bereits in der griechisch-römischen Antike ein plurales Ideen- und Begriffsgebäude von heterogenen und transkulturellen Vorstellungen, in denen Anschlüsse zu kosmologischen und naturphilosophischen Theorien gegeben waren.

2.2 Magie und Religion

Ab dem fünften Jahrhundert vor Christus wurde der griechische Begriff *μαγεία* mit seinem ausführenden Akteur dem *μάγος* mit unterschiedlichen Inhalten und Funktionen belegt, wie mit dem Bettelpriester (griech. *ἀγύρτης*) und dem Seher (griech. *μάντις*). Es sind die „Nachtschwärmer“, die Mänaden und Mysten, die in einem von

[126] Dieser Gedanke findet sich beispielsweise auch bei Cicero (106 – 43 v. Chr.). Vgl. M. Tullius Cicero, *De Legibus Paradoxa Stoicorum. Über die Gesetze – Stoische Paradoxien*, hg. und übers. Rainer Nickel, Zürich 1994, II.26f., S. 98f.; siehe auch: Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages*, S. 10.
[127] Vgl. Frazer, *The magic art and the evolution of kings*, Vol. 1, S. 222.
[128] Vgl. Graf, *Gottesnähe und Schadenzauber*, S. 31; Dickie, *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, S. 34.
[129] Vgl. Plinius, *Naturkunde*, Lib.XXX.1, S. 120f.

Heraklit (ca. 500 v. Chr.) verfassten und erhaltenem Fragment (B 14) als lästerlich polemisiert wurden, da sie die „[…] üblichen Mysterien […] unheilig […]“, zelebrierten.[130] Die Bettelpriester und Seher galten als umherziehende Experten für private Mysterien. Da sie jedoch selbstständig agierten und nicht im Tempeldienst der griechischen *πόλις* standen, waren die Spezialisten für religiöse Angelegenheiten am Rande der Gesellschaft angesiedelt, wodurch sie auf widersprüchliche Weise wahrgenommen und teilweise als anti-religiös porträtiert worden sind.[131] Das hatte zur Folge, dass die unterschiedlichen magischen Formen und Handlungen innerhalb der *πόλις* sowohl positiv als auch negativ konnotiert wurden.[132]

Dass die allgemeine Auffassung von Magie durch Polaritäten gekennzeichnet war, zeigt sich auch am Beispiel von Platon (ca. 427 – ca. 347 v. Chr.). In seiner Schrift *Politeia* kann man von umherziehenden Gauklern und Wahrsagern lesen. Die in der griechischen Sprache als *αγύρται* und *μάντεις* Bezeichneten

> […] kommen vor die Türen der Reichen und überreden sie, ihnen sei von den Göttern die Kraft verliehen, durch Opfer und Besprechungen, wenn sie selbst oder ihre Voreltern etwa eine Verschuldung auf sich hätten, sie zu heilen mitten unter Freunden und Festen; und wenn einer einem Feinde etwas antun wollte, könnten sie für geringe Kosten dem Gerechten so gut wie dem Ungerechten Schaden zufügen, indem sie durch zauberische Anlockungen und Verschlingungen die Götter bereden könnten, ihnen zu dienen.[133]

Und in den *Nomoi* charakterisiert Platon die *μάντεις* als jene,

> die in der gesamten Zauberkunst wohlbewandert sind; bisweilen werden daraus aber auch Tyrannen, Volksredner und Heerführer oder solche, die eigene Geheimlehren aushecken, ebenso gehen daraus, auch die Schliche der sogenannten Sophisten hervor.[134]

---

[130] Heraklit, *Fragmente*, hg. und übers. Bruno Snell, München 1940, Fragm. B14, S. 10f.
[131] Vgl. Graf, *Gottesnähe und Schadenzauber*, S. 25.
[132] Ebda. S. 29ff.
[133] Platon, *Politeia*; in: Gunther Eigler (Hg.): *Platon Werke*, Bd. 4, Darmstadt 2011, Buch II, 364b, S. 112f.
[134] Platon, *Nomoi*; in: Gunther Eigler (Hg.): *Platon Werke*, Bd. 8,2, Darmstadt 2001, Buch X, 908d, S. 342f.

In der Tragödie *König Oidipus* des griechischen Dichters Sophokles (497/96 – 406/05 v. Chr.) bezeichnet Oidipus den Seher Theresias als „[…] Zauberer und Ränkeschmied, den listigen Landstreicher, der für den Gewinn nur Augen hat, in seiner Kunst ein Blinder ist!“[135] Sowohl bei Platon als auch bei Sophokles ist der als μάγος interpretierte Seher und Bettelpriester eine negativ konnotierte Figur, ein gewinnorientierter Scharlatan, der durch seine persuasive Kunst betrügt,[136] und sogar versucht, die Götter zu beschwören und zu überreden – im Gegensatz dazu ordnet sich der religiöse Mensch den Göttern unter.[137]

Daher spricht sich Platon in den *Nomoi* beispielsweise für eine Bestrafung dieser niederen Art von Magie aus, die durch Schadenzauber oder Bindezauber auf die Schädigung des Gegenübers abzielt:

> Wenn sich aber herausstellt, daß einer durch Bindezauber oder Beschwörungen oder gewisse Besprechungen oder sonst irgendwelche Zaubermittel Schaden verursacht, so soll er, falls er ein Seher oder Zeichendeuter ist, sterben […].[138]

Ein konkretes Gesetz gegen den Schadenzauber manifestierte sich in dem um 450 vor Christus entstandenen römischen Zwölftafelgesetz, in dem das schadhafte Besingen (lat. *carmen malum*) beispielsweise der Ernte mit dem Exil bis hin zum Tod bestraft wurde.[139]

Dass die Grenzen zwischen Religion und Magie jedoch keineswegs beständig waren, spiegelt ein anderes von Platon vorgestelltes Bild vom μάγος wider. In seinem Dialog *Alkibiades I* beschreibt Platon die μάγοι als königliche Erzieher persischer Prinzen, welche ihnen nicht nur „[…] die geheime Weisheit des Zoroasters, Sohn des Oromazes […]“, beibrachten, „welches die Verehrung der Götter ist […]“, sondern auch „[…] die königlichen Geschäfte.“[140] Dem μάγος kommt in Platons Beschreibung nicht nur eine politische Rolle als Herrscherberater zu (eine Funktion, die auch Ostanes in Hinblick

[135] Sophokles, *Dramen*, hg. von Wilhelm Willige, München/Zürich 1985, König Oidipus, S. 387ff.
[136] Vgl. Otto, *Magie*, S. 157f.
[137] Vgl. Graf, *Gottesnähe und Schadenzauber*, S. 29ff.
[138] Platon, *Nomoi*; in: Gunther Eigler (Hg.): *Platon Werke*, Bd. 8,2, Buch X, 933d, S. 412f.
[139] Vgl. Luck, *Magie und andere Geheimlehren in der Antike*, S. 58f.
[140] Platon, *Alkibiades I*; in: Gunther Eigler (Hg.): *Platon Werke*, Bd. 1, Darmstadt 2011, 122a, S. 588f.

auf Xerxes eingenommen zu haben scheint),[141] sondern er ist vielmehr auch ein Vermittler von Wissen, das der Allgemeinheit nicht zugänglich ist. Eine Vorstellung, die aber gerade auf Philosophen, den Liebhabern von Wissen und Weisheit, einen starken Anreiz ausgeübt haben musste; so kann man bei Plinius auch lesen:

> […] daß man in schon alter Zeit, ja beinahe immer höchsten Glanz und Ruhm der Gelehrsamkeit aus dieser Wissenschaft gewinnen wollte. Jedenfalls sind, um sie zu erlernen, Pythagoras, Empedokles, Demokritos und Platon zu See gereist, wobei sie mehr eine Verbannung auf sich nahmen als eine Reise; nach ihrer Heimkehr rühmten sie diese <Lehre>, hielten sie aber geheim.[142]

Es zeigt sich, dass die Magie auch den Gedanken der Exklusivität eines verborgenen Wissens umfasst. Zugleich oder gerade weil Magie auch die Idee einer geheimen Weisheit enthält, formiert sich der μάγος auch zum Inbegriff der Macht, da ihm *übermenschliche* Fähigkeiten zugesprochen wurden, wie es Bernd-Christian Otto ausdrückt.[143] So wirft der im platonischen Dialog *Menon* namensgebende Protagonist Sokrates vor, ihn durch seine Worte bezaubert und verwirrt zu haben: „Auch jetzt kommt mir vor, daß du mich bezauberst und mir etwas antust und mich offenbar besprichst […].“[144]

In seinem Buch *Gottesnähe und Schadenzauber* weist Fritz Graf auf die widersprüchliche Wahrnehmung des μάγος bei Platon hin, wenn er schreibt: „Platon zeichnet das Bild von religiösen Spezialisten, die Initiationen ebenso wie magische Riten vollziehen können […] Auf der anderen Seite steht bei Platon die „schwarze Magie“, der Schadenzauber.“[145] Obwohl sich Platon nur marginal mit der Figur des μάγος beschäftigte, ist seine uneinheitliche Darstellung dennoch representativ für das widersprüchliche Verhältnis von Magie und Religion, welches zwischen betrügerischer

---

[141] So schreibt Cicero in seinem Werk *De Divinatione* beispielsweise: „Und niemand ist befugt, König der Perser zu sein, der sich nicht zuvor die Lehre und Wissenschaft der Magier angeeignet hat.“
„nec quisdam rex Persarum potest esse, qui non ante magorum disciplinam scientiamque perceperit.“ Marcus Tullius Cicero, *Über die Wahrsagung. De Divinatione*, hg. und übers. von Christoph Schäublin, München/Zürich 1991, I.91, S. 92f.

[142] „quamquam animadverto summam litterarum claritatem gloriamque ex ea scientia antiquitus et paene semper petitam. certe Pythagoras, Empedocles, Democritus, Plato ad hanc discendam navigavere exiliis verius quam peregrinationibus susceptis, hanc reversi praedicavere, hanc in arcanis habuere.” Plinius, *Naturkunde*, Lib.XXX.1, S. 120f.

[143] Vgl. Otto, *Magie*, S. 198-210.

[144] Platon, *Menon*; in: Gunther Eigler (Hg.): *Platon Werke*, Bd. 2, Darmstadt 2011, 80a-b, S. 534f.

[145] Graf, *Gottesnähe und Schadenzauber*, S. 26.

und anti-religiöser Scharlatanerie und exklusiven, weil geheimen und göttlichen Wissen oszillierte.[146] Man kann daher nicht von einer strikten Trennung zwischen Magie und Religion sprechen, da sich in beiden Bereichen sowohl magische als auch religiöse Komponenten und Überschneidungen finden, wie es in der neuplatonischen Schule am Beispiel der Theurgie, die nach Jamblichus „[…] heilig, göttlich und überhaupt in Wahrheit die Offenbarung […]“[147] ist, noch sichtbar werden wird. Daher lassen sich zwischen den Bereichen der Religion und der Magie keine eindeutigen Grenzlinien ziehen, da beiden Theorien und Praktiken zugrunde lagen, die jeweils im anderen ein Äquivalent fanden, wie es auch aus dem Eintrag im *Neuen Pauly. Enzyklopädie der Antike* hervorgeht, in dem es heißt:

> Im mag. Weltbild sind Menschen, Götter und Dämonen durch Sympathien und Antipathien miteinander und mit dem Kosmos verbunden, im rel. Weltbild wird alles durch die Götter zu ihrem eigenen Nutzen gestaltet; die Beziehungen zw. Mensch und Kosmos sind Folge bewußter Maßnahmen der Götter. In der rel. Praktik jedoch sind beide Weltbilder integriert und komplementär.[148]

2.2.1 γοητεία versus θεουργία

Unter den Denkern der griechisch-römischen Antike gab es jedoch nicht wenige, die versuchten, den Magiebegriff positiv zu belegen und ihn von negativen Beifügungen, wie eben jener der *γοητεία* abzugrenzen, die den blasphemischen Umgang mit den Göttern einschloss und im Mittelalter eine enge Verbindung zur Nekromantie[149] und

---

[146] Vgl. Luck, *Magie und andere Geheimlehren in der Antike*, S. 7f.
[147] Jamblichus, *Über die Geheimlehren*, hg. und übers. von Theodor Hopgner, Leipzig 1922, III.31, S. 117.
[148] Irina Wandrey, „Magie, Magier“; in: Hubert Cancik/Helmuth Schneider (Hg.): *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Bd. 7, Stuttgart/Weimar 1999, S. 657.
[149] Die Nekromantie ist eine Beschwörung der Toten. Siehe dazu die Begegnung von Odysseus und Theresias. Die Toten bekamen bestimmte Güter, wodurch sie für kurze Zeit einen „Leib“ zur Verfügung hatten und beispielsweise eine Auskunft erteilen konnten:
„Ich [...], Schüttete rund um sie eine Spende für alle die Toten. […].
Dann rief ich die Völker der Toten mit Bitten und Beten,
Packte die Tiere und schnitt ihnen über der Grube den Hals ab.
Dunkel dampfend rann da ihr Blut. Aus dem Düster indessen
Kamen in Scharen die Seelen der lang schon gestorbenen Toten.“
Homer, *Odyssee*, 11.24-38.
Im Lauf der Zeit wurden andere Elemente wie Leichenteile, spezielle präparierte Pflanzen und Edelsteine in das Beschwörungsritual involviert. „Mit eigenen Augen habe ich Candidia gesehen, wie sie barfuß ging, ihren schwarzen Umhang hochgestürzt, das Haar aufgelöst.[...] Sie begann mit den Fingernägeln in der Erde zu scharren und mit den Zähnen ein schwarzes Lamm in Stücke zu reißen.

Nigromantie[150] aufweist.[151] Insbesondere Autoren der Spätantike wie Philostrat oder der Dichter und Redner Apuleius (ca. 125 – ca.170 n.Chr.) versuchten, zwischen einer niederen verwerflichen und einer höheren Magie zu unterscheiden. In der *Vita Apollonii* positioniert Philostrat den Magier (hier verkörpert durch Apollonios von Tyana) im Gegensatz zu den niederen Zauberkünstlern, die Liebeszauber oder Zaubergürtel anboten, als einen Weisen und pythagoreischen Philosophen.[152] Angeklagt, ein Magier zu sein und eine Frau mithilfe von Magie, hier einem Liebeszauber, zu einer Heirat gedrängt zu haben,[153] argumentiert Apuleius in seiner *Apologie* mit Bezug auf die persischen μάγοί, dass die wahren Magier, wie Orpheus oder Pythagoras, nichts anderes als Priester gewesen seien (eine Argumentation, die sich auch bei Marsilio Ficino wiederfinden wird). Apuleius versucht, die Magie als eine „[…] fromme Kunst" darzustellen, „die um das Göttliche weiß […]." Die Vertreter dieser göttlichen Kunst, „[…] die die kosmischen Vorsehung sorgfältig untersuchen und andächtig die Götter verehren, nennt man »Magier«." Ihre Lehren wurden fälschlicherweise negativ ausgelegt, so Apuleius: „[…] in ähnlicher Weise hat man dann die »Reinigung« des Empedokles, das »Daimonion« des Sokrates und das »Gute« Platons verdächtigt."[154] Es zeichnet sich hier abermals ein Gegenentwurf zu den negativen Zuschreibungen der *γοητεία* als Gaukelei und Scharlatanerie ab, der sich besonders durch das Konzept der *θεουργία* manifestieren sollte: der geistigen Schau des Göttlichen.

Unter den Vertretern der neuplatonischen Schule wie Porphyrius (ca. 232 – 304 n. Chr.) oder Jamblichus (ca. 240/45 – ca. 325 n. Chr.) entwickelte sich die *θεουργία* zu einem beliebten Untersuchungsgegenstand. Inspiriert durch Texte wie dem *Chaldaischen Orakel* unterscheidet Jamblichus in seiner Schrift *De Mysteriis* zwischen einer „[…] durch Zauberei künstlich hervorgerufenen Vorspiegelung […]" und „[…] der

Blut floß in einen Graben, damit sie Totengeister, die ihre Frage beantworten würden, heraufbeschwören konnten." Horaz: „Satiren 1.8"; zitiert nach: Luck, *Magie und andere Geheimlehren in der Antike*, S. 100.

[150] Die Nigromantie ist eine Form des Rituals, deren Ziel es ist, den Teufel und die Dämonen zu beschwören.

[151] Vgl. Graf, *Gottesnähe und Schadenzauber*, S. 27, vgl. Fritz Graf Princeton/Sarah Iles Johnston Princeton, „Magie – III. Griechenland und Rom"; in: Hubert Cancik/Helmuth Schneider (Hg.): *Der Neue Pauly: Enzyklopädie der Antike*, Bd. 7, Stuttgart/Weimar 1999, S. 662f.

[152] Vgl. Philostratos*, Das Leben des Apollonios von Tyana*, hg. und übers. von Vroni Mumprecht, München/Zürich 1983, I.2, I.18, VII.39.

[153] Vgl. Ben Hijmans, „Apuleius"; in: Oliver Schütze (Hg.): *Metzler Lexikon antiker Autoren*, Stuttgart/Weimar 1997, S. 74ff.; Marco Frenschkowski, „Magie"; in: Georg Schöllgen et. al. (Hg.): *Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der Antiken Welt*, Bd. 13, Stuttgart 2010, S. 864ff.

[154] Apuleius, „*Apologie* oder *Über Magie*, Kap. 25-43", zit. nach: Luck, *Magie und andere Geheimlehren in der Antike*, S. 140ff.; vgl. Dickie, *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, S. 204.

überaus klaren Schau der Götter […].“[155] Der Vertreter der ersteren Art, der *γόης*, nimmt keinen Anteil an den Göttern. Er ist „[…] unfromm, voll zügelloser Lüste, angefüllt mit Schlechtigkeit, Bewunderer jener Denk- und Handlungsweise, die den Göttern fremd ist, und mit einem Wort den bösen Dämonen ähnlich […].“[156] Ihm gegenüber steht nach Jamblichus der Theurg, der auf die „[…] Läuterung, Befreiung und Rettung der Seele […].“[157] abzielt. Der Theurg agiert, ähnlich dem Priester, als ein Vermittler zwischen Diesseits und Jenseits. „Im Gegensatz zur Theologie − „Der Wissenschaft des Göttlichen““, wie Georg Luck aber schreibt, „ − impliziert der Begriff Theurgie die „Wirkung des Göttlichen“ oder auch die „Wirkung auf das Göttliche“, wobei nicht ganz klar ist, welcher Aspekt im Mittelpunkt stand.“[158]

Nach Jamblichus versucht der Theurg durch Rituale, Symbole und Zeichen mit den höheren geistigen Mächten in Verbindung zu treten und in der Ekstase mit ihnen eins zu werden.[159] Durch die mystischen Erfahrungen und die ekstatische Erhebung der Seele soll er ein Wissen von den Göttern (lat. *communitas loquendi cum dis*) und eine Loslösung von der materiellen Welt erlangen.[160] Innerhalb dieser Rituale ist mit geheimen Signaturen und Symbolen sowie mit Steinen, Kräutern, Gerüchen und heiligen Tieren operiert worden. Es wird ersichtlich, dass der Theurg ähnliche Mittel wie der *γόης* verwendet. Dennoch unterscheiden sich in der allgemeinen Wahrnehmung ihre Endziele, die man wie beim *γόης* als anti-religiös und beim Theurgen als religiös und als Bestandteil einer spirituellen Praxis auslegt. Magie und Religion stehen einander einerseits gegenüber und ergänzen einander andererseits aber auch. Beiden Formen gemeinsam ist jedoch, dass sie mit höheren Kräften operieren, die von christlichen Denkern nicht selten als dämonisch interpretiert wurden.[161]

[155] Jamblichus, *Über die Geheimlehren*, III.25, S. 106.
[156] Ebda. III.31, S. 161.
[157] Ebda. X.7, S. 191.
[158] Luck, *Magie und andere Geheimlehren in der Antik*e, S. 36; Graf, *Gottesnähe und Schadenzauber*, S. 61-82.
[159] Vgl. Jamblichus, *Über die Geheimlehren*, VI.5, VI.6, S. 159f.; Luck, *Magie und andere Geheimlehren in der Antike*, S. 36f.
[160] Ebda. S. 87; Theodor Hopfner, „Μαγεία“; in: Wilhelm Kroll (Hg.): *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, Bd. 27.1, Stuttgart 1928, S. 379.
[161] Vgl. Luck, *Magie und andere Geheimlehren in der Antike*, S. 37.

2.2.2 Vom *δαίμων* zum Dämon

Durch das Aufkommen und die Etablierung des Christentums in der Spätantike ist die Magie nicht selten als ein Werk der Dämonen eingestuft worden. Die Konnotation der Magie als etwas Dämonisches diente unter anderem dazu, das aufkommende Christentum gegen das Heidentum zu stärken und den antiken Götterglauben zu bekämpfen, wie es Richard Kieckhefer formuliert:

> For the Christians, magic was reprehensible because it was the work of demons. These were evil spirits, ultimately subject to God, but they paraded as gods and received veneration. […] By distinguishing sharply between Christianity (which alone was true religion) and paganism (which had magical reliance on demons at its heart), early Christian writers in effect introduced a distinction between religion and magic which had no previously been made and which was not easily understood except from a Christian viewpoint.[162]

Die Christen sahen in den heidnischen Göttern nichts anderes mehr als Dämonen, die es zu bekämpfen galt. In der ursprünglichen Leseweise war der Dämon (griech. *δαίμων*) ein göttliches Wesen (im Sinne von *θεός*).[163] Die Dämonen galten wie bei Platon als Vermittler, als Zwischenwesen zwischen den Menschen und den Göttern. Sie überbrachten und vermittelten die Gebete und die Opfer der Menschen an die Götter und die Prophezeiungen und Weissagungen der Götter wiederum an die Menschen, und fungierten somit als Bindeglied zwischen beiden Welten.[164] So ordnet Platon im Dialog *Phaidon* jeder Seele einen *δαίμων* zu, welcher über sie wacht und sie nach dem Tod in die Unterwelt zurückführt.[165] Dämonen waren daher auch eine Form von Schutzgeistern.[166] So berichtet Plotins Biograf Porphyrius beispielsweise von magischen Anschlägen auf diesen (beides Mal durch Vertreter aus dem ägyptischen

[162] Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages*, S. 37.
[163] Vgl. Luck, *Magie und andere Geheimlehren in der Antike*, S. 205f.
[164] Vgl. Platon, *Symposion*; in: Gunther Eigler (Hg.): *Platon Werke*, Bd. 3, Darmstadt 2011, 202d-e, S. 312-315.
[165] Vgl. Platon, *Phaidon*; in: Gunther Eigler (Hg.): *Platon Werke*, Bd. 3, 107d, S. 170f.
[166] Vgl. Platon, *Timaios*; in: Gunther Eigler (Hg.): *Platon Werke*, Bd. 7, Darmstadt 2011, 90c, S. 202-205.

Kulturraum).[167] Beschützt durch den als göttlich charakterisierten *δαίμων* konnte jedoch keine der gegen Plotin gerichteten magischen Aktionen etwas erwirken.[168]

Die Dämonen sind, so Plotin, aber auch mit den Sternen verbunden, wodurch sie wiederum Bestandteile kosmischer Strukturen sind. So fasst Plotin die Dämonen als Götter zweiten Ranges, die „[…] jenen Göttern der geistigen Welt nachgeordnet, ihnen entsprechen und mit ihnen verknüpft sind wie der Glanz um jeden Stern herum.“[169] Die Neuplatoniker Porphyrius, Jamblichus und Proklus erweiterten diese Dämonologie dahingehend, dass unterschiedliche Wesen vielgestaltig im gestuften Kosmos in Erscheinung treten können. Daher nehmen sie in den hierarchisch strukturierten *Reihen* (die sich beispielsweise von Göttern, Dämonen, Heroen hin bis zu Menschenseelen erstrecken) eine die Kräfte vermittelnde Position ein.[170] Die Dämonen bilden folglich einen Bestandteil des Kosmos. Aufgrund ihrer Zwischenstellung haben sie sowohl an der göttlichen als auch an der menschlichen Natur in Form von Affekten und Leidenschaften Anteil. Sie sind Boten von Krankheit und Gesundheit, die durch die Wahrsagekunst oder durch Träume mit den Menschen in Verbindung treten können,[171] wodurch auch die Anschlüsse zu den Bereichen der Astrologie und Medizin gegeben sind.

Eine Wende trat mit dem Aufkommen des Christentums ein. Kam den Dämonen in den alttestamentlichen Schriften noch eine primär untergeordnete Rolle zu, waren sie im Neuen Testament eindeutig negativ konnotiert. Sie waren gefallene Engel, die sich gegen ihren Urheber richteten und sich infolgedessen zum Bösen wandten. Die Dämonen wurden mit dem sublunaren Bereich unterhalb des Mondes in Verbindung gebracht und galten als unrein und Verursacher von Krankheiten, die die Menschen mit Wünschen, Bedürfnissen und schlechten Lüsten affizieren. Im Laufe der Zeit

[167] Der ägyptische Kulturraum übte eine große Faszination auf griechische Denker aus. Dabei wurden ägyptische Magiekonzeptionen übernommen und in das eigene kulturelle Verständnis übersetzt. Don C. Skemer beschreibt diesen Verfremdungsprozess am Beispiel von Amuletten: “[…] hieroglyphs became a source and a model for *characteres* or magic symbols that were used in Greek and Coptic Christian textual amulets and formularies of magic.” Don C. Skemer, *Binding Words: Textual Amulets in the Middle Ages*, Pennsylvania 2006, S. 24.
[168] Vgl. Porphyrios, *Über Plotins Leben*; in: *Plotins Schriften*, Bd. Vc, übers. von Richard Harder, Hamburg 1958, X, S. 25f.
[169] Plotin, *Plotins Schriften*, Bd. Va, übers. von Richard Harder, Hamburg 1960, Enn. III.5, 6, S. 186f.
[170] Vgl. Hopfner, „Μαγεία“, S. 308ff.
[171] Vgl. Diogenes Laertius, *Leben und Meinung berühmter Philosophen*, Bd. 2, VIII.32, S. 118.

bildete sich eine dämonische Hierarchie, an deren Spitze der Beelzebub[172] als Oberbefehlshaber stand.[173] Die Christen, die der „wahren Religion“ angehören, brachten das Heidentum mit dem falschen Glauben, der Magie (lat. *magia*), der Illusion und dem Dämonischen in Zusammenhang – da man in der Magie unter anderem mit Dämonen operiert, welche die Ursache für Schäden und Unglück jeder Art sind, war sie folglich schlecht; so folgert Richard Kiekhefer auch:

> If the Greek and Roman pagans could foretell the future, or heal diseases, that was because they had help from their gods. But the gods of the pagans were no real gods; from a Christian viewpoint they were in fact demons.[174]

Diese Ansicht entfaltete sich insbesondere in den Schriften von Augustinus von Hippo (354 – 430 n. Chr.). Der in einer römischen Provinz in Afrika geborene Augustinus wendete sich in seinen Jugendjahren verstärkt dem Manichäismus zu, einer gnostisch-synkretistischen Religionstradition, in deren Mittelpunkt die Befreiung der Seele aus der sinnlich-wahrnehmbaren Welt stand. In späteren Jahren wurde er zu einem radikalen Gegner eben dieser Tradition und wandte sich dem Christentum zu. Durch Schriften wie *Confessiones* (dt. *Bekenntnisse*) oder *De Civitate Dei* (dt. *Über den Gottesstaat*) wurde er zu einem der einflussreichsten theologischen Denker der Spätantike, der weit über das Mittelalter und die Renaissance hinaus rezipiert wurde.[175]

Augustinus war ein radikaler Gegner von Magie jeglicher Art, da sie, so Augustinus, immer auf der Basis von betrügerischen und täuschenden Dämonen operiert. Diese lieben:

> […] die szenischen Schändlichkeiten, von denen sich die Sittsamkeit abkehrt, sie lieben die „tausenderlei schädlichen Künste“ bei den Zaubereien der Magier, von denen sich die Rechtschaffenheit abwendet.[176]

---

[172] Der Name leitet sich vom Gott Baal ab. Vgl. Luck, *Magie und andere Geheimlehren in der Antike*, S. 207.
[173] Ebda. S. 203-208.
[174] Kiekhefer, *Magic in the Middle Ages*, S. 10.
[175] Vgl. Peter Habermehl, „Augustinus“; in: Oliver Schütze (Hg.): *Metzler Lexikon antiker Autoren*, Stuttgart/Weimar 1997, S. 123-127.
[176] „Amant quippe illi scaenicas turpitudines, quas non amat pudicitia; amant in maleficiis magorum mille nocendi artes, quas non amat innocentia.“ Aurelius Augustinus, *Der Gottesstaat. De Civitate Dei*, Bd. 1, übers. von Carl Johann Perl, Paderborn [u. a.] 1979, VIII.18, S. 530f.

Daher ließen sich die magischen Künste für Augustinus auch nicht mit den christlichen Lehren vereinbaren.[177] Es zeichnet sich hier erneut die Belegung der Magie mit der Konstruktion des Fremden ab (hier in Form des „Heidnischen“). Das Einsetzen von magischen Objekten und Artefakten wie Amuletten oder Talismanen, versteht Augustinus ebenfalls als Dämonenkult, als „[…] Götzenbilder des Aberglaubens und der Eitelkeit dieser Welt […].“[178] Noch klarere Worte gegen die Magie findet Augustinus in seiner Schrift *De doctrina christiana* (dt. *Die christliche Bildung*):

> Abergläubisch ist alles, was von den Menschen zur Herstellung und Verehrung von Götterbildern eingerichtet wurde und sich entweder darauf bezieht, die Schöpfung oder einen Teil von ihr so wie ihren Schöpfer zu verehren; oder es bezieht sich auf Befragungen oder bestimmte Festlegungen von Bedeutungen, die mit Dämonen abgemacht und verhandelt wurden, worauf zum Beispiel die Anstrengung der magischen Künste gerichtet sind, die die Dichter freilich eher zu erwähnen pflegen als zu lehren.[179]

Gerade für christliche Denker der Spätantike wie Augustinus war die Religion und die Magie nicht miteinander vereinbar, weshalb sie versuchten, mithilfe von Kategorien wie gut / böse oder fromm / nicht fromm diese voneinander abzugrenzen (gerade auch, um das Christentum über dem Paganen zu positionieren). Da magische Denkmuster jedoch eine Reihe von religiösen Bezügen und Elementen aufwiesen und integrierten, waren diese konstruierten Wertungskategorien äußerst dehn- und gegeneinander verschiebbar,[180] wie aus dem weiteren Verlauf der vorliegenden Arbeit noch hervorgehen wird.

---

[177] Ebda. II.26, VIII.16-19.
[178] „Non enim sic isti nati erant, ut populorum suorum opinionem ad verum cultum veri dei a simulacrorum superstitione atque ab huius mundi vanitate converterent.“ Augustinus, *De Vera Religione. Die wahre Religion*, hg. und übers. von Josef Lössl, Paderborn/Wien 2007, II.2, S. 82f.
[179] Augustinus, *Die christliche Bildung. De doctrina Christiana*, übers. von Karla Pollmann, Stuttgart 2002, Lib.II.20, S. 72.
[180] Vgl. Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages*, S. 10f.

2.3 Magie und Astrologie

Magische Konzeptionen waren aber nicht nur mit Religion verbunden, sondern auch mit der Astrologie. In ihr als Voraussagetechnik verschmolzen die Momente von Logik und Magie ineinander, wie es Aby Warburg vorschlägt[181], da das theoretische Fundament der Astrologie auf denselben antiken Kosmologien und Naturphilosophien gründete wie die Magie.

Von Mesopotamien und Ägypten ausgehend, gelangten astronomische, astrologische und mathematische Kenntnisse in den griechischen Kulturraum. Als Teil der Astronomie (griech. *άστρονομία*, verstanden als die Beobachtung der Sterne) war die Astrologie ein Gemisch, zusammengesetzt aus astronomischen Kenntnissen und Beobachtungen, mathematischen Berechnungen sowie Lehren, die Vorherbestimmung und den Schicksalsglauben betrafen; so verkörperten sich für die chaldäischen Priester in den Sternen die Götter. Diese Gleichsetzung der Gestirne mit den Göttern und ihren durchaus menschlichen Charakteristika findet sich beispielsweise in Manilius Lehrgedicht *Astronomica* (dt. *Astrologie*) wieder. Dort beschreibt er einen doppelgesichtigen Planeten Saturn,[182] der Bezüge zum Gott *Kronos* aufweist: Herrscher des *Goldenen Zeitalters* sowie gewalttätiger Vater, der seine Kinder auffraß. In der Astrologie waren daher nicht nur von Beginn an mythologische Bezüge zu den antropomorphen und emotional aufgeladenen Olympioniken enthalten, die mit ihren Zeichen und Symbolen von christlichen Denkern

[181] Vgl. Aby Warburg, „Heidnisch-Antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten (1920)“; in: Gertrud Bing (Hg.): *Gesammtelte Schriften II. Die Erneuerung der heidnischen Antike*: *Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Geschichte der europäischen Renaissance*, Leipzig/Berlin 1932, S. 491.

[182] „Doch wo im Punkt vis-á-vis der die Grundfesten haltende
Kosmos
festliegt, die abgewandte Wölbung von unten betrachtet
und gegen Mitternacht lagert, in jenem Bereich übt Saturnus
seine Einflüsse aus, vor Zeiten selber vertrieben
von der Herrschaft des Kosmos sowie vom Throne der
Götter,
und er erweist seine Gottheit im Schicksal der Väter als
Vater
und im Geschicke der Greise; der Name »Dämonium«,
welchen
Griechenland prägte, bezeichnet dem Namen entsprechende Kräfte.“ Manilius, *Astronomica*. *Astrologie*, hg. und übers. von Wolfgang Fels. Stuttgart 1990, Buch II, 929-938, S. 184f.
Klibansky, Panofsky und Saxl schreiben hierzu: „Doch nun werden – was bei Manilius nur in bescheidenem Unfang geschehen war – alle diese Einzelzüge des Mythos zu Typen irdischer Dinge und Vorgänge umgedeutet.“ Klibansky et al., *Saturn und Melancholie*, S. 224.

zu Dämonen und Götzen deklassifiziert wurden, sondern ihr kam durch die von antiken Denkern wie Platon und Aristoteles entwickelten Kosmologien sowie durch ihre naturphilosophischen und metaphysischen Überlegungen auch implizit eine theoretische Fundierung zu. Daher versinnbildlicht sich in der antiken Astrologie nicht nur das aufkommende geozentrische Weltbild, das bis zu Kopernikus bestehen bleiben sollte, sondern auch die magische Kraft der göttlichen oder aber dämonischen Gestirne, die auf den Menschen sowohl günstig, als auch schädlich einwirken können: und eine Maßname für oder gegen diese kosmischen Einflüsse der Planetengötter oder -dämonen konnte oftmals wieder nur in den Praktiken und Heilmitteln der Magie selbst gefunden werden.[183]

2.3.1 Antike Kosmosvorstellungen

Die Astrologie als Teil der Astronomie gründete auf kosmologischen und naturphilosophischen Überlegungen.[184] Philosophen wie Platon und Aristoteles legten durch ihre kosmologischen Modelle zugleich ein Fundament für die Verbindung der Planeten mit dem Göttlichen – und später dem Dämonischen. Dadurch festigte sich auch indirekt der von Beginn in der Astrologie angelegte Sternenglauben (wie ihn bereits chaldäische und ägyptische Priester vertraten).

2.3.1.1 Der Kosmos bei Platon

Für die Darstellung des Kosmos als das „[...] Schönste unter dem Gewordenen […]“[185], griff Platon, wie im Dialog *Timaios*, auf die naturphilosophischen Annahmen der Pythagoreer zurück und erweiterte diese. Wie die Pythagoreer glaubte auch Platon, dass die Natur auf mathematischen Prinzipien und Harmonien beruht: Eine Vorstellung, die sich später auch bei Plotin bezüglich der auf Sympathien und Antipathien beruhenden Wirkkräfte im Kosmos durch den Bildtopos der Leier und des

[183] Vgl. Hesiod, *Theogonie. Werke und Tage*, hg. von Albert von Schirnding, München/Zürich 1991, Theogonie, 466-467, 490-497; siehe ebda. Werke und Tage, 106-114; vgl. dazu auch: Franz Boll, *Kleine Schriften zur Sternkunde des Altertums*, hg. von Viktor Stegemann, Leipzig 1950, S. 34; Lindberg, *Von Babylon bis Bestiarium*, S. 15-21; Klibansky et al., *Saturn und Melancholie*, S. 211-214.

[184] “[…] there are certain ways in which the development of magic itself may be said to have depended on, and followed the model of, philosophy and science.[…]. The systematisation of astrology does not happen before the third century B.C., nor that of ‘alchemy’ before the first century B.C., and in both cases it is possible to argue that the very success of natural science and philosophy contributed to the systematisation of these other ‘sciences’.” Geoffrey E. R. Llyod, *Magic, reason and experience*. *Studies in the origins and development of Greek science*, Cambridge [u. a.] 1979, S. 6.

[185] Platon, *Timaios*; in: Gunther Eigler (Hg.): *Platon Werke*, Bd. 7, 29a, S. 34f.

Tänzers verkörpert.[186] Bereits die Pythagoreer, denen ein Nahverhältnis zur Magie zugeschrieben wurde, gingen von der kugelförmigen Gestalt der Erde aus. „Sie sagen nämlich“, wie es Aristoteles später in seinem Werk *De caelo* (dt. *Über den Himmel*) formulieren wird, „dass sich in der Mitte ein Feuer befinde, dass die Erde aber, da sie zu den Gestirnen zähle, durch ihre Kreisbewegung um das Zentrum den Tag und die Nacht hervorbringe.“[187] Die Pythagoreer nahmen weiter an, dass die unterschiedlichen Bewegungen der Gestirne auch Töne erzeugten, sogenannte Sphärenklänge, durch die sich das harmonische und mathematische Verhältnis der Gestirne zueinander, ähnlich einer Tonleiter, ausdrücken lasse.[188] Stephen Toulmin und June Goodfield merken an, dass die Pythagoreer die Ersten waren, bei denen sich der Aspekt des sphärischen Universums findet, das mit vollkommenen Kreisbahnen der Planeten ausgestattet ist. Jedoch konnten sie ihre naturphilosophischen Annahmen noch nicht theoretisch belegen. Erst Aristoteles wird in seinen Abhandlungen *Über die Physik* und *Über den Himmel* diese kosmologischen Annahmen theoretisch zu fundieren versuchen.[189]

Aber zurück zu Platon. Mit Bezug auf seine Ideenlehre erschuf im platonischen *Timaios* der göttliche Handwerker (griech. *δημιουργός*) als Replik zu den ewigen Vorbildern (hier: Sg. griech. παράδειγμα, sonst auch griech. ιδέα) den sichtbaren und gewordenen Kosmos aus dem ungeordneten und ungeformten Material (griech. *χώρα*), in das er die Abbilder (Sg. griech. *εἶδος)* einprägt:[190]

> Da der Gott es also dem Schönsten unter allem durch die Vernunft Erkennbaren und in jeder Beziehung Vollkommenen möglichst ähnlich zu machen beabsichtigte, schuf er es als ein sichtbares Lebewesen, welches alle von Natur ihm verwandten Lebewesen in sich faßt.[191]

---

[186] Vgl. Stephen Toulmin/June Goodfield, *Modelle des Kosmos*, München 1970, S. 76; Lindberg, *Von Babylon bis Bestiarium*, S. 33; Plotin, *Plotins Schriften*, Bd. IIa, Enn. IV.4, 41, 4-13, S. 346f.; Enn. IV.4, 36, S. 336f.
[187] Aristoteles, *Über den Himmel*; in: Hellmut Flashar (Hg.): *Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 12, Berlin 2009, Buch II.13, 293a21-24, S. 73.
[188] Ebda. Buch II.9, 290b, S. 68f.
[189] Vgl. Toulmin/Goodfield, *Modelle des Kosmos*, S. 69, S. 86-90.
[190] Siehe für die Unterscheidung zwischen den Bereich der Ideen und den sinnlich-wahrnehmbaren Bereich der Abbilder, beispielsweise Platons „Höhlengleichnis“. Platon, *Politeia*; in: Gunther Eigler (Hg.): *Platon Werke*, Bd. 4, Buch VII, 515a-521b, S. 554-577.
[191] Platon, *Timaios*; in: Gunther Eigler (Hg.): *Platon Werke*, Bd. 7, 30d-31a, S. 38-41.

Dieses ungeordnete Material, dem der *Demiurg* die Ordnung zuführt, beschreibt Platon als das „Aufnehmende der Mutter“, passiv und frei von jeder Form, „[…] die durch die eintretenden Dinge bewegt und gestaltet wird und durch jene bald so, bald anders erscheint.“[192] In diese Prägemasse drücken sich die Abbilder ein, die aufgrund ihrer Ähnlichkeit einen relationalen Charakter zu den Ideen aufweisen. Der Kosmos wird von Platon also als ein Lebewesen gedacht, welches beseelt ist, da er in diesen auch die Weltseele setzt, die der göttliche Bildner oder Werkmeister nach den Gesetzen der Harmonie erzeugt und welche diesen durchdringt. Sie ist zugleich für die gesamte Bewegung im Kosmos zuständig:

> Sie aber begann, indem sie von der Mitte aus bis zum äußersten Himmel überall hineinverflochten war und diesen von außen ringsum umschloß und selbst in sich selber kreiste, mit dem göttlichen Anfang eines endlosen und vernunftbegabten Lebens für alle Zeit. Und der Körper des Himmels war ein sichtbarer, die Seele aber ward unsichtbar, doch des Denkens und der Harmonie teilhaftig, indem der Beste aller mit der Vernunft erfaßbaren und immer seienden *Dinge* sie zum besten aller erschaffenen *Dinge* werden ließ.[193]

Der Kosmos ist demnach ein bewegliches Abbild, eine Kopie der ewigen und unveränderbaren Ideen. Ihn produzierte der *Demiurg* basierend auf geometrischen Prinzipien und aufbauend auf dem proportionalen Verhältnis der (empedokleischen) Elemente Erde, Wasser, Luft und Feuer.[194] Den Mittelpunkt des Kosmos bildet die Erde, die, wie aus dem Dialog *Phaidon* hervorgeht, kugelförmig zu denken ist.[195] Um diese ordnen sich die Bahnen der Gestirne, die unterschiedliche Entfernungen zur Erde aufweisen. Im *Er-Mythos* beschreibt Platon die Gestirne als aus acht Schalen zusammengesetzt, welche sich in unterschiedlicher Geschwindigkeit um eine Achse („Stange der Spindel“) drehen, da die Schalen ineinander eingepasst sind:[196]

> Indem nun die Spindel gedreht werde, so kreise sie zwar ganz immer in demselben Schwunge, in dem ganzen Umschwingenden aber bewegten sich die sieben inneren Kreise langsam in einem dem Ganz entgegengesetzten Schwung.[197]

---

[192] Ebda. 50c-e, S. 90f.
[193] Ebda. 36e-37a, S. 50-53.
[194] Ebda. 32b-c, S. 42f.
[195] Vgl. Platon, *Phaidon*; in: Gunther Eigler (Hg.): *Platon Werke*, Bd. 3, 108e-109a, S. 174f.
[196] Vgl. Platon, *Politeia*; in: Gunther Eigler (Hg.): *Platon Werke*, Bd. 4, Buch X, 616b-617d, S. 858-865.
[197] Ebda. 617a, S. 860-863.

Die Gestirne – also Planeten, namentlich Erde, Mond, Sonne, Venus, Merkur, Mars, Jupiter, Saturn sowie der Fixsternhimmel, haben demnach nicht nur eine unterschiedliche Entfernung zur Mitte, sondern ihnen kommt durch die ihnen innewohnenden Seelen auch eine unterschiedliche Bewegung zu. Durch ihre Bewegung bringt jeder Planet einen ihm eigenen Ton hervor; und durch das gemeinsame „Erklingen“ der acht Töne wird eine Harmonie erzeugt.[198] Weiter existiert für Platon eine Relation zwischen den Gestirnen und den Göttern; so schreibt er:

> Aus diesem Grund entstanden all die Sterne, welche ihre Stellung nicht verändern, Lebewesen göttlicher Art, und ewig und in gleichmäßiger Weise stets an der gleichen Stelle sich drehend, immerdar verharren.[199]

In den Planeten, die „sichtbaren und entstandenen Götter“,[200] wie Platon sie nennt, drückt sich durch die gleichmäßige Bewegung und mathematische Verhältnismäßigkeit die Ordnung des Kosmos aus.[201] Von den Gestirnen am Himmel ausgehend, steigen auch die Seelen, von der Göttin der Notwendigkeit und den *Moiren* mit einem Lebenslos ausgerüstet, wie es Platon im *Er-Mythos* ausführt, in die menschlichen Körper herab und beseelen diese. Von dort kehren sich nach dem physischen Tod des Leibes, welchen Platon wie im Dialog *Phaidon* als körperlichen Kerker charakterisiert, auch wieder gegen den Himmel zurück.[202] Hier finden sich nicht nur im *Topos* der Seelenwanderung Bezüge zur Magie, sondern gerade die als sichtbare Götter verstandenen Planeten haben den „[…] religiös mystischen Theorien des Sternglaubens im Altertum den Weg geebnet“[203], wie es Wilhelm Gundel formuliert, denn „Wenn die Gestirne göttliche Wesen waren, so mußte es möglich sein, göttliche Wesen noch höheren Ranges zu finden und gegen sie einzusetzen“[204], wie Georg Luck vermerkt. Jedoch sind genau diese Planetengötter später nicht selten,

---

[198] „Auf den Kreisen derselben aber säßen oben auf jeglichem eine mitumschwingende Sirene, eine Stimme von sich gebend, jede immer den nämlichen Ton, aus allen achten aber insgesamt klänge dann ein Wohllaut zusammen.“ Ebda. 617b; vgl. auch: Platon, *Timaios*; in: Gunther Eigler (Hg.): *Platon Werke*, Bd. 7, 38b-e, S. 54-59; Platon, *Nomoi*; in: Gunther Eigler (Hg.): *Platon Werke*, Bd. 8,2, Buch X, 898d-899b, S. 306-309.

[199] Platon, *Timaios*; in: Gunther Eigler (Hg.): *Platon Werke*, Bd. 7, 40b, S. 60-63.

[200] Ebda. 40d, S. 62f.

[201] Vgl. Lindberg, *Von Babylon bis Bestiarium*, S. 46; B. L. van der Waerden, *Die Astronomie der Griechen: Eine Einführung*, Darmstadt 1988, S. 37ff.

[202] Vgl. Platon, *Politeia*; in: Gunther Eigler (Hg.): *Platon Werke*, Bd. 4, Buch X, 617d-621d, S. 864-875; Platon, *Phaidon*; in: Gunther Eigler (Hg.): *Platon Werke*, Bd. 3, 83b-e, S. 90-93.

[203] Wilhelm Gundel, *Sterne und Sternbilder im Glauben des Altertums und der Neuzeit*, Bonn/Leipzig 1922, S. 89.

[204] Luck, *Magie und andere Geheimlehren in der Antike*, S. 391.

insbesonders von christlichen Denkern, als „schlechte“ Dämonen verstanden worden.[205]

2.3.1.2 Der Kosmos bei Aristoteles

Aristoteles versteht den Kosmos als ewig, unentstanden und unvergänglich.[206] Eine Auffassung, die den mittelalterlichen Kommentatoren noch einige Schwierigkeiten bereiten sollte, da sie der Annahme von der *creatio ex nihilo* (der Schöpfung aus dem Nichts) zuwiderläuft.[207] Wie aus den folgenden Zitaten hervorgeht, fasst Aristoteles den Himmel auf dreifach Weise; als:[208]

1. [...] die Substanz der äußersten Umdrehung des Alls, oder den natürlichen Körper, der (sich) in der äußersten Umdrehung des Alls (befindet): Gewöhnlich nennen wir nämlich den äußersten Rand und das Oben vorzugsweise „Himmel“, wo, wie wir behaupten, auch alles Göttliche seinen Sitz hat.[209]

2. […] den Körper, der an die äußerste Umdrehung des Alls angrenzt und in dem sich der Mond, die Sonne und einige Sterne befinden […].[210]

3. [...] den Körper, der von der äußersten Umdrehung umschlossen wird: Denn wir pflegen das Ganze und das All „Himmel“ zu nennen.[211]

Den oberen Teil des Himmels – also den supralunaren Bereich – bilden die Fixsterne und die sieben anderen planetarischen Sphären. Den unteren Teil bildet der sublunare Bereich der Erde. Die Mitte des Kosmos formt der Mond, der an beide Bereiche anknüpft.[212] Die Fixsterne und die Planeten bestehen nach Aristoteles aus dem „ersten

[205] Vgl. Wilhelm Gundel, *Sternglaube, Sternreligion und Sternorakel. Aus der Geschichte der Astrologie*, Heidelberg 1959, S. 33-38, 45. Gundel schreibt hierzu: „Man darf sagen, daß *Platon* für die Entwicklung dieses Sternglaubens im Abendland das Fundament gebildet hat. […]. Die *astrologische Magie* hat diesen Glauben mehrfach verwertet; griechische, lateinische und arabische Zaubertexte reden von den Totenseelen, die in den Planeten oder in Bezirken der Sternbilder mit Dämonen und göttlichen Wesen zusammen leben.“ Ebda. S. 38; vgl. Warburg, „Heidnisch-Antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten (1920)“, S. 491.
[206] Vgl. Aristoteles, *Über den Himmel*, Buch I.9, 277b, S. 41.
[207] Vgl. Kodera, *Magic, Medicine, and Gender in Renaissance Natural Philosophy*, S. 19; siehe auch: Geoffrey E. R. Lloyd, *Early Greek Science: Thales to Aristotle*, London 1970, S. 109ff.
[208] Vgl. Aristoteles, *Über den Himmel*, Buch I.9, 277b, S. 40f.
[209] Ebda. 278b13-b17, S. 43.
[210] Ebda. 278b18-b20, S. 43.
[211] Ebda. 278b19-b21, S. 43.
[212] Vgl. J. Hübner, „ouranos/Himmel“; in: Otfried Höffe (Hg.): *Aristoteles Lexikon*, Stuttgart 2005, S. 408.

Körper“, dem *αἰθήρ*: Eine göttliche Substanz, die im Gegensatz zu den vier Elementen Erde, Wasser, Luft und Feuer göttlich, unentstanden und unveränderlich ist. Die Gestirne versteht Aristoteles daher als göttlich.[213] Der „äußerste“ Himmel ist nach Aristoteles durch den *unbewegten Beweger* in Bewegung gesetzt worden.[214] Jeder Planet bewegt sich nach Aristoteles gleichmäßig auf einer Kreisbahn, wobei sich diese gegenläufig zum Fixsternhimmel drehen. Je nach ihrer Entfernung zum Mittelpunkt benötigen die Planeten eine unterschiedliche Dauer für ihre Umdrehungen; so ist beispielsweise der Planet Saturn der langsamste unter den Planeten, da er den weitesten Weg zurücklegen muss, wie man später bei Ptolemäus lesen kann. Vom Fixsternhimmel ausgehend ordnen sich absteigend Saturn, Jupiter, Mars, Venus, Merkur, Sonne und der Mond an.[215] Der Mond bildet die Mitte zwischen dem supralunaren und dem sublunaren Bereich, dessen Zentrum der schwerste Körper, die Erde, bildet.[216] Der sublunare Bereich setzt sich aus den vier Elementen Erde, Wasser, Luft und Feuer zusammen, die dem Entstehen und dem Vergehen unterworfen sind und auf den Gegensatzpaaren kalt-heiß und feucht-trocken basieren, wodurch sich für Aristoteles auch der Übergang eines Elementes in das andere erklären lässt:

> Und sie stehen in einem konsequenten Entsprechungsverhältnis mit den einfachen manifesten Körpern: Feuer und Luft und Wasser und Erde. Denn das Feuer ist Warmes und Trockenes, die Luft Warmes und Nasses (denn wie Dunst ist die Luft), das Wasser aber ist Kaltes und Nasses, die Erde Kaltes und Trockenes, so daß die Unterschiede in einleuchtender Weise zu verteilen sind auf die primären Körper, und auch ihre Anzahl im Verhältnis steht.[217]

---

[213] Vgl. Aristoteles, *Über den Himmel*, Buch I.2, 269a, S. 24; I.2, 270a, S. 25.

[214] „Da es nun aber angeht, daß sich die Sache so verhalte, und wenn sie nicht sich so verhielte, alles aus der Nacht und dem Beisammen aller Dinge und dem Nicht-Seienden hervorgehen würde, so lösen sich demnach diese Schwierigkeiten, und es gibt etwas, das sich immer in unaufhörlicher Bewegung bewegt, diese Bewegung aber ist die Kreisbewegung. Dies ist nicht nur ein durch den Begriff, sondern auch durch die Sache selbst deutlich. Also ist der erste Himmel ewig. Also gibt es auch etwas, das bewegt. Da aber dasjenige, was bewegt wird und bewegt, ein Mittleres ist, so muß es auch etwas geben, das ohne bewegt zu werden, selbst bewegt, das ewig und Wesen und Wirklichkeit ist. Auf solche Weise aber bewegt das Erstrebte und das Intelligible (Erkennbare); es bewegt, ohne bewegt zu werden.“ Aristoteles, *Aristoteles' Metaphysik*, Bd. 1,2, hg. von Horst Seidl und übers. von Hermann Bonitz, Hamburg 1980, Buch XII.7, 1072a, S. 252f.

[215] „Da der Himmel nun von solcher Art ist (er ist ja ein göttlicher Körper), deshalb also ist ihm ein kugelförmiger Körper eigen, der sich von Natur aus stets im Kreis bewegt.“ Aristoteles, *Über den Himmel*, Buch II.2, 286a, S. 59; siehe auch: Buch II.3, 286a, S. 59, Buch II.10, 291a-b, S. 70.

[216] Ebda. 296a, S. 79, 296b, S. 80.

[217] Aristoteles, *Über Werden und Vergehen*; in: Christof Rapp (Hg.): *Aristoteles – Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 12, Berlin 2010, Buch II.3, 330b1-b7, S. 60.

Anders als in der dualistischen Spekulation Platons, der die Materie als passiv und von Natur aus der aktiven Formen entbehrend beschreibt, da sie ihr erst eingeprägt werden müssen, setzen sich bei Aristoteles alle Dinge der sublunaren Welt aus der notwendigen Verbindung von Stoff (griech. *ὕλη*) und Form (griech. *μορφή* / *εἶδος*) zusammen:[218]

> *Materie* aber ist vor allem und hauptsächlich dasjenige Zugrundeliegende, das aufnahmefähig für Werden und Vergehen ist, auf gewisse Weise aber auch das der anderen Wandlungen, da alle die Zugrundeliegenden fähig sind, gewisse Gegensätzlichkeiten anzunehmen.[219]

Als kurzer Vorausblick sei hier angemerkt, dass die Zuordnung der vier Eigenschaften Kälte, Hitze, Feuchtigkeit und Trockenheit zu den vier Elementen auch das Grundfundament für das antike Verständnis über Gesundheit und Krankheit in der Medizin bildet, wie auch die Basis für die mittelalterliche Lehre der vier Temperamente, namentlich cholerisch (gelbe Galle), sanguinisch (Blut), phlegmatisch (Phlegma) und melancholisch (schwarze Galle). Auch enthält die Theorie von der Transformation eines Elementes in ein anderes, Anknüpfungspunkte für alchemistische Lehren.[220]

Die vier Elemente im sublunaren Bereich versteht Aristoteles ebenfalls als Sphären, an deren oberen Ende das Feuer und die Luft stehen, da sie aufgrund ihrer Leichtigkeit eine Aufwärtsbewegung vollziehen. Dem entgegengesetzt vollführen die Elemente Wasser und Erde aufgrund ihrer Schwere eine Abwärtsbewegung. Hier liegt zugleich die Ursache für die Erde als Zentrum des Kosmos verortet.[221] Zusammengefasst: Die

---

[218] Vgl. Aristotels, *Metaphysik*, Bd. 1,2, Buch VIII.1, 1042b; siehe weiterführend auch: David Furley, *Cosmic Problems – Essays on Greek and Roman philosophy on nature*, New York [u. a.] 1989, Kap. 7-8, S. 77-114.

[219] Aristoteles, *Über Werden und Vergehen*; in: Christof Rapp (Hg.): *Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 12, Buch I.5, 320a, S. 22.

[220] Vgl. Lindberg, *Von Babylon bis Bestiarium*, S. 59.

[221] „Von diesen vieren – Feuer Luft Wasser Erde – ist das sie alle überlagende Element das Feuer, das die Unterlage bildende die Erde. Ein diesen entsprechendes Verhältnis haben die beiden anderen zueinander; von ihnen steht nämlich die Luft dem Feuer am nächsten, das Wasser der Erde. Aus diesen Elementen also setzt sich die irdische (sublunare) Welt zusammen; die hier auftretenden Phänomene gilt es, wie wir behaupten, zu erfassen. Diese Region muß mit den Umschwüngen der Gestirne in kontinuierlicher Verbindung stehen, so daß die ganze in ihr vorhandene Fähigkeit zur Bewegung von dorther gesteuert wird. Denn wo der Ursprung der Bewegung für alles ist, dort muß man sich die erste Ursache denken. Überdies ist das Himmelselement ewig und kommt in dem Raum, wo es sich bewegt, nirgends an ein Ende, sondern ist immerfort vollendet; diese (irdischen) Elemente aber haben jeweils ihre voneinander getrennten, bestimmten Regionen. Für die Vorgänge in ihrem Raum muß man also Feuer, Erde und die verwandten Körper als die materielle Ursache des Werdens betrachten (so nennen wir ja das zugrunde liegende passive Prinzip; dagegen als Ursache im Sinn des Ursprungs der

Erde bildet den Mittelpunkt des Kosmos, der die ewigen Kreisbahnen der göttlichen und sichtbaren Gestirne umschließt. Der supralunare Bereich, der aus dem unveränderbaren fünften Element *Äther* besteht, ist vom sublunaren Bereich, bestehend aus den vier Elementen und ihren zugehörigen Eigenschaften, unterschieden. Daher ist der supralunare Bereich im Gegensatz zum sublunaren Bereich auch höher geordnet; Valerie Flint merkt in Hinblick auf die Magie an:

> Such a distinction between the heaven and earth is, in magical matters, artificial, for the powers intimate to the heavens were thought to be capable of influencing every aspect of life in earth, and to be the superior ones.[222]

Aristoteles‘ Konzeption des zweifach gestuften Kosmos, ebenso wie Platons Vorstellung des Kosmos als beseeltes Lebewesen beeinflussten Traditionslinien wie die der *Stoa* oder Denkern der Folgezeit, wie Ptolemäus in ihrer Konzeption der Planeten als Gestirnsgötter und –dämonen, die auf das menschliche Schicksal Einfluss nehmen können,[223] wodurch die „[…] Objekte am Himmelsgewölbe wiederum, wie schon früher in Babylonien, zu Gegenständen religiöser Verehrung […]“ wurden, wie es Stephen Toulmin und June Goodfield formulieren.[224] In der Form der Weissagung, die an den Schicksalsglauben anknüpft, waren daher nicht nur religiöse, sondern auch magische Elemente enthalten. So sah Plinius die Ursache für die Relation von Astrologie und Magie darin begründet, dass „[…] jeder begierig ist, sein zukünftiges Schicksal in Erfahrung zu bringen, und glaubt, er könne es am zuverlässigsten vom Himmel erlangen.“[225]

2.3.2 Astrologie und Schicksalsglaube

Das erste einheitliche astrologische System, Nechepso und Petosiris zugeschrieben, entwickelte sich im zweiten Jahrhundert vor Christus in Alexandria. Die Bestandteile des Horoskopierens waren die Himmelspunkte, die Tierkreisbilder (30°) wie Fische und

---

Bewegung hat man die Wirkung der ewig bewegten Himmelskörper anzusehen.“ Aristoteles, *Meterologie. Über die Welt*; in: Ernst Grumach (Hg.): *Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 12,1, Darmstadt 1970, I.2, S. 9f.; vgl. auch: Aristoteles, *Physikvorlesung*; in: Ernst Grumach (Hg.): *Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 11, Berlin 1967, Buch VIII.4, 254b33-255a5.

[222] Vgl. Flint, *The Rise of Magic in the Early Medieval Europe*, S. 87.

[223] Vgl. Gundel, *Sternglaube, Sternreligion und Sternorakel*, S. 45ff.

[224] Toulmin/Goodfield, *Modelle des Kosmos*, S. 151.

[225] „[…] nullo non avido futura de sese sciendi atque ea e caelo verissime peti credente.“ Plinius, *Naturkunde*, Buch XXX.1, S. 116f.

Stier, die Dekane (10°), die Planeten sowie die Häuser, wobei den Letzteren jeweils individuelle Bereiche wie das Leben, der Gewinn, die Geschwister, Eltern, Kinder, Gesundheit, Heirat, der Tod, die Reisen, Ehren, Freunde und Feinde zugeordnet worden sind. Dieses astrologische System ist von Denkern im griechischen Kulturraum übernommen und modifiziert worden. Als maßgebliche Gallionsfigur für die Entwicklung der Astronomie und Astrologie im griechischen Raum galt Ptolemäus.[226]

Die erste systematische astrologische Gesamtdarstellung in der griechischen Antike fand sich in der Schrift *Tetrabiblos* von Ptolemäus (83 – 161 n. Chr.).[227] Dort unterscheidet er auch zwischen zwei Bereichen der Astronomie: Der erste Bereich, den er in seinem Werk *Syntaxis* (traditionell auch unter dem Namen *Almagest* bekannt) ausführlich behandelt, beschäftigt sich mit dem geometrischen Aufbau des Kosmos, der gleichförmigen Bewegung der Gestirne und ihren Auswirkungen sowohl aufeinander als auch auf die Erde; in Form der Jahreszeiten oder der Gezeiten beispielsweise. Den zweiten Bereich bildet die Astrologie, deren Mittelpunkt die prognostische Untersuchung der astral günstigen als auch ungünstigen Einflüsse auf das kollektive, aber auch einzelne Schicksal bildet.[228]

Ptolemäus‘ Werk entwickelte sich zur astrologischen Standardlektüre gelehrter antiker und mittelalterlicher Denker. Zugleich entfachte es aber eine Vielzahl unterschiedlicher Diskussionen, deren Kern die Frage nach dem Zusammenhang von Astrologie und Schicksalsglauben bildete. Die Schicksalsidee (griech. *εἱμαρμένη*) entfaltet sich besonders in der Traditionslinie der *Stoa*, wo sie verstärkt aufgegriffen, rezipiert und mit der Idee der Vorsehung, die „[…] auf den Eingeweiden und Blitzen, den Wunderzeichen und den Zeichen am Himmel beruht […]“[229], verknüpft wurde, wie

[226] Vgl. Karl Heinz Göttert, *Magie: Zur Geschichte des Streits um die magischen Künste unter Philosophen, Theologen, Medizinern, Juristen und Naturwissenschaftlern von der Antike bis zur Aufklärung*, München 2001, S. 62-66; siehe weiterführend: Hans Georg Gundel, *Zodiakos: Tierkreisbilder im Altertum*. *Kosmische Bezüge und Jenseitsvorstellungen im antiken Alltagsleben*, Mainz/Rhein 1992.

[227] Vgl. Luc Deitz, „Ptolemaeus“; in: Oliver Schütze (Hg.): *Metzler Lexikon antiker Autoren*, Stuttgart/Weimar 1997, S. 603f.

[228] “One, which is first both in order and in effectiveness, is that whereby we apprehend the aspects of the movements of sun, moon, and stars in relation to each other and to the earth, as they occur from time to time; the second is that in which by means of the natural character of these aspects themselves we investigate the changes which they bring about in that which they surround.” Ptolemy, *Tetrabiblos*, hg. von G. P. Goold und übers. von F. E. Robbins, Norwich 1980, S. 3.

[229] „[…] ad quas adhibita memoria et diligentia et monumentis superiorum efficitur ea divinatio, quae artificiosa dicitur, extorum, fulgorum, ostentorum signorumque caelestium.“ Cicero, *Über die Wahrsagung. De Divinatione*, I.127, S. 126f.

Cicero polemisch äußert.[230] In seiner Schrift *De Divinatione* (dt. *Über die Wahrsagung*) erklärt Cicero weiter, was die Vertreter der *Stoa* unter dem Schicksal (lat. *fatum*) verstanden:

> Mit „Schicksal“ aber meine ich das, was die Griechen mit dem Begriff *heimarméne* erfassen, d. h. die Reihung und Verkettung der Ursachen, da eine Ursache, mit der anderen verknüpft, je eine Wirkung aus sich hervorgehen läßt. Das ist die aus aller Ewigkeit fließende wesenhafte Notwendigkeit, die kein Ende kennt.[231]

Da alles im Kosmos miteinander verkettet ist (wie es zeitlich später auch die Neuplatonikern vertraten) und da alle Bestandteile des Kosmos durch das *pneuma* (griech. *πνεῦμα*), dem aus Feuer und Luft zusammengesetzten Hauch, miteinander verwoben sind, das „[…] derart jede Natur durchdringt, daß in ihm die Kraft des Erzeugens und die Ursache des Werdens steckt“[232], vertraten Denker der *Stoa* wie Zenon, Kleanthes und Chrysipp die Auffassung, dass alles von Beginn durch das Schicksal kausal determiniert ist.[233]

Um sich der Bestimmung des Schicksals jedoch gegenwärtig zu werden, „[…] bleibt dem Menschen nur übrig, mittels gewisser Zeichen, die auf ihre Folgen verweisen, das Zukünftige vorauszuahnen.“[234] Als Sehhilfen dafür fungierten die Astrologen, die dadurch an die als μάγος konnotierte Figur des Sehers anknüpften.

---

[230] Vgl. Luck, *Magie und andere Geheimlehren in der Antike*, S. 385.

[231] „fatum autem id appello, quod Graeci εἱμαρμένην, id est ordinem seriemque causarum, cum causae causa nexa rem ex se gignat. ea est ex omni aeternitate fluens veritas sempiterna.“ Cicero, *Über die Wahrsagung. De Divinatione*, I.125, S. 124f.

[232] „ex quo concluditur, cum omnes mundi partes sustineantur calore, mundum etiam ipsum simili parique natura in tanta diuturnitate servari, eoque magis quod intellegi debet calidum illud atque igneum ita in omni fusum esse natura, ut in eo insit procreandi vis et causa gignendi, a quo et animantia omnia et ea quorum stirpes terra continentur et nasci sit necesse et augescere.”
Durch das *pneuma* wird die Welt zusammengehalten, wie Cicero weiter schreibt: „So ist es also die Natur, die die ganze Welt zusammenhält und bewahrt – und dies nicht, ohne mit Wahrnehmung und Vernunft begabt zu sein.“
„Natura est igitur quae contineat mundum omnem eumque tueatur, et ea quidem non sine sensu atque ratione.“
Marcus Tullius Cicero, *De Natura Deorum Libri Tres. Vom Wesen der Götter*, hg. und übers. von Olof Gigon und Laila Straume-Zimmermann, Zürich 1996, Buch II, 28-29, S. 118-121.
Siehe auch: Wolfgang Weinkauf (Hg.), *Die Philosophie der Stoa. Ausgewählte Texte*, Stuttgart 2001, S. 105-112.

[233] Ebda. I.127, S. 124f.; siehe auch: Gundel, *Sterne und Sternenbilder im Glauben des Altertums und der Neuzeit*, S. 88.

[234] „quod cum nemo facere nisi deus possit, relinquendum est homini, ut signis quibusdam consequentia declarantibus futura praesentiat.” Cicero, *Über die Wahrsagung. De Divinatione*, I.127, S. 125.

Gegen die deterministische Vorstellung des Schicksals, wandten sich besonders christliche Denker wie Augustinus, da sie sich nicht mit der Idee des „freien Willens“ vereinbaren ließ. So ist in Augustinus Schrift *Der Gottesstaat* zu lesen:

> […] die aber gewissermaßen die Entscheidung, wie und was ein Mensch ist, was ihm Gutes gelingt und Böses zustößt, auf die Art den Sternen zuschreiben, daß sie ihre Macht von der höheren Macht Gottes übertragen bekommen haben, um dann nach ihrem Willen zu entscheiden: die fügen dem Himmel ein großes Unrecht zu. Dazu dieser hellglänzende Senat, dazu diese strahlende Kurie, daß dort die Beschlüsse über all die zu begehenden Freveltaten gefaßt werden? Jeder irdische Staat, der solche Entscheidungen träfe, müßte durch Beschluß des Menschengeschlechtes gestürzt werden.[235]

Aus dem Zitat geht hervor, dass sich Augustinus gegen die Annahme verwehrt, dass von den Gestirnen sowohl gute als auch schlechte Einflüsse ausgehen könnten. Zugleich aber waren die Bahnen für die Vorstellung der Einflüsse der Planeten auf den Menschen (ähnlich einem „himmlische[n, S. B.] Schachspiel“[236]), durch die theoretischen Überlegungen von Ptolemäus und Vettius Valens geformt.[237]

Wie bereits Platon und Aristoteles zuvor geht Ptolemäus ebenfalls von der Erde als Mitte des harmonisch geordneten Kosmos aus. Die Erde ist nach Ptolemäus ruhend, da, wenn sie sich bewegen würde, sich auch alle Dinge sehr schnell nach Westen bewegen müssten.[238] Sie ist von den einzelnen Gestirnsbahnen umschlossen, die sich in Mond, Merkur, Venus, Sonne, Jupiter und Saturn reihen. Eine der besonderen Leistungen von Ptolemäus war neben den ausführlichen Sternenkatalogen die Entwicklung einer Methode zur Berechnung der Bahnen der Gestirne, die als

---

[235] „Illi vero, qui positionem stellarum quodam modo decernentium qualis quisque sit et quid ei proveniat boni quidve mali accidat ex Dei voluntate suspendunt, si easdem stellas putant habere hanc potestatem traditam sibi a summa illius potestate, ut volentes ista decernant: magnam caelo faciunt iniuriam, in cuius velut clarissimo senatu ac splendidissima curia opinantur scelera facienda decerni, qualia si aliqua terrena civitas decrevisset, genere humano decernente fuerat evertenda.” Augustinus, *Der Gottesstaat. De Civitate Dei*, Lib.V.1, S. 284-287; siehe auch: Augustinus, *Über die christliche Bildung. De doctrina Christiana*, Lib.II.22.

[236] Luck, *Magie und andere Geheimlehren in der Antike*, S. 394.

[237] Vgl. Klibansky et al., *Saturn und Melancholie*, S. 222f.

[238] Vgl. Ptolemäus, *Handbuch der Astronomie*, Bd. 1, hg. und übers. von A. Manitius, Leipzig 1963, Buch I.4, I.5, I.6; vgl. auch: Waerden, *Die Astronomie der Griechen*, S. 256.

sogenannte „Epizykeltheorie“ in die Literatur einging.[239] Abseits seiner Leistungen für die Astronomie entwickelte Ptolemäus im *Tetrabiblos* aber auch wichtige Lehren zur Astrologie. Die Planeten, deren Einflüsse er dort als günstig, ungünstig oder neutral beschreibt, hatten nicht nur eine Auswirkung auf Naturereignisse und Regionen, sondern auch auf die physische, psychische und geistige Konstitution des Menschen. So sind nach Ptolemäus beispielsweise die Tierkreiszeichen mit den einzelnen Körperteilen und inneren Organen verbunden. Diese Verbindung von Astrologie und Medizin war in der Antike als *Iatromathematik* bekannt und hatte nach Ptolemäus ihren Ursprung bei den Ägyptern.[240]

Aber zurück zu den guten und schlechten Planeten. Die Ursache für die Unterscheidung in günstige und ungünstige Planeten lag für die antiken Denker darin begründet, dass die Gestirne basierend auf naturphilosophischen Überlegungen mit den vier Eigenschaften Hitze, Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit verbunden waren. Der Mond galt als feucht, Merkur als trocken und feucht und die Sonne als heiß und trocken. Mars war trocken und heiß, Saturn hingegen war trocken und kalt. Jupiter, als dazwischenliegender und gemäßigter Planet, hatte sowohl an der Hitze des Mars als auch an der Kälte Saturns Anteil; so auch Venus, die sowohl an der Hitze der Sonne als auch an der Feuchtigkeit des Mondes partizipierte. Da aber die Hitze und die Feuchtigkeit als günstige und aktive, die Kälte und die Trockenheit als passive und zerstörerische Eigenschaften betrachtet wurden, galten Mond, Venus und Jupiter als günstig, Sonne und Merkur als neutral und Mars und Saturn als ungünstige und hinderliche Planeten. Der Einfluss von Saturn konnte beispielsweise physische Krankheiten wie Rheumatismus, Fieber oder Ängste hervorrufen. Mars bewirkte Dürren und Gewalt:[241]

[239] Der Epizykel ist ein kleiner Kreis, der an einem größeren Kreis (Deferent), welcher um die Erde (Mittelpunkt) kreist, Anteil (Mittelpunkt am Deferent) hat. Der Epizykel dreht sich um seinen Mittelpunkt und nimmt bei der kreisenden Bewegung den Planeten mit. Gleichzeitig dreht sich auch der Deferent. Daraus folgt, dass der Planet zwei Bewegungen hat: 1. Eine Drehung am Epizykel und 2. Eine Drehung um den Mittelpunkt des Deferenten . Ebda. S. 53f.

[240] “Recognizing, apparently, that these things are so, those, who have most advanced this faculty of the art, the Egyptians, have entirely united medicine with astronomical prediction.” Ptolemy, *Tetrabiblos*, I.3, S. 32f.; vgl. auch: Klibansky et. al., *Saturn und Melancholie*, S. 220, Alain Touwaide, „Iatromathematik“; in: Hubert Cancik/Helmuth Schneider (Hg.): *Der Neue Pauly*, Bd. 5, Stuttgart/Weimar 1996, S. 873ff.

[241] Vgl. Ptolemy, *Tetrabiblos*, I.4, I.5, II.8.

> Saturn, allied with Mars, in honorable positions makes his subjects neither good nor bad, industrious, outspoken, nuisances cowardly braggarts, harsh in conduct, without pity, contemptuous, rough, contentious, rash, disorderly, deceitful, layers of ambushes, tenacious of anger, unmoved by pleading, courting the mob, tyrannical, grasping, haters of the citizenry, fond of strife, malignant, evil through and through, active, impatient, blustering, vulgar, boastful, injurious, unjust, not to be despised, haters of mankind, inflexible, unchangeable, busy-bodies, but at the same time adroit and practical, not to be overborne by rivals, and in general successful in achieving their ends. In the opposite positions he makes his subjects robbers, pirates, adulterators, submissive to disgraceful treatment, takers of base profits, godless, without affection, insulting, crafty, thieves, perjurers, murderers, eaters of forbidden foods, evildoers, homicides, poisoners, impious, robbers of temples and tombs, and utterly depraved.[242]

Ptolemäus zeichnet hier das Bild eines Furcht einflößenden Planeten Saturns oder eines kriegerischen Mars nach, deren Einflüsse sich in einer ungünstigen Position fatal auf den Charakter des Menschen und sein Schicksal auswirken können. Auch zeigt sich hier, wie die Charakteristika der eponymen Göttergestalten mit den naturphilosophischen Beschreibungen von Kälte und Trockenheit oder im Fall des Planeten Mars, Trockenheit und Hitze, zusammenfallen und ineinander verschmelzen. Dadurch entstanden Bilder von durchwegs dämonischen Planeten. Aber wie sollte man die förderlichen Kräfte der Gestirne konservieren und sich gegen ihre teils schädlichen und das Schicksal determinierenden Einflüsse schützen, wenn nicht durch Praktiken astraler Magie, wie es Wilhelm Gundel äußert:

> Wir finden zahlreiche Astrologen, die den Gedanken verteidigen, daß man der Wirkung des Sternenschicksals entgehen kann durch Berechnung der *Gegenmittel*, wobei Amulette, Opfer u. a. m. eine besondere Bedeutung haben.[243]

[242] Ebda. III.13, S. 342f.
[243] Gundel, *Sternglaube, Sternreligion und Sternorakel*, S. 146.

2.3.3 Astral-magische Behälter

Eine Gegenstimme findet sich in Plotin. Es war für ihn ausgeschlossen, dass die Planeten das Schlechte im Menschen evozieren:

> Auch darf man nicht sagen daß diese Götter, je nachdem sie den einen oder den anderen Mitgott 'anblicken' in dieser oder jener Konstellation, schwächer oder stärker sind, so daß sie wenn es ihnen gut geht, uns wohltäten und im anderen Fall uns schadeten; vielmehr soll man sagen, daß die Bewegung der Gestirne der Erhaltung der Welt dient, und daß sie daneben noch einen anderen Nutzen gewährt: wenn man sie wie Buchstaben ansieht, kann man, wer diese Art von 'Grammatik' (*Buchstabendeutung*) versteht, die Zukunft aus ihrer Stellung ablesen indem man ihre Bedeutung nach der Analogie methodisch erschließt […].[244]

Vielmehr sieht Plotin das Schlechte in der formlosen und unbeseelten Materie verortet, welche den Gegenpol zu den Hypostasen der Seele, des Geistes und dem *Einen* bildet.[245] Da alle Dinge (wie die Planeten, die Menschen, die Pflanzen und Tiere bis hin zu den Steinen) aus der Weltseele hervorgehen und deswegen nicht nur beseelt, sondern auch mit der intelligiblen Welt verbunden sind, können sie nicht willentlich schlecht sein. Vielmehr bilden alle Dinge des Kosmos Teile einer Wirkgemeinschaft, die auf dem Prinzip der Sympathien und Antipathien gründet. Basierend auf dieser Lehre von Anziehung und Abstoßung manifestieren sich die „wunderbaren" Kräfte der Gestirne in den weltlichen Dingen, wie es Plotin ausführt:

> […] so wohnen in den Dingen hier unten viele Kräfte, die nicht auf kalt und warm zurückgehen, es gibt Erscheinungen, die auf Qualitätsunterschieden beruhen, Gestaltung durch die Formkräfte, Teilhabe an den Kräften der Natur; so kann das Wesen und die wirkende Kraft von Steinen und Kräutern viel Wunderbares hervorbringen.[246]

---

[244] Plotin, *Plotins Schriften*, Bd. Ia, übers. von Richard Harder, Hamburg 1956, Enn. III.1, 6, S. 84f.
[245] „Denn (in Wahrheit) sind alle Gestirngottheiten insgesamt gut und Urheber (nur) des Guten, da sie alle in gleicher Weise nur auf das Gute (als ihre Idee) hinblickend, nach dem Guten und Schönen allein ihre (bedeutungsvollen) Bahnen vollenden. […]. Wie nun das erst Gewordene (Geschaffene) an dem (göttlichen) ewigen (und absoluten) Sein nur in den dem Geschaffenen zukommenden Ausmaßen und ebenso auch das Körperhafte am Unkörperhaften nur in körperhafter Weise Anteil nehmen kann, so gewinnt auch das Physische und Materielle an den immateriellen, über die Physis und Schöpfung erhabenen Ätherkörpern (der göttlichen Gestirne) nur in ungeregelter und mangelhafter Weise Anteil, soweit das überhaupt möglich ist." Jamblichus, *Über die Geheimlehren*, I.18, S. 33f.
[246] Vgl. Plotin, *Plotins Schriften*, Bd. IIa, Enn. IV.4, 35, S. 336f.

Für Plotin fungieren die Planeten daher als Vermittler der an der Weltseele partizipierenden Kräfte. Sie sind nach Klibansky, Panofsky und Saxl sowohl „metaphysische Symbole“ als auch „[…] kosmologische Prinzipien, nach denen die Emanation des All-Einen in die Welt der Materie und umgekehrt der Aufstieg aus der Welt der Materie in die Sphäre des All-Einen sich differenziert.“[247]

Obwohl Plotin die Planeten nicht als Ursache für das Schlechte betrachtet, liest er sie dennoch, wie dem zuvor ausgeführten Zitat zu entnehmen ist, als Zeichen bzw. als Anzeiger für zukünftige Ereignisse. Die Planeten lassen sich zwar durch die Gebete der Menschen nicht bewusst affizieren, dennoch geschieht die Realisierung der Gebetsinhalte aufgrund der kausalen Wirkgemeinschaft aller Dinge.[248] In seiner Schrift *Elemente der Theologie* griff Proklus (412 – 485 n. Chr.) die kosmische Vorstellung der kausalen Verbundenheit der einzelnen Dinge auf und spezifizierte sie mit dem Begriff der *Serie* (griech. *σειρά*) beziehungsweise der *Reihe* (griech. *τάξις*). Unter dem *Einen,* als universelle Ursache, ordnen sich nach ihm in hierarchischen *Reihen* die einzelnen Glieder aufgrund ihres verwandtschaftlichen Verhältnisses zueinander an:[249]

> Es existiert also eine einzige Monade vor der Mannigfaltigkeit für jede Ordnung und Kausalkette, welche allen Gliedern der Ordnung das Gesetz der Relation zu einander und ihre Beziehung zum Ganzen darbietet. Es versteht sich, dass unter den Gliedern der gleichen Serie eines die Ursache des anderen ist.[250]

Mit diesem Netz an Korrespondenzen arbeitet nun aber auch der magische Akteur. Wenn er weiß, welche Pflanze, welcher Stein, welches Tier bis hin zu welchem Symbol mit welchem Planeten verbunden ist (so ist später in der von Marsilio Ficino in die lateinische Sprache übersetzten Schrift Proklus‘ *De sacrificio, et magia* (dt. *Über die Opfer und Magie*) von solaren Reihen zu lesen, die sich vom Sonnendämon über den Hahn und Löwen hin zum Lotus und Heliotropen anordnen), dann kann er diese benutzen und sie verstärkt den Planeten aussetzen, um ihre Kräfte in den jeweiligen

[247] Klibansky et al., *Saturn und Melancholie*, S. 235.
[248] Vgl. Plotin, *Plotins Schriften*, Bd. IIa, Enn. IV.4, 40-42, S. 344-351.
[249] Vgl. Werner Beierwaltes, „Proklos“; in: Bernd Lutz (Hg.): *Metzler Philosophen Lexikon*, Stuttgart/Weimar 2003, S. 570ff.
[250] Proklos, *Elemente der Theologie*, übers. von Ingeborg Zurbrügg, Remscheid 2004, Prop. 21, S. 21.

natürlichen oder *künstlichen* Behälter herabzuziehen – sei es, um positive Einflüsse zu verstärken oder sich gegen negative Einwirkungen zu schützen.[251]

So kann man bei Plotin auch lesen, dass jene, die sich der im Kosmos herrschenden Wirkkräfte bewusst sind, auch in der Lage waren, diese zu nutzen:[252]

> […] die Urweisen, welche sich Tempel und Götterbilder machten in dem Wunsche, die Götter möchten unter ihnen gegenwärtig sein, haben sich dabei nach der Natur des Weltalls gerichtet, indem sie bemerkten, daß die Seele im Weltall gewiß sich leicht herabziehen läßt, daß aber am leichtesten von allen Dingen ein auf sie Abgestimmtes sie werde aufnehmen können, welches man sich etwa errichtete, ein Ding mit dem Vermögen, irgend einen Teil von ihr aufzunehmen; auf sie abgestimmt aber ist die – wenn auch unvollkommene – Nachbildung, welche wie ein Spiegel ein Stück Gestalt zu erhaschen vermag.[253]

Obwohl in Plotins Schriften der *Topos* der Magie nicht von großer Relevanz ist, öffnete gerade er durch die Konzeption der Sympathien und Antipathien sowie durch Textpassagen wie diese ein Tor zu talismanischen und astral-magischen Formen der Magie. So liest man später bei Jamblichus von den Opfern, Symbolen und Ritualen der Theurgen, die zur ekstatischen Einheit mit dem Göttlichen führen sollen, „[…] da ja auch die materiellen Symbole wie bestimmte Tiere, Pflanzen und Minerale ganz nach Art der immateriellen Symbolnamen und -formeln selbst auch göttlich sind […].“[254] Besonders Denker der Renaissance wie Marsilio Ficino sahen in Plotins Beschreibung der Vergegenwärtigung der Götter durch Standbilder einen Zusammenhang mit zwei Ansichten (Textstellen 24, 37) aus dem hermetischen *Asclepius*, welche die Belebung von Statuen thematisiert:

> […] ensouled and coscious, filled with spirit and doing great deeds; statues that foreknow the furture and predict it by lots, by prophecy, by dreams and by many other

[251] Vgl. Ficino, *Opera Omnia* II, *Proclus De sacrificio et magia*, S. 1928f. [S. 928f.].
[252] Vgl. Plotin, *Plotins Schriften*, Bd. Ia, Enn. III.1, 7, S. 84-87; Plotin, *Plotins Schriften*, Bd. IIa, Enn. IV.4, 33, S. 326-329, Enn. IV.4, 36, S. 336-339.
[253] Plotin, *Plotins Schriften*, Bd. IIa, Enn. IV.3, 11, S. 192-195.
[254] Jamblichus, *Über die Geheimlehren*, II.11, S. 64.

means; statues that make people ill and cure them, bringing them pain and pleasures as each deserves.[255]

und die durch Denker der Spätantike wie Augustinus mit Schlagwörtern wie Dämonenkult und Götzenverehrung belegt waren. Der Autor, der in der lateinischen Sprache unter dem Titel *Asclepius* bekannten Schrift, soll der „drei Mal große“ Hermes Trismegistus gewesen sein. Eine mythenumrankte Figur, in der der ägyptische Gott *Thoth* (*Theuth*), Erfinder der Schrift, mit dem griechischen Gott *Hermes* verschmolz und die besonders von den Intellektuellen der Renaissance in die Zeit Moses‘ zurückdatiert worden ist. Tatsächlich aber handelte es sich bei der hermetischen Strömung, in deren Mittelpunkt ein „Offenbarungsglauben“ stand, um eine Traditionslinie, die sich erst im ersten und zweiten Jahrhundert nach Christus entwickelte, wie Isaac Casaubon zum ersten Mal 1614 feststellt. Über die Autorenschaft und den Zweck der unter dem Namen Hermes Trismegistus zirkulierenden Schriften herrscht in der Forschergemeinschaft[256] nach wie vor Uneinigkeit. Die zwei äußerst kontrovers diskutierten Passagen des *Asclepius* behandeln die Belebung von materiellen Behältern beziehungsweise Statuen („die Kunst Götter zu machen“). Mithilfe von *künstlichen* Zeichen versuchten die Ägypter die himmlischen Seelen von Dämonen, aber auch von Göttern in Statuen herabzuziehen und zu bannen, um sie dadurch zu animieren. Die mittels einer magischen Kunstfertigkeit belebten Statuen sollen sowohl in der Lage gewesen sein, die Zukunft vorauszusagen als auch den Menschen zu schaden (hier beispielsweise den Feinden Ägyptens) oder sie zu heilen.[257]

Für die astral-magische „Kunst, Götter zu machen“, fand besonders Augustinus klare Worte: Sie ist täuschend, blasphemisch und schädigend, weil sie die magische Kunst der Dämonen ist:

[255] *Hermetica: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation, with notes and introduction*, hg. von Brian P. Copenhaver, Cambridge [u. a.] 1992, *Asclepius* 24, S. 81.
[256] „In der Forschung stehen sich zwei Annahmen gegenüber: Die eine sieht in den hermetischen Texten allein ein literarisches Phänomen: eine bestimmte Leserschaft sucht religiös-philosophische Erbauung und findet sie in der Lektüre der hermetischen Schriften. Die andere rechnet mit der Existenz der hermetischen Gemeinden, in denen die hermetischen Texte rezitiert, Gebete gesprochen oder gesungen und vielleicht bestimmte rituelle Handlungen vollzogen wurden.“ Jens Holzhausen, „Hermetik“; in: Oliver Schütze (Hg.): *Metzler Lexikon antiker Autoren*, Stuttgart/Weimar 1997, S. 301.
[257] Vgl. *Hermetica, Asclepius*, 24, S. 81, 37, S. 89f.; vgl. Yates, *Giordano Bruno and the hermetic tradition*, S.1-18; Luck, *Magie und andere Geheimlehren der Antike*, S. 56ff.

> […] die unreinen Geister, die durch jene ruchlose Kunst in die Bildnisse gebannt wurden, haben die Seelen ihrer Verehrer in ihre Gemeinschaft gezogen und auf elende Weise gefangen genommen.[258]

Es verdeutlicht sich, dass bereits in der griechisch-römischen Antike die astral-magische Praktik der Belebung von materiellen Behältern durch Zeichen ambivalent diskutiert worden ist. Für die unterschiedlichen Positionen scheint dabei auch die Intention des Anwenders ausschlaggebend zu sein: Für die einen war das Einsetzen von astral-magischen Behältern ein Mittel zur Heilung – bis hin zu einer potenziellen Vereinigung mit dem Göttlichen. Daher überschnitten sich astral-magische Praktiken erneut mit den Feldern der Religion, Astrologie und Medizin; so soll man beispielsweise die an Fieber Leidenden mit in „[…] Öl zerriebenen Kämmen, Ohren, und Krallen der Hähne einreiben […]“, wenn die Sonne das Zeichen Zwilling quert.[259] Für die anderen war es jedoch nichts anderes als die Schädigung des Gegenübers, Dämonenkult und die Abkehr von der Religion (und gemeint ist hier die christliche).

2.4 Magie und Medizin

Dass die Magie in der griechisch-römischen Antike aber nicht nur an die Religion und Astrologie, sondern auch an die Medizin anschloss, verdeutlicht Plinius, wenn er schreibt, dass „[…] beide Künste, ich sage die Heilkunde und die Magie, zu gleicher Zeit ihre Blüte trieben, in der Hippokrates jene, Demokritos diese Kunst berühmt machten […].“[260]

In der Medizin ging man von der Idee eines geschlossenen Systems der Natur aus: Medizin und Naturphilosophie verwoben sich ineinander. Medizinische Annahmen gründeten auf der naturphilosophischen Konzeption der vier Elemente Erde, Wasser, Luft und Feuer und ihren zugehörigen Eigenschaften der Kälte, des Feuchten, des Trockenen und der Hitze. Als Ursache von Gesundheit und Krankheit galt das Gleichgewicht beziehunsgweise Ungleichgewicht der Elemente und ihrer zugehörigen

[258] „Sed inmundi spiritus eisdem simulacris arte illa nefaria conligati cultorum suorum animas in suam societatem redigendo miserabiliter captivaverant.” Augustinus, *Der Gottesstaat. De Civitate Dei*, Bd. 1, VIII.24, S. 550f.
[259] Vgl. Plinius, *Naturkunde*, Lib.XXX.29, S. 174f.
[260] „[…] pariter utrasque artes effloruisse, medicinam dico magicenque, eadem aetate Hippocrate, hanc Democrito inlustrantibus […].“ Plinius, *Naturkunde*, Lib.XXX.2, S. 122f.

Eigenschaften.[261] Den Grundbaustein für dieses Verständnis von Gesundheit als eine Balance der Elemente, wie es bei Alkmaion zu lesen war,[262] legten die Pythagoreer mit ihrer Zahlenlehre. Die unter dem Begriff „Humoralpathologie“ zusammengefasste medizintheoretische Vorstellung über die Verbindung der vier Elemente mit den vier Eigenschaften und Körpersäften entwickelte sich ausgehend von Empedokles‘ Elementenlehre über Philistion und Alkmaion hin zu der Schrift *Περὶ φύσιος ἀνθρώπον* (dt. *Über die Natur des Menschen*), als deren Verfasser entweder Hippokrates oder Polybos betrachtet wurden. Der 460 vor Christus auf Kos geborene Hippokrates war bereits in der griechischen Antike einer der bedeutendsten Ärzte seiner Zeit; auch erfährt die als *Corpus Hippocraticum* bezeichnete Textsammlung noch heute eine starke Rezeption (obwohl die Authentizität der einzelnen Schriften nach wie vor in der Forschergemeinschaft diskutiert wird).[263] Hippokrates war es auch, der dem Viererschema der Elemente und den damit korrespondierenden Eigenschaften die vier Körpersäfte Blut, Schleim, gelbe und schwarze Galle hinzufügte; so heißt es in *Über die Natur des Menschen*:

> Der Körper des Menschen hat in sich Blut, Schleim und zweierlei Galle, die gelbe und die schwarze. Diese Qualitäten sind die Natur seines Körpers, und durch sie wird er krank und gesund. Am gesündesten aber ist er, wenn diese Qualitäten in Bezug auf Mischung, Wirkung und Menge in einem angemessenen gegenseitigen Verhältnisse stehen und am innigsten miteinander vermengt sind, krank hingegen, wenn eines von diesen in geringerer oder grösserer Menge vorhanden ist oder sich im Körper absondert und nicht mit der Gesamtheit der übrigen vermischt ist […].[264]

[261] Vgl. Nancy G. Siraisi, *Medieval & Early Renaissance Medicine: An Introduction to Knowledge and Practice*, Chicago/London 1990, S. 5f.
[262] Alkmaion schreibt: „*Gesundheitsbewahrend sei die Gleichberechtigung der Kräfte*, *des Feuchten, Trockenen, Kalten, Bitteren, Süßen, usw*., *die Alleinherrschaft dagegen sei bei ihnen krankheitserregend*. *Denn verderblich wirke die Alleinherrschaft des einen Gegensatzes* […] *Die Gesundheit dagegen beruhe auf der gleichmäßigen Mischung der Qualitäten*.“ *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. 1, hg. von Walter Kranz und übers. von Hermann Diels, Berlin 1934, Alkmaion, Frag. 4, S. 215f.
[263] Vgl. Thomas Rütten, „Hippokrates“; in: Oliver Schütze (Hg.): *Metzler Lexikon antiker Autoren*, Stuttgart/Weimar 1997, S. 322-326; Erich Schöner, *Das Viererschema in der antiken Humoralpathologie*, Wiesbaden 1964, S. 15-28.
[264] Hippokrates, *Hippokrates, Sämmtliche Werke*, Bd. 1, übers. von Robert Fuchs, München 1895, *Die Natur des Menschen*, Kap. IV, S. 194f.

Die richtige Mischung (*Eukrasie*) zwischen den vier Säften galt nach pythagoreischem Vorbild als Basis der Gesundheit. Ein Überschuss sowie ein Mangel (*Dyskrasie*) einzelner Säfte galten nach Galen (129 – ca. 216 n. Chr.) als die Ursachen von Krankheiten. Der Mediziner Galen erweiterte das Viererschema unter anderem auch um die vier Jahreszeiten und die Lebensalter, wodurch sich folgende Einteilung ergab:[265]

Blut	warm-feucht	Frühling	Kindheit
Gelbe Galle	warm-trocken	Sommer	Jugend
Schwarze Galle	kalt-trocken	Herbst	Mannesalter
Phlegma	kalt-feucht	Winter	Alter

Es entwickelten sich dadurch Analogieketten, von denen jeder einzelne Faktor eine Wirkung auf den Körper haben konnte, und die zugleich die Grundbasis für das Einsetzen und die Wirkung von *natürlichen* als auch astral-magischen Heilmitteln bildete. Bereits Hippokrates schrieb:

> […] man muss auch das richtige Verhältnis der körperlichen Uebungen kennen gegenüber der Menge der Speisen, der menschlichen Natur, dem Alter, des Körpers, den Jahreszeiten, den Veränderungen der Winde, der Lage der Oertlichkeit, wo man sein Leben zubringt, und der Witterungsgestalt des Jahres. Auch den Aufgang und den Untergang der Gestirne muss man kennen, um sich vor den Veränderungen und übermächtigen Wirkungen der Speisen und Getränke, der Winde und der gesammten Welt, durch welche bei den Menschen die Krankheiten entstehen, schützen zu können.[266]

Um das Gleichgewicht der Säfte im Körper wiederherzustellen schlug Hippokrates Therapien vor, die eine „richtige“ Lebensführung (*Diätetik*) einschlossen. Sechs Aspekte waren dabei im Fokus dieser Therapien: Licht und Luft, Nahrung, Bewegung, Schlaf, Absonderung und Ausscheidung sowie die seelischen Affekte.[267] Als Randnotiz sei angemerkt, dass in Hippokrates‘ Worten bereits eine Verbindung zwischen den Planeten und den Säften anklingt, welche sich aber erst im neunten Jahrhundert in

[265] Vgl. Schöner, *Das Viererschema in der antiken Humoralpathologie*, S. 86-95; Klibansky et al., *Saturn und Melancholie*, S. 46-54.
[266] Hippokrates, *Hippokrates, Sämmtliche Werke*, Bd. 1, *Die Diät*, Kap. I.1, S. 288.
[267] Ebda. Kap. I.1, I.4, I.6, I.9, I.35, II.26; vgl. W. Sünkel, „Diätetik“; in: Joachim Ritter, Karlfried Gründer (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, Basel/Stuttgart 1972, S. 231f.

den Schriften arabischer Denker, die die Säfte und Planeten mit der Lehre der vier Temperamente (sanguinisch, cholerisch, phlegmatisch und cholerisch) verknüpfen, entfaltet.[268]

Da Denker wie Hippokrates oder Galen in ihren medizinischen Überlegungen von dem analogischen Verhältnis der einzelnen Dinge, basierend auf der Zusammensetzung ihrer Elemente und der dazugehörigen Eigenschaft, ausgingen – so ist beispielsweise Knoblauch warm und wirkt abführend, Salbei hingegen trocken und wirkt stopfend[269] – enthielt die Medizin (wie bereits zuvor auch die Religion und Astrologie) Überschneidungen mit der Magie, da beide auf demselben Weltbild gründeten.[270]

Forscher wie David Lindberg weisen darauf hin, dass in der Antike unterschiedliche Formen der Heilkunst parallel vorhanden waren: von den wissenschaftlichen Medizinern über heilende Priester bis hin zu Kräuterkundigen.[271] Medizinische und magische Elemente waren daher nicht direkt voneinander trennbar, sondern hatten nebeneinander Bestand, was auch Nancy Siraisi konstatiert:

> […] folkloric remedies stripped of their magical trappings, along with such popular beliefs as the superiority of right over left, found their way into medical treatises […].[272]

Durch das Entstehen und die Entwicklung der wissenschaftlichen Medizin versuchte man aber die Vorstellung über Krankheit und Gesundheit, die bis ins fünfte und vierte Jahrhundert vor Christus auf religiös-mythischen und magischen Fundamenten beruhte, auf eine rationale Ebene zu heben. So ist in Hippokrates' *De morbo sacro* (dt. *Über die heilige Krankheit*) zu lesen:

> Mit der sogenannten heiligen Krankheit verhält es sich folgendermassen. Sie scheint mir in keiner Beziehung einen mehr göttlichen Ursprung zu haben als die übrigen

[268] Vgl. Klibansky et al., *Saturn und Melancholie*, S. 203, 223; Peter Struck, "Viscera and the Divine: Dreams as the divinatory bridge between the corporeal and the incorporeal"; in: Scott Noegel et al. (Hg.): *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World*, Pennsylvania 2003, S. 131f.
[269] Vgl. Hippokrates, *Hippokrates, Sämmtliche Werke*, Bd. 1, *Die Diät*, Kap. II.18, S. 327f.
[270] Vgl. Rudolf Schmitz, „Okkulte Wissenschaften und die moderne Pharmazie"; in: August Buck (Hg.): *Die okkulten Wissenschaften in der Renaissance*, Wiesbaden 1992, S. 7.
[271] Vgl. Lindberg, *Von Babylon bis Bestiarium*, S. 127.
[272] Siraisi, *Medieval & Early Renaissance Medicine*, S. 2.

> Krankheiten, auch nicht heiliger zu sein, sondern dieselbe Beschaffenheit, aus welcher heraus sie sich entwickelt, zu besitzen wie die übrigen Krankheiten.[273]

Die Mediziner führten den Ausbruch von Krankheiten nicht mehr auf göttliche, sondern auf natürliche Ursachen zurück. Der μάγος hingegen sah in der Krankheit ein Wirken des Göttlichen, wodurch Krankheit etwas „Gott-Gesandtes“ symbolisierte, wie es Fritz Graf formuliert.[274] Bei Hippokrates finden wir eben diese Abgrenzung der Medizin von der Magie in der Beschreibung der „heiligen Krankheit“, unter der wir heute Epilepsie[275] verstehen würden:

> Mir will es aber scheinen, als wenn diejenigen Leute, welche diese Krankheit zuerst für eine heilige ausgaben, solche gewesen wären, wie auch heutigen Tages die Magier (Schwarzkünstler), Sühnepriester, Marktschreier und Aufschneider sind, welche so thun, als wenn sie sehr gottesfürchtig wären und mehr wüssten (als die anderen). Diese also haben als Deckmantel und Vorwand für ihre Hilflosigkeit den göttlichen Ursprung angegeben, dafür, dass sie nichts hatten, durch dessen Anwendung sie Hilfe bringen konnten, und so sind sie, um nicht offenkundig werden zu lassen, dass sie nichts verstehen, zu dem Glauben gekommen, dieses Leiden sei ein göttliches, und indem sie geeignete Gründe dazu aussuchten, haben sie die Behandlung derselben zu einer für sie gesicherten gemacht, indem sie Sühneopfer darbrachten, Beschwörungsformeln sprachen und befahlen, sich der Bäder und vielerlei Speisen zu enthalten, deren Genuss für kranke Menschen unzuträglich ist.[276]

Der μάγος versucht also, wie aus dieser Textpassage hervorgeht, mithilfe von Opfern und Beschwörungen das Übernatürliche anzurufen und daraus resultierend, den Körper zu beeinflussen und zu heilen. Abermals wird der μάγος, den Hippokrates als jemanden beschreibt, der behauptet, dass er „[…] den Mond herunterholt, die Sonne unsichtbar macht, Sturm und schönes Wetter, Regengüsse und Trockenheit hervorruft […]“,[277] mit dem *Topos* der Scharlatanerie und des Betruges verbunden.

---

[273] Hippokrates, *Hippokrates, Sämmtliche Schriften*, Bd. 2, übers. von Robert Fuchs, München 1897, Die heilige Krankheit, Kap. 1, S. 547.
[274] Vgl. Graf, *Gottesnähe und Schadenzauber*, S. 35.
[275] Vgl. Lloyed, *Magic, reason and experience*, Fussnote 33, S. 15.
[276] Hippokrates, *Hippokrates, Sämmtliche Schriften*, Bd. 2, *Die heilige Krankheit*, Kap. 2, S. 548.
[277] Ebda. Kap. 4, S. 550.

Da aber medizinische wie auch magische Vorstellungen ihr theoretisches Fundament sowohl von den naturphilosophischen Lehren der vier Elemente und ihrer Eigenschaften als auch von der Idee der Sympathienbeziehungen aller im Kosmos befindlichen Dinge bezogen, wie es beispielsweise Galen oder die neuplatonischen Vertreter ausarbeiteten, waren die überschneidenden Verknüpfungspunkte von Medizin und Magie sowie von Medizin und Astrologie *a priori* angelegt.[278] Durch die Vorstellung einer verwandtschaftlichen Sympathiebeziehung zwischen den einzelnen Planeten und Menschen, Tieren, Pflanzen und Steinen im gestuften Kosmos ließ sich ebenfalls erklären, weshalb die Galle eines schwarzen Rüden, als Amulett am Körper getragen, gegen magische Angriffe schützt oder wieso das Tragen der Haut der Amphisbainaschlange als Heilmittel gegen das Frieren eingesetzt wurde.[279] Es zeigt sich, dass nicht nur *natürliche* Objekte (wie Steine, Pflanzen oder Tiere), sondern zugleich höchst magische Objekte wie Amulette (oder auch *künstliche* Objekte wie Talismane) als Heilmittel eingesetzt wurden. So wird es später in Isidor von Sevillas frühmittelalterlichen Werk *Etymologien* über die medizinische Magie heißen:

> Zu allem diesem gehören auch die Verbindungen der fluchwürdigen Heilmittel, welche die Kunst verurteilt, sei es durch Zaubersprüche, sei es durch Zeichen oder durch Aufhängen und Anbinden irgendwelcher Gegenstände.[280]

Diese Vorstellungen über die der Wahrnehmung verborgenen und in den *natürlichen* Dingen verkörperten Kräften werden später besonders von aristotelisch-scholastischen Vertretern des Mittelalters und der Renaissance unter dem Begriff *proprietates occultae* im Gegenstandsbereich der *magia naturalis* entwickelt und verhandelt werden. Ihr wird die *magia daemonica* gegenüberstehen, in deren Bereich das Einsetzen von *künstlichen* Objekten wie eben den Talismanen fallen wird.

---

[278] Rudolf Schmitz formulierte den Zusammenhang zwischen Medizin und Astrologie folgendermaßen: „So bewirkten nicht nur Störungen des makrokosmischen Gefüges die Krankheiten des Menschen, sondern die große Welt beinhalte auch die zur Wiederherstellung der kleinen Welt nötigen Heilmittel. […] Die Gestirne als Mittler zwischen göttlicher und irdischer Welt stellen nämlich entweder selbst Objekte magischer Analogien dar oder verbringen die von der göttlichen Idee konzipierten Entsprechungen und Sympathiebeziehungen in den Bereich der natürlichen Dinge und des Menschen.“ Schmitz, „Okkulte Wissenschaften und die moderne Pharmazie“, S. 8.

[279] Vgl. Plinius, *Naturkunde*, Lib.XXX.24, S. 164-167.

[280] Isidor von Sevilla, *Die Enzyklopädie des Isidor von Sevilla*, übers. von Lenelotte Möller, Wiesbaden 2008, Lib.VIII.9, 30, S. 307.

Conclusio

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die μαγεία (lat. *magia*) in der griechisch-römischen Antike ein plurales Ideenkonzept bildet, das sich in einem widersprüchlichen Zustand befand. So standen die Bereiche der Religion, Astrologie und Medizin der Magie einerseits gegenüber und grenzten sich von dieser ab, andererseits ergänzten sie einander. Daher konnten die Termini μαγεία und μάγος auch nicht als einheitliches, also univokes Konzept gewertet werden, vielmehr enthielten diese Termini eine Reihe spannungsgeladener Mehrdeutigkeiten, die oftmals in Konkurrenz zueinander standen und sich sowohl ex- als auch inkludierten. So subsumierten sich unter dem verbreitenden Magiebegriff eine Reihe von „indigenen“ Praktiken. Der Terminus Magie umfasste in der griechisch-römischen Antike ein breites Spektrum unterschiedlicher Formen wie Bindezauber, Schadenzauber, Liebeszauber, Weissagungen, Beschwörungen der Toten, theurgische Rituale, die sich teils überlappten, teils voneinander abgrenzten und durch Heterogenitäten auszeichneten. So finden wir bei Platon bereits unterschiedliche Ansätze zur Magie, die zwischen Betrug und Scharlatanerie sowie einem verborgenen Wissen hin und her pendelten.

Da der unterschiedlich konnotierte Magiebegriff seine Wurzeln im ägyptischen, babylonischen und persischen Kulturraum hatte, schwang im Magiebegriff seit der griechischen Übernahme im fünften Jahrhundert vor Christus auch die Konstruktion des Fremden mit: Magie als etwas, das von außen in die eigene Kultur hereinbrach und diese infiltrierte, wie Herodot oder Plinius es darstellten. Sie ist gefährlich und manipulativ zugleich, da sich in ihr die Macht des Beherrschens von nicht greifbaren Mächten und Naturphänomenen ausdrückt, der man nahezu ausgeliefert zu sein scheint, wie es bei Plinius zu lesen ist:

> Nachdem sie auf diese Weise eine dreifache Fessel [Religion, Astrologie und Medizin; S. B.] um die menschlichen Sinne geschlagen hatte, wuchs sie zu einer solchen Höhe empor, daß sie auch heute noch bei einem großen Teil der Völker übermächtig ist und im Orient sogar über die Könige der Könige herrscht.[281]

[281] „ita possessis hominum sensibus triplici vinculo in tantum fastigii adolevit, ut hodieque etiam in magna parte gentium praevleat et in Oriente regum regibus imperet.“ Plinius, *Naturkunde*, Lib.XXX.1, S. 116f.

Durch das Aufkommen des Christentums verstärkte sich diese Leseweise erneut, wodurch es im Magiebegriff zu einer Verdoppelung des Fremden kam. Sie war nun nicht mehr nur mit dem Stigma des Persischen, des Babylonischen oder des Ägyptischen belegt, sondern für christliche Denker auch Ausdruck des Paganen. Magie war das Werk der betrügerischen Dämonen, wie bei Augustinus zu lesen war, gegen das sich der fromme und gottesgläubige Mensch wehren und abgrenzen musste. Die heidnischen Götter und Dämonen waren nur mehr Götzen und ihre Verehrung galt als Idolatrie. Da der Begriff des μάγος aber zugleich auch im Zusammenhang mit der persischen Priesterkaste stand, die über eine verborgene Weisheit und ein göttliches Wissen verfügten, erschien das Thema der Magie zugleich als äußerst attraktiv, wie es am Beispiel von Apuleius oder der Theurgie sichtbar wurde. Daher waren in der Magie von Beginn an zwei Polaritäten angelegt, die sich durch Abkehr und Verneinung sowie Faszination und Bejahung dieser Kunst (oder auch Wissenschaft, als die Plinius sie bezeichnete) auszeichneten. Magie war daher weit davon entfernt, lediglich die *bastard sister* der Religion und Wissenschaft zu sein. Vielmehr gaben ihr antike Denker wie Platon, Aristoteles oder Plotin indirekt durch ihre Kosmologien, Naturphilosophien und Metaphysiken ein theoretisches Fundament.

Durch die Ausgestaltung des Kosmos als organisches und beseeltes Wesen, das alle Dinge in einer hierarchisch strukturierten Ordnung umfasste, in der Dämonen zu Mittlern wurden und durch das Prinzip der Sympathien und Antipathien sowie der Vorstellung, das alle Dinge über weite räumliche Distanzen in einer Wirkgemeinschaft zueinander stehen und miteinander kommunizieren können oder durch die Unterscheidung zwischen supralunarer und sublunarer Welt, in der die höher geordneten göttlichen Gestirne auf die irdische Welt und ihre Elemente und Eigenschaften einwirken können, waren zugleich die Erklärungsmodelle für das Wirken von nicht greifbaren Phänomenen und Kräften vorgegeben.

Zauberer (magi) sind die, die im Volksmund Übeltäter wegen der Größe ihrer Verbrechen genannt werden. Diese rütteln auch die Elemente durcheinander, verwirrren die Sinne der Menschen, und ohne irgendeinen Schluck Gift, nur durch die Gewalt ihres Spruchs räumen sie [jemanden] aus dem Wege.[282]

3 Magie im Mittelalter

Das vorangestellte Zitat findet sich im Werk *Ethymologia* von Isidor von Sevilla (ca. 560 – 636 n. Chr.). Ein Werk, das aufgrund seines enzyklopädischen Charakters eines der wichtigsten mittelalterlichen Nachschlagewerke über naturphilosophische Themenbereiche wurde, wie Hunderte von Manuskripten belegen. Mit Rückgriff auf antike Wissensbestände, wie sie Isidor bei Plinius, Solinus oder Varro vorfand, beschreibt Isidor in diesem Werk auch die unterschiedlichen Formen der *vanitas magicarum artium*:[283] Es gibt, so Isidor, die Nekromantie, die Beschwörung der Toten. In der Geomantie, Hydromantie, Aeromantie oder Pyromantie ruft der *magus* durch die Betrachtung der Elemente Erde, Wasser, Luft und Feuer und unter Zuhilfenahme von Blut elementare Dämonen zum Zwecke der Weissagung hervor. Auch gibt es Wahrsager, Besprecher (lat. *incantatores*), Altarzauberer (lat. *arioli*) sowie Eingeweide- und Vogelschauer (lat. *haruspices*, *auspices*), die durch unterschiedliche Hilfsmittel die Dämonen, die „bösen Engel“, besprechen. Im gleichen Atemzug nennt Isidor auch die Astrologen, die zunächst als Priester, dann aber in der Alltagssprache als Mathematiker beschrieben wurden, und die durch die Betrachtung der Position der Sterne und Planeten Vorhersagen treffen. Mit Bezug auf die griechisch-römische Antike schreibt Isidor auch, dass die „Heiden“ Bilder (lat. *simulacra*) und Statuen einsetzten, „Götzenbilder“, wie er sie nennt, um die Götter und Dämonen zu beschwören:[284]

[282] Isidor von Sevilla, *Die Enzyklopädie des Isidor von Sevilla*, Lib.VIII.9, 9, S. 305.
[283] Vgl. Lindberg, *Von Babylon bis Bestiarium*, S. 166f.; Justo Pérez de Urbel, *Isidor von Sevilla. Sein Leben, sein Werk und seine Zeit*, Köln 1962, S. 207; Thorndike, *A history of magic and experimental science*, S. 625.
[284] Vgl. Isidor von Sevilla, *Die Enzyklopädie des Isidor von Sevilla*, Lib.VIII.9, 11-24, S. 305ff.

> Der Dienst der Götzenbilder (*idolatria idolorum*) wird als *servitus* (Knechtschaft) oder *cultus* (Verehrung) übersetzt. […]. Wie ein gottloser Aberglaube, sei es der Menschen, sei es der Dämonen, befiehlt bzw. wünscht, dass ihm dieser [Dienst] erwiesen wird, so weist die fromme Demut, sei es der Menschen, sei es der heiligen Engel, dieselbe zurück, wenn sie ihnen gewährt wird, und zeigt, wem sie [eigentlich] geschuldet wird.[285]

Isidor von Sevillas Beschreibung kennt nicht nur verschiedene bekannte Formen der Magie in der römisch-griechischen Antike, sie spiegelt auch die Situation von Magie im Frühmittelalter wieder: Magie ist das Vexierbild des Fremden. Wie bereits Plinius in seiner *Naturalis Historia* wiederholt Isidor, dass das magische Wissen sich von den medischen Priestern ausgehend über Demokrit in Griechenland verbreitet habe; wodurch die magische Kunst „[…] aus der Tradition der bösen Engel auf dem ganzen Erdkreis für viele Jahrhunderte“[286] erstarken konnte. Magie war aber nicht nur etwas Fremdes, das die griechische und folglich auch die römische Welt bedroht hatte, sie ist nach Isidor vielmehr ein heidnisches „Blendwerk“, eine dämonische Kunst, die nun das stabile Christentum gefährdete: christliche Argumente gegen Magie, die besonders der Kirchenvater Augustinus forciert hatte.[287]

Es verdeutlicht sich hier nicht nur erneut die Verdoppelung des Magiebegriffs als etwas Fremdes, es zeigt sich auch, dass unter dem Magiebegriff erneut unterschiedliche, teils heterogene Magieformen fallen, die hier jedoch kollektiv negativ belegt wurden; so setzt Isidor, wie das Eingangszitat veranschaulicht, den *magus* mit dem *maleficus*, dem Übeltäter oder Kriminellen gleich. Zusammengefasst lautet Isidors Botschaft an die mittelalterliche lateinische Leserschaft, dass jegliche Form und Praktik von Magie verbrecherisch sowie idolatrisch ist und Dämonen involviert.[288] Da Isidor von Sevillas Position zur Magie maßgebend für das lateinische Mittelalter war, war die Ausgangsposition für magisches Wissen und deren Praxis vorerst äußerst schlecht.

[285] Ebda. Lib.VIII.9, 11-12, S. 309.
[286] Ebda. Lib.VIII.9, 3, S. 304.
[287] Vgl. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, Vol. I, S. 628.
[288] Vgl. Isidor von Sevilla, *Die Enzyklopädie des Isidor von Sevilla*, Lib.VIII.9, 1, S. 304; Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages*, S. 11f.; Flint, *The rise of Magic in Early Medieval Europe*, S. 51-58.

Erst über fünf Jahrhunderte später sollte der um 1180 geborene Theologe und spätere Bischof von Paris Wilhelm von Auvergne in seinem Werk *De Universo* die zwei Kategorien von *magia naturalis* und *magia daemonica* einführen.[289]

Erstere ist

> […] nichts Ungerechtes oder den Schöpfer Beleidigendes, weil sie nicht von Dämonen herrührt, sondern auf denselben Prinzipien wie die Medizin beruht und zum Heil der Menschen wirkt.[290]

Zweitere, die *magia daemonica*, gründet, der klassischen christlichen Leseweise folgend, auf der Zuhilfenahme von Dämonen: bösen Geistern. Sie ist in der christliche Wahrnehmung „pervertierte Religion“[291] oder auch „the ape of natural magic“,[292] wie sie Richard Kieckhefer und Stuart Clark retrospektiv bezeichnen.

Im Vergleich zum Umgang mit Magiekonzeptionen zu Isidors Zeit trat im zwölften Jahrhundert mit Wilhelm von Auvergnes Versuch einer Differenzierung und Kategorisierung in eine „erlaubte“ und eine „verbotene“ Form der Magie ein erneuter Wandel des Magiebegriffs ein. Magie war nicht mehr zur Gänze negativ belegt, wie es im Frühmittelalter noch der Fall war, sondern zweigte sich mit der *magia naturalis* und der *magia daemonica* in die konstruierten Wertungskategorien von gut und erlaubt beziehungsweise schlecht und verboten auf. Nach Wilhelm von Auvergne sind die Untersuchungsgegenstände der *magia naturalis* die *virtutes occultae* (oder *proprietates occultae*). Die verborgenen beziehungsweise *okkulten* Qualitäten (Eigenschaften) der Natur basieren nicht auf den Eigenschaften der vier Elemente und Qualitäten, in ihnen drücken sich vielmehr die versteckten Wunder (lat. *miraculum*) der Natur aus. Daher sind sie auch frei von dämonischen Einflüssen und haben ihren Ursprung in Gott. Diese Vorstellung der verborgenen Qualitäten der Natur geht auf die

---

[289] Vgl. Zu einem kurzen Überblick über das Leben und die Werke von Wilhelm von Auvergne: Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science: During the first thirteen centuries of our ear*, Vol. II, New York 1923, S. 338-344.
[290] Zit. nach: Goldammer, „Magie“, in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 5, S. 633.
[291] “Demonic magic was not distinct from religion, but rather a perversion of religion. It was religion that turned away from God and toward demons for their help in human affairs.” Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages*, S. 9.
[292] Stuart Clark, *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford 1997, S. 234.

aristotelische Naturphilosophie und seine Lehre von den vier Elementen und den Qualitäten sowie auf die damit verbundene Konzeption von Form und Materie zurück[293] und wurde besonders von aristotelisch-scholastisch orientierten Denkern des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts wie Albertus Magnus oder Thomas von Aquin thematisiert und mit dem Begriff der *substanziellen Form* (lat. *forma substantialis*) – dasjenige, das ein *natürliches* Objekt zu dem macht, was es ist – verbunden.[294]

Die *okkulten* Qualitäten grenzen sich insoweit von den sogenannten *manifesten* Qualitäten, beispielsweise die Temperatur oder der Geschmack, ab, dass sie nur indirekt über ihre Auswirkungen wahrnehmbar sind. Klassische Beispiele dafür waren der Magnetismus, die elektrischen Effekte des Zitterrochens, der Blick des Basilisken oder die planetarischen und stellaren Einflüsse auf die Welt.[295] Bei den Denkern der Renaissance, wie Marsilio Ficino, Pico della Mirandola oder Agrippa von Nettesheim, wird sich die Lehre der *okkulten* Qualitäten vollends entfalten.

Wilhelm von Auvergne beispielsweise führt die Wirkung, die Krebse auf Maulwürfe haben, auf die *okkulten* Kräfte zurück:

---

[293] „Allgemeines Merkmal von Prinzipien in allen Bedeutungen ist, daß es ein Erstes ist, wovon her etwas ist, wird oder erkannt wird. Von diesen Prinzipien sind die einen immanent (den Dingen), die anderen außerhalb (von ihnen).“ Aristoteles, *Aristoteles' Metaphysik*, Bd. 1,1, hg. von Horst Seidl und übers. von Hermann Bonitz, Hamburg 1978, Buch V.1, 1013a, S. 178f.
„Als Zugrundeliegendes (Subtrat) nun wird in gewisser Weise die Materie bezeichnet, in anderer Weise die Gestalt und drittens das aus beiden (Zusammengesetzte). Ich verstehe aber unter Materie z. B. das Erz, unter Gestalt die Figur seiner Form, unter dem aus beiden (Zusammengesetzten) die Bildsäule als konkretes Ganzes. Wenn nun die Form früher und mehr seiend ist als die Materie, so muß sie auch aus demselben Grunde früher sein als das aus beiden (Zusammengesetzte).“ Aristoteles, *Aristoteles' Metaphysik*, Bd. 1,2, hg. von Horst Seidl und übers. von Hermann Bonitz, Hamburg 1980, Buch VII.3, 1029a, S.8f; siehe auch ebda. Buch VII.7, 1032b.

[294] Brian Copenhaver schreibt dazu: “Galen had given the doctrine of occult qualities a most authoritative origin, but his resort to explanations from the whole substance expressed little in the way of metaphysical foundations. Though Aristotle never mentions the term “substantial form” (εἶδος οὐσιῶδες), which became the key to the medieval analysis of occult properties, he initiated discussion of the paired terms “form” (εἶδος, μορφή, σχῆμα) and “matter” (ὕλη) as a central topic of Western philosophy.” Copenhaver, “Scholastic Philosophy and Renaissance Magic in the De vita of Marsilio Ficino”, S. 539.

[295] Zur Entwicklungsgeschichte der *okkulten* Qualitäten siehe auch: Keith Hutchison, “What Happened to Occult Qualities in the Scientific Revolution?”; in: Peter Dear (Hg.): *The Scientific Enterprise in Early Modern Europe: Reading from Isis*, Chicago/London 1997, S. 86-106; Brian Copenhaver, “Astrology and Magic”, S. 283-287; Paul Richard Blum, „Qualitas occulta“; in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, Basel 1989, S. 1743f.; Copenhaver, “Scholastic Philosophy and Renaissance Magic in the De vita of Marsilio Ficino”, S. 525; John Henry, *A Short History of Scientific Thought*, London 2012, S. 45f.

> Hier musst du also Acht geben, weil es zum einen viele verborgene und wundersame Kräfte in den Dingen gibt, an die wir nicht heranreichen können, wie etwa die Kraft der Flusskrebse, die die Maulwürfe aus Gärten und Wiesen verjagen, in denen jene [Krebse] ausgesetzt wurden, so wie einige Beobachter sagen; eine Kraft, die – jenen zufolge – nicht weniger als zehn [Krebsarten] haben.[296] [Übers. d. Verf. S. B.]

Die Untersuchung und die Beobachtung dieser *virtutes occultae*, als Topos der *magia naturalis*, fällt nach Wilhelm von Auvergne in den Bereich der Naturphilosophie:[297]

> Aus diesen und ähnlichen [Beobachtungen] also, die man so oft in den Experimentierbüchern und Büchern mit Naturerzählungen liest, wirst du, auf welche Weise auch immer, die Ursachen und Gründe gewisser magischer Werke erkennen können, vor allem solcher, die auf der natürlich-magischen Kunst (*magica naturali*) beruhen.[298] [Übers. d. Verf. S. B.]

Im Fokus der *magia daemonica* hingegen stehen die Dämonen. Sie betrügen und täuschen die Sinne der Menschen. Jedoch differenzierten christliche Vertreter wie Wilhelm von Auvergne, der jegliche Anrufung von Kräften als Idolatrie betrachtete,[299] keine einzelnen Richtungen der *magia daemonica*; es finden sich unter dem Begriff willkürlich zusammengestellte Lehren und Doktrinen aus dem Bereich der Theurgie, Goëtie, Astrologie, Alchemie und Medizin. Besonders aber die Herstellung von Figuren, Charakteren, Zeichen und astrologischen Bildern (Talismanen) ist mit der *magia daemonica* in Verbindung gebracht worden,[300] denen bereits Augustinus

---

[296] „Hic igitur advertendum est tibi, quia virtutes occulae multae, et mirabiles sunt in rebus quas attingere non possumus, qualis est virtus cancrorum fluvialium, per quam fugant talpas ab hortis, et pratis, in quibus suspensi fuerint, sicut dicunt experimentatores, et hanc virtutem non habent secundum eos pauciores quam decem." Alverni Guilielmi, *De Universo*; in: *Opera Omnia, Quae hactenùs reperiri potuerunt, reconditissimam rerum humanarum, ac divinarum doctrinam abundè complectentia, ac proinde bonarum artium ac scientiarum studiosis, maximè verò Theologis, ac divini verbi Concionatoribus apprimè necessaria,* Tomus I, Frankfurt/Main 1963, *De Universo*, Lib.II.III.22, S. 1060.

[297] „[…], et mira valde extra corpora sua, et illa nominanda sunt, et numeranda in ea parte naturalis scientiae, quae vocatur magica naturalis." Ebda. Lib.I.I, 43, S. 648.

[298] „Ex his igitur, et similibus, quae in libris experimentorum, et in libris naturalium narrationum plurima leguntur, utcunque cognoscere poteris causas, et rationes quorumdam operum magicorum, maxime quae sunt ex arte magica naturali." Ebda. Lib.II.III, 22. S. 1060.

[299] „Incantatio enim non est sine idolatria, […]." Ebda. *De legibus,* Cap. XIV, S.45.

[300] Auvergne beschreibt unterschiedliche Formen der Götzenverehrung: „Est igitur prima et radicalis idolatria cultus Daemonum. Secunda, stellarum et luminum. Tertia, elementorum. Quarta, idolorum. Quinta, imaginum, quas proxime nominavimus. Sexta, figurarum de quibus iam mentionem aliquam fecimus. Septima, verborum, et nominum. Octava, temporis et partium eius, videlicet horarum, et quatuor partium anni. Nona, initiorum et initialium rerum. Decima, inventionu et inventitiarum rerum." Ebda. Cap. XXIII, S. 67.

feindlich gegenüberstand. Mit diesen *künstlichen* Objekten soll der *magus*, hier wieder synonym mit dem *maleficus*, in der Lage gewesen sein, die betrügerischen und irreführenden Dämonen anzurufen[301] und ihre Kräfte herabzuziehen. Obwohl der Versuch unternommen wurde, die Magie in eine erlaubte und eine verbotene Form aufzuspalten – als Ausdruck sowohl der moral-theologischen Schwierigkeiten und Bedenken an der Thematik der Magie als auch der Faszination an Magie als Naturerklärungsmodell für nicht fassbare Kräfte – waren die Grenzen zwischen beiden Formen dennoch nicht gänzlich stabil.

Dies resultierte unter anderem daraus, dass zwischen dem elften und dreizehnten Jahrhundert eine neue Form der Gelehrsamkeit entstand, auf die im Anschluss näher eingegangen werden wird. Neben dem Entstehen der ersten Universitäten in Paris, Oxford und Bologna intensivierte sich der transkulturelle Kontakt und Austausch zwischen dem lateinischen Westen, dem byzantinischen Osten und der arabischen Welt. Über Süditalien und Spanien als Orte der Translationstätigkeit kamen griechische und arabische Schriften in den lateinischen Westen, die nun erstmals in der lateinischen Sprache gelesen werden konnten. Zu diesen zählten insbesondere die aristotelischen Schriften, deren naturphilosophische Topiken das spätmittelalterliche geistige Leben neu befruchteten. Aber es fanden auch andere Schriften zu dezidiert magischen Themen Eingang in die lateinische Wissenstradition. Auf Befehl von Alfons dem Weisen beispielsweise wurde 1256 eine arabische Textsammlung unter dem lateinischen Titel *Picatrix* übersetzt. Im Mittelpunkt dieser Schrift stehen nicht nur astralmedizinische Rezepturen und Rituale, sondern auch die für christliche Vertreter problematische und blasphemische Herstellung von astrologischen Bildern, also Talismanen.[302]

Magische Themen als direkter und indirekter Bestandteil religiöser, astrologischer und medizinischer Ideenkomplexe und Schriften erweckten durch die lateinischen Übersetzungen das Interesse mittelalterlicher Gelehrter wie Pietro d'Abano, Albertus Magnus oder Thomas von Aquin und flossen in die neu aufkommende Debatte um Konzeptionen und Phänomene Kosmos und Natur betreffend, mit ein.[303] Die Gelehrten

[301] Alverni, *Opera Omnia* I, *De Universo*, Lib.II.III, 22, S. 1059-1061.
[302] Vgl. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, Vol. II, S.346-352, 813; Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages*, S. 11f.
[303] Vgl. Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages*, S. 117ff.

dieser Zeit versuchten einerseits, die sogenannten *okkulten* Qualitäten zu erforschen, beschreibbar zu machen und in einen christlichen Kontext einzubetten, und andererseits ihre Wirkungen zu begrenzen, um schließlich auch die aufkommende *magia naturalis* von ihrem religiös-theologisch gefärbten Antagonisten, der *magia daemonica*, abzuheben und weitgehend zu isolieren. Neben moral-theologischen Überlegungen, verwendeten sie (was jetzt neu war) auch metaphysische und ontologische Argumente, um ihre jeweilige Position zu stärken.

Neue Strategien im Umgang mit Magiekonzeptionen und –theorien entstanden, die sich unter Denkern der Renaissance perfektionieren sollten. Jedoch ließ sich vieles von den neu adaptierten griechischen und arabischen Wissensbeständen nicht mit christlichen Lehren oder scholastischen Prinzipien und Theorien zu Materie und Form, Substanz und Akzidenz vereinbaren, wodurch, teils unbemerkt, neue Paradoxien im Feld der Magie entstanden.[304] Keith Hutchison beschreibt die mittelalterliche Auseinandersetzung mit den *okkulten* Qualitäten folgendermaßen:

> Christian Aristotelianism tended to deny the existence of occult qualities, and when it did allow that such a quality was real, it insisted that it was unintelligible, because *scientia* in the medieval tradition was restricted to entities within the range of the human sense.[305]

Es bleibt vorausschauend festzuhalten, dass im lateinischen Mittelalter wichtige und neue Grundvoraussetzungen für die wissenschaftliche Untersuchung von Magie entstehen. Magie und Naturphilosophie näherten sich einerseits an, andererseits wurde versucht, die Magie gänzlich von der Theologie abzugrenzen. Doch gerade weil diese Bereiche nicht gänzlich voneinander trennbar waren, sondern vielmehr ineinander übergriffen und miteinander verklammert waren, wie im folgenden Kapitel mit kurzem Blick auf Pietro d'Abanos, Albertus Magnus und Thomas von Aquins Argumentationen dargestellt werden soll, entstanden eine Reihe von neuen Spannungsverhältnissen. Einen zentralen Punkt dieses Kapitels macht daher die direkte und indirekte Auseinandersetzung dieser Denker mit Magie aus, da sich in

[304] Vgl. Paul Richard Blum, „Qualitates occultae: Zur philosophischen Vorgeschichte eines Schlüsselbegriffs zwischen Okkultismus und Wissenschaft"; in: August Buck (Hg.): *Die okkulten Wissenschaften in der Renaissance*, Wiesbaden 1992, S. 45-64.
[305] Hutchison, "What Happened to Occult Qualities in the Scientific Revolution?", S. 86.

ihren Spekulationen wichtige moral-theologische, naturphilosophische und metaphysische Elemente verorten lassen, auf die sich besonders Marsilio Ficino in seinen Magietheorien nicht nur beziehen, sondern die er auch unterlaufen wird.

3.1 Das Bildungsprogramm im Mittelalter

Durch Aufkommen und Verankerung des Christentums als exklusive Staatsreligion im vierten Jahrhundert nach Christus und den Zusammenbruch des Weströmischen Reiches im Jahr 476 kam es im lateinischen Westen sowohl zu einer veränderten geistigen Ausrichtung des Bildungsprogramms als auch zu einer Abkehr von der klassischen griechischen (Wissens-)Tradition: Latein löste Griechisch als Gelehrtensprache ab, wodurch auch die Kenntnisse um die griechische Sprache langsam verloren gingen. Naturphilosophische Ideenkomplexe traten in den Hintergrund, unter anderem weil griechische Schriften wie die von Platon und Aristoteles nur vereinzelt in der lateinischen Sprache verfügbar waren. Eine der wenigen Ausnahmen bildeten die von Boethius (480 – 524 n. Chr.) übersetzten aristotelischen Schriften *Kategorien* und *De Interpretatione*. Sie sollten als wichtige Quellentexte für die Vermittlung von Logik und Dialektik in der Folgezeit dienen. Auch Fragmente des platonischen Dialogs *Timaios* waren durch die lateinische Teilübersetzung von Calcidius im lateinischen Westen bekannt. Dennoch standen für die Intellektuellen des lateinischen Westens die Auseinandersetzungen mit religiös und theologisch fundierten Lehren und Doktrinen im Vordergrund. Diese Ausrichtung verstärkte sich durch das Entstehen der ersten Klöster im vierten Jahrhundert nach Christus, von denen einige auch Klosterschulen integriert hatten. Sie wurden zu den neuen Bildungsstätten. Das dort vermittelte Wissen basierte auf den sieben freien Künsten: Grammatik, Rhetorik, Dialektik (*Trivium*) und Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musik (*Quadrivium*), wobei die Lehrenden die Schwerpunkte auf religiöse und theologische Inhalte legten, da die „[…] klassische heidnische Literatur, […] größtenteils als unbedeutend oder gefährlich eingestuft wurde […]“[306], wie es Lindberg formuliert. Naturphilosophische Fragestellungen und ihre dazugehörigen Untersuchungsgegenstände waren am Rande der intellektuellen Peripherie verortet. Die Philosophie diente plötzlich nur mehr im Rahmen der Logik und Dialektik als „Magd

[306] Lindberg, *Von Babylon bis Bestiarium*, S. 164.

der Theologie“.[307] Das klassische griechische Wissen über Naturphilosophie schien zum Ende der Antike bis ins elfte und zwölfte Jahrhundert zu stagnieren und lief im lateinischen Westen sogar Gefahr, in Vergessenheit zu geraten. Einer der Gründe dafür mag gewesen sein, dass die antiken naturphilosophischen Vorstellungen über den Aufbau und die Struktur des Kosmos nicht selten christlichen Doktrinen und Lehren entgegengesetzt waren. So ließ sich die aristotelische Vorstellung des unentstandenen Kosmos und des ewigen Himmels mit der damit zusammenhängenden Teilung in einen supra- und sublunaren Bereich mit *Äther* und den vier Elementen schwer mit christlichen Lehren vereinbaren, wie der Schöpfungsdoktrin der *creatio ex nihilo*: der göttlichen Schöpfung aus dem Nichts. Die Frage, ob der Kosmos als entstanden oder unentstanden zu betrachten sei, war besonders im dreizehnten Jahrhundert ein breit diskutiertes, kontroverses Thema, das in den Jahren 1270 und 1277 mit der Verurteilung von 219 aristotelisch inspirierten Thesen durch Papst Johannes XXI. seinen vorübergehenden Höhepunkt erreichte.[308]

Dennoch ist festzuhalten, dass die Abkehr von naturphilosophischen Themenbereichen und die gesteigerte geistige Ausrichtung auf religiös-theologische Inhalte und Doktrinen sich natürlich nicht gänzlich verallgemeinern lässt. Es finden sich auch Ausnahmen, beispielsweise in Form von enzyklopädischen Handbüchern. In diesen präsentieren Gelehrte, wie eben Isidor von Sevilla in seiner Schrift *Etymologiae* oder Beda Venerabilis in seinem Werk *De natura rerum*, der lateinischen Leserschaft eine rudimentäre Zusammenfassung von antiken naturphilosophischen Wissensbeständen. Auch geben sie darin die Lehren von antiken Autoritäten wie Platon, Aristoteles, Archimedes oder Euklid wieder. Dafür übertrugen und paraphrasierten die Enzyklopädisten bereits bekanntes griechisches und römisches Wissen über den Kosmos und die Natur, wie sie es beispielsweise in Plinius‘ *Naturalis Historia* vorfanden, und brachten es für die mittelalterliche Leserschaft in eine kompilatorische Wissensordnung: “Without their contributions, even the meager knowledge of the world that they provided would have been absent”, wie Edward Grant bemerkt.[309] Daher wäre es falsch zu sagen, dass naturphilosophische Fragestellungen

[307] Ebda. S. 160-166; Kristeller, *Humanismus und Renaissance*, Bd. 1, S. 35; Peter Habermehl, „Boethius“; in: Oliver Schütze (Hg.): *Metzler Lexikon antiker Autoren*, Stuttgart/Weimar 1997, S. 143ff.
[308] Vgl. Edward Grant, *Planets, stars and orbs. The Medieval Cosmos, 1200 – 1687*, Cambridge [u. a.] 1994, S. 53.
[309] Edward Grant, *The foundations of Modern Science in the Middle Ages: Their religious, institutional, and intellectual contexts*, Cambridge [u. a.] 1996, S. 17; vgl. ebda. S. 1-17; Edward Grant, *Das*

im lateinischen Westen überhaupt keine Rolle mehr gespielt haben, da Schriften von Gelehrten wie Boethius, Isidor von Sevilla oder Beda Venerabilis das Gegenteil beweisen. Dennoch fiel die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit naturphilosophischen Themenkreisen aufgrund mangelnder Textmaterialien gering aus, verglichen mit der *Renaissance des zwölften Jahrhunderts* – der Zeit, in der aristotelisch-scholastische Naturphilosophie in das Zentrum der neuen Gelehrsamkeit rückte.[310]

3.1.1 Über die Übersetzungen griechischer und arabischer Schriften in die lateinische Sprache

Basierend auf politischen und soziokulturellen Entwicklungen und Umbrüchen wie dem Bevölkerungs- und damit einhergehenden Städtewachstum, den landwirtschaftlichen Innovationen im Bereich des Ackerbaus,[311] den Klöstern als Bildungsstätten, den gefestigten Herrschaftssystemen und dem resultierenden kulturellen und wirtschaftlichen Austausch zwischen den arabischen, byzantinischen und lateinischen Kulturräumen, fand im elften und zwölften Jahrhundert ein geistiger Wandel das Bildungsprogramm betreffend statt.[312] Aufgrund der kulturellen Interferenzen und der Verfügbarkeit von bis dato unbekannten arabischen und griechischen Textmaterialien, widmeten sich die Gelehrten des elften und zwölften Jahrhunderts wieder verstärkt Fragen nach den kausalen Zusammenhängen und daraus resultierenden spezifischen Phänomenen der Natur; so bezeichnet Edward Grant diese Übersetzungswelle als

physikalische Weltbild des Mittelalters, Zürich/München 1980, S. 17-22; Lindberg, *Von Babylon bis Bestiarium*, S. 166ff.
Paul Oskar Kristeller beschrieb den Umgang mit der klassischen Tradition im lateinischen Westen, wie folgt: „Im Frühmittelalter war der lateinische Westen weitgehend von der reichen griechischen Tradition abgeschnitten und auf die einheimischen Quellen römischer Literatur angewiesen, in der die Philosophie, wie bereits erwähnt, sehr schwach vertreten war […] Die Philosophie war lediglich durch die Dialektik, d.h. die elementare Logik, vertreten; dieses Fach basierte aber weitgehend auf den aristotelischen, von Boethius übersetzten Abhandlungen.“ Kristeller, *Humanismus und Renaissance*, Bd. 1, S. 35.

[310] Vgl. Siraisi, *Medieval & Early Renaissance Medicine*, S. 13; Grant, *The foundations of Modern Science in the Middle Ages*, S. 13.

[311] Edward Grant schreibt dazu: “With the establishment of greater security, Europe’s economy revived, and the standard of living rose for all segments of society. This was occasioned by significant agricultural improvements, most notably the advent of the heavy plough, to which the horse was now harnessed instead of the ox […] No less significant was the replacement of the two-field system of crop rotation with the three-field system, which also allowed for a major increase in food production.” Grant, *The foundations of Modern Science in the Middle Ages*, S. 33.

[312] Vgl. Lindberg, *Von Babylon bis Bestiarium*, S. 198; Grant, *The foundations of Modern Science in the Middle Ages*, S. 18f.

einen „[…] der echten Wendepunkte in der Geschichte der abendländischen Naturwissenschaft und in der allgemeinen Geistesgeschichte.“[313] Das aufkommende Interesse am Quellenstudium antiker Texte wurde durch die regen Übersetzungstätigkeiten arabischer und griechischer Schriften in Spanien und Sizilien gefördert. Übersetzer und Kommentatoren wie Constantinus Africanus, Gerhard von Cremona, Adelard von Bath oder Wilhelm von Moerbeke, machten nicht nur die arabischen Schriften von Al-Kindi (ca. 801 – ca. 866) oder Avicenna (980 – 1037) dem lateinischen Westen bekannt, sie übersetzten auch eine Reihe von bis dahin unbekannten griechischen Schriften in die lateinische Sprache. Henricus Aristippus übersetzte die platonischen Dialoge *Menon* und *Phaidon* und Wilhelm von Moerbeke machte den von Proklus verfassten Kommentar zum *Parmenides* bekannt. Schriften wie Ptolemäus‘ *Amalgest* und Euklids *Optik* und *Elemente* konnten jetzt in der lateinischen Sprache genauso gelesen werden wie die aristotelischen Werke *Physik*, *Über den Himmel* (lat. *De caelo*), *Über Werden und Vergehen* (lat. *De generatione et corruptione*), *Meteorologie* und *Über die Seele* (lat. *De anima*). Gerade letztere Schriften sollten unter dem Terminus *libri naturales* in den lateinischen Wissenskanon der im zwölften Jahrhundert begründeten Universitäten einziehen und die Kosmologien mittelalterlicher Gelehrter prägen.[314]

Durch die Verfügbarkeit von griechischen Originaltexten und die Kenntnisse der griechischen Sprache hatte die griechische Tradition im byzantinischen Osten ihre Präsenz nie eingebüßt. Allerdings legten die byzantinischen Gelehrten ihren Fokus auf die Kommentierung theologischer und literarischer Schriften, wie jener von Homer oder Pindar. Im Zentrum ihres Interesses lag die Imitation von rhetorischen Figuren und poetischen Elementen. Philosophische Schriften, wie die von Platon und Aristoteles, sind hingegen nicht isoliert voneinander studiert und rezipiert worden. Gelehrte wie Simplikios (6. Jhd. n. Chr.) versuchten vielmehr in ihren Aristoteles-Kommentaren zur *Physik* oder zu *Über den Himmel* platonische, neuplatonische und aristotelische Lehren auf synkretistische Weise miteinander zu verbinden. Gerade auf diese Kommentare griffen im dreizehnten Jahrhundert Vertreter der aristotelisch-scholastischen Naturphilosophie wie Thomas von Aquin zurück. Vorausblickend muss

[313] Grant, *Das physikalische Weltbild des Mittelalters*, S. 31.
[314] Vgl. Grant, *Planets, stars, and orbs*, S. 12ff; Grant, *The foundations of Modern Science in the Middle Ages*, S. 23, 26f., 29.

festgehalten werden, dass im byzantinischen Kulturraum kein genuiner Aristoteles oder Platon mehr vorhanden war. Dieses Amalgam von aristotelischen und platonischen Lehren ist jedoch von Relevanz für die vorliegende Dissertation, da gerade im Zuge des Unionkonzils von Ferrara 1438/39 und dem Fall von Konstantinopel 1453 eine Reihe von byzantinischen Gelehrten nach Italien, genauer nach Florenz, kamen und griechische Schriften mit sich führten, die Gelehrte der Renaissance in die lateinische Sprache übersetzten. So war Marsilio Ficino der Erste, der den gesamten platonischen *Corpus* für die lateinische Leserschaft zugänglich machte, wodurch er ein Gegengewicht zu einem zutiefst aristotelisch inspirierten Philosophieverständnis schuf.[315]

Im arabischen Kulturraum wurde eine Reihe von griechischen Schriften, die die Bereiche der Mathematik, Medizin und Astronomie und Astrologie einschlossen, in die arabische Sprache übersetzt. Dies führte zu einer Assimilierung antiker naturphilosophischer Ideenkomplexe mit arabischen Wissensbeständen. Aufgrund ihres enzyklopädischen Charakters legten arabische Autoren ihren Fokus auf die Kommentierung und Übersetzung aristotelischer Schriften. Aber auch diese Aristoteles-Kommentare, die ebenfalls einen großen Einfluss auf die aufkommende aristotelisch-scholastische Naturphilosophie im dreizehnten Jahrhundert hatten,[316] beinhalteten Lehren von anderen, teils divergenten Traditionslinien wie dem Neuplatonismus.[317] Basierend auf Ptolemäus‘ *Almagest* oder Galens *De placitis Hippocratis et Platonis* entwickelten arabische Denker wie Abu Ma'shar, Avicenna oder Haly astronomische und astrologisch-medizinische Lehren weiter. Beispielsweise verbanden arabische Gelehrte des neunten Jahrhunderts die Planeten mit den vier Temperamenten und ihren zugrunde liegenden Säften: das melancholische Temparament mit Saturn und der schwarzen Galle, das sanguinische mit Jupiter und dem Blut, das cholerische mit Mars und der gelben Galle und das phlegmatische mit Venus, dem Mond und dem Schleim. Dies führte zu einer Synthese von astronomischem und humoralpathologischem Wissen einerseits und astrologischen

[315] Vgl. Rainer Thiel, „Simplikios“; in: Oliver Schütze (Hg.): *Metzler Lexikon antiker Autoren*, Stuttgart/Weimar 1997, S. 647f.; *Kristeller, Humanismus und Renaissance*, Bd. 1, S. 32f., 152.
[316] Grant schreibt diesbezüglich auch: “The translation of Greco-Arabic science, within which Aristotle’s natural books formed the core, laid the foundation for the continuous development of science to the present […].” Grant, *Planets, stars and orbs*, S. 13.
[317] Vgl. Kristeller, *Humanismus und Renaissance*, Bd. 1, S. 33f., 152; Lindberg, *Von Babylon bis Bestiarium*, S. 169-174; Grant, *The foundations of Modern Science in the Middle Ages*, S. 29f.

Vorstellungen andererseits, die auch die entsprechenden ambivalenten Charakteristika der eponymen griechischen Olympioniken umfassten. Dadurch entstanden polyvalente astrologische und astral-medizinische Vorstellungen und Theorien über die Wirkweise der Planeten, die durch die enorme Übersetzungswelle im elften und zwölften Jahrhundert auch in den lateinischen Westen ihren Eingang fanden.[318] Forscher wie Nancy Siriasi weisen auf die enge Verbindung von medizinischen und philosophischen Vorstellungen in arabischen Schriften hin, die besonders mittelalterliche Gelehrte beeinflussten:

> The Arabic authors had access to many more works of Galen – in which there was a mark logical and philosophical component – as well as too much of the corpus of Greek philosophy, notably works of Aristotle unknown in the West before the twelfth century. As a result, the links between medicine and philosophy, already present in antiquity, persisted strongly among some Arabic writers.[319]

Ein anderes Beispiel für die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit naturphilosophischen Ideenkomplexen findet sich auch in Al-Kindis Schrift *De radiis stellarum*, die hier kurz erwähnt werden muss. Nach Al-Kindi sendet jedes Objekt (je nach Stellung und Position) in alle Richtungen Strahlen aus, wodurch ein Netzwerk von Strahlen entsteht, welches die Welt umschließt. In diesem Netzwerk überträgt und wirkt jedes Objekt mittels seiner Strahlen auf das andere ein – wodurch ein Austausch der Kräfte stattfindet.[320] Al-Kindis Vorstellung von der Übertragung verborgener Kräfte[321] wird besonders die astral-magischen Theorien von Marsilio Ficino beeinflussen und sich auch in seiner Darstellung über die Wirkweise eines Talismans entfalten.

---

[318] Vgl. Klibansky et al., *Saturn und Melancholie*, S. 118f., 203, 223; Beiweis, „Die Sphäre Saturns als „Medium“ für den Dichter und Philosophen: Dantes XXI. Gesang des *Paradiso* und Ficinos *De vita sana*“, S. 70ff.

[319] Siraisi, *Medieval & Early Renaissance Medicine*, S. 12.

[320] Vgl. David C. Lindberg, *Auge und Licht im Mittelalter. Die Entwicklung der Optik von Alkindi bis Kepler*, Frankfurt/Main 1987, S. 47-50.

[321] Frank Klaassen schreibt über die Bedeutung von Al-Kindis Schrift für die magischen Konzeptionen der Folgezeit: “*De radiis stellarum* […], elaborates a credible natural explanation for many forms of magical practice, the use of magical images among them. The work explains how the stars are responsible for all sublunary change, and how the “sage” may perform magic by manipulating these processes through his superior knowledge.” Frank Klaassen, *The transformations of magic. Illicit Learned Magic in the Later Middle Ages and Renaissance*, Pennsylvania 2013, S. 24.

3.1.2 Die Gründung der ersten Universitäten

Parallel zu der lateinischen Übersetzungswelle gab es einen weiteren Grund, den geistigen Aufschwung im lateinischen Kulturraum in der Erweiterung der Bildungsinstitutionen und der damit einhergehenden Umstrukturierung des Bildungswesens zu suchen. Neben den bereits bestehenden Kloster- und Domschulen kam es im zwölften Jahrhundert zu den Gründungen der ersten Universitäten in den Städten Paris, Oxford und Bologna. Diese setzten sich aus den vier Fakultäten Medizin, Theologie, Jurisprudenz und Freie Künste (*artes liberales*) zusammen; wobei anzumerken ist, dass nicht an jeder Universität alle vier Fakultäten vertreten sein mussten. Die einzelnen Universitäten hatten unterschiedliche wissenschaftliche Schwerpunkte und Ausrichtungen: Die Universität von Paris beispielsweise richtete ihren Fokus auf die Bereiche Theologie und Logik, die Universität von Bologna hingegen war für ihre juristische und medizinische Fakultät bekannt. Eine weitere maßgebliche Ausbildungsstätte für Medizin war die im zehnten Jahrhundert gegründete, sowohl praktisch als auch theoretisch orientierte Schule in Salerno,[322] im Süden Italiens. Die geografisch voneinander getrennten Standorte der Universitäten förderten den kulturellen Austausch zwischen den Lehrenden und Studierenden aus ganz Europa und ermöglichten die Zirkulation von neuen Wissensbeständen über die jeweils eigenen Grenzen hinaus.[323]

Der Unterricht an den Universitäten baute auf den genannten *artes liberales* auf, um sich anschließend an einer der juristischen, medizinischen oder theologischen Fakultäten immatrikulieren zu können. Im Bereich des *Quadrivium*, das die Fächer Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musik beinhaltete, bildeten die aristotelischen Schriften, besonders die sogenannten *libri naturales*, das theoretische Grundgerüst der vermittelten Wissensinhalte. Der Unterricht an den Universitäten basierte methodisch auf der scholastischen *lectura* und *disputatio*: dem Vorlesen, Erklären und

[322] Nach Nancy Siraisi war die medizinische Schule in Salerno zunächst praktisch orientiert. So gab es sogar medizinisch praktizierende Frauen. Mit den Gründungen der ersten Universititäten änderte sich die Ausrichtung von der reinen Praxis hin zur Verbindung mit theoretischen medizinischen Grundlagen. Vgl. Siraisi, *Medieval & Early Renaissance Medicine*, S. 13.

[323] Auch Lindberg weist darauf hin, wenn er schreibt: „[…] Ursachen und Wirkung zugleich des einheitlichen Lehrplans war die hohe Mobilität der Studenten und Lehrenden im Mittelalter. Die Mobilität der Professoren war durch das *ius ubique docendi* (das Recht überall zu lehren) gewährleistet. Dies wurde automatisch jedem Absolventen eines Studiums verliehen.“ Lindberg, *Von Babylon bis Bestiarium*, S. 221. Siehe dazu auch: Kristeller, *Humanismus und Renaissance*, Bd. 1, S. 35f.; Grant, *The foundations of Modern Science in the Middle Ages*, S. 36ff.

Diskutieren eines autoritativen Textes anhand von Thesen und Antithesen. Eine weitere Form der Textanalyse war die der *questiones*: das gezielte Aufschreiben von Fragen zu einem Textabschnitt und der Abwägung jeglicher Für und Wider mit einem abschließenden Lösungsansatz.[324]

Aufgrund ihres enzyklopädischen Charakters und ihres systematischen Aufbaues galten die Schriften Aristoteles‘ und seiner Kommentatoren als autoritative Texte für natur- und moralphilosophische sowie metaphysische Fragestellungen. Die verwendeten Werke waren unter anderem *Über den Himmel*, *Über die Seele*, *Über die Physik*, *Meteorologie*, *Über das Werden und Vergehen* sowie *Parva naturalia*. Besonders das Werk *Über den Himmel* hatte großen Einfluss auf die kosmologischen Konzeptionen im Mittelalter, so wurden alleine zwischen dem dreizehnten und siebzehnten Jahrhundert an die 278 Kommentare zu diesem Werk verfasst.[325] Neben den aristotelischen Schriften wurden auf dem Feld der Astronomie auch Ptolemäus‘ *Almagest*, die anonym verfasste Schrift *Theorica planetarum*, das von Johannes von Sacrobosco verfasste Werk *Sphaera mundi* und die *Sentenzen* des Petrus Lombardus herangezogen. Obwohl die Naturphilosophie im Mittelalter wesentlich durch die aristotelischen Schriften geprägt war, gab es auch Schulen, die sich der Naturphilosophie und Kosmologie Platons zuwandten. Eine der wichtigsten war die Schule von Chartres, deren prominenteste Vertreter, Thierry von Chartres und Wilhelm von Conches, sich mit dem platonischen Dialog *Timaios* und den darin enthaltenen kosmologischen Prinzipien in Form von Glossen und Kommentaren auseinandersetzten.[326]

Die lateinische Übersetzungswelle und die Etablierung der Universitäten als Bildungsstätten bedingten einen geistigen Umbruch und förderten ferner neue Debatten über die Strukturen des Kosmos und die darin enthaltenen physikalischen Kräfte und metaphysischen Prinzipien. Die Verfügbarkeit von divergenten arabischen, griechischen und lateinischen Textmaterialien unterschiedlicher Traditionslinien

[324] Vgl. Jacques Verger, „Grundlagen“; in: Walter Rüegg (Hg.): *Geschichte der Universität in Europa*, Bd. 1, Mittelalter, München 1993, S. 49-56; Grant, *The foundations of Modern Science in the Middle Ages*, S. 43; Grant, *Planets, stars and orbs*, S. 23f.; Paul Oskar Kristeller, *Humanismus und Renaissance: Philosophie, Bildung und Kunst*, Bd. 2, München 1976,S. 216-219.
[325] Vgl. Grant, *Planets, stars and orbs*, S. 20f., 28f.
[326] Vgl. Grant, *The foundations of Modern Science in the Middle Ages*, S.44-49; Lindberg, *Von Babylon bis Bestiarium*, S. 206f., 273.

brachten jedoch auch neue Schwierigkeiten, worauf zum Beispiel David Lindberg hinweist:

> Die neuen Texte waren aufgrund des breiten Spektrums des von ihnen erfaßten Wissens, ihrer Überzeugungskraft und Nützlichkeit von hohem Interesse. Aber andererseits waren sie auch heidnischen Ursprungs; und, wie die Gelehrten allmählich erkannten, sie enthielten Material, das vom Blickwinkel der Theologie aus eher bedenklich war.[327]

Dieses aufkommende Interesse an der Natur und deren kausalen Wirkkräften und Phänomenen, soll durch die Darstellung dreier mittelalterlicher Autoritäten kurz skiziiert werden: Pietro d'Abano, Albertus Magnus und Thomas von Aquin. Ihre Auseinandersetzungen mit astronomischen, astrologischen, medizinischen und theologischen Ideenkomplexen eröffneten einen neuen Umgang mit dem *Topos* der Magie, der zugleich auch von Widersprüchlichkeiten gekennzeichnet war. Einführend wird ein kurzer Blick auf die im Mittelalter verwendeten Kosmos-Modelle und Vorstellungen geworfen werden.

3.2 Die mittelalterlichen Kosmos-Modelle und ihre astronomischen und astrologischen Problematiken

Im Jahr 1270 verurteilte der Bischof von Paris, Etienne Tempier, dreizehn von Siger von Brabant (ca. 1240 – 1284) und seinen Kollegen formulierte Thesen, die im direkten Zusammenhang mit der Unvergänglichkeit des Kosmos und der Ewigkeit des Himmels und entgegen der Vorstellung der göttlichen Vorsehung, der Idee der Unsterblichkeit der Seele sowie des „freien Willens" standen. Sieben Jahre später kam es, ebenfalls durch Etienne Tempier initiiert, zur Verurteilung von 219 Thesen durch Papst Johannes XXI. Die Verurteilungen aus dem Jahr 1270 und 1277 richteten sich insbesondere gegen den aufkommenden Aristotelismus an der Universität von Paris.[328] Aber was

[327] Ebda. S. 223.
[328] Ebda. S. 226-231, 244f. Siehe dazu auch: Grant, *Planets, stars, and orbs*, S. 53ff.; Grant, *Das physikalische Weltbild des Mittelalters*, S. 45-54.
Die Verurteilung von 1277, richtete sich gegen Thesen wie:
These 40: "That everything that does not have matter is eternal, because that which was not made through a change in matter did not exist previously; therefore it is eternal."
These 83: "That the world, although it was made from nothing, was not newly-made, and, although it passed from nonbeing to being, the non-being did not precede being in duration but only in nature."

genau waren die Streitpunkte unter den Gelehrten bezüglich des Kosmos und wie stellte man sich im lateinischen Mittelalter den Aufbau des Kosmos‘ überhaupt vor?

3.2.1 Der Aufbau und die Struktur des mittelalterlichen Kosmos

In den mittelalterlichen Kosmos-Modellen kam es zu einer Synthese von christlichen Elementen mit aristotelischen und ptolemäischen Kosmos-Vorstellungen, wie sie mittelalterliche Denker in den aristotelischen Schriften *Über den Himmel*, *Meteorologie*, *Metaphysik* oder dem ptolemäischen *Almagest* und der *Bibel* vorfanden.[329] Trotz oder gerade wegen diesem Amalgam von unterschiedlichen kosmologischen und theologischen Elementen und Motiven, lassen sich unter den mittelalterlichen Gelehrten unterschiedliche Vorstellungen und Lehrmeinungen über den Aufbau und die Struktur des Kosmos verorten. So wird Naturphilosophie mit Theologie verknüpft.

Dies zeigt sich bereits bei der Frage nach der Reihenfolge der Planeten: Aristoteles ging von einer absteigenden Reihe von Planeten aus: von Saturn und Jupiter über Mars, Venus, Merkur hin zur Sonne und der kugelförmigen Erde als Mittelpunkt. Ptolemäus hingegen setzte die Sonne an die vierte Stelle, mit den Planeten Venus, Merkur und Erde unter ihr, wodurch sie eine zentrale Stellung im Kosmos einnahm. Die ptolemäische Reihenfolge sollten die meisten der mittelalterlichen Gelehrten übernehmen.[330] Auch findet sich in den einzelnen mittelalterlichen Schriften eine unterschiedliche Anzahl an konzentrisch geordneten Himmelssphären. Neben der Sphäre der sieben Planeten und der Fixsterne (die Aristoteles als *primum mobile* verstand), finden sich eine Kristallsphäre als Sphäre des *primum mobiles*[331] sowie eine

---

These 87: “That nothing is eternal from the standpoint of its end that is not eternal from the standpoint of its beginning.”
Ernest L. Fortin/Peter D. O’Neill (Übers.), “Translation of Condemnation of 219 Propositions“; in: Ralph Lerner/Muhsin Mahdi (Hg.): *Medieval Political Philosophy: A Source Book*, Ithaca/New York 1963, S. 344f.

[329] Elders fasst dies, wie folgt, zusammen: „Ein wichtiges Merkmal der ma. K. ist die Verbindung mit Aussagen der Hl. Schrift über die Form des Weltalls, die Verteilung der Elemente und der Bezug zur liturg. Zeitrechnung. Die kosmol. Hauptlehren betreffen die Geozentrik, Anfang und Ende der Welt, die Perfektion ihrer Gestalt, auch ihre Ordnung, die der Natur der Dinge entspricht. Der Mensch weiß sich in einer Welt geborgen, die durch die Weisheit Gottes geschaffen ist.“ L. Elders, „Kosmologie“; in: Bautier, Robert Henri et al. (Hg.): *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 5, München 2003, S. 1459.

[330] Vgl. Grant, *Planets, stars and orbs*, S. 310f.

[331] Die Sphäre des *Primum Mobile* wird in unterschiedlichen Konzeptionen entweder mit der neunten oder der zehnten Sphäre assoziiert. Der erste Beweger, der jenseits des Firmamentes ist, setzt die

unsichtbare und unbewegliche *Empyreische* Sphäre als finaler Abschluss.[332] Besonders in den letzten beiden Sphären gewinnt die Verschmelzung von theologischen und naturphilosophischen Elementen an Deutlichkeit; so nennt Edward Grant die kristalline Sphäre und das *Empyreum* eine „theologische Kreation“[333] und David Lindberg schreibt:

> Die aristotelische Kosmologie wurde an die Bedürfnisse der Bibelauslegung angepaßt; gleichzeitig jedoch übernahmen die Bibelausleger die Grundlagen der aristotelischen Kosmologie mit ihren im Mittelalter vorgenommenen Veränderungen und entlehnten bei der zeitgenössischen kosmologischen Theorie bedeutende Punkte bei der Auslegung dieser Kosmologie.[334]

Die *Empyreische* Sphäre wurde von Gelehrten wie Albertus Magnus, Duns Scotus oder Thomas von Aquin mit dem „ersten“ Himmel aus der *Genesis* 1,1 in Zusammenhang gebracht und als unsichtbarer und unbewegter Wohnort von Gott und den Engeln betrachtet.[335] Die religiös-theologisch orientierten Denker brachten die kristalline Sphäre mit der *Genesis* 1,6 und 1,7 in Verbindung: mit der Trennung der Wasser ober- und unterhalb des Firmaments.[336] Hier ergaben sich unterschiedliche Debatten, wie diese „Wasser“ zu interpretieren seien? Nach Grant bilden sich in dieser Diskussion zwei Positionen aus: Für die eine Gruppe war das „Wasser“ fest und

---

Sphäre des Firmamentes und der Planeten in Bewegung. Vgl. Rudolf Simek, *Erde und Kosmos im Mittelalter: das Weltbild vor Kolumbus*, München 1992, S. 18f.

[332] Vgl. Grant, *Planets, stars, and orbs*, S. 315-320.

[333] Vgl. Grant, *The foundations of Modern Science in the Middle Ages*, S. 109.

[334] Lindberg, *Von Babylon bis Bestiarium*, S. 261.

[335] „In principio creavit Deus caelum et terram.“ *Biblia Sacra iuaxta vulgatam versionem*, hg. von B. Fischer et al., Stuttgart 1994, Lib. Gen. 1,1. Siehe dazu auch: Grant, *Planets, stars and orbs*, S. 371-374.
Konrad von Megenberg beispielsweise versteht in der deutschen Fassung von „De Sphaera“ die *Empyreische* Sphäre folgendermaßen: „Und ob dem setzen die kristen und die juden ainen himel, davon, daz er an im selber zemal leuhtend und prehend ist. Und der hat kainen lauf, sunder got růt mit seinen lieben darinne.“ Konrad von Megenberg*, Die Deutsche Sphaera: Sphaera mundi*, hg. von Francis B. Brèvart, Tübingen 1980, Kap. 1, 16-20.

[336] „[…] dixit quoque Deus
fiat firmamentum in medio aquarum
et dividat aquas ab aquis
et fecit Deus firmamentum
divisitque aquas quae erant sub firmamento
ab his quae erant super
firmamentum
et factum est ita
vocavitque Deus firmamentum caelum […].”*Biblia Sacra iuaxta vulgatam versionem*, Lib. Gen. 1,6-8.

kristallin wie Eis, so vertrat es unter anderem Thomas von Aquin.[337] Für die andere Gruppe war dieses „Wasser“ in einem metaphorischen Verständnis flüssig. Als allgemeines Kennzeichen der kristallinen Sphäre galt jedoch unter den Gelehrten ihre Transparenz, Leuchtkraft und Unveränderlichkeit.[338] Diesen beiden Sphären folgen das Firmament mit den Fixsternen, die Planetensphären und die elementaren Sphären mit Feuer, Luft, Wasser und Erde. Nach antiken Vorstellungen waren die Fixsterne an der Innenseite der Himmelskugel befestigt beziehungsweise fixiert. Das Mittelalter kannte nach dem ptolemäischen Fixsterne-Katalog zwischen 1022 und 1025 verschiedene Sterne in sechs unterschiedlichen Größenklassen.[339] Problematisch war für die Gelehrten dieser Zeit hingegen die aristotelische Vorstellung, dass die Fixsterne und Himmelskörper aus der unentstandenen und unvergänglichen Substanz *Äther* bestünden und ergo von göttlicher Natur seien.[340] Resultierend daraus stellten mittelalterliche Gelehrte Fragen nach der substanziellen Art der Sterne und Planeten – auch eine explizit ontologische und metaphysische Ebene wurde einbezogen –, die in etwa lauteten: Existiert Materie überhaupt im supralunaren Bereich oder nicht? Und wenn ja, ist sie äquivalent zu dem Komposit aus Materie und Form des irdischen Bereichs oder war sie als himmlische Materie von unterschiedlicher Natur?

Gelehrte wie Johannes Buridan oder Petrus Aureolus negierten die Existenz einer himmlischen Materie im supralunaren Bereich, da Materie, basierend auf den vier Elementen, das Moment des Werdens und der Veränderung implizieren müsse. Da jedoch der supralunare Bereich unwandelbar und unvergänglich ist, folgte daraus, dass Materie dort nicht existieren kann.[341] Thomas von Aquin hingegen argumentierte

[337] „Somit markiert das Himmelsgewölbe, d.h. der Sternenhimmel, der am zweiten Tag zwar nicht Dasein, wohl aber eine akzidentelle Vervollkommnung erhielt, die Trennlinie zu den Wassern, welche sich oberhalb von ihm befinden, also zu demjenigen Himmel, welcher ganz durchsichtig ist, keine Sterne besitzt und den man als Wasser- oder Kristallhimmel bezeichnet. Diesen Himmel bezeichnen die Philosophen als die neunte Sphäre und als erste Bewegende, da dieser Himmel den gesamten Himmel in täglichen Umlauf dreht, um in dieser Bewegung ein fortgesetztes Werden zu gewährleisten.“ Thomas von Aquin, *Über Gottes Vermögen: De potentia Dei*; in: Rolf Schönberger (Hg.): *Quaestiones Disputatae*, Bd. 8,2, Hamburg 2009, Qu.4.2, S. 46.

[338] „[...] sed sicut, secundum Strabum, dicitur caelum empyreum, idest igneum, propter solum splendorem; ita dicetur aliud caelum aqueum propter solam diaphaneitatem, quod est supra caelum sidereum.“ Thomas von Aquin, *Summa Theologiae. Prima Pars*, hg. von Petri Caramello, Taurini/Romae 1952, Lib.I.I.68, 2, S. 332. Siehe dazu auch: Grant, *Planets, stars and orbs*, S. 320-323; Edward Grant, “Cosmology”; in: David C. Lindberg/Michael H. Shank (Hg.): *The Cambridge History of Science: Medieval Science*, Vol. 2, New York 2013, S. 447f.

[339] Ebda. S. 444.

[340] Vgl. Aristoteles, *Über den Himmel*, Buch I.9, 277b, S. 40f.; Aristoteles, *Aristoteles' Metaphysik*, Bd. I,2, Buch XII.7, 1072a, S. 252f.

[341] Grant, *Planets, stars, and orbs*, S. 245-249.

in Schriften wie *Summa contra gentiles* für aus Materie und Form zusammengesetzte Himmelskörper im supralunaren Bereich, jedoch mit der Einschränkung, dass die höher geordnete und unveränderliche Materie im supralunaren Bereich sich von der veränderbaren Materie im sublunaren Bereich unterscheiden lässt:

> Die Himmelskörper aber nehmen einen höheren Ort ein als alles (andere). Also sind sie in höherem Maße formhaft als alles andere und folglich in höherem Maße tätig. Sie wirken also auf die niederen Körper. Und daher werden durch sie die niederen Körper geordnet. […]. Die Himmelskörper sind aber den geistigen Substanzen ähnlicher als die anderen Körper, insofern sie unvergänglich sind.[342]

Im Aristoteles-Kommentar *De caelo et mundo* schreibt Thomas von Aquin auch:

> Daraus geht hervor, dass die Materie eines Himmelskörpers eine andere und von anderer Bestimmung ist als die Materie der niederen Körper, und zwar nicht durch irgendeine Zusammensetzung, wie Philoponos glaubte; sondern durch das Verhältnis zu verschiedenen Formen, von denen eine total ist und die anderen partiell: Denn so werden Potenzen verschieden [bestimmt] entsprechend der Verschiedenheit der Akte, zu denen sie [Potenzen] sind.[343] [Übers. d. Verf. S. B.]

Diesen beiden Zitaten ist zu entnehmen, dass die himmlische Materie verglichen mit der irdischen Materie höher geordnet ist.[344] Sie ist unveränderbar und kann daher

---

[342] „Sed corpora caelestia sunt omnibus loco superior. Ipsa igitur sunt magis formalia omnibus aliis. Ergo magis activia. Agunt ergo in inferiora corpora. Et sic per ea inferiora disponuntur. […]. Corpora autem caelestia sunt similiora substantiis intelectualibus quam alia corpora, inquantum sunt incorruptibilia." Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles*, hg. und übers. von Karl Albert et al., Darmstadt 2009, Lib.II.82, S. 356-359.

[343] „Ex quo patet quod materia caelestis corporis est alia et alterius rationis a materia inferiorum corporum, non quidem per aliquam compositionem, sicut Philoponus existimavit; sed per habitudinem ad diversas formas, quarum una est totalis et alias partialis: sic enim potentiae diversificantur secundum diversitatem actuum ad quos sunt." Thomas von Aquin, *In Aristotelis Libros De Caelo et Mundo, De Generatione et Corruptione, Meterologicorum, Exposito*, hg. von M. Raymundi und O. P. Spiazzi, Taurini/Romae 1952, *De Caelo et Mundo*, Lib.I.63, S. 31.

[344] Griet Galle schreibt dazu: "On this basis, the authors who hold that the heavens are changeable with respect to place, they have *materia ad ubi*, which is not matter *simpliciter*. Because the heavens are not changed with respect to substance, they do not have the *potentia ad substantiam*, the potentially that belongs to prime matter." Griet Galle, *Peter of Auvergne Questions on Aristotle's De Caelo: A critical edition with an interpretative essay*, Vol. 29, Leuven 2003, S. 177.
Grant beispielsweise beschreibt den Unterschied zwischen diesen beiden Arten von Materie folgendermaßen: "Unlike the prime matter of the terrestrial region, which was a pure potentiality that could receive and lose all possible forms existing in that region, celestial matter was created with a single form so complete that it precluded the receipt of any other possible forms." Grant, *Planets, stars, and orbs*, S. 251.

keine neuen Formen (lat. *formae*) aufnehmen. Aufgrund ihrer höher gearteten Stellung wirken die Himmelskörper jedoch durch ihre Kräfte (lat. *virtutes*) auf die irdische Welt ein, was Thomas von Aquin auch als *formae substantiales* bezeichnet. Nicht nur verursachen die Himmelskörper durch ihre regelmäßige Bewegung die Bewegungen in der irdischen Welt, sondern sie wirken auch durch ihre verborgenen Kräfte (lat. *occultas virtutes*) auf die Pflanzen-, Tier- und Menschenwelt:[345] „[…] daß z.B. der Magnet Eisen anzieht, hat er von der Kraft eines Himmelskörpers, und gewisse Steine und Kräuter haben andere verborgene Kräfte.“[346] Hier findet sich also der Gedanke über die *okkulten* Kräfte wieder, der das Leitmotiv der *magia naturalis* bildet.

Allerdings eröffnete die Vorstellung, dass die Planeten und Sterne auf die irdische Welt einwirken können, gerade mit Bezug auf die Frage, ob sie als „belebt“ im Sinne von „beseelt“ zu verstehen seien, ein weiteres Problemfeld für christliche Denker. Platon beispielsweise versteht den Kosmos in seinem Dialog *Timaios* als ein beseeltes und vollkommenes Lebewesen,[347] und in der aristotelischen Schrift *Über den Himmel* heißt es:

> Wir betrachten (die Gestirne) bei unseren Überlegungen, als ob sie bloße Körper wären, Einheiten, die zwar geordnet sind, aber gänzlich unbeseelt. Man muss sie sich hingegen als des Handelns und des Lebens teilhaftig vorstellen.[348]

Nach Aristoteles Schrift *Über die Seele* gliedert sich die Seele in drei Teile, namentlich in die:

> 1. Vegetative Seele. Sie ist die „Ernährungskraft“ oder auch das “Ernährungsvermögen“ und „Ihre Leistungen sind Zeugung und Verdauung der

[345] „Sed corpora naturalia sortiuntur quasdam virtutes occultas, speciem consequentes, ex impressione caelestium corporum.” Thomas von Aquin, *Summa Theologia. Secunda Pars II, II*, hg. von Petri Caramello, Taurini/Romae 1962, II.Lib.II.96, 2, S. 460f. Siehe dazu auch: Aquin, *Summa contra gentiles*, Lib.II.68, S. 280-S. 287, Lib.II.82, S. 360f., Lib.III.85, S. 18f., Lib.III.91, S. 44f.
[346] „[…] sicut quod magnes attrahat ferrum, habet ex virtute caelestis corporis, et lapides quidam et herbae alias occultas virtutes.” Ebda. Lib.III.92, S. 52f.
[347] Vgl. Platon, *Timaios*; in: Gunther Eigler (Hg.): *Platon Werke*, Bd. 7, 32d, S. 42f., 33b, S. 44f., 34b, S. 46f.
[348] Aristoteles, *Über den Himmel*; in: Hellmut Flashar (Hg.): *Aristoteles Werke in deutscher Bearbeitung*, Bd. 12, Buch II.12, 292a, S. 71.

Nahrung."[349] Sie kommt sowohl den Pflanzen als auch den Tieren und Menschen zu.

2. Animalische Seele. Sie ist das Bewegungs- und Wahrnehmungsvermögen und steht im Zusammenhang mit den Affekten. Sie kommt sowohl den Tieren als auch den Menschen zu.[350]

3. Vernünftige Seele, das sogenannte „Denkvermögen". Sie kommt allein dem Menschen zu.[351]

Diese antiken Vorstellungen, dass die „beseelten" Himmelskörper göttliche und vernunftbegabte Wesen sein könnten, erzeugten einen Konflikt mit christlichen Lehren, da dies die Annahme implizieren würde, dass sie entweder Engel oder Dämonen seien.[352] So mussten christliche Vertreter erneut befürchten, dass die Himmelskörper Objekte idolatrischer Verehrung werden könnten.[353] Ein weiteres Problem folgte: wenn die Himmelskörper vernunftbegabte Wesen wären, könnten sie ebenfalls auf die höheren Seelenteile einwirken, was wiederum einen astrologischen Determinismus zur Folge hätte. Gelehrte wie Thomas von Aquin in seiner Schrift *Summa Theologiae* wendeten sich gegen die Annahme einer „Beseelung" der Himmelskörper. Da die Himmelskörper unvergänglich seien, könnten ihnen weder die Momente des Zeugens und Wachsen noch die Momente der Wahrnehmung und des Verstandes zukommen. Sie besäßen einzig, so Thomas von Aquin, das Moment der Bewegung.[354] Nach Grant

[349] Aristoteles, *Über die Seele*; in: Ernst Grumach (Hg.): *Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 13, übers. von Willy Theiler, Darmstadt 1959, II.2, 413b, S. 26f., II.4, 415a25f., S. 30.
[350] „Denn jeder der Teile hat da Wahrnehmungs- und örtliches Bewegungsvermögen. Und wenn Wahrnehmung, auch Vorstellung und Streben. Denn wo Wahrnehmung, gibt es auch Schmerz und Lust; wo diese, notwendig auch Begierde. Hinsichtlich des Geistes und des betrachtenden Vermögens ist damit noch nichts erwiesen, aber es scheint eine andere Seelengattung zu sein, und diese kann abgetrennt werden wie das Ewige vom Vergänglichen." Ebda. II.2, 413b15-21, S. 27; vgl. auch: II.5, 430a, S. 59.
[351] Ebda. II.2, 413a24, S. 26, II.3, 414b9f., S. 28f., III.3, 427b-429a, S. 54-57, III.4, 429a-430a, S. 57f.
[352] Vgl. Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages*, S. 128.
[353] Vgl. Grant, *Planets, stars and orbs*, S. 470.
[354] „Manifestum est autem quod anima caelestis corporis non potest habere operationes nutritivae animae, quae sunt nutrire, augere et generare: huiusmodi enim operationes non competunt corpori incorruptibili per naturam. Similiter etiam nec operationes animae sensitivae corpori caelesti conveniunt: quia omnes sensus fundantur super tactum, qui est apprehensivus qualitatum elementarium. Omnia etiam organa potentiarum sensitivarum requirunt determinatam proportionem secundum commixtionem aliquam elementorum, a quorum natura corpora caelestia ponuntur remota. Relinquitur ergo quod de operationibus animae nulla potest competere animae caelesti nisi duae, intelligere et movere: nam appetere consequitur sensum et intellectum, et cum utroque ordinatur. Intellectus autem operatio, cum non exerceatur per corpus, non indiget corpore nisi inquantum ei per sensus ministrantur phantasmata.

entwickelten sich dazu im lateinischen Mittelalter zwei Positionen: Erstere negierte einen „belebten“ Himmel und die zweite (die Thomas von Aquins zum Beispiel) sprach sich für einen gewissen Grad an „Belebung“ der Himmelskörper im Kontext der Bewegung aus.[355]

Thomas von Aquin verstand die Himmelskörper also als unveränderliche Substanzen, die zwar einen Einfluss auf die *natürlichen* Objekte, jedoch nicht auf den intelligiblen Teil der Seele haben. Sie sind nicht *actu intelligibla*, also aktuell vernunftbegabte Dinge, sondern *singularia sensibilia*, einzelne Sinnesdinge, wie er es auch in seiner Schrift *Summa contra gentiles* ausführt:

> Da also unser Verstand nur zu aktuell geistig Erkennbarem in Potentialität steht, ist es unmöglich, daß die Himmelskörper unmittelbar auf den Verstand einwirken.[356]

Daher unterliegt der Mensch nach Thomas von Aquin allein der göttlichen Prädestination und diese ist „[...] Sache Gottes allein.“[357] Einzig auf die natürlichen Körperzustände und auf *natürliche* Objekte (wie Pflanzen und Mineralien) haben die Planeten einen Einfluss. Dies stärkt wiederum die Verknüpfung von Astrologie und Medizin, wie es auch bei Thomas von Aquins Lehrer Albertus Magnus zum Ausdruck kommt:

> Die Sterne und Planeten haben einen Einfluß und einen Zeichencharakter gegenüber allen jenen Wirklichkeiten, die in der veränderlichen Materie bestehen oder an die Materie gebunden sind […] Als „an die Materie gebunden“ bezeichne ich die Kräfte, die mit innerer Notwendigkeit der Wandelbarkeit der Materie verhaftet sind, wie die Teilkräfte der Seele für die vegetativen Vorgänge und für das Sinnenleben bei den Tieren. Es gibt aber noch eine andere Wirklichkeit, die nicht einfachhin, sondern nur unter einer bestimmten Rücksicht vom Materiellen abhängt: das ist das ganze menschliche Gefühlsleben. […], die

---

Operationes autem sensitivae animae corporibus caelestibus non conveniunt, ut dictum est. Sic igitur propter operationem intellectualem, anima caelesti corpori non uniretur. Relinquitur ergo quod propter solam motionem. Ad hoc autem quod moveat, non oportet quod uniatur ei ut forma; sed per contactum virtutis, sicut motor unitur mobili.“ Aquin, *Summa Theologiae. Prima Pars*, Lib.I.70, 4, S. 340.
„Sic igitur patet quod corpora caelestia non sunt animata eo modo quo plantae et animalia, sed aequivoce. Unde inter ponentes ea esse animata, et ponentes ea inanimata, parva vel nulla differentia invenitur in re, sed in voce tantum.“ Ebda. Lib.I.70, 4, S. 341.

[355] Vgl. Grant, *Planets, stars and orbs*, S. 278.

[356] „Cum igitur intellectus noster non sit in potentia nisi ad intelligibilia in actu, impossibile est quod corpora caelestia directe agant in intellectum.“ Aquin, *Summa contra gentiles*, Lib.III.84, S. 4f.

[357] „Hoc autem solius Dei est, sicut ex superioribus patet.“ Ebda. Lib.III.88, S. 34f.

Erhitzung des Blutes am Herzen mache den Menschen seelisch zum Zorn geneigt; und dennoch besteht kein Zwang, daß er zornig wird. Wie nun das Seelische von der Materie und der (körperlichen) Mischung eine gewisse (leicht umwandlungsfähige) Hinneigung bekommt, genauso hat auch die Gestirnung die Möglichkeit einer Einflußnahme auf das menschliche Seelenleben, also (nicht unmittelbar und) nicht einfachhin, sondern (mittelbar und) nur unter einer bestimmten Rücksicht.[358]

3.2.2 Mittelalterliche Astrologie

Durch die regen Übersetzungstätigkeiten in Spanien und Süditalien gelangten eine Reihe von astrologischen Schriften, wie der *Tetrabiblos* von Ptolemäus und das ihm fälschlicher Weise zugeschriebene *Centiloquium*, die *Introductorium Maius in Astronomiam* (dt. *Einführung in die astrologische Wissenschaft*) von Abu Ma'shar oder die arabische Textsammlung *Picatrix*, in den lateinischen Westen und beeinflussten Gelehrte wie Pietro d'Abano und Albertus Magnus in ihren medizinischen und naturphilosophischen Überlegungen. Gerade Denker des arabischen Kulturraums wie Al-Kindi, Abu Ma'shar oder Jabir ibn Hayyan (bekannt im lateinischen Westen unter dem Namen Geber) griffen in ihren Schriften antike astronomische und astrologische Lehren auf und entwickelten sie weiter.[359] So kam es im arabischen Kulturraum sowohl zu neuen astronomischen Beobachtungen und mathematischen Berechnungen al auch zu einem verbesserten Instrumentarium (wie dem *Astrolabium*); im neunten Jahrhundert nach Christus auch zu einer Systematisierung der astronomisch-astrologischen Planetenlehre mit naturphilosophischen und medizinischen Wissensbeständen, wie sie zu Zeiten Galens vorherrschten. Nicht nur haben die Himmelskörper eine Auswirkung auf Naturphänomene, wie die Jahreszeiten oder

[358] „Dicimus ad praedicta, quod astra habent vim et rationem signi super ea quae sunt in materia transmutabili, et etiam super illa quae sunt obligata materiae. […]. Et illa dico „obligata materiae" quae de necessitate sequuntur transmutationem materiae, sicut est anima vegetabilis et sensibilis in brutis. Quaedam autem sunt quae dependentiam habent ad materiam et obligationem secundum quid, sed non simpliciter, sicut est animus hominis. Unde dicimus sanguinem accensum circa cor inclinare ad iram animum hominis, et tamen non de necessitate irascitur. Et secundum quod animus hominis inclinatur ad materiam et complexionem, sic etiam in eum habet vim constellatio, scilicet secundum quid, et non simpliciter." Albertus Magnus, *Ausgewählte Texte*, hg. und übers. von Albert Fries, Darmstadt 1994, *De IV coaquaevis* q. 18 a. 1 (Ed. Par. t. 34 p. 450sq.); Wien, Dominik. Bibl. Cod. 120 f. 98vb; Ed. Veneta 1498 f. 24va/b., 146a-b, S. 96f.

[359] Vgl. Lindberg*, Von Babylon bis Bestiarium*, S. 286-292; John North, "Astronomy and Astrology"; in: David C. Lindberg/Michael H. Shank (Hg.): *The Cambridge History of Science: Medieval Science*, Vol. 2, New York 2013, S. 459f., 473.

Ebbe und Flut, sie beeinfussten auch die *quattuor humores*: die vier Säfte Blut, gelbe Galle, schwarze Galle und Schleim.

Blut	warm-feucht	Jupiter
Gelbe Galle	warm-trocken	Mars
Schwarze Galle	trocken-kalt	Saturn
Phlegma	kalt-feucht	Venus/Mond

Wenn also ein Saft beziehungsweise die dazugehörigen Qualitäten über andere Säfte dominiert, beeinflusst dies sowohl das physiognomische Erscheinungsbild als auch die charakterlichen Eigenschaften. Letzteres, die Charaktertypologie, die in der spätantik-mittelalterlichen Lehre von den Temperamenten enthalten ist, wird aber erst im zwölften Jahrhundert durch die Einteilung in die vier Typen Sanguiniker (lat. *sanguinicus*), Melancholiker (lat. *melancholicus*), Phlegmatiker (lat. *phlegmaticus*) und Choleriker (lat. *cholericus*) entwickelt, wie etwa von Wilhelm von Conches in *Dragmaticon Philosophiae*.[360] Aufgrund dieser Verschmelzung von astrologischen, naturphilosophischen und medizinischen Wissensinhalten waren die Ärzte im dreizehnten Jahrhundert auch mit den neu aufkommenden astronomischen und astrologischen Schriften und Lehren vertraut, welche sie in ihre Diagnosen und Therapieverfahren integrierten. Es entwickelte sich beispielsweise die astrologische Medizin besonders im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert an den Universitäten von Bologna und Padua systematisch weiter.[361]

Ein Beispiel für diese Synthese von Astrologie, Naturphilosophie und Medizin war die von Pietro d'Abano um 1303 verfasste Schrift *Conciliator*. Der in Padua lehrende Pietro d'Abano war nicht nur Mediziner, sondern auch ein Gelehrter mit fundierten Kenntnissen über arabisch-griechische Textmaterialien. So hielt er sich für eine gewisse Zeit in Konstantinopel auf, wo er griechische Schriften studierte. Und neben

[360] Gvillelmi de Conchis, *Opera Omnia. Dramaticon philosophiae*, hg. von Edouard Jeauneau und Italo Ronca, Turnholti 1997, *Dramaticon Philosophiae*, VI.13, S. 228. Siehe hierzu auch: Klibansky et al., *Saturn und Melancholie*, S. 39-54, 110-124, 203-211; Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, Vol. II, S. 56ff.; D. Goltz, „Säfte, Säftelehre"; in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8, Basel 1992, S. 1121f.

[361] Vgl. L. García Ballester, „Astrologische Medizin"; in: Robert Auty et al. (Hg.): *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 1, München 2003, S. 1145; Lindberg, *Von Babylon bis Bestiarium*, S. 356f.; Siraisi, *Medieval & Early Renaissance Medicine*, S. 68; Nancy G. Siraisi, *Medicine and the Italian Universities 1250-1600*, Leiden [u. a.] 2001, S. 138.

den medizintheoretischen Schriften wie Galens *De elementis secundum Hippocratem*, Avicennas *Canon Medicinae* (dt. *Kanon der Medizin*) oder den pseudo-aristotelischen *Problemata* (welche er als Erster in die lateinische Sprache übersetzte) auch mit den naturphilosophischen und kosmologischen Konzeptionen, wie sie die aristotelischen und platonischen Werke *Über den Himmel* oder der *Timaios* enthielten, vertraut wurde. Vieles von den darin enthaltenen Wissensbeständen findet sich auch in seinem Werk *Conciliator* wieder, in welchem er unter anderem die astrologische Medizin behandelt. Da gewisse Steine und Pflanzen besonders empfänglich für die verborgenen und wunderbaren Kräfte der Himmelskörper sind, eignen sie sich besonders gut als Heilmittel. Neben den Beschreibungen der auf Gestirnseinflüssen basierenden Medikamente und Heilverfahren stellt Pietro d'Abano im *Conciliator* auch die therapeutische Wirkweise von Talismanen dar, die der Bewahrung und der Verlängerung der Gesundheit dienen sollen.[362]

Das neue Aufkommen von astronomischen und astrologischen Lehren förderte neue Debatten, da sich christliche Denker in diesen nicht nur mit einem astrologischen Determinismus, sondern auch mit häretischen und idolatrischen, also magischen Elementen konfrontiert sahen; da sich in den Beschreibungen der Planeten auch die heidnischen Göttervorstellungen wiederfanden. Der Planet Saturn beispielsweise galt für Abu Ma'shar als unheilbringender, schadvoller und zugleich mächtigster Planet, der neben den klassischen Attributen der Trockenheit und Kälte sowie den negativen antiken Zuschreibungen der Schwermütigkeit auch mit dem Bereich der Magie verknüpft war. Daher festigte sich im Mittelalter auch die Vorstellung von Saturn als „Unglücksplaneten", worauf Klibansky, Panofsky und Saxl hinweisen.[363] Man suchte daher nach magischen Mitteln und Wegen, seine astralen Kräfte einzudämmen und durch Hilfsmittel wie eben Talismane entgegenzuwirken.

Das neue Aufkommen von griechisch-arabischen Textmaterialien und die damit einhergehende Assimilation von teils wiederentdeckten kosmologischen und naturphilosophischen Lehren in das christliche Weltbild, untermauerten astrologische

[362] Ebda. S. 88-99; Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, Vol. II, S. 874-913; Leo Norpoth, *Zur Bio-, Bibliographie und Wissenschaftslehre des Pietro d'Abano, Mediziners, Philosophen und Astronomen in Padua*, Leipzig 1930, S. 342-347.
[363] Vgl. Frederick A. de Armas, "Saturn in Conjunction: From Albumasar to Lope de Vega"; in: Massimo Ciavolella/Amilcare A. Iannucci (Hg.): *Saturn from Antiquity to the Renaissance*, Ottawa 1992, S. 153f.; Klibansky et al., *Saturn und Melancholie*, 285ff.

Lehren und Theorien, von denen jedoch nicht wenige dem Bereich des Aberglaubens und der Magie gleichgesetzt wurden. Thomas von Aquin richtet sich beispielsweise entschieden gegen die deterministische Vorstellung, dass die Himmelskörper eine Auswirkung auf den vernünftigen Teil der Seele (und somit auf den „freien Willen“) haben könnten, sie haben lediglich eine natürliche Wirkung auf die irdischen Körper (wie zuvor bereits beschrieben wurde).[364]

Ein scheinbarer Ausweg aus diesem Dilemma bildete für mittelalterliche Gelehrte (wie Albertus Magnus) der Versuch, die Planeten nicht als Ursache, sondern als Zeichen zu lesen; wie der Rauch, der nur das Feuer anzeigt.[365] Die Planeten sind demnach nicht die Ursache für das menschliche Schicksal, sie können dieses lediglich anzeigen. Deshalb haben sie auch keinen Einfluss auf den „freien Willen“.[366] Diese Leseweise beinhaltet jedoch eine Paradoxie: Wenn die Planeten und die Konstellationen Zeichen sind, so sind sie dennoch Zeichen von etwas: einer Ursache; also wurde die Problematik lediglich überdeckt.[367] Eugenio Garin schreibt diesbzüglich:

---

[364] Aquin, *Summa contra gentiles*, Lib.III.84-85, S. 2-21.

[365] „Fuerunt enim qui dicerent quod stellae significant potius quam faciant ea quae ex earum consideratione praenuntiantur. – Sed hoc irrationabiliter dicitur. Omne enim corporale signum vel est effectus eius cuius est signum, sicut fumus significat ignem, a quo causatur: vel procedit ab eadem causa, et sic, dum significat causam, per consequens significat effectum, sicut iris quandoque significat serenitatem, inquantum causa eius est causa serenitatis.” Aquin, *Summa Theologiae*. *Secunda Pars II*, II.Lib.II.95, 5, S. 455.

[366] „Trotzdem muß man wissen, daß die Himmelskörper zwar nicht unmittelbar Ursache unserer Entscheidungen sind im Sinne unmittelbarer Einwirkung auf unseren Willen, daß aber von ihnen doch mittelbar unseren Entscheidungen ein Anlaß geboten wird, insofern sie auf die Körper einwirken, und zwar in zweifacher Weise. Auf die eine Weise, insofern Einwirkungen der Himmelskörper auf äußere Körper für uns Anlaß einer Entscheidung sind: wenn z. B. die Luft durch die Himmelskörper in starken Frost verfällt, so entscheiden wir, uns am Feuer zu wärmen oder anderes derartige zu tun, was der Jahreszeit entspricht.– Auf die andere Weise (gibt es die Möglichkeit mittelbarer Einwirkung), insofern sie auf unseren Körper einwirken: bei ihrer Veränderung steigen in uns Gemütsbewegungen auf; entweder werden wir durch ihre Einwirkung für irgendwelche Affekte empfänglich gemacht, Choleriker beispielsweise neigen (dann) zu Zornausbrüchen; oder es wird in uns auch durch ihre Einwirkung eine körperliche Verfassung verursacht, die Anlaß einer Entscheidung ist, wenn wir z. B. krank sind und unentschieden, eine Arznei zu nehmen.“
„Sciendum tamen est quod, licet corpora caelestia non sint directe causa electionum nostrarum quasi directe in voluntates nostras imprimentia, indirecte tamen ex eis aliqua occasio nostris electionibus praestatur, secundum quod habent impressionem super corpora. Et hoc dupliciter. Uno quidem modo, secundum quod impressiones corporum caelestium in exteriora corpora est nobis occasio alicuius electionis: sicut, cum per corpora caelestia disponitur aer ad frigus intensum, eligimus calefieri ad ignem, vel aliqua huiusmodi facere quae congruunt tempori. – Alio modo, secundum quod imprimunt in corpora nostra: ad quorum immutationem insurgunt in nobis aliqui motus passionum; vel per eorum impressionem efficimur habiles ad aliquas passiones, sicut cholerici sunt proni ad iram; vel etiam secundum quod ex eorum impressione causatur in nobis aliqua dispositio corporalis quae est occasio alicuius electionis, sicut cum, nobis informantibus, eligimus accipere medicinam.” Aquin, *Summa contra gentiles*, Lib.III.85, S. 18f.

[367] Richard Kieckhefer schreibt dazu: “[…] the defenders of astrology argued that the stars were not causes but merely signs of future events. […]. Thus, three further qualifications were vital: astrology could predict general trends but not particular chances events; it could not predict with certainty; and

> Zur heillosen Aporie spitzen sich solche Fragen allerdings dort zu, wo Praxis und Theorie aufeinandertreffen, d.h. wo die theoretische Schicksalserkenntnis mit jenen Praktiken kollidiert, die es angeblich erlauben, dem Schicksal zu entrinnen bzw. wo – noch viel grundsätzlicher – nicht nur die Himmelskonstellation, sondern auch das Spiel menschlicher Gefühls.- und Seelenregungen zur Basis der Voraussagetechnik wird.[368]

Für mittelalterliche Gelehrte aber beinhaltet nicht nur die Vorstellung eines deterministisch fundierten Schicksals Konfliktpotenzial, sondern auch die damit verwobenen Überschneidungen der Astrologie mit dem Bereich der magischen Künste; da die Divination (wie bei Isidor von Sevilla) immer in einem Atemzug mit der Astrologie genannt wurde. So schreibt Thomas von Aquin bezüglich der Magier (lat. *magi*) in seiner Schrift *Summa contra gentiles*:[369]

> Auch wendeten sie gewisse Hilfsmittel aus Kräutern und anderen stofflichen Dingen an, als müsse die niedere Materie gleichsam zur Aufnahme des Einflusses der Sternenkraft vorbereitet werden. […]. Bei derartigen gesehenen oder gehörten Erscheinungen in den Werken der Magier aber begegnet einem meistens eine geistige Erkenntnis von Dingen, die die Reichweite des Verstandes überschreiten: z. B. die Aufdeckung verborgener Schätze, die Offenbarung der Zukunft, und manchmal werden auch wahre Antworten zu irgendwelchen Lehren einer Wissenschaft gegeben.[370]

Einerseits verschmolzen astrologische, medizinische und magische Elemente regelrecht ineinander, wie auch diesem Zitat implizit zu entnehmen ist. Andererseits wurde der Versuch unternommen, gerade die von einem christlichen Standpunkt aus gesehenen schwierigen Elemente zu filtern und zu isolieren. Sichtbar wird dies auch bei Hugo von St. Viktors Versuch einer Differenzierung der Astrologie. Er unterscheidet

---

the free human will could override the influence of the stars." Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages*, S. 128.

[368] Vgl. Garin, *Astrologie in der Renaissance*, S. 55.

[369] Thomas Linsenmann betont bezüglich dieser Textpassage: „Zur Aussage des Textes ist weiterhin zu beachten, daß der Aquinate großen Wert darauf legt, den Sterneneinfluß nicht völlig abzulehnen, sondern daß er nur betont, dieser sei nicht die einzige wirksame Ursache für die Künste der Magier. An der Realität dieser Künste zweifelt er im übrigen nicht." Thomas Linsenmann, *Die Magie bei Thomas von Aquin*, Berlin 2000, S. 154.

[370] „Adhibentur etiam quaedam herbarum et aliarum corporalium rerum auxilia, quasi ad praeparandam inferiorem materiam ad suscipiendam influentiam virtutis caelestis. […]. Per huiusmodi autem visa vel audita quae apparent, in operibus magorum, plerumque advenit alicui intellectualis cognitio aliquorum quae sui intellectus facultatem excedunt: sicut revelatio occultorum thesaurorum, manifestatio futurorum, et quandoque etiam de aliquibus documentis scientiae alicuius vera respondentur." Aquin, *Summa contra gentiles*, Lib.III.104, S. 118-121.

in seiner Schrift *Didascalicon* zwei Arten von Astrologie: die *natürliche* und die *abergläubische*. In der *natürlichen* Astrologie untersucht man die planetarischen und stellaren Auswirkungen auf Gesundheit und Krankheit oder metrologische Phänomene; wie Stürme etc. Dem entgegenstehen im Zentrum der *abergläubischen* Astrologie die individuelle Zukunftsprognose, basierend auf dem Geburtshoroskop, der Befragung zu bevorstehenden Ereignissen und der Determinierung des Schicksals.[371] Eine noch differenziertere Unterscheidung findet sich bei Nikolaus von Oresme (ca. 1325 – 1382), demnach die Astrologie sechs Bereiche zum Inhalt habe:

1. die Bewegung, die Kennzeichen und die Maße der Planeten und der Sterne,
2. die Qualitäten, Einflüsse und physischen Kräfte der himmlischen Körper,
3. die Rotation der Sterne in Form der Konjunktionen,
4. die Konstellationen zur Zeit der Geburt,
5. die Befragung, im Sinne einer Anrufung der himmlischen Körper,
6. die Wahl des rechten Augenblickes und der künstlichen Herstellung von Ringen und Bildern.[372]

Bei Nikolaus von Oresme zeigt sich erneut der Versuch einer Differenzierung, ähnlich der Unterscheidung in *magia naturalis* und *daemonica*, in eine wissenschaftliche und gleichzeitig *natürliche* und in eine *abergläubische* Form der Astrologie, die als Vorhersagetechnik auch an den *Topos* der Magie anknüpft.[373] In seiner Schrift *Magic*

[371] „Die Astrologie aber betrachtet die Sterne in ihrem Einfluß auf Geburt und Tod und alle anderen Geschehnisse; sie ist nur zum Teil natürlich, zum anderen Teil abergläubisch. Natürlich ist sie insofern, als sie sich mit physischen Beschaffenheiten beschäftigt, die sich je nach der Stellung der Himmelskörper verändern, wie etwa die Gesundheit und Krankheit, schlechtes und gutes Wetter, Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit. Abergläubisch aber ist sie insofern, als sie Dinge behandelt, die sich rein zufällig ereignen oder die von freier Entscheidung abhängig sind; dies ist das Metier der „Mathematiker“.
„Astrologia autem quae astra considerat secundum nativitatis et mortis et quorumlibet aliorum eventuum observantiam, quae partim naturalis est, partim superstitiosa; naturalis in complexionibus corporum, quae secundum superiorum contemperantiam variantur, ut sanitas, aegritudo, tempestas, serenitas, fertilitas et sterilitas; superstitiosa, in contingentibus et his quae libero arbitrio subiacent, quam partem mathematici tractant.” Hugo von Sankt Viktor, *Didascalicon: De studio legendi*, übers. von Thilo Offergeld und hg. von Norbert Brox et al., Freiburg [u. a.] 1997, Lib.II.10, S. 174f. Siehe dazu auch: Stefan Caroti, „Astrologie im Mittelalter: Von *Superstitio* zur *Scientia astrorum*“; in: Loris Sturlese (Hg.): *Mantik, Schicksal und Freiheit im Mittelalter*, Köln [u. a.] 2011, S. 13-31.

[372] Vgl. Nicole Oresme, “An Attack upon Astrology”; in: Edward Madden (Hg.): *Source books in the history of science*, Cambridge 1974, 66.1-2, S. 480f.; Zu der Differenzierung von Astrologie im lateinischen Mittelalter vgl. auch: Flint, *The rise of magic in the Early Medieval Europe*, S. 92-101.

[373] Hugo von Sankt Viktors Beschreibung von Magie, deckt sich mit Isidor von Sevillas Darlegungen in seiner Schrift *Ethymologia*: „Insgesamt sind es also elf magische Künste: zur Mantik gehören fünf, nämlich Nekromantik, Geomantik, Hydromantik, Aeromantik und Pyromantik; zur Mathematik zählen

in the Middle Ages merkt Richard Kieckhefer an, dass die Beschäftigung mit *natürlicher* Astrologie im lateinischen Westen erst im zwölften Jahrhundert verstärkt aufkam, wohingegen die Auseinandersetzung mit *abergläubischer*, also populärer Astrologie, durch das ganze Mittelalter hindurch Bestand hatte. Da Astrologen Phänomene wie den Donner als Anzeichen für Kriege, Missernten und den Tod werteten oder gewisse Tage als Anzeiger für zukünftige Unglücke, wurden sie auch von den europäischen Herrschern konsultiert.[374] Die Affinität der herrschenden Klasse zu Themen der Astrologie und Magie zeigt sich beispielsweise auch in der auf Wunsch von Alfon dem Weisen 1256 in die spanische und später in die lateinische Sprache übersetzte arabische Textsammlung, die unter dem lateinischen Titel *Picatrix* in den lateinischen Westen fand.[375]

3.3 Astrologische Bilder: Die mittelalterliche Diskussion über Talismane

Das Herstellen von astrologischen Bildern, also materiellen Behältern, die mit den Zeichen der Himmelskonstellationen versehen waren, um astrale Planeten- und Sterneneinflüsse einzufangen, galt als Götzendienst, also heidnische Idolatrie, und fiel in den Bereich der *magia daemonica*. Jedoch förderten besonders die im zwölften und dreizehnten Jahrhundert in das Lateinische übersetzten arabischen Schriften wie die Textsammlung *Picatrix* die neu aufkommende Debatte über astral-magische Themen wie Talismane.[376] So merkt Frank Klaassen an, dass gerade arabische Quellen und Autoritäten:

---

drei, nämlich Opferschau, Auspizienkunst und Horoskop; und dann noch die drei anderen, nämlich Weissagen, Zauberei und Blendwerk."
„Sunt ergo omnes simul undecim: sub mantice, quinque, id est, necromantia, geomantia, hydromantia, aerimantia, pyromantia: sub mathematica, tres, id est, aruspicina, auspicium, horoscopica; postea tres aliae, id est, sortilegium, maleficium, praestigium." Hugo von Sankt Viktor, *Didascalicon: De studio legendi*, Appendix B, S. 410f.

[374] Vgl. Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages*, S. 85ff., 122f.

[375] Vgl. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, Vol. II, S. 813.

[376] Albertus Magnus beispielsweise weist daraufhin, dass sich besonders unter arabischen Autoren die Kunst der astrologischen Bildern entwickelte: „Es [Fachwissen der Magier, S. B.] wurde zuerst zusammengestellt von dem Griechen Magor, dem Babylonier Germa, dem Ägypter Hermes. Später glänzte auf diesem Gebiet Ptolemäus der Weise sowie der Spanier Geber. Voll ausgebildet hat diese Theorie Thebit (ben Corat)."
„Huius autem causam cognoscere ex propria scientia oportet magorum, quam compleverunt Magor Graecus, et Germa Babylonicus, et Hermes Aegyptius in primis; postea autem mirabiliter effulsit in ea Ptolemaeus sapiens, et Geber Hispalensis; Thebit autem plene tradidit artem" Magnus, *Ausgewählte Texte*, *Super Matth.* 2, 1 (Ed. Par. T. 20 p. 61sq.) (Editionsmanuskript), 151a, S. 106f.

> […] employ talismans constructed at suitable astrological moments, from suitable material, and often with some form of ritual action, such as suffumigation, incantation, or animal sacrifice. The goal of all of this, including the ritual actions, was to focus the powers of celestial influences or rays in a talisman for magical purposes.[377]

Die Textsammlung *Picatrix* enthält aber nicht nur spezifische Rezepturen für die Herstellung von astral-magischen Heilmitteln und rituelle Gebetsformeln an die Planetendämonen, sondern er beinhaltet eben auch Anleitungen zur Herstellung von Talismanen, die sich direkt oder indirekt in den Schriften von Pietro d'Abano bis hin zu Marsilio Ficino wiederfinden lassen.[378]

Die Wissenschaft der Talismane gilt nach dem anonymen Verfasser des *Picatrix* mit Rückgriff auf Ţābit Ibn Qurras' *Abhandlung über die Talismane* als „[…] der edelste Teil der Sternenwissenschaft […]".[379] Daher finden sich im *Picatrix* auch unzählige Anleitungen zur Herstellung von Talismanen wieder, die Liebe, Heirat und Reichtum, aber auch Verwüstung und Tod sowie die Befreiung von Krankheiten wie der Melancholie versprechen. Gegen den Stich eines Skorpions solle man beispielsweise, wenn der Mond die Himmelskonstellation des Skorpions durchläuft, einen Stein mit dem Namen Bezoar mit dem Zeichen des Skorpions gravieren. Um einen Feind zu vernichten, stelle man zur Stunde des Planeten Mars, wenn der Mond ebenfalls den Skorpion durchläuft, einen Talisman her. Und um die Kraft des Planeten Saturn zu beziehen, solle man zu seiner Stunde einen Behälter mit dem Bild eines alten Mannes und Sichelträgers versehen.[380]

Die Schrift *Picatrix* kann sicher nicht als theoretisch fundiertes Werk angesehen werden, sie bildet vielmehr eine Kompilation aus praktischen Anleitungen und heterogenen Annahmen über Magie. Trotzdem enthält sie auch einen theoretischen Erklärungsversuch, weshalb der Talisman überhaupt seine Wirkung entfalten kann: Es ist die Gravur des Zeichens, also eines Abbilds der Himmelskonstellation im Zusammenspiel mit dem richtigen Zeitpunkt und Ort, wodurch sich seine Wirkung

---

[377] Klaassen, *The transformation of magic*, S. 23.
[378] Vgl. Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages*, S. 132f., Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, Vol. II, S. 813-824; Klaassen, *The transformation of magic*, S. 24, 179f.
[379] *"Picatrix": Das Ziel des Weisen von Pseudo-Maǧrīṭī*, übers. von Hellmut Ritter und Martin Plessner, London 1962, I.5, S. 35.
[380] Ebda. I.5, S. 24-34, II.10, S. 127.

entfaltet und ihm die „[…] Macht über ein anderes gegeben ist.“ Der Talisman, in der Zusammensetzung gleichgesetzt mit der alchimistischen Vorstellung eines „Elixiers“, „[…] durchdringt die ihm gleichartigen Körper und wandelt sie in sich selbst um, und verwandelt so ein Individuum in ein anderes durch die in ihm liegende Kraft.“[381] Diese Veränderung der Substanz, das aus Form und Materie Zusammengesetzte, ist durch das ihm aufgeprägte Zeichen bedingt:

> Wenn nun Disposition und Bereitschaft zur Aufnahme notwendig vorhanden sind, so muß notwendig Aufnahme eintreten; […]. Denn die Vereinigung ist das Geprägtwerden zur Aufnahme der Form, so daß Hyle und Form eins werden. Das geht in der Weise vor sich, wie sich die Form des Menschen an die Wasserfläche und den Spiegel heftet, oder wie sich Gott-sein und Mensch-sein in der Lehre der Christen vereinigen oder wie sich die Seele mit dem Körper vereinigt […].[382]

Dieses Zitat veranschaulicht, dass die talismanische Kunst auf der theoretischen Annahme einer metaphysischen Disposition des Materials gründet. Gerade gegen diese Vorstellung aber, dass ein aus Materie und Form zusammengesetztes Objekt in seiner substanziellen Form, das heißt in seinem Wesen, verändert werden kann, lässt sich, neben der moraltheologischen Unvereinbarkeit, mit den Lehren der aristotelisch-scholastischen Naturphilosophie nicht vereinbaren. Repräsentativ soll dies im nächsten und letzten Abschnitt nochmals am Beispiel von Thomas von Aquin veranschaulicht werden.

3.3.1 Moraltheologische Argumente gegen Talismane

Viele der christlichen Denker befürchteten, dass die eingravierten Zeichen Botschaften an Dämonen (viele eben als Planetendämonen verstanden) enthalten könnten, die trickreich und betrügerisch auf den Menschen einwirkten:[383]

[381] Ebda. I.1, S. 8.
[382] Ebda. I.4, S. 22.
[383] So heißt es bereits bei Augustinus: „Denn das Endergebnis hiervon wird sein, daß […] solche Menschen, die auf schlechte Dinge begierig sind, als Lohn für ihre verkehrten Bestrebungen Spott und Täuschungen ausgeliefert werden, wobei abgefallene Engel sie verspotten und täuschen, denen dieser unterste Teil der Welt gemäß der harmonischen Ordnung der Dinge durch das Gesetz der göttlichen Vorsehung unterworfen ist.“ Augustinus, *Die christliche Bildung. De doctrina Christiana*, Lib.II.23, S. 76f. Siehe dazu auch: Linsenmann, *Die Magie bei Thomas von Aquin*, S. 185f.

> Durch derartige Künste aber erlangen die Menschen keinen Fortschritt im Guten der Vernunft, nämlich in Wissenschaft und Tugenden, sondern allenfalls in sehr geringen Dingen, z. B. der Aufdeckung von Diebstählen und der Ergreifung von Räubern u. ä. Geistige Substanzen also, deren Hilfe diese Künste nützen, sind moralisch nicht gut geordnet.[384]

Dieses Zitat aus Thomas von Aquins *Summa contra gentiles* zeigt erneut den Konnex des *magus* mit dem *maleficus*; eine Verknüpfung, die bereits bei dem Hardliner Augustinus oder später bei dem Enzyklopädisten Isidor von Sevilla zu finden ist. Die *magi* sind nach Thomas von Aquin also Kriminelle, und manche von ihnen sind sogar Kindermörder, die mit Hilfe von Dämonen operieren.[385] Die Anrufung und das Paktieren mit Dämonen setzte er daher mit dem Götzendienst, also Idolatrie gleich.[386] Und so schreibt Thomas von Aquin in seiner Schrift *Summa Theologiae* unter Bezugnahme auf Augustinus radikale Position in *De doctrina christina*:[387]

> Ich antworte: man muss sagen, dass bei denen, die entstehen, um irgendwelche körperlichen Wirkungen herbeizuführen, zu beachten ist, ob sie solche Wirkungen auf natürliche Weise zu verursachen scheinen. Denn so wird es nicht unerlaubt sein: erlaubt ist nämlich, natürliche Ursachen für die eigen(tümlich)en Wirkungen hinzuzuziehen. Wenn es aber scheint, dass sie solche Wirkungen nicht auf natürliche Weise verursachen können, dann ist es folgerichtig, dass sie nicht als Ursachen, um diese Wirkungen zu verursachen herangezogen werden, sondern nur gleichsam als Zeichen (*signa*). Und so gehören sie, zu den mit den Dämonen vereinbarten Bezeichnungs-Pakten (*pacta significatorum*).[388] [Übers. d. Verf. S. B.]

---

[384] „Per huiusmodi autem artes non adipiscuntur homines aliquem profectum in bonis rationis, quae sunt scientiae et virtutes: sed in quibusdam minimis, sicut in inventione furtorum et deprehensione latronum, et his similibus. Non igitur substantiae intellectivae quarum auxilio hae artes utuntur, sunt bene dispositae secundum virtutem." Aquin, *Summa contra gentiles*, Lib.III.106, S. 130f.

[385] Ebda. Lib.III.106, S. 130f.

[386] „Sed quandoque utile est scire aliqua occulta quae per daemones sciri possunt: sicut apparet in inventione furtorum. Ergo divinatio quae fit per invocationem daemonum non est illicita." Aquin, *Summa Theologiae*. *Secunda Pars II*, II.Lib.II.95, 4, 3, S. 454.

[387] „Auf diese Art [magische Künste, S. B.] beziehen sich ferner alle Amulette und Heilmittel, welche auch die Wissenschaft der Ärzte verdammt, sei es, daß es sich um gewisse Zeichen, die sie >Charaktere< nennen, sei es, daß es sich um das Aufhängen oder Befestigen von bestimmten Gegenständen oder sogar um bestimmte Tanzbewegungen handelt, die aber nicht zur Heilung der Patienten, sondern mit einer gewissen entweder verborgenen oder auch offenen Bedeutung ausgeführt werden; […]." Augustinus, *Die christliche Bildung. De doctrina Christiana*, Lib.II.20, S. 72.

[388] „Respondeo dicendum quod his quae fiunt ad aliquos effectus corporales inducendos, considerandum est utrum naturaliter videantur posse tales effectus causare. Sic enim non erit illicitum: licet enim causas naturales adhibere ad proprios effectus. – Si autem naturaliter non videantur posse tales effectus causare, consequens est quod non adhibeantur ad hos effectus causandos tanquam causae, sed solum quasi signa. Et sic pertinent ad pacta significationum cum daemonibus inita." Aquin,

Obwohl sich Thomas von Aquin gegen das Einsetzen von Talismanen wendet, verneint er im Gegensatz zu Augustinus dennoch nicht die therapeutische Wirkung von Amuletten, also von *natürlichen* und unbearbeiteten Materialien. In ihnen können sich aufgrund ihres *natürlichen* Materials die *okkulten* und *natürlichen* Kräfte der Gestirne verkörpern.[389] Thomas von Aquin folgt hierbei der Argumentation seines Lehrers Albertus Magnus, wonach die Himmelskörper mit den irdischen und *natürlichen* Objekten (beispielsweise Steine und Pflanzen) verbunden sind, da sie ihnen durch ihre Bewegung die spezifische Formen (oder lat. *formae substantialis*) übermitteln, wodurch diese zu Objekten einer Gattung (lat. *species*) werden.[390] Obwohl sich Albertus Magnus an einigen Stellen gegen die Herstellung von astrologischen Bildern wendet:

> Der Gebrauch astrologischer Bilder (um den Einfluß der Gestirne für das Naturgeschehen und für das menschliche Tun zu erlangen) ist verwerflich, weil er zum Götzendienst verführen kann […],[391]

spricht er ihnen dennoch nicht ihre Wirkung ab, die auf der Gravur der *figura* basiert:

> Wenn unter richtigem Bezug auf die Himmelsgestaltung einem Material auf natürliche oder auf künstliche Weise eine Figur eingeprägt wird, dann geht von der Himmelsgestaltung irgendeine Kraft in das Werk der Natur und des Menschen ein.[392]

Albertus Magnus ist demnach der Auffassung, dass sich in *künstlichen* Objekten verborgene Kräfte verkörpern können, die durch die *figura* verursacht werden. In der

---

Summa Theologiae. *Secunda Pars II*, II.Lib.II.96, 2, 3, S. 461; vgl. Linsenmann, *Die Magie bei Thomas von Aquin*, S. 309f.

389 Vgl. Aquin, *Summa contra gentiles*, Lib.III.104-105; Copenhaver, "Scholastic Philosophy and Renaissance Magic in the De vita of Marsilio Ficino", S. 532.

390 „[…]: denn die Gestalten der niederen Körper werden von den Himmelskörpern verursacht."
„[…] nam figurae inferiorum corporum causantur a corporibus caelestibus." Aquin, *Summa contra gentiles*, Lib.III.105, S. 126f.; vgl. auch: Lib.III.105, S. 128f.
„Causa autem virtutis lapidũ occulta est valde et varia in ea sensisse vidētur mulit phisiologori." Albertus Magnus, *Liber Mineralium Domini Alberti Magni […]*, Oppenheim 1518, II,i, Fol. xvi.
Vgl. hierzu auch: Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, Vol. II, S. 563ff.; Copenhaver, "Scholastic Philosophy and Renaissance Magic in the De vita of Marsilio Ficino", S. 532.

391 „Sed imaginum ars ideo mala est, quia inclinans est ad idololatriam per numen quod creditor esse in stellis; […]." Magnus, *Ausgewählte Texte*, *Super Matth.* 2, 1 (Ed. Par. T. 20 p. 61sq.) (Editionsmanuskript), 149, S. 104f.

392 „Ex his de necessitate concluditur, quod si observanti ad caelestem figuram imprimatur figura in materia per naturam vel artem, quod caelestis figurae aliqua vis influitur operi naturae et artis." Ebda. 151c, S. 108f.

Schrift *Speculum Astronomiae*, dessen Autorenschaft bis heute nicht gänzlich geklärt ist und die Gelehrte des lateinischen Mittelalters und der Renaissance wie Marsilio Ficino mit Albertus Magnus in Verbindung brachten, ist eine äußerst liberale Position zu astrologischen Talismanen enthalten.[393] Astrologische Bilder, die einfach nur Wörter oder Figuren der Himmelsfiguren eingraviert haben, sind gut, wohingegen bei jeglichem anderen Zeichen und Charakter die Gefahr bestehen würde, Dämonen anzuziehen.[394]

Obwohl hier der Versuch unternommen wurde, einen Teilbereich der talismanischen *Kunst* zu legitimieren, ließ sich die Konzeption des Talismans dennoch nur schwer mit religiös-theologischen Doktrinen vereinbaren; zu groß war die Angst, dass man durch diese magischen Techniken mit den trickreichen und betrügerischen Dämonen in Berührung kommen könnte. Gleichzeitig aber übten gerade diese magischen Objekte eine große Faszination auf die Denker des Mittelalters und der Folgezeit aus.

3.3.2 Metaphysische Argumente gegen Talismane

Anders als Albertus Magnus, der argumentiert, dass „[…] etwas von der Einflußkraft der Sterne […] auch in alle vom Menschen hervorgebrachten Dinge selber ein[strömt, S. B.]“,[395] war Thomas von Aquin nicht der Auffassung, dass „[…] auch künstliche Körper, nämlich die Bilder, etwas von der verborgenen Kraft der himmlischen Körper erlangen, um als Ursachen Wirkungen hervorzubringen.“[396] [Übers. d. Verf. S. B.]

Astrologische Talismane als Kommunikationsmedien sind jedoch nicht nur in einem moraltheologischen, sondern auch in einem metaphysischen Kontext verhandelt

[393] „Albertus quoque Magnus Astrologiae pariter atque Theologiae professor ait in Speculo, ubi a licitis discernere se inquit illicita, imagines rite ab Astrologis constitutas virtutem effectumque acquirere a figura coelesti.” Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.18, 106-108, S. 558 [S. 588].

[394] Vgl. Thorndike, A History of Magic and Experimental Science, Vol. II, S. 698f.; Copenhaver, “Scholastic Philosophy and Renaissance Magic in the De vita of Marsilio Ficino”, S. 531.

[395] „Si igitur vis et afflatus siderum influit quandam causalitatem artis in artifice, pro certo, nisi impediatur, influet omnibus operibus artis aliquid suae virtutis.” Magnus, *Ausgewählte Texte*, Super Matth. 2, 1 (Ed. Par. T. 20 p. 61sq.) (Editionsmanuskript), 151a. S. 106-109.
„Antiquorem sapientum scripturam de sigillis lapidum pauci sciunt nec sciri potest nisi similis et astronomia et magica et nigromantie sciesciantur.“ Albertus Magnus, *Liber Mineralium Domini Alberti Magni […]*, II.iii, 1, Fol.xxxiii. Siehe auch: ebda II.i, Fol.xvii-xviii; II.ii, Fol. xxi.

[396] „Ergo etiam corpora artificialia, puta imagines, sortiuntur aliquam virtutem occultam a corporibus caelestibus ad aliquos effectus causandos.” Aquin, *Summa Theologiae*. *Secunda Pars II*, II.Lib.II.96, 2, 2-3, S. 460f.

worden. Einerseits waren Talismane zeichenhafte Medien, um die Natur lesbar und abbildbar zu machen, andererseits versuchte der *magus* mit ihnen aber auch in eben diese einzugreifen: Eine Vorstellung, die sich jedoch nicht mit religiös-theologischen Überlegungen und Doktrinen vereinbaren ließ. So negiert Thomas von Aquin mit Rückgriff auf die aristotelische Lehre von Materie und Form, dass *künstliche* Objekte aufgrund ihrer eingravierten Zeichen neue Kräfte in die irdische Welt herabziehen können. So schreibt er in *Summa contra gentiles*:

> Was kraft der Himmelskörper geschieht, ist eine natürliche Wirkung: denn es sind natürliche Formen, die hier auf Erden kraft der Himmelsköper verursacht werden. Was also keinem Ding natürlich sein kann, kann nicht kraft der Himmelskörper geschehen.[397]

Der Talisman ist jedoch ein *künstliches* Objekt, dem der *magus* Abbilder der Himmelskonstellationen und -figuren einprägt. Thomas von Aquin, der dieser magischen Technik mehrere Kapitel widmet, richtet sich gegen die Vorstellung, dass dem materiellen Behälter durch die Gravur eines Abbildes eine neue *substanzielle Form* eingeprägt werden könne. Hier zeigt sich, dass Magie plötzlich auf einer metaphysischen Ebene verhandelbar ist. Nach Thomas von Aquin kann sich lediglich die äußere Gestalt (lat. *figura*) des Objektes verändern. So schreibt er mit Bezug auf die im hermetischen *Asclepius* verhandelte „Statuenbelebung“:

> Bei der Herstellung eines Standbilds wird aber keine substantielle Form entfernt, sondern es handelt sich nur um eine akzidentielle Umwandlung der Gestalt: es bleibt ja die Form des Kupfers oder eines entsprechenden anderen (Werkstoffs) erhalten. Also ist es nicht möglich, daß derartige Standbilder ein Lebensprinzip erhalten.[398]

Daher haben die Zeichen, Wörter oder Figuren nach Thomas von Aquin auch keinen Einfluss auf das aus Materie und Form zusammengesetzte Objekt, sondern nur auf

[397] „Quod virtute caelestium corporum fit, est effectus naturalis: nam formae naturales sunt quae in inferioribus causantur ex virtute caelestium corporum. Quod igitur nulli rei potest esse naturale, non potest fieri virtute caelestium corporum.” Aquin, *Summa contra gentiles*, Lib.III.104, S. 120f.
[398] „In fabricatione autem alicuius statuae non abiicitur aliqua forma substantialis, sed fit transmutatio solum secundum figuram, quae est accidens: manet enim forma cupri, vel alicuius huiusmodi. Non est igitur possibile quod huiusmodi statuae sortiantur aliquod principium vitae.” Ebda. Lib.III.104, S. 120f.

seine äußere Gestalt (lat. *figura*). Auch erhalten sie nicht mehr Kräfte als zeichenlose Materialien derselben Art:

> […] weil die natürlichen Kräfte der natürlichen Körper aus den substanziellen Formen (*formas substantiales*) derjenigen folgen, die sie aus der Einprägung der himmlischen Körper erlangen: und deswegen, durch die Einprägung derselben, erlangen sie auch gewisse aktive Kräfte. Aber die Formen der künstlichen Körper gehen aus der Konzeption des Künstlers hervor: und weil sie nichts anderes sind als eine Zusammensetzung, Anordnung und Gestalt (*figura*), wie es in *Physik* I heißt, können sie keine natürliche Kraft besitzen, um zu wirken. Und daher kommt es, dass sie keine Kraft aus der Einprägung der himmlischen Körper erlangen, insofern sie künstlich sind, sondern nur aufgrund ihrer natürlichen Materie.[399] [Übers. d. Verf. S. B.]

Falls aber diesen materiellen Behältern dennoch eine magische Kraft zukommen sollte, dann, so Thomas von Aquin, basiere diese auf der Hilfe von Dämonen.[400] Interessant ist in diesem Zusammenhang Hartmut Böhmes Bemerkung, dass gerade von Kirchenvätern wie Thomas von Aquin die Effekte magischer Objekte „[…] nicht bestritten, sondern nur klassifiziert wird, um sie moralisch als böse und sündig zu verwerfen.“[401] Es zeigt sich in Thomas von Aquins Argumentationslinie, wie im lateinischen Mittelalter nun diverse theologische, naturphilosophische sowie ontologische Argumente ineinander übergehen und verschmelzen.

Dennoch oder gerade wegen dieses Zusammenziehens unterschiedlicher Elemente, enthält Thomas von Aquins Argumentation gewisse Spannungen und Paradoxien, die sich aber erst in Marsilio Ficinos *De vita libri tres* entfalten und zuspitzen werden. Auch wenn es von Thomas von Aquin nicht explizit beabsichtigt war, so lässt er an anderen Stellen implizit die Disposition des materiellen Behälters durch das Zeichen als quasi-substanzielle Form zu. So verwendet er den Begriff der *figura* nicht nur im Kontext der

---

[399] „[…] quod virtutes naturales corporum naturalium consequuntur eorum formas substantiales, quas sortiuntur ex impressione caelestium corporum: et ideo ex eorundem impressione sortiuntur quasdam virtutes activas. Sed corporum artificialium formae procedunt ex conceptione artificis: et cum nihil aliud sint quam compositio, ordo et figura, ut dicitur in I *Physica*, non possunt habere naturalem virtutem ad agendum. Et inde est quod ex impressione caelestium corporum nullam virtutem sortiuntur inquantum sunt artificialia, sed solum secundum materiam naturalem.” Aquin, *Summa Theologiae. Secunda Pars II*, Lib.II.96, 2, 3, S. 461.
[400] Ebda. Lib.II.96, 2, 3, S. 461; Aquin, *Summa contra gentiles*, Lib.III.105, S. 128f.
[401] Böhme, *Fetischismus und Kultur*, S. 168.

äußeren und sichtbaren Gestalt, sondern auch in Zusammenhang mit dem Begriff der *substanziellen Form*:[402]

> Weil aber Bilder im Bereich der Künste gleichsam artverleihende Formen (*quasi formae specificae*) sind, könnte jemand behaupten, nichts hindere, daß auf die Schaffung eines Bildzeichens, das einer Bildvorstellung die Artgestalt verleiht, eine Kraft aus Sternen-Einfluß folge, nicht insofern es Bild ist, sondern insofern es die Art eines Kunstwerks verursacht, welches die Kraft aus den Sternen erlange.[403]

Obwohl es sicher nicht Thomas von Aquins Intention war, leistet er durch seinen widersprüchlichen Umgang mit magischen, und hier explizit mit *künstlichen* Objekten, ausgedrückt durch den Terminus der *figura*, eine Vorarbeit für die Verschränkung von Magie, Natur und Kunst, wie sie sich gerade in Marsilio Ficinos *De vita libri tres* darstellen wird.[404]

Conclusio

Obwohl Denker wie Wilhelm von Auvergne von einer moraltheologischen Sichtweise ausgehend versuchten, Magie in eine illegitime *magia daemonica* und eine legitime *magia naturalis* zu unterscheiden und zu kategorisieren, subsumierten sich unter diesen neu konstruierten Polaritäten eine Reihe von heterogenen und nicht eindeutig kategorisierbaren Spielformen der Magie wie die Divination in Form der *abergläubischen* Astrologie oder die magische Kunst der Talismane. Konzeptionen aus unterschiedlichen Kulturräumen (wie dem byzantinischen und arabischen) wurden dafür übernommen, verfremdet und mit religiös-theologischen, aber auch naturphilosophischen und metaphysischen Lehren verbunden. Magische Konzeptionen flossen dadurch erneut in theologische, medizinische, aber auch

[402] Vgl. Copenhaver, “Scholastic Philosophy and Renaissance Magic in the De vita of Marsilio Ficino”, S. 533, 537.
[403] „Quia vero figurae in artificalibus sunt quasi formae specificae, potest aliquis dicere quod nihil prohibet quin constitutionem figurae, quae dat speciem imagini, consequatur aliqua virtus ex influentia caelesti, non secundum quod figura est, sed secundum quod causatur speciem artificiati, quod adipiscitur virtutem ex stellis.” Aquin, *Summa contra gentiles*, Lib.III.105, S. 128f.
[404] “[…] the meaning of the term [*figura*, S.B] was ambigious enough that Aquinas’s readers, particulary in the fifteenth century, most notably Marsilio Ficino, employed this passage to suggest that he believed that certain magical images could have a natural efficacy, one not associated with demons.” Klaassen, *The transformation of magic*, S. 30.

astrologische Diskussionen mit ein. Da Magie seit ihrer ersten Nennung in der griechisch-römischen Antike polyvalente Anschlüsse zu unterschiedlichen astrologischen, astronomischen, medizinischen und religiösen Lehren enthielt, die sich im Laufe der Zeit erweiterten, überlappten und teilweise gegenseitig ausschlossen, blieben die in ihr von Beginn an angelegten Spannungen weiter erhalten. Durch das Aufeinandertreffen und Kombinieren von diversen Wissenselementen und transkulturellen Theorien, vertieften mittelalterliche Denker einerseits diese alten Spannungen, kreierten andererseits jedoch neue Verbindungen.[405]

Einerseits versinnbildlicht die im lateinischen Mittelalter vorformulierte Einteilung in *magia daemonica* und *magia naturalis* die religiöse Furcht vor nicht greifbaren, also dämonisch interpretierten Kräften und Wirkmächten. Magie blieb im Rahmen der *magia daemonica* etwas Bedrohliches und Fremdes. Sie war heterodox, heidnisch und idolatrisch: Götzendienst und Blendwerk der Dämonen zugleich. Eine Position, die sich im Gegensatz zur griechisch-römischen Antike, im lateinischen Mittelalter sogar noch verstärkte, da sich mittelalterliche Denker in ihrer religiös-theologisch fundierten Position gegen pagane Lehren und Bildtopiken abzugrenzen versuchten.[406] So schrieb Wilhelm von Auvergne über das Verhältnis von Magie und Idolatrie:

> Ebenso hat diese auf der ganzen Welt verbreitete Meinung die Idolatrie nicht nur fast in die ganze Welt getragen, sondern sogar nahezu unaustilgbar eingepflanzt.“[407] [Übers. d. Verf. S. B.]

Andererseits erfolgte durch die Einführung des Begriffes der *magia naturalis* eine positive Aufwertung und Stärkung der Magie. Besonders unter scholastisch orientierten Denkern formierte sie sich zu einem Hilfsmittel, um Naturphänomene zu erforschen und das Unerklärliche erklärbar zu machen,[408] wodurch eine langsame Assimilierung zwischen Magie und Naturphilosophie stattfinden konnte.

---

[405] Vgl. Kieckhefer, *Magic in the Middle Age*, S. 1.
[406] Ebda. 182ff.
[407] „Haec etiam opinio in toto orbe diffusa idolatriam in eodem fere per totum non solum dilatuit, sed etiam pene inextirpabiliter radicavit.” Alverni, *Opera Omnia* I, *De Universo*, II.II.3, S. 848.
[408] „[…], et mira valde extra corpora sua, et illa nominanda sunt, et numeranda in ea parte naturalis scientiae, quae vocatur magica naturalis.” Alverni, *Opera Omnia* I, *De Universo*, I.I, 43, S. 648; vgl.dazu auch: Clark, *Thinking with demons*, S. 215; Klaasen, *The transformation of magic*, S. 17f.

Gerade im elften und zwölften Jahrhundert entfaltete sich eine intensive Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie. Da Gelehrte wie der aristotelische Scholastiker Thomas von Aquin in ihren Schriften Theorien zu Materie, Form und Substanz aufgriffen, mit christlichen Lehren verbanden und sie im Rahmen der *okkulten* Kräfte diskutierten, trat die *magia naturalis* verstärkt in den Vordergrund des wissenschaftlichen Interesses. Magie war plötzlich ein Teil der Wissenschaft, da sie als Erklärungsmodell für die verborgenen Phänomene der Natur und ihre Ursachen diente. Diese neue Entwicklung setzte verstärkt ein durch die Verfügbarkeit von arabisch-griechischen Textmaterialien sowie durch die Gründungen der ersten Universitäten. Der zirkuläre Wissenstransfer mit dem arabischen und byzantinischen Kulturraum sowie die Erweiterung des Bildungswesens, belebten das geistige Leben des Mittelalters und Aristoteles rückte aufgrund seiner breit gefächerten Themenbehandlungen und der in seinen Schriften enthaltenen enzyklopädischen Systematik zur geistigen Autorität des Mittelalters auf. Dabei kam den aristotelischen Schriften nicht nur im Bereich der Logik und Dialektik, sondern auch im Feld der Naturphilosophie ein autoritativer Charakter zu, wodurch eine Reihe von neuen Debatten über die Prozesse im Kosmos entstanden.[409]

Natürlich enthielt der Umgang mit aristotelischen Lehren Komponenten der Verfremdung, da man versuchte, gerade problematische Vorstellungen, beispielsweise über den unentstandenen Kosmos, über den *Äther* oder über die göttlichen Gestirne, mit christlichen Lehren zu harmonisieren, teilweise auch zu naturalisieren. Dennoch sollte Aristoteles das Mittelalter nicht nur prägen, sondern dominieren. Eine Tendenz, der erst im fünfzehnten Jahrhundert mit der Übersetzung des gesamten platonischen *Corpus* durch Marsilio Ficino, eine Alternative entgegengesetzt werden sollte. Natürlich muss hier angemerkt werden, dass die griechischen und arabischen Übersetzungen und Kommentare zu Aristoteles, platonische und neuplatonische Lehren und Theorien aufgriffen und auf synkretistische Weise einbanden; was nicht selten zu neuen Konflikten und zur Konstruktion heterodoxer Theorien führte, gerade auch in Hinblick auf Magie.[410]

[409] Vgl. Klaassen, *The transformation of magic*, S. 56.
[410] Vgl. Siraisi, *Medicine and the Italian Universities 1250-1600*, S. 228; Lindberg, *Von Babylon bis Bestiarium*, S. 383ff.; Klaassen, *The transformations of magic*, S. 77.

Obwohl christliche Denker des lateinischen Mittelalters versuchten, sowohl auf einer moraltheologischen als auch auf einer naturphilosophischen Ebene eine Trennlinie zwischen den Bereichen der *magia daemonica* und der *magia naturalis* zu ziehen,[411] war diese durch die Verschränkung unterschiedlicher Kulturräume und Traditionslinien sowie durch Interdependenzen zwischen den Bereichen der Naturphilosophie, Medizin, Astrologie und Theologie dehnbar, porös und durchlässig[412], wie auch Richard Kiekhefer betont:

> The results of all this mental effort were two main conclusions: first, that many types of magic might be natural; but secondly, that virtually all types might be demonic. Even if magic involved some feat beyond the power of demons, it could still be carried out through demonic cunning and illusion.[413]

Diese Widersprüchlichkeiten zwischen der *magia naturalis* und *daemonica* basieren einerseits auf moraltheologischen Aspekten: dämonische Elemente finden sich in der *magica naturalis* wieder und vice versa. Andererseits gründen die Spannungen zwischen diesen beiden Magieformen aber auch auf den unterschiedlichen naturphilosophischen, kosmologischen und materietheoretischen Annahmen und Traditionslinien. Es zeigt sich bereits jetzt, dass Magie nicht nur den Verhandlungsort der Moraltheologie bildet (wie es in der Forschungsliteratur meist vorgeschlagen wird), sondern auch den von Naturphilosophie und Metaphysik.

[411] Gerade im Mittelalter wandten Gelehrte sehr viel Energie auf, um diese beiden Formen der Magie voneinander abzugrenzen, wie es auch Kieckhefer formulierte, wenn er schreibt: “Later medieval writers with any theological savvy tried to puzzle out precisely which forms of magic *could* be natural, and which *must* be demonic. They endeavored to work out the boundaries between natural and demonic magic. What is remarkable is how much power they were willing to concede to the occult powers in nature, without positing demonic intervention.” Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages*, S. 182.
[412] Vgl. Klaassen, *The transformations of magic*, S. 78.
[413] Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages*, S. 184.

Wenn wir also irgendein Zeitalter das Goldene nennen sollen, dann ist dies zweifellos ein solches, das immer wieder goldene Genies hervorbringt. Dass dies aber dieses unser Jahrhundert ist, wird niemand bezweifeln, der die hervorragenden Erfindungen dieses Zeitalters zu betrachten gedenkt. Denn dieses Zeitalter hat wie ein Goldenes die freien Disziplinen, die fast schon ausgelöscht waren, wieder ans Licht gezogen: Grammatik, Poesie, Rhetorik, Malerei, Skulptur, Architektur, Musik und den alten Liedgesang zur orphischen Lyra. Daher holte es in Florenz […] sogar die platonische Lehre aus dem Dunkel wieder ans Licht.[414] *[Übers. d. Verf. S. B.]*

4 Marsilio Ficino: sein Leben, sein philosophisches Streben und sein metaphysisches Programm

Im Jahr 1433 wurde Marsilio Ficino, der Sohn des Arztes Diotefeci und seiner Frau Alessandra di Nannoccio, in Figline nahe Florenz geboren. Von der ersten noch im scholastischen Stil verfassten und nicht erhaltenen Schrift *Institutiones Platonicae disciplinae* (1456) an, sollte er zu einem intimen Kenner der griechischen Antike avancieren und durch seine Übersetzungen und Kommentare zu platonischen und neuplatonischen Schriften zu einem der maßgeblichen Philosophen des *Quattrocento* aufsteigen;[415] jener Zeit, die den geistigen Höhepunkt der italienischen Renaissance bilden sollte. Das fünfzehnte Jahrhundert zeichnet sich sowohl durch einen intensivierten kulturellen Austausch zwischen byzantinischem Osten und lateinischem Westen als auch durch das Aufkommen einer neuen Gelehrsamkeit aus, die in wissenschaftlichen, künstlerischen und technischen Innovationen gipfelte. Initiiert wurde diese neue Gelehrsamkeit bereits ein Jahrhundert zuvor, durch Denker und Literaten wie Francesco Petrarca (1304 – 1374). Dessen Affinität zur griechischen Sprache und zu antiken Originaltexten – so besitzt er unter anderem griechische

[414] „Si quod igitur seculum appellandum nobis est aureum, illud est proculdubio tale, quod aurea passim ingenia profert. Id autem esse nostrum hoc seculum minime dubitabit, qui prae clara seculi huius inventa considerare volverit. Hoc enim seculum tanquam aureum, liberales disciplinas ferme iam extinctas reduxit in lucem, grammaticam, poesim, oratoriam, picturam, sculpturam, architecturam, musicam, antiquum ad Orphicam Lyram carminum cantum. Ideo Florentiae […] quin etiam Platonicam disciplinam in lucem e tenebris revocavit." Ficino, *Opera Omnia* I, *Epistolarum*, Lib.XI, Laudes seculi nostri tanquam aurei ingeniis Auerrois, S. 944 [S. 974].

[415] Paul Oskar Kristeller, *Acht Philosophen der italienischen Renaissance: Petrarca, Valla, Ficino, Pico, Pomponazzi, Telesio, Patrizi, Bruno*, übers. von Elisabeth Blum, Weinheim 1986, S. 35; Copenhaver/Schmitt, *Renaissance Philosophy*, S. 144f.; James Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, Leiden [u. a.] 1994, S. 269.

Handschriften zu Homer und Platon, obgleich er nur marginale Kenntnisse von der griechischen Sprache hatte[416] – und seine Kritik an den lateinischen Übersetzungen befördern einen veränderten Blick auf den Umgang mit antiken Quellenmaterialien. Nicht nur aufgrund der verwendeten *ad-verbum*-Methode, auch die scholastische Textanalyse empfindet er als „barbarisch“ und ungelenkig.[417] So beginnt sich an den Schulen und Universitäten, neben dem aristotelisch-scholastisch orientierten Bildungsprogramm, der Fächerkanon der *studia humanitatis* zu etablieren.[418] Der Terminus der *studia humanitatis*, dem bereits Cicero ein freies und literarisches Bildungspotenzial zuschreibt, umschließt im fünfzehnten Jahrhundert die Fächer Geschichte, Grammatik, Moralphilosophie, Poetik und Rhetorik. Im Mittelpunkt des humanistischen Interesses steht die Lektüre und Kommentierung klassischer lateinischer und griechischer Autoren wie Homer, Cicero, Horaz, Lukrez, Pindar, Seneca, Sophokles, Tacitus und Vergil. Durch das neu aufkommende Interesse am Quellenstudium lateinischer und griechischer Texte entwickeln die Humanisten nicht nur innovative Formen der eklektischen Textanalyse und -kritik, sie betten diese auch in ihre eigenen Werke ein. So ahmen sie antike Textgattungen wie das Epos, Tragödie und Komödie nach und sezieren die darin enthaltenen sprachlichen Stile und rhetorischen Figuren, um sie als Vorlage für ihre eigenen Texte zu nutzen.[419] Dieser geistige Wandel wurde durch ein historisches Ereignis in der Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts maßgeblich gefördert: den Fall von Konstantinopel. Das Jahr 1453 führte zu einer Immigrationswelle byzantinischer Gelehrter in den lateinischen Westen. Gut zwanzig Jahre zuvor bereits, bahnte sich ein verstärkter kultureller Austausch an. Die

[416] Vgl. James Hankins, *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance I: Humanism*, Rom 2003, S. 277; Kristeller, *Die Philosophen der Renaissance*, S. 7; Kristeller, *Acht Philosophen der italienischen Renaissance*, S. 7f.

[417] Copenhaver und Schmitt schreiben bezüglich Petrarcas Kritik an der scholastischen Methode: “While remaining a devout Christian, Petrarch wished to revive certain values that had died with antiquity because he disliked some features of the medieval world in which he was born, and other early humanists agreed with him that the Middle Ages were barbarous and uncultivated. Petrarch was particulary hostile to medieval philosophy as he came to know it in the Italy of the mid-fourteenth century. He found its language ugly, contrived, and cumbersome, falling far short of the classical norms that he esteemed in Cicero; the content was also distasteful, too dependent on infidel sources followed blindly by medieval imitators.” Copenhaver/Schmitt, *Renaissance Philosophy*, S. 27.

[418] Vgl. Paul Oskar Kristeller, *Die italienischen Universitäten der Renaissance*, Krefeld 1953, S. 25-30; James Hankins, *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance II: Platonism*, Rom 2004, S. 31.

[419] Peter Burke beschreibt die Idee der „Imitation“ folgendermaßen: „Die Imitation der Alten war indes nicht sklavisch. Es ging nicht darum, die Alten »nachzuäffen«, um eine der beliebtesten Metaphern zu benutzen. Man war vielmehr bestrebt, die Vorlagen anzugleichen, sie zu etwas Eigenem zu machen, ja sie womöglich zu übertreffen.“ Wobei Burke kurz darauf jedoch auch anmerkt „Wie eng sich die Imitation an ihre Vorlagen anlehnen sollten, blieb indes umstritten.“ Peter Burke, *Die Renaissance*, übers. von Robin Cackett, Berlin 1990, S. 34; siehe auch: ebda. S. 26f.

Jahre 1438 und 1439 intensivierten im Rahmen des Unionskonzils von Florenz und Ferrara den Dialog zwischen byzantinischem Osten und lateinischem Westen, an dem Gestalten wie der Neuplatoniker Georgios Gemistos Plethon (ca. 1355/60 – 1452) und sein Schüler und späterer Kardinal Basilius Bessarion (1403 – 1472) maßgeblich beteiligt waren. Die *dotti bizantini*, so der einflussreiche Aristoteles-Übersetzer Johannes Argyropulos (ca. 1415 – 1487) oder auch Manuel Chrysoloras (ca. 1353 – 1415), der spätere Lehrer von Uberto Decembrio und von Niccolò Niccoli (1364 – 1437), lehrten und vermittelten nicht nur die in Vergessenheit geratene griechische Sprache, sondern gaben durch die von ihnen mitgeführten, teils unbekannten Wissensbestände neue künstlerische, wissenschaftliche und philosophische Impulse. "The study of Greek was reborn",[420] wie James Hankins konstatiert, sodass sich das gesamte Spektrum griechisch-römischer Wissenschaft erneut entfalten konnte.[421]

Das fünfzehnte Jahrhundert als „[…] eine Epoche der Erneuerung in den Künsten – neue Gattungen, neue Stile, neue Techniken", wie es Peter Burke formuliert,[422] beinhaltet eine Reihe von künstlerischen, technischen und wissenschaftlichen Durchbrüchen und Innovationen; die sich in den zwei Jahrhunderten zuvor bereits anbahnten und sich im fünfzehnten Jahrhundert verwirklichten. Antike Wissensbestände wurden enthusiastisch heraufbeschworen, rezipiert, neu interpretiert, modifiziert und mit bereits Bekanntem verbunden: Im Bereich der Architektur, Bildhauerei und Malerei belebten Künstler wie Filippo Brunelleschi (1377 – 1446), Donatello (ca. 1386 – 1466) und Leon Battista Alberti (1404 – 1472) die klassischen geometrischen Formen neu und lehnten ihre Bauwerke, Skulpturen und Gemälde an das antike Ideal von Symmetrie (lat. *symmetria*) und Proportion (lat. *proportio*) an. Durch das richtige Verhältnis der einzelnen Teile zueinander als auch zum Ganzen versuchten sie, Harmonien zu erzeugen, um die Werke der Natur zu imitieren. Aber es geht nicht nur darum, sich auf antike Ideale zu beziehen und diese wiederzuerinnern, sondern es geht um den Versuch, diese zeitgemäß in das Italien des fünfzehnten Jahrhunderts zu übersetzen.[423] Die Entwicklung der

[420] Vgl. Hankins, *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance* I, S. 274.
[421] Ebda. S. 273-291; Kristeller, *Humanismus und Renaissance*, Bd. 1, S.11-29, 149-152; Peter Burke, *Kultureller Austausch*, übers. von Burkhardt Wolf, Frankfurt/Main 2000, S. 17f.; Copenhaver/Schmitt, *Renaissance Philosophy*, S. 24-37, 137-143.
[422] Peter Burke, *Die Renaissance in Italien: Sozialgeschichte einer Kultur zwischen Tradition und Erfindung*, übers. von Reinhard Kaiser, Darmstadt 1992, S. 28.
[423] Ebda. S. 28f., 130; Burke, *Die Renaissance*, S. 17-25; siehe dazu auch: Andreas Tönnesmann, „Humanismus und Kunstpraxis: Brunelleschi im Konflikt mit Donatello"; in: Justus Müller Hofstede (Hg.):

Zentralperspektive verändert dabei den Blick des Künstlers auf das zu betrachtende Objekt und schließlich auch auf die Welt. Die *perspectiva artificialis* ermöglicht es, dreidimensionale Objekte auf zweidimensionalen Flächen abzubilden. Das Sehen vollzieht sich mithilfe einer Strahlenpyramide, wie es Leon Battista Alberti in seinem 1435 verfassten Werk *Della pittura* (lat. *De Pictura*) beschreibt. Die Grundfläche der Pyramide ist im betrachteten Gegenstand – die Spitze im Auge des unbewegten Betrachters angelegt. Das Sehbild wird als eine mögliche Schnittebene durch die Sehpyramide definiert, deren Projektionsfläche als offen stehendes Fenster (*finestra aperta*) verstanden wird. Durch dieses Fenster kann der Betrachter einen Ausschnitt der Welt wahrnehmen, der auf einer Bildfläche rekonstruiert werden kann. Durch Verlagerung von Lage und Position des Fensters verändert sich nicht nur die *Perspektive* auf den zu betrachtenden Gegenstand, sondern auch auf die rekonstruierte Bildfläche, wodurch räumliche Begrenzungen aufgehoben werden.[424] Die Entwicklung der *Zentralperspektive* förderte einen veränderten Blick des Betrachters auf die Welt: „[…] sie schafft den Körpern Platz, sich plastisch zu entfalten und mimisch zu bewegen […]“ einerseits und „[…] sie schafft Distanz zwischen den Menschen und den Dingen […]“ andererseits, wie Erwin Panofsky hervorhebt.[425] Diese neu entstehenden Blickfelder auf Gegenstände zeichnen sich auch in den humanistischen Studien ab. Das fünfzehnte Jahrhundert war von einem christlichen Weltbild grundiert. Dennoch weisen die im Bereich der Kunst entwickelten optischen Darstellungsmethoden, die sich parallel zu humanistischen Ideen und Textproduktionen entwickeln und sich gegenseitig bedingen, auf ein neues kulturelles Selbstverständnis des Menschen hin:

> Der Aufstieg der Linearperspektive seit Anfang des 15. Jh. muß als Manifestation eines langzeitlichen kulturrevolutionären Prozesses gelesen werden, in dem Subjekte sich in Raum und Zeit zu situieren und zu orientieren lernen und neue (weltliche) Verhaltensweisen einüben.[426]

Florenz in der Frührenaissance: Kunst – Literatur – Epistolographie in der Sphäre des Humanismus. Gedenkschrift für Paul Oskar Kristeller (1905 – 1999), Rheinbach 2002, S. 131-149; Lindberg, *Auge und Licht im Mittelalter*, S. 264.

[424] Vgl. Alberti, *Della Pittura. Über die Malkunst*, Lib.I.6-8, I.12, I.19; Leonhard Schmeiser, *Die Erfindung der Zentralperspektive und die Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft*, München 2002, S. 20f.; Gronemeyer, *Optische Magie*, S. 16f.; Jochen Schulte-Sasse, „Perspektive/Perspektivismus“; in: Karlheinz Barck et al. (Hg.): *Ästhetische Grundbegriffe*, Bd. 4, Stuttgart/Weimar 2002, S. 758-761.

[425] Erwin Panofsky, „Die Perspektive als „symbolische Form““; in: Fritz Saxl (Hg.): *Vorträge der Bibliothek Warburg 1924/25*, Leipzig/Berlin 1927, S. 287.

[426] Jochen Schulte-Sasse, „Perspektive/Perspektivismus“, S. 759.

Ein individualisierter Blick auf die göttliche Schöpfung entwickelt sich und Kunsttechniken werden in den Prozessen der Natur wiedererkannt. Etwas, das sich gerade auch im Manierismus des sechzehnten Jahrhunderts weiterentwickelte, dessen Ziel „[…] die Überwindung des Naturvorbildes und dessen Verformung zugunsten des gesteigerten Ausdrucks […]“[427] sein wird. Dies veranschaulicht sich auch in den Brunnen- und Grottenanlagen dieser Zeit. In ihnen werden nicht nur mythologische Motive augegriffen, sondern Kunst und Natur verschmelzen regelrecht ineinander.[428] Der Mensch versucht zunehmend die göttliche Natur zu imitieren, wie es beispielsweise auch durch Della Volpaias Planetenuhren dokumentiert wird: ein technisches Abbild der göttlichen *machina mundi*[429]. Neue *Perspektiven* auf das Verhältnis von Gott und Mensch entstehen, die zwischen Ohnmacht- und Allmachtfantasien hin und her zu pendeln beginnen.

Dass Wandlungsprozesse in Beziehung zum göttlichen Kosmos und im Selbstverständnis des darin agierenden Menschen einsetzen, war auch den neuen Möglichkeiten der Wissensproduktion und Vervielfältigung geschuldet. Durch Johannes Gutenbergs (ca. 1398 – 1468) Erfindung des Buchdrucks mit beweglichen Lettern aus Metall in der Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts, konnten die einzelnen Denker plötzlich eine größere LeserInnenschaft mit ihren Übersetzungen, Kommentaren und eigenen Ideen und Konzeptionen versorgen. Die Inkunabeln wurden nicht nur günstiger, da mithilfe dieser neuen Methode Arbeitsstunden und Produktionskosten reduziert werden konnten, diese neue Methode des Buchdrucks förderte geradezu eine *Wissensexplosion*: eine Zirkulation und raschere Verbreitung von alten und neuen Wissensbeständen weit über die eigenen Grenzen hinaus,[430] wie es auch Colin Clair festhält:

[427] Edgar Lein/Manfred Wundram, *Kunst-Epochen: Manierismus*, Bd. 7, Stuttgart 2008, S. 24.
[428] Ebda. S. 81-85.
[429] Vgl. Michael J. B. Allen, *Icastes: Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's Sophist*, Berkeley [u. a.] 1989, S. 134.
[430] Vgl. Copenhaver/Schmitt, *Renaissance Philosophy*, S. 22f., 34; Elizabeth L. Eisenstein, *The printing press as an agent of change: communications and cultural transformations in early-modern Europe*, Vol. I, Cambridge [u. a.] 1979, S. 43-80; Colin Clair, *A History of European Printing*, London [u. a.] 1976, S. 1-22.

> In France, in the Netherlands, and elsewhere printers began to turn out in considerable numbers learned editions of the classics and of the works of the humanists. The enthusiasm for antiquity which is one of the characteristics of the Italian Quattrocento sought in the realm of literature one aspect of the magnificence of Roman culture which Italians regarded as their heritage, but which had been almost forgotten during the Middle Ages when it existed only in the form of manuscript copies not readily accessible to the majority of people. With the advent of printing the renewal of these past glories became possible at the very time when the minds of men were awakening to new mental concepts in all branches of learning.[431]

Eine der bestausgestattetsten Bibliotheken in ganz Europa befindet sich zu dieser Zeit in Florenz.[432] Dort wo eine neue Gelehrsamkeit herrschte, kulturelle Dialoge betrieben wurden und man sich auf die Wissensbestände der griechisch-römischen Antike zurückbesann, stieg Marsilio Ficino zu einem der maßgeblichen Philosophen des *Quattrocento* auf. Ihm ist es zu verdanken, dass die gesamten platonischen Schriften der lateinischen LeserInnenschaft wieder zugänglich wurden.[433] Sein Verdienst ist es aber auch, dass die platonische Philosophie in einer neuen, synkretistischen Version aufbereitet wurde und präsentiert werden konnte. Für seine Platon-Lektüre paraphrasierte und verwertete er nicht nur die verschiedensten antiken und mittelalterlichen Quellen aus unterschiedlichen Kulturräumen, seine Leseweise platonischer Philosophien ist maßgeblich durch sein eigenes kulturelles Verständnis bedingt.

[431] Ebda. S. 124f.
[432] Vgl. Hankins, *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance* I, S. 438.
[433] "[…] Renaissance Platonism, clearly a product of humanism, marked a sharper break with medieval philosophy; and one person, Marsilio Ficino, can be called the moving spirit of the Platonic revival. Despite his extraordinary mastery of Greek and his extensive knowledge of ancient texts long unread in the West, Ficino was no humanist in the strict sense of the term; he was a philosopher, not a philologist." Copenhaver/Schmitt, *Renaissance Philosophy*, S. 127.

4.1 Marsilio Ficinos Leben

Ganz der Tradition seines Vaters folgend, der als Arzt für die Medici-Familie arbeitete, studierte Marsilio Ficino Logik, Medizin und Naturphilosophie an der Universität von Florenz. Aufgrund fehlender Belege bleibt jedoch unbekannt, ob er seine Studien abschloss. Festzuhalten bleibt, dass Marsilio Ficino neben der klassischen, aristotelisch-scholastisch orientierten Ausbildung mit dem Fächerkanon der *studia humanitatis* vertraut war. Angeregt durch seinen Protégée Cosimo de'Medici und seinem späteren Lehrer Cristoforo Landino, der nicht nur als Mentor des Dichters Angelo Poliziano, sondern auch wegen seiner Schrift *Disputationes Camaldulenses* und seines Kommentars zu Dante Alighieris *Divina Commedia* zu einer bedeutenden florentinischen Persönlichkeit des *Quattrocentos* zählte, beginnt Marsilio 1456 mit dem Studium der griechischen Sprache. Seinen Schwerpunkt legte er dabei zunächst auf epikureisch-lukrezische Philosophie.[434] Seinem Biographen Giovanni Corsi zufolge, der sieben Jahre nach Ficinos Tod im Jahr 1499 die Schrift *Über das Leben von Marsilio Ficino* (1506) verfasste, wandte sich Marsilio mit 26 Jahren der Philosophie Platons zu.[435] Diese philosophische Neuorientierung iniitierte und unterstützte sein Gönner Cosimo de'Medici:[436] Eine Tatsache, an die sich auch Ficino zeit seines Lebens erinnert. In einem Brief an dessen Enkel Lorenzo de'Medici bezeichnet Ficino Cosimo daher auch als seinen geistigen Vater:

> Ich habe mit ihm, lieber Lorenzo, mehr als zwölf Jahre erfolgreich Philosophie getrieben: er war so scharfsinnig im Disputieren wie klug und stark im Regieren. Viel schulde ich zwar unserm Platon; aber ich bekenne, daß ich nicht weniger Cosimo schulde. Die Idee der Tugend nämlich, die mir Platon einmal gezeigt hatte, verwirklichte Cosimo täglich.[437]

---

[434] Vgl. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, S. 269ff.; Kristeller, *Acht Philosophen der italienischen Renaissance*, S. 35f.

[435] Ficino, *The Letters of Marsilio Ficino*, Vol. 3 (Liber IV), übers. von members of the Language Department of the School of Economic Science, London 1981, Giovanni Corsi, "The Life of Marsilio Ficino"; III-IV, S. 136f.

[436] Marsilio Ficino kam dadurch eine gewisse Form von wissenschaftlicher Unabhängigkeit zu. Interessant ist James Hankins' Bemerkung: "Thrust by his father's profession and by his own predilections into the company of his social superiors, he maintained what modern psychologists would no doubt call "high egobarriers", or (in plainer language) he had an ability to shape his own mind without yielding to pressures for conformity, as well as a strong need to impress his own attitudes on others." Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, S. 277.

[437] Marsilio Ficino, *Briefe von Marsilio Ficino*. *Eine Auswahl aus dem ersten Buch der Briefe*, übers. von Karl Markgraf von Montoriola, Haarlem 1994, 35, S. 99f.

Cosimo stellte ihm nicht nur ein Haus in Florenz und Careggi zur Verfügung, er gab ihm 1462 auch die griechischen Manuskripte zu den Werken von Platon und Plotin, welche er zuvor von Plethon erhalten hatte. Die Übergabe des platonischen *Corpus* an Ficino leitete eine Wende im Umgang mit Platon ein. Bis zum fünfzehnten Jahrhundert zirkulierten im lateinischen Westen lediglich die platonischen Dialoge *Menon* und *Phaidon* sowie Teilübersetzungen und Fragmente der Dialoge *Timaios* und *Parmenides*.[438] In der ersten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts begannen Gelehrte wie Umberto Decembrio und Leonardo Bruni unter anderem die platonischen Dialoge *Politeia*, *Kriton*, *Phaedrus*, *Gorgias* und die *Apologie* zu übersetzen. Jedoch macht erst Marsilio Ficino in der zweiten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts die gesamten platonischen Schriften im lateinischen Westen bekannt.[439] Platon, der Ficinos geistiger Führer wurde, kehrte im fünfzehnten Jahrhundert in einer zeitgemäßeren und frommeren Gestalt zurück.

Als Cosimo 1464 starb, hatte Ficino bereits zehn platonische Dialoge übersetzt. Im Jahr 1469 stellte er den gesamten platonischen *Corpus* fertig, der ab 1484 in gedruckter Fassung verfügbar war. Aber Ficino ist nicht nur auf Platon spezialisiert, er übertrug auch neuplatonische Schriften in die lateinische Sprache, unter anderem von Plotin, Proklus, Jamblichus und Synesius. Damit nicht genug, fertigte er auch eine Übersetzung der durch das Mittelalter zirkulierenden „hermetischen“ Schrift *Asclepius* an sowie die ersten vierzehn Diskurse aus dem *Corpus Hermeticum*, die unter dem Namen *Pimander* (1463) veröffentlicht wurden und es bis zum Ende des fünfzehnten Jahrhunderts zu fünfzehn Editionen schaffen sollten.[440] Im selben Jahr, in dem er an

„Ego Laurenti una cum illo annos plures, cumque duodecim soeliciter philosophatus sum, tam acutus erat in disputando, cumque prudens et fortis in gubernando. Multum equidem Platoni nostro debeo, sed Cosmo non minus debere me fateor. Quam enim virtutum ideam Plato semel mihi monstraverat, eam quotidie Cosmus agebat.” Ficino, *Opera Omnia* I, *Epistolarum*, Lib.I, Imitatio potior est, quam lectio, S. 649 [S. 679].

[438] Vgl. Copenhaver/Schmitt, *Renaissance Philosophy*, S. 14, 143ff.
Hier liegt auch der Mythos der sogenannten *Platonischen Akademie* verortet, der nach wie vor in diversen Sekundärschriften rezitiert wird. James Hankins, aber auch Brian Copenhaver betonen, dass es sich bei dieser *Akademie* vielmehr um die Auseinandersetzung mit dem Codex der platonischen Schriften handelte. Ebda. S. 162; Hankins, *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance* I, S. 187-210.
“[…] Cosimo had had copied a manuscript of Plato’s works from Pletho’s codex at the Council, and later gave this «Academy» to Ficino, thus enabling him to produce a complete Latin version of the dialogues.” Ebda. S. 210.

[439] Hankins, *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance* II, S. 32.

[440] In einem Brief an den Dichter Angelo Poliziano, schrieb er: „Aus dem Griechischen übertrug ich in das Lateinische die Elemente der Physik und der Theologie des Platonikers Proklos, die vier Bücher des Jamblichos aus Chalkis über die pythagoreische Gemeinde, die mathematischen Schriften des

seinem *Symposion*-Kommentar *De Amore* (1469) arbeitete, begann Ficino auch mit der *Theologia Platonica*. Sein Hauptwerk, das er im Jahr 1474 fertigstellte, umfasst achtzehn Bücher. Ferner publizierte Ficino noch eine Reihe von weiteren Abhandlungen, die philosophische und theologische, aber auch medizinische, astrologische und astral-magische Probleme umrissen. Als Arzt war es ihm ein Anliegen, auch die in antiken und mittelalterlichen Philosophien enthaltenen therapeutischen Aspekte und Körperpraktiken in seine Schriften zu integrieren. 1473 – das Jahr, in dem er auch seine Priesterweihe erhielt – schloss er seine Schrift *De christiane religione* (1473/74) ab. Im Jahr 1492 vollendete er seine 1484 begonnenen Übersetzungen zu den plotinischen Schriften. Im Zusammenhang damit steht auch seine 1489 veröffentlichte Inkunabel *De vita libri tres*, die, obwohl sie zum „Bestseller" wurde, ihm erstmals Schwierigkeiten mit der römischen Kurie einbrachte. Die Ursache dafür lag in den darin beschriebenen medizinisch-magischen Körperpraktiken und astral-magischen Heilmitteln wie Talismanen. Sie sollten dem Gelehrten helfen, sich von der durch den Planetendämon Saturn geförderten Melancholie zu befreien. Eine Krankheit, an der Marsilio Ficino selbst litt. Am Ende eines sehr arbeitsamen Lebens starb der Arzt, Philosoph, Priester, Bestsellerautor und *magus* Marsilio Ficino 1499 in Careggi, er wurde im Dom zu Florenz beigesetzt.[441]

Theon aus Smyrna, die platonischen Definitionen des Speusippos, den platonischen Abriß des Alkinoos, das Trostbuch des Xenokrates über den Tod, die goldenen Verse und die Sinnsprüche des Pythagoras, das Buch des Hermes Trismegistos über die Kraft und die Weisheit Gottes, sämtliche Bücher Platons." Ficino, *Briefe von Marsilio Ficino*, 12, S. 51. Vgl. zur Zirkulation der Schrift *Pimander* im lateinischen Westen: Elizabeth L. Eisenstein, *The printing press as an agent of change: communications and cultural transformations in early-modern Europe*, Vol. I, Cambridge [u. a.] 1979, S. 77ff.

[441] In dem zuvor zitierten Brief an Poliziano, weist Ficino noch auf weitere von ihm verfasste Schriften hin: „Auch verfaßte ich einen Kommentar zu den Evangelien, einen über »das höchste Gut« und einen solchen zu Platons Gastmahl »Über die Liebe«, ferner eine Physiognomik, Abhandlungen über die platonische Lehre an Cristoforo Landino, die ich später verbesserte, ein Kompendium über die Anschauungen der Philosophie über Gott und die Seele, eine Ökonomik, eine Abhandlung über die Lust, eine über vier Philosophenschulen, eine über die Großherzigkeit, eine solche über die Glückseligkeit, eine über die Gerechtigkeit, eine über die göttliche Begeisterung, eine Trostschrift für Eltern, bei dem Hinscheiden ihres Sohnes, eine Abhandlung über die Begierde, eine theologische Rede zu Gott, das theologische Gespräch zwischen Gott und der Seele, die Theologie über die Unsterblichkeit der Seelen in achtzehn Büchern, das Werk über die christliche Religion, Disputationen gegen die Aussprüche der Astrologen, die Abhandlungen über das Leben und die Lehre Platons, die fünf Streitfragen über die Vernunft, das philosophische Epistolarium." Ficino, *Briefe von Marsilio Ficino*, 12, S. 51f. Vgl. auch: Kristeller, *Acht Philosphen der italienischen Renaissance*, S. 36f.; Tamara Albertini, *Marsilio Ficino: Das Problem der Vermittlung von Denken und Welt in einer Metaphysik der Einfachheit*, hg. von Stephan Otto, München 1997, S. 40f.

4.1.2 Marsilio Ficinos philosophisches Streben in seinen Übersetzungen, Anhandlungen und Kommentaren

Marsilio Ficino gilt als die maßgeblichste Figur des aufkommenden Renaissance-Platonismus in der zweiten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts. Durch seine Revitalisierung und Systematisierung antiker Philosophien prägte er die geistige Elite von Florenz. Auf einer ganz allgemeinen Ebene kann sein philosophisches Streben als eine Zusammenführung von antiken Philosophien, besonders platonischen und neuplatonischen, mit religiös-theologischen Lehren christlicher Denker wie Augustinus und Thomas von Aquin verstanden werden. Sein Ziel war es dem/der LeserIn eine geschlossene und homogene Einheit von Philosophie und Religion zu präsentieren. Ficino versuchte dabei, antike Ideengebäude und christliche Heilsvorstellungen nahtlos ineinander zu integrieren. Sein Wunsch nach einer Synthese von „heidnischen“ und christlichen Philosophien und Lehren resultierte einerseits aus seinem Selbstverständnis: In erster Linie betrachtete er sich als Priester und orthodoxen Christen. In zweiter Linie sah er sich als Philosoph und Mediziner, der gerade in den antiken Philosophien Muster vorfand, die Krankheiten der Seele zu heilen. Diese Verquickung von Religion und Philosophie geht auch aus einem Brief an den politisch versierten Bernado Bembo hervor:

> Wenn die Philosophie von allen als die Liebe und der Eifer für die Wahrheit und die Weisheit definiert wird, Gott allein aber die Wahrheit und die Weisheit an sich ist, so folgt daraus, daß einerseits die rechte Philosophie nichts anderes ist als die wahre Religion und andererseits die rechte Religion nichts anderes als die wahre Philosophie.[442]

Ficinos Umhüllen antiker und insbesondere platonischer und neuplatonischer Philosophien mit einem christlichen Mantel war dem Versuch geschuldet, möglichen Gegnern weniger Angriffsfläche zu bieten. Auch Ficino trieb die Angst um, unter die Anklage der Häresie zu fallen. Eine Furcht, die nach dem Erscheinen seines

[442] Ficino, *Briefe von Marsilio Ficino*, 50, S. 140. „Si philosophia veritatis sapientiaeque amor ac studium ab omnibus definit. Veritas aut et sapientia ipsa solus est Deus, sequit ut necque legitima Philosophia quicque aliud, quam vera religio, necque aliud legitima religio, que vera Philosophia […].” Ficino, *Opera Omnia* I, *Epistolarum*, Lib.I, Laus Philosophiae oratoria, moralis, dialectica, theologica, S. 668 [S. 698]. Vgl. auch: *Acht Philosophen der italienischen Renaissance*, S. 42f.; Michael J. B. Allen, *Synoptic Art: Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation*, Florenz 1998, S. 24-41.

medizinisch-magischen Werkes *De vita libri tres* begründet schien. So warnte ihn bereits Antonio degli Agli, der spätere Bischof von Fiesole, am Anfang seiner Karriere vor der Beschäftigung mit den häretischen und „heidnischen“ Schriften, wie eben jenen Platons und Plotins. Ficino übersetzte und kommentierte daher nicht nur die antiken Textbestände, er kombinierte und verschränkte sie vielmehr mit aktuellen Wissensbeständen und bettete sie in religiös-theologische, philosophische, medizinische und astrologische Diskussionen seiner Zeit ein. Damit ging er über die reine Übersetzungsarbeit hinaus und kreierte etwas zutiefst Eigenes und Neues.[443] Es erfolgte eine Neuanordnung und Verschmelzung der unterschiedlichsten Traditions- und Wissenselemente durch Ficino; ähnlich dem Bild der *Spirale*, das Bruno Latour in *Wir sind nie modern gewesen* beschreibt.[444]

Die inhaltlichen Gründe für Ficinos Versuch, zeitlich und räumlich verschiedene religiös-philosophische Traditionslinien und Vorstellungen miteinander zu synthetisieren, lag in dem Fakt, dass er in den platonischen und neuplatonischen Lehren Elemente göttlichen Wissens verortet sah. Eine spirituelle Praxis, die sich in den christlichen Lehren entfaltete, wie es Brian Copenhaver und Charles Schmitt anmerken:

> He thought of the history of philosophy not just as a linear transmission of ideas but also as a recurring struggle in which wisdom or faith, philosophy or theology, reason or eloquence might rise or fall as lights of the human spirit. Before Christ came, even the biblical prophets and pagan wise men could not fully grasp the wisdom that God granted only to the inspired few, but the Christian era opened new resources of interpretation to mankind, […].[445]

Ficinos Syntheseversuche resultierten unter anderem aus einem Anachronismus. Er betrachtete historische und mythologische Gestalten wie Hermes Trismegistus, Zoroaster, Orpheus, Pythagoras oder Platon als Vertreter einer „heidnischer Theologie“ (lat. *prisca theologia*), an deren Lehren und Philosophien christliche Heilsvorstellungen anknüpften. So entwickelte er in seinen Schriften eine mystische Genealogie dieser Gestalten, die bis zur Zeit Moses zurückreicht. Durch die zeitliche

[443] Vgl. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, S. 279.
[444] Vgl. Latour, *Wir sind nie modern gewesen*, S. 102.
[445] Copenhaver/Schmitt, *Renaissance Philosophy*, S. 148.

Gleichsetzung dieser Traditionslinien versuchte Ficino zu zeigen, dass sich die „heidnische“ und die christliche Theologie parallel zueinander entfaltet haben und sich sogar gegenseitig bedingten. Eine zeitliche Fehleinschätzung, die auch andere Intellektuelle seiner Zeit (wie beispielsweise Pico della Mirandola) mit ihm teilen.[446]
Aufgrund der von ihm angenommenen Verbindungen zwischen diesen Traditionslinien versuchte Ficino in seinen Übersetzungen, Abhandlungen und Kommentaren die versteckten Mysterien[447] der „heidnischen“ Schriften zu entcodieren und mit christlichen Lehren und Bildtopiken zu assimilieren. In seinen philosophischen Spekulationen versuchte er daher die religiös-theologischen und philosophischen Verbindungen zwischen der *prisca theologia*, ihrem Ausläufer der neuplatonischen Traditionslinie und dem Christentum sichtbar zu machen und diese in eine einheitliche Beziehung zueinander zu setzen; was jedoch nicht selten Paradoxien und Divergenzen nach sich zieht.[448]

4.1.2.1 Marsilio Ficinos Probleme mit der platonischen Philosophie

Die philosophische Beschäftigung mit Platon war für die Intellektuellen des *Quattrocento* mit gewissen Schwierigkeiten verbunden, da sie den Konflikt zwischen Platon und Aristoteles – *ille philosophus* des Mittelalters[449] – evozierte, wie es zum Beispiel der Streit zwischen Georgios Trapezuntius und Basilius Bessarion zeigt. Im Jahr 1458 veröffentlichte der Aristoteliker Georgios Trapezuntius das Werk *Comparatio philosophorum Aristotelis et Platonis*. Er verstand es als eine rückwirkende Antwort auf die von Plethon verfasste Schrift *De differentiis Aristotelis et Platonis*. In dieser bemüht sich Plethon die platonische Philosophie und die neuplatonische Theologie zu

[446] Ebda. S. 134; Kristeller, *Die Philosophie des Marsilio Ficino*, S. 13f. Hankins beschreibt Ficinos Verständnis der „antiken Theologie“ folgendermaßen: “[…] Ficino had constructed from patristic and pagan Neoplatonic sources the notion of an “ancient theology”. Ficino’s ancient theology from one point of view simply restated what humanists since the fourteenth century had tried to establish: that the best pagan minds had been far above polytheistic superstitions, and had adhered to an esoteric philosophico-religious wisdom which they concealed from the uninitiated to avoid persecution and vulgarization of thought. It had secretly prepared the pagans for Christianity as the Jews had been prepared by the religious wisdom of Moses.” Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, S. 282. Vgl. dazu auch: Copenhaver/Schmitt, *Renaissance Philosophy*, S. 15, 146f.; Hankins, *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance* I, S. 486ff.
[447] Vgl. Ficino, *Opera Omnia* II, *Marsilii Ficini Florentini in plotini Epitomae, seu Argumenta, Commentaria et Annotationes*, S. 1537 [S. 537]; *Xenocratis De Morte, Marsilii Ficini Florentini ad clarissimum virum Petrum Medicem, in traductionem libri Xenocratis Platonici, Praefatio*, S. 1965 [S. 965].
[448] Vgl. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, S. 283-287.
[449] Vgl. Copenhaver/Schmitt, *Renaissance Philosophy*, S. 5.

revitalisieren und eine „Universalisierung der Religion“ zu postulieren, wie James Hankins schreibt.[450] In *De differentiis Aristotelis et Platonis*, das, wie Paul Oskar Kristeller betont, „[…] den berühmten Streit über die relative Überlegenheit von Platon oder Aristoteles ein[leitet, S. B.]“,[451] hebt Plethon die Bedeutung der platonischen Lehre über die Unsterblichkeit der Seele hervor. Weiter betont er die Relevanz der platonischen Metaphysik. Plethons Rekonzeptualisierungsversuche fand jedoch nicht unter allen Gelehrten Anklang, manche, wie Scholarius, hegten den Verdacht, dass es Plethon vielmehr darum gehe, das griechische *Pantheon* wiederherzustellen.[452]

Unter den Intellektuellen dieser Zeit nahm besonders der 1416 nach Italien immigrierte Aristoteliker Georgios Trapezuntius eine anti-platonische Haltung ein. In seiner Schrift *Comparatio philosophorum Aristotelis et Platonis* kritisiert Trapezuntius auf polemische Weise die platonische Philosophie und bezweifelt ihre pädagogische Nützlichkeit. Im Gegensatz zur inneren Systematik und dem enzyklopädischen Aufbau der aristotelischen Schriften, seien die platonischen Schriften aufgrund ihrer Dialogform, ihrer Dialektik und den darin verwendeten Mythen und Metaphern nicht als Unterrichts- und Erziehungsmaterialien geeignet. Auch weise die monotheistische Philosophie Aristoteles‘ eine größere Konkordanz zum Christentum auf als jene Platons, beim dem sowohl von einem Polytheismus – einem Glauben an eine Vielzahl an Göttern, die christliche Vertreter als Dämonen uminterpretierten – als auch von der sogenannten „Seelenwanderung“ zu lesen war. Darüber hinaus sah Trapezuntius in den Lehren Platons kultische Dämonenverehrungen und verbotene Formen der Magie verortet, worauf James Hankins hinweist:

> Platonic theology was nothing more than “gentile ignorance“and the *figmenta poetarum* tricked out with factitious philosophical arguments. Turning Pletho on his head, George maintains that Plato’s theology was in fact copied *in toto* from the crudest of pagan

[450] Hankins schreibt bezüglich Plethons „polytheistischer“ Haltung: “His polytheism is the polytheism of late ancient Neoplatonism, and especially of Proclus, wherein the gods, arranged hierarchically from the high god Zeus, stand for transcendental principles or causes of substances and changes in the phenomenal world.” Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, S. 200.
[451] Vgl. Copenhaver/Schmitt, *Renaissance Philosophy* S. 87; Kristeller, *Humanismus und Renaissance*, Bd. 1, S. 169.
[452] Ebda. S. 50-58, 167ff.; Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, S. 205-208; Allen, *Synoptic Art*, S. 1f.

> superstitions. Plato's metaphysical doctrines were, moreover, the fountainhead of all heresies.[453]

Aber nicht nur Häresie, sondern auch Amoralität erblickte Trapezuntius in den platonischen Schriften. Die in den Dialogen *Symposion, Lysis* und *Charmides* thematisierte Päderastie (Knabenliebe) sei eine Gefahr für christliche Werte.[454]

1469 veröffentlichte Kardinal Bessarion eine zehn Jahre zuvor bereits in Griechisch abgefasste Schrift mit dem lateinischen Titel *In Calumniatorem Platonis*. In dieser nimmt er zu Trapezuntius' Kritik dezidiert Stellung und positioniert Platon über seinen Schüler Aristoteles. Bessarion argumentiert, dass Platon für die Etablierung seines philosophischen Programms die Dialogform und die darin enthaltenen rhetorischen Figuren benötigte. Zwar räumt Bessarion ein, dass Platon (wie auch Aristoteles) von einem Polytheismus ausgegangen sei, dieser jedoch als eine Emanation, also ein Hervorgehen der göttlichen und vermittelnden Prinzipien aus einer Ursache, zu lesen sei. Bessarion argumentiert hier mit Proklus und greift auf die neuplatonische Hypostasenlehre zurück. Mit Nachdruck betont er weiter, dass Platon sowohl von einer *creatio ex nihilo* als auch von der Unsterblichkeit der Seele ausging, wodurch er letztendlich dem Christentum näher stehe als Aristoteles.[455]

Durch seine neuplatonisch gefärbten Argumentationsstränge in *In Calumniatorem Platonis* legt Bessarion zugleich auch einen der Grundbausteine für den aufkommenden Renaissance-Platonismus. Ein Brief von Marsilio Ficino an Bessarion belegt das:

> Hochwürdiger Vater, als unser Platon, wie Dir wohlbekannt ist, sich im *Phaidros* scharfsinnig und ausführlich über die Schönheit ausgelassen hatte, da forderte er von Gott die Schönheit der Seele, welche er die Weisheit und das kostbarste Gold nannte. Dieses Gold, welches Platon von Gott verliehen war, strahlte in Platons Busen, als in der reinsten Obhut, auf das herrlichste. […]. Als aber jenes Gold in den Schmelzofen

[453] Vgl. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, S. 239.
[454] Ebda. S. 237-245; Hankins, *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance* II, S. 403ff.; Copenhaver/Schmitt, *Renaissance Philosphy*, S. 88f., 128f.
[455] Vgl. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, S. 245-249; John Monfasani, "A tale of two books: Bessarion's In Calumniatorem Platonis and George of Trebizond's Comparatio Philosophorum Platonis et Aristotelis"; in: *Renaissance Studies*, Vol. 22, 1, publish. onl. 2008, S. 1-15.

> gebracht wurde, zuerst bei Plotin, dann bei Porphyr und Jamblichos und endlich bei Proklos, da schwanden in der peinlich scharfen Feuerprobe die Schlacken dahin, und es erstrahlte in solchem Maße, daß es den ganzen Erdkreis mit wunderbarem Glanze erfüllte. […]. Doch Bessarion, die Leuchte der Akademie, brachte sogleich das für blöde und trübe Augen wirksamste Heilmittel in Anwendung, auf daß jenes Gold nicht nur lauter und glänzender sei, sondern auch anfaßbar und den Augen unschädlich.[456]

Als Randnotiz sei hier nochmals angemerkt, dass es sich bei dem unter dem Leitmotiv „Aristoteles *versus* Platon“ geführten Streit in gewisser Form um einen konstruierten Konflikt handelte. Weder war Platon durch das ganze lateinische Mittelalter hindurch gänzlich abwesend gewesen, wie im zweiten Kapitel der vorliegenden Dissertation bereits ausgeführt wurde, noch wurden die aristotelischen und platonischen Lehren rein und unverfälscht wiedergegeben. So kombinierten bereits Übersetzer und Kommentatoren wie Avicenna platonische, neuplatonische und aristotelische Vorstellungen miteinander.[457]

Aber es war erst Marsilio Ficino, der das lateinische Publikum mit dem gesamten Spektrum der platonischen Philosophie vertraut machte und eine attraktive Alternative zur dominierenden aristotelisch-scholastischen Philosophie etablierte. Trotzdem, oder gerade wegen dieser Platon-Aristoteles-Kontroverse, findet in Marsilio Ficinos *Platonis opera omnia* eine Assimilation und Umdeutung unterschiedlichster antiker und mittelalterlicher Wissensbestände statt. Mithilfe von unterschiedlichen Übersetzungs- und Textstrategien versucht Ficino, ein Gefühl von Einheit und Geschlossenheit der platonischen Philosophie zu erzeugen, auch um dem Anti-Platonismus entgegenzuwirken, der gegen Ende des fünfzehnten Jahrhunderts mit dem Dominikaner Girolamo Savonarola (1452 – 1498) einen Vertreter dazugewinnt.[458]

---

[456] Ficino, *Briefe von Marsilio Ficino*, 6, S. 43f.
„Plato noster, venerande pater, quum in Phaedro, ut te non latet, subtiliter et copiose de pulchritudine disputasset, Pulchritudinem animi a Deo, quam sapientiam, et aurum appellavit pretiosissimum, postulavit, autum hoc Platoni a Deo tributum, Platonico in sinu utpote mundissimo fulgebat clarissime. Verbis autem et literis licet luculentissimus, mente tamen obscurioribus involutum evasit obscurius, et quasi terreno quodam habitu obsitum, eos homines latuit, qui linceos oculos non habeant […] Verum in Plotini primum, Porphyrii deinde, ac Iamblici, ac denique Proculi, officinam aurum illud iniectum, exquisitissimo ignis examine exculsis arenis enituit, usque adeo ut omnem orbem miro splendore repleverit […] Verum Bessarion Academiae lumen, medelam confestim hebetibus et caligatis oculis adhibuit saluberrimam, ut aurum illud non solum mundum sit, et splendidum, verum etiam tractabile manibus oculisque innoxium.” Ficino, *Opera Omnia* I, *Epistolarum*, Lib.I, De laude Platonicorum interpretum, S. 616f. [S. 646f.].
[457] Vgl. Copenhaver/Schmitt, *Renaissance Philosophy*, S. 133.
[458] Vgl. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, S. 347f.

4.1.2.2 Marsilio Ficinos Übersetzungsstrategien

Marsilio Ficino verstand sich selbst als Platoniker: „[...] denn ich bin seit meinem frühesten Jugendalter, wie jedermann weiß, ein Anhänger Platons […]“, wie er auch an den Dichter Angelo Poliziano schrieb.[459] Platon ist für Ficino der *medicus animorum*, der durch seine Philosophie die Seele heilen konnte. Aufgrund der unterschiedlichsten hier bereits angeführten Gründe gibt Ficino in seinen Übersetzungen und Kommentaren dennoch kein ungefiltertes Bild von Platon wieder. In seinen Übersetzungen und Kommentaren vereint Ficino vielmehr platonische, aristotelisch-scholastische und neuplatonische Lehren in Konkordanz zum Christentum – mit dem Ziel, eine platonisch „fromme Philosophie“ (*pia philosophia*) oder *docta religio*[460] zu postulieren. Um diese kulturelle Kohärenz zu konstruieren, greift Ficino auf eine Vielzahl unterschiedlichster Übersetzungs- und Textstrategien zurück.

Das leitende Motto der Gelehrten des *Quattrocento* war es, „[...] antike Bildung und Literatur nachzuahmen und neu zu beleben“.[461] Das Aufkommen der *studia humanitatis* förderte dabei eine neue Methode der Textexegese. Dies zeichnet sich auch bei Marsilio Ficino ab, der sowohl mit der traditionell aristotelisch-scholastisch orientierten Ausbildung wie mit den Übersetzungsmethoden der s*tudia humanitatis* vertraut war. So benutzt Ficino in seinen Schriften und Kommentaren neben den neuplatonischen auch humanistische Elemente der Textexegese. Für die Textgestaltung greift er auf unterschiedliche stilistische und rhetorische Mittel zurück. Selbstzitate, Vorworte, Kapitel und Unterkapitel, Argumente (lat. *argumenta*) und Summen (lat. *summae*), Beispiele, erzählende Zusammenfassungen, Imperative und direkte Ansprachen durchziehen ebenso seine Übersetzungen und Kommentare wie auch Wortauslegungen, Sachkommentare und Traktate. Um eine Systematik zwischen den einzelnen Schriften herzustellen, nutzt Ficino wechselseitige Querverweise[462]. Durch die gegenseitige Bezugnahme versucht er, die Schriften in eine systematische

[459] Ficino, *Briefe von Marsilio Ficino*, 9, S. 47.
[460] „[...] diese Philosophie erhält auf der anderen Seite die Bestimmung, im Bunde mit der christlichen Religion die Menschen zur Seligkeit zu führen und so als notwendiges Werkzeug dem ewigen Plan der göttlichen Vorsehung zu dienen.“, wie Paul Oskar Kristeller schreibt. Kristeller, *Die Philosophie des Marsilio Ficino*, S. 17; Hankins, *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance* II, S. 434f.
[461] Kristeller, *Humanismus und Renaissance*, Bd. 1, S. 15.
[462] Siehe dazu: Michael J.B. Allen (Hg.), “Cosmogony and love: the role of Phaedrus in Ficino’s *Symposium* Commentary”; in: *Plato’s Third Eye: Studies in Marsilio Ficino’s Metaphysics and its Sources*, Aldershot/Hampshire 1995, S. 131-153.

Beziehung zueinanderzusetzen, um schließlich ein holistisches Bild der *doctrina platonica* zu entwerfen und zu festigen:

> Ficino rather saw a given dialogue as one section in the larger mosaic of Platonic teaching. This meant, first, that individual passages of the dialogue found their full meaning as *tesserae* in that large mosaic, instead of within one dialogue, one section of the mosaic.[463]

Gleichzeitig erzeugt seine Überschreitung der reinen Übersetzungsarbeit auch etwas genuin Eigenes. Ficino bindet Paraphrasierungen, Beifügungen und Verweise auf verschiedenste antike und mittelalterliche Autoritäten in das Textgewebe ein. Er kombiniert, ignoriert und ordnet einzelne Elemente neu an und erweitert sie so in ihrem Bedeutungsgehalt. Ein Beispiel dafür ist sein *Symposion*-Kommentar *De Amore*, den viele Forscher auch als *Travestie*[464] bezeichnen. *De Amore* spiegelt nicht nur seinen Versuch wider, durch das Mittel der Reinszenierung das platonische *Gastmahl* in den eigenen kulturellen Kontext einzubetten, es werden auch Ficinos eigene philosophischen Spekulationen sichtbar. So schreibt Sabrina Ebbersmeyer:

> Die Wahl dieser Darstellungsweise ermöglicht es Ficino, auf unauffällige und elegante Art und Weise, dem antiken Text ein zeitgenössisches Antlitz zu geben und zwanglos Elemente verschiedener Diskurse über die Liebe in den Text zu flechten.[465]

Um Platon unter einem religiös-theologischen Banner zu präsentieren und ihn von den amoralischen Vorwürfen zu rehabilitieren, interpretiert Ficino die in den platonischen Dialogen handelnden Akteure aus einem christlichen Blickwinkel. Beispielhaft dafür ist seine Leseweise von dem „Weisesten aller Griechen“:[466] Sokrates, der sich bei Ficino

---

[463] Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, S. 336.

[464] Vgl. Christoph Dröge, „Das Symposium im Humanismus: Giannozzo Manetti und Marsilio Ficino“; in: Justus Müller Hofstede (Hg.): *Florenz in der Frührenaissance: Kunst – Literatur – Epistolographie in der Sphäre des Humanismus. Gedenkschrift für Paul Oskar Kristeller (1905 – 1999)*, Rheinbach 2002, S. 240.

[465] Sabrina Ebbersmeyer, „Zwischen Physiologie und Spiritualität: Zur Rezeption des platonischen Symposions in der Philosophie der Renaissance“; in: Stefan Matuschek: *Wo das philosophische Gespräch ganz in Dichtung übergeht. Platons Symposion und seine Wirkung in der Renaissance, Romantik und der Moderne*, Heidelberg 2002, S. 21. Siehe zu den Unterschieden zwischen *De Amore* und *Symposion* auch: Steffen Schneider, *Kosmos, Seele, Text. Formen der Partizipation und ihre literarische Vermittlung: Marsilio Ficino, Pierre de Ronsard, Giordano Bruno*, Heidelberg 2012, S. 114-123.

[466] Marsilio Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, hg. von Paul Richard Blum und übers. von Karl Paul Hasse, Hamburg 2004, VII.16, S. 364f.

zum christlichen Prototyp mit prophetischen und priesterlichen Attributen wandelt.[467] Eine Gleichsetzung, die sich auch in Ficinos Beschreibung des *magus* wiederfinden wird.

Ficino geht es also um Einheitlichkeit, Systematik und Einklang in seinen Schriften. Um heikle Positionen zu entschärfen und sich von diesen entweder abzugrenzen oder aber um den Bedeutungsgehalt seiner Argumente zu fundieren und zu stärken, unterfüttert er seine Übersetzungen mit Argumenten, Zitaten und Verweisen anderer antiker und mittelalterlicher Denker, welche oftmals bis zur Unkenntlichkeit ineinander verschmolzen.[468] Vieles bleibt dabei undurchsichtig und unaufgelöst. Eine Kritik, die zwei Jahrhunderte später Gottfried Wilhelm Leibniz (1646 – 1716) artikulieren sollte:

> Über Platon können wir mehr Gewisses sagen, weil seine Schriften erhalten sind; aus ihnen muss man das Wissen beziehen, nicht aus Plotin oder Marsilio Ficino, die immer gesucht wunderlich und mystisch redeten und die Lehre jenes großen Mannes verdarben, was zu meinem Erstaunen von den Gelehrten kaum bemerkt wird.[469] [Übers. d. Verf. S. B.]

Ficinos Textkörper bestehen aus unzähligen Schichten, deren Textfasern sich sowohl ineinander verweben als auch auseinanderstreben. Oftmals bleiben so einfach zerfranste Enden zurück. Der/die LeserIn ist nicht selten mit Zirkelschlüssen konfrontiert; besonders in seinen abstrakt-metaphysischen Überlegungen, die auch eine *Schlitterlogik* implizieren, wie es Aby Warburg ausdrückt.[470] Diese Vielschichtigkeit seiner Schriften erschwert die heutige Interpretation seines Theoriengebäudes, da viele der von ihm verwendeten Begriffe und Argumentationslinien einfach undurchsichtig und unaufgelöst bleiben. Gerade dies spiegelt sich auch in seinen abstrakt-metaphysischen und kosmologischen Spekulationen wider, die den zweiten Teil dieses Kapitels bilden sollen. Als Folien für

---

[467] Ebda. Einleitung, xiv-xxvi; Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, S. 314-341; Zu Ficinos Charakterisierung von Sokrates siehe auch: Allen, *Synoptic Art*, S. 125-147.

[468] Vgl. Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, Einleitung, xviii.

[469] „De Platone certiora dicere possumus, quia ejus scripta extant; ex quibus noscendus est, non ex Plotino aut Marsilio Ficino, qui mira semper et mystica affectantes dicere, tanti viri doctrinam corrupere, quod miror ab eruditis parum animadverti." Gottfried Wilhelm Leibniz, *Philosophische Schriften*, Reihe 6, Bd. 4, hg. von der Leibniz-Forschungsstelle der Universität Münster, Berlin 1999, Ad constitutionem scientiae generalis, Nr. 114, S. 479

[470] Vgl. Marsilio Ficino, *Three Books on Life. A Critical Edition and Translation with Introduction and Notes*, übers. von Carol V. Kaske und John R. Clark, Binghamton/New York 1989, Introduction, S. 39.

sein metaphysisches Programm dienen Ficino nicht nur platonische und neuplatonische Metaphysiken, sondern auch aristotelisch-scholastische Naturphilosophien. Allerdings geht ein solcher Integrationsversuch von eigentlich unvereinbaren Traditionslinien und philosophischen Theorien nicht ohne große Spannungen vor sich. Dieses konfliktreiche, teils dialektische Gefälle zwischen den verschiedenen metaphysischen und naturphilosophischen Modellen, lässt sich am besten durch seine heterogenen Materietheorien veranschaulichen, die auch die theoretische Grundlage für das Wirken von Magie bilden. Sie eröffnen zugleich auch unterschiedliche *Perspektiven* auf Ficinos metaphysisches Programm. Der Begriff der *Perspektive* wird hier im Rahmen der zeitgleich entwickelten optischen Darstellungsmethode gefasst, da „[…] der Blick auf darstellende Texte strukturell dem Blick auf perspektivisch gezeichnete Gemälde […]“[471] entspricht. Marsilio Ficinos wechselhafte *Perspektiven* auf den ontologischen Status, die Funktion und die Rolle der Materie im Kosmos öffnet sowohl ein Fenster zur *magia naturalis* als auch zur *magia daemonica*.

4.2 Marsilio Ficinos metaphysisches Programm

Das theoretische Grundgerüst seines metaphysischen Modells formen die platonische Urbild-Abbild-Theorie und die plotinische Hypostasenlehre, die Ficino mit Konzeptionen anderer Denker, wie Proklus‘ Entwurf der *Serie* oder Al-Kindis Strahlentheorie unterfüttert und amalgamiert.[472] Obwohl Platon keine in sich geschlossene und systematisch entfaltende Theorie zu Idee (Vorbild / griech. *ἰδέα*) und Abbild (griech. *αἰσθητά*) entwickelte, können folgende Zuschreibungen für seine dualistische Konzeption über den Bereich des Denk- und Sichtbaren, also über die Welt der Ideen und die Welt des Werdens festgehalten werden: die Ideen, beispielsweise die Idee des Schönen, des Gerechten oder des Guten, sind unveränderlich, ewig, unsichtbar und „wahrhaft seiend“[473]. Sie können nur durch das prozesshafte und rationale Denken selbst – beziehungsweise von der Seele

[471] Jochen Schulte-Sasse, „Perspektive/Perspektivismus“, S. 774.
[472] Vgl. Kodera, *Disreputable Bodies,* S. 49.
[473] Vgl. Platon, *Phaidon*; in: Gunther Eigler (Hg.): *Platon Werke*, Bd. 3, 78c-79a, S. 72-75; Christian Schäfer (Hg.), „Idee/Form/Gestalt/Wesen (idea, eidos, morphê, paradeigma)“; in: *Platon-Lexikon: Begriffswörterbuch zu Platon und der platonischen Tradition*, Darmstadt 2013, S. 157-165.

„wiedererinnert“ – unmittelbar „erschaut“ und erschlossen werden, wie es Platon durch die Stimme Sokrates in der bekannten *Diotima-Rede* ausführt:

> Denn dies ist die rechte Art, sich auf die Liebe zu legen oder von einem anderen dazu angeführt zu werden, daß man von diesem einzelnen Schönen beginnend jenes einen Schönen wegen immer höher hinaufsteige, gleichsam stufenweise von einem zu zweien und von zweien zu allen schönen Gestalten, und von den schönen Gestalten zu den schönen Sitten und Handlungsweisen, und von den schönen Sitten zu den schönen Kenntnissen, bis man von den Kenntnissen endlich zu jener Kenntnis gelangt, welche von nichts anderem als eben von jenem Schönen selbst die Kenntnis ist, und man also zuletzt jenes selbst, was schön ist, erkenne.[474]

Der Idee, also dem Urbild (griech. *παράδειγμα*), steht das Abbild, also seine Imitation gegenüber. Diese partizipiert an der Idee in Form einer Teilhabe (griech. *μέθεξις*). Da die Abbilder Bestandteile der Welt des Werdens bilden, sind sie jedoch der Veränderung unterworfen. Platon bezeichnet sie als „Schatten“, „Spiegelbilder“ und „Nachahmungen“, die dem Bereich der *doxa*, also des Meinens und Glaubens zuzuordnen sind.[475]

In seinen philosophischen Überlegungen operiert Platon noch nicht mit einem explizit definierten Materiebegriff. Jedoch kann aufgrund der Dialoge wie den *Nomoi*, dem *Timaios* und den *Phaidon* auf das platonische Materieverständnis geschlossen werden. In den *Nomoi* steht der Begriff der *ὕλη* für den Wald[476]. Platon fasst hier die Materie in ihrer ganz allgemeinen und ursprünglichen Bedeutung als Material bzw. als Rohstoff, aus dem etwas erzeugt wird.[477] Eine Erweiterung dieses Gedankens findet sich im *Timaios*. Dort behandelt Platon die Entstehung des sinnlich-wahrnehmbaren und beseelten Kosmos auf Basis dreier Prinzipien: dem *Demiurgen* als „Baumeister“ (griech. *τεκταινόμενος*) des Kosmos, der Ideen als ewige Vorbilder und dem ungeordneten Material, das er als „chaotische Bewegung“ beschreibt. Der *Demiurg* ist in dieser Konzeption nicht allmächtig; eine Zuschreibung, die dem christlichen

---

[474] Platon, *Symposion*; in: Gunther Eigler (Hg.): *Platon Werke*, Bd. 3, 211c, S. 348f.
[475] Vgl. Platon, *Politeia*; in: Gunther Eigler (Hg.): *Platon Werke*, Bd. 4, VI, 509e-510a, S. 546f, VII, 514a-518b, S. 554-567; H. Meinhardt, „Idee“; in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.): *Historisches Wöterbuch der Philosophie*, Bd. 4, Basel/Stuttgart 1976, S. 55-58.
[476] Vgl. Platon, *Nomoi*; in: Gunther Eigler (Hg.): *Platon Werke*, Bd. 8,2, VIII, 843e, S. 154f.
[477] Vgl. Walter Mesch, „Materie/Material (hylê)“; in: Christian Schäfer (Hg.): *Platon-Lexikon: Begriffswörterbuch zu Platon und der platonischen Tradition*, Darmstadt 2013, S. 194.

Schöpfergott zu eigen wäre. Vielmehr ist er ein anthropomorpher Handwerker-Gott, der versucht, die gewordene und sichtbare Welt so gut wie möglich nach dem unvergänglichen und unwandelbaren Vorbild nachzuahmen und zu gestalten:

> Jedem aber ist doch deutlich, daß *er* auf das Unvergängliche *gerichtet war*, denn sie (*die Welt*) ist das Schönste unter dem Gewordenen, er der Beste unter den Ursachen. So also entstanden, ist sie nach dem durch Nachdenken und Vernunft zu Erfassenden und sich Gleichbleibenden auferbaut.[478]

Der beseelte Kosmos ist als Erzeugnis oder besser als Produkt des *Demiurgen* auf Grundlage der Vermischung von Notwendigkeit (nicht-rationales Prinzip) und Vernunft (rationales Prinzip) entstanden.[479] Zwischen der Welt der Ideen und den Abbildern befindet sich nach Platon eine dritte Gattung: der Raum oder auch das „Worin des Werdens“[480], die Platon als *chora* (griech. *χώρα* oder *τόπος*) bezeichnet. Sie ist eine passive, aufnehmende und weiblich konnotierte „Prägemasse“; „Amme“ und „Mutter“ zugleich. Ihr männliches Pendant bilden die aktiven Ideen:

> Und so ist es dann auch angemessen, das Aufnehmende der Mutter, das Woher dem Vater und die zwischen diesen liegende Natur dem Sprößling zu vergleichen […].[481]

Das Aufnehmende ist frei von allen Formen und Bestimmungen. Die *chora* ist weiter unsichtbar und gestaltlos.[482] Als Materie, die alle Formen aufnehmen kann, hat sie auf „[…] eine irgendwie höchst unerklärliche Weise am Denkbaren […]“[483] Anteil. Sein (Ideen), Werden (Abbild) und Raum (*chora*) bilden demnach bei Platon die drei Prinzipien, durch die sich der sinnlich-wahrnehmbare Kosmos konstituiert:

> Dies also sei als auf Grund meiner Stimmgabel berechnete Aussage zusammenfassend gegeben: Es gebe Seiendes, Raum und Werden, drei verschiedene Dinge, sogar noch bevor der Himmel entstand.[484]

---

[478] Platon, *Timaios*; in: Gunther Eigler (Hg.): *Platon Werke*, Bd. 7, 29a, S. 34f.
[479] Ebda. 34b-35b, S. 46-49.
[480] Heinz Happ, *Hyle: Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, Berlin/New York 1971, S. 101.
[481] Platon, *Timaios*; in: Gunther Eigler (Hg.): *Platon Werke*, Bd. 7, 50d, S. 90f.
[482] Ebda. 50d-e, S. 90f.; Mesch, „Materie/Material (hylê)“, S. 196.
[483] Platon, *Timaios*; in: Gunther Eigler (Hg.): *Platon Werke*, Bd. 7, 51a, S. 90-93.
[484] Ebda. 52d, S. 96f.

Obwohl die *chora* alle Abbilder in sich aufnimmt, wodurch sie als Grundbasis alles Werdens bestimmt wird, bleibt sie dennoch mit sich selbst identisch und zugleich von den Formen getrennt. Das bedeutet, sie bleibt stets ein form- und bestimmungsloser Raum.[485] Gleichzeitig findet sich in Platons Schriften noch eine andere Beschreibung der Materie, die er im Kontext des Körpers oder Leibes diskutiert. Darin drückt sich auch das dualistische Verhältnis des Geistigen und des Sinnlich-Wahrnehmbaren, das heißt konkret die Relation von Seele und Körper, aus. Der Körper stört, irritiert und täuscht durch die Sinneswahrnehmungen die Seele in ihrem rationalen Erkennen, sodass „[…] sie dann selbst schwankt und irrt und wie trunken taumelt, weil sie eben solches berührt."[486] Die Körperwelt – bezeichnet mit Metaphern wie „Schlamm"[487] – wird für die „reine" (Einzel-) Seele zu einem „Kerker", der sie an die sinnlich-wahrnehmbare Welt bindet und, vermittelt durch die Schattenbilder betrügt sie und täuscht:

> Es erkennen nämlich die Lernbegierigen, daß die Philosophie, indem sie ihre Seele findet, ordentlich gebunden im Leibe und ihm anklebend und gezwungen, wie durch ein Gitter durch ihn das Sein zu betrachten, nicht aber für sich allein, und daher in aller Torheit sich umherwälzend, und indem sie die Gewalt dieses Kerkers erkennt, wie er ordentlich eine Lust ist, so daß der Gebundene selbst am meisten immer mit angreift, um gebunden zu werden […].[488]

Aus dem bisher Beschriebenem folgt, dass sich bei Platon differierende Ansätze zur Materie feststellen lassen, die sich folgendermaßen gliedern: in Materie als Material oder als Rohstoff, der wie vom *Demiurgen* im *Timaios*, zum sichtbaren und gewordenen Kosmos weiterverarbeitet wird; in Materie als *chora*, das heißt, als gänzlich passiver, rezeptiver und weiblicher sowie bestimmungs- und formloser Raum; und in Materie als Körper, der die Einzelseele mit Lüsten affiziert, sie an die sinnlich-wahrnehmbare Welt bindet, durch Schattenbilder täuscht und von der Erkenntnis des wahrhaft Seienden abhält.

---

[485] Vgl. W. Detel, „Materie"; in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 5, Basel/Stuttgart 1980, S. 872f. Heinz Happ schreibt dazu auch: „Denn die Chora (bzw. jedes ihrer Teile) bleibt stets mit sich selbst identisch, d. h. fixierbar, während die Stoffe in ihr wechseln. Man kann und darf also keinenfalls die Chora mit dem in ihr auftretenden Stoff verwechseln." Happ, *Hyle*, S. 100.
[486] Platon, *Phaidon*; in: Gunther Eigler (Hg.): *Platon Werke*, Bd. 3, 79c, S. 74f.
[487] Ebda. 69c, S. 42f.
[488] Ebda. 82d-e, S. 88f.

Plotin, einer der bekanntesten Vertreter der neuplatonischen Schule, entwickelt in seinen Schriften eine metaphysische Seinshierarchie,[489] die sein Herausgeber und Schüler Porphyrius auch als *Hypostasenlehre* bezeichnet.[490] Diese Lehre geht davon aus, dass aus dem „wahren" und absoluten *Einen* (griech. *ἕν*) als „Überseiendes" die ontologische Hypostase (griech. *ὑπόστασις*) des Geistes (griech. *νοῦς*) und der Seele (griech. *ψυχή*) emanieren. Wenn das *Eine* in Anlehnung an Platon die Sonne ist, dann ist der Geist, der den Ideen-Kosmos umschließt, das Licht. Er ist sowohl Einheit als auch Vielheit.[491] Aus dem Geist als Zweiheit von Denken und Gedachtem geht als „Abbild des Geistes"[492] die Hypostase der Seele hervor. Sie bildet in dieser reziproken Seinshierarchie ein vermittelndes Prinzip zwischen der noetischen Welt des *Einen* und des *Geistes* und der sinnlich-wahrnehmbaren Welt der Natur (griech. *φύσις*) und des Körpers (griech. *σῶμα*) (die als solche keine Hypostasen sind, jedoch an diesen Anteil haben). Die Seele hat als vermittelndes Prinzip an beiden Bereichen Anteil. Sie ist sowohl in der Lage das *Eine* zu erblicken als auch die sinnlich-wahrnehmbare Welt zu beseelen und in ihrer Vielheit zu gestalten. Plotin postuliert also ein ontologisches und hierarchisch strukturiertes Schema, in dem das Höhere dem Niederen vorangeht und auf dieses einwirkt;[493] oder, wie es Arthur Lovejoy zusammenfasst:

> So ist die Welt eine Art „Lebenslauf", der sich weit in die Länge erstreckt, jeder der aufeinander folgenden Abschnitte ist ein anderer, das Ganze ist aber ein in sich Zusammenhängendes, jedes Stück ist vom anderen verschieden, aber das Frühere geht im Späteren nicht verloren.[494]

---

[489] Der Begriff „Hierarchie" wurde erst im 6. Jahrhundert von christlichen Autoren verwendet und findet sich bei Plotin noch nicht. Der Terminus „Hierarchie" ist insbesondere durch die Theorie Proklus und Pseudo-Dionysius' geprägt worden. Dominic J. O'Meara schreibt, dass die Termini „prior" (*proteros*) und „posterior" (*husteros*) besser geeignet sind als das Wort „hierarchisch". Das Wort „Hierarchie", kann daher bei Plotin nur im Sinne von „prior" und „posterior" gefasst werden: „It refers to a relation of nonreciprocal dependence in which, in a series of terms, the posterior depends on the prior and cannot exist without the prior, whereas the prior exists independently of the posterior and is not destroyed with the destruction of the posterior." Dominic J. O'Meara, "The hierarchical ordering of reality in Plotinus"; in: Lloyed P. Gerson (Hg.): *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge 1996, S. 72; siehe auch: S. 66-81.

[490] Vgl. Stefan Meyer-Schwelling, „Hypostase"; in: Gerhard Binder et al. (Hg.): *Der Neue Pauly*, Bd. 5, Stuttgart/Weimar 1996, S. 816f.

[491] „[…]; auch die Sonne kann als Beispiel dienen, die wie der Mittelpunkt ist für das von ihr ausgehende Licht, welches fest an sie gebunden bleibt; denn überall ist das Licht mit der Sonne zusammen und nicht von ihr abgeschnitten, und will man es nach einer Seite von ihr abschneiden, das Licht bleibt immer auf der Seite der Sonne." Plotin, *Plotins Schriften*, Bd. Va, Enn. I.7, 1, S. 300f.; vgl. dazu auch: Kristeller, *Die Philosophie des Marsilio Ficino*, S. 156.

[492] Plotin, *Plotins Schriften*, Bd. Ia, Enn. V.1, 3, S. 214f.

[493] Ebda. Enn. V.1, 3-4, S. 214-219.

[494] Arthur O. Lovejoy, *Die große Kette der Wesen: Geschichte eines Gedankens*, übers. von Dieter Turck, Frankfurt/Main 1993, S. 82.

Von besonderem Interesse für Ficinos Ansatz ist Plotins Materieverständnis. Wie jedoch schon bei Platon zuvor, fällt dieses bei Plotin ebenfalls uneinheitlich und paradox aus, da es sowohl platonische als auch aristotelische Elemente umschließt.[495]

Aristoteles war der Erste, der die Materie aus einem philosophischen Blickwinkel differenzierter betrachtete: die „erste" oder „äußerste" Materie (griech. *ἐσχάτη / πρώτη ὕλη*) bildet für ihn einen Bestandteil des sublunaren Bereiches unterhalb des Mondes. Der supralunare Bereich, also alles überhalb des Mondes, setzt sich aus dem unveränderlichen Äther zusammen. Die „erste Materie" unterscheidet sich von der platonischen *chora*, also dem „Worin des Werdens", insofern, als dass sie das „Woraus des Werdens"[496] ist. Sie bildet die Grundlage aus der alle irdischen Dinge potenziell hervorgehen können. Sie ist das den Elementen und den daran gekoppelten Qualitäten Zugrundeliegende.[497]

Zwar ist die „erste Materie" wie die platonische *chora* strukturlos, bestimmungslos und unwahrnehmbar, jedoch ist sie im Gegensatz zu dieser untrennbar mit der Form (griech. *ἐίδος*) verbunden. Das bedeutet, dass sie einen notwendigen relationalen Charakter hat und mit der Form gemeinsam das Substrat (griech. *οὐσία)*, also das Sein der sinnlich-wahrnehmbaren Sache, konstituiert:[498]

> *Materie* aber ist vor allem und hauptsächlich dasjenige Zugrundeliegende, das aufnahmefähig für Werden und Vergehen ist, auf gewisse Weise aber auch das der anderen Wandlungen, da alle die Zugrundeliegenden fähig sind, gewisse Gegensätzlichkeiten aufzunehmen.[499]

.

---

[495] Lloyed P. Gerson spricht in Bezug auf das plotinische Materieverständnis von einem Synkretismus: "In fact, in the case of matter, as in so much else, Plotinus understands Plato through Aristotle's own interpretation." Lloyd P. Gerson, *Plotinus*, London/New York 1994, S. 109; vgl. auch: Detel, „Materie", S. 879.

[496] Vgl. Aristoteles, *Physikvorlesung*; in: Ernst Grumach (Hg.): *Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 11, Buch II.3, S. 38-42.

[497] Ebda. Buch I.5-9.

[498] Vgl. Aristoteles, *Über Werden und Vergehen*; in: Christof Rapp (Hg.): *Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 12, Buch II.5, 332a-b, S. 63f.; siehe auch: J. Hübner, „hylê"; in: Otfried Höffe (Hg.): *Aristoteles-Lexikon*, Stuttgart 2005, S. 271-275; Detel, „Materie", S. 876; Solmsen, *Aristotle's System of the Physical World: A comparison with his predecessors*, Ithaca/New York 1960, S. 118-135; Meinhardt, „Idee", S. 58; Kodera, *Disreputable Bodies*, S. 20.

[499] Aristoteles, *Über Werden und Vergehen*; in: Christof Rapp (Hg.): *Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 12, Buch I.5, 320a, S. 33.

Die Materie ist nach Aristoteles pure Potenzialität. Und erst durch ihre Verbindung mit den Formen als Wirklichkeit (Aktualität) treten die materiellen Dinge der sichtbaren Welt in Erscheinung:

> […]; die sinnlichen Wesen aber haben alle einen Stoff (*ὕλη*). Wesen (*οὐσία*) ist aber das Zugrundeliegende, in einem Sinne der Stoff (unter Stoff verstehe ich nämlich dasjenige, was, ohne der Wirklichkeit nach ein bestimmtes Etwas zu sein, doch der Möglichkeit nach ein bestimmtes Etwas ist), in anderem Sinne der Begriff (*λόγος*) und die Gestalt (*μορφή*), welche als ein individuell bestimmtes Etwas dem Begriff nach abtrennbar ist.[500]

Daher basieren alle natürlichen Dinge der sichtbaren Welt, die dem Werden, der Bewegung und dem Vergehen unterworfen sind, auf der substanziellen und notwendigen Zusammensetzung von Materie und Form. Das aristotelische Verhältnis von Materie und Form, welches später unter dem Terminus *Hylemorphismus* verhandelt wurde, war besonders in der aristotelisch-scholastischen Traditionslinie bei Denkern wie Thomas von Aquin, ein beliebter und äußerst kontrovers diskutierter Untersuchungsgegenstand und umschloss sowohl Fragen nach der Substanz (Wesen) als auch nach der Akzidenz, der veränderlichen Eigenschaft der Dinge.[501]

Plotin setzte die Materie (griech. *ὕλη*) an das Ende der Seinshierarchie. Sie steht dem absoluten *Einen*, als dem transzendenten Prinzip alles Seienden, diametral gegenüber. Die Materie bezeichnete er als das Dunkle, als die Abwesenheit des Lichtes und als Schattenbild,[502] das sich am äußersten Rand des Lichtkegels befindet.[503] Nur durch die Negation lässt sie sich erfassen:[504] Sie ist das Fremde, das Andere, „geformtes Totes“[505], das alles Entbehrende. Die Leerstelle zwischen Sein

[500] Aristoteles, *Aristoteles᾽ Metaphysik*, Bd. I,2, Buch VIII.1, 1042b, S. 80f.
[501] Vgl. Kristeller, *Die Philosophie des Marsilio Ficino*, S. 23f.; L. Oeing-Hanhoff, „Hylemorphismus“; in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Basel/Stuttgart 1974, S. 1236f.
[502] Plotin, *Plotins Schriften*, Bd. Ia, Enn. II.4, 5, S. 248-251.
[503] Vgl. Heinz Robert Schlette, *Das Eine und das Andere: Studien zur Problematik des Negativen in der Metaphysik Plotins*, München 1966, S. 107.
[504] Schlette schreibt bezüglich der Negation der Materie: „[...] Sie ist so sehr amorph und unbestimmt, daß sie stets nur negativ „gedacht“ und beschrieben werden, ja daß sie, die jeglicher Form entbehrt, nur erschlossen werden kann. In ihrer Unbestimmtheit ist sie der Seele geradezu bedrohlich.“ Ebda. S. 113.
[505] Plotin, *Plotins Schriften*, Bd. Ia, Enn. II.4,5, S. 250f.

und Nicht-Sein. Ein Mangel (lat. *privatio*). Die Abwesenheit von Sein.[506] Ohne Qualität, Quantität und Form. „Unecht", „unwirklich" und amorph. Ein „leeres Wort".[507] Obwohl sie die Formen im Sinne der Gestalt (griech. *εἶδος*) aufnimmt, bleibt sie trotzdem der Mangel *per se*[508] und von ihnen getrennt. Hier folgt Plotin zwar Platon, knüpft zugleich aber auch an das aristotelische Materieverständnis an, worauf unter anderen Lloyd P. Gerson hinweist:

> But if Plotinus insists that matter is an element so that the sensible composite is a compound of two elements, form and matter, it does not seem that matter can be said to be pure potency or a principle of pure potency. Matter would seem to be an *actual* element. In that case, there is not just one composite actuality as there is for Aristotles.[509]

Da die Form – wie die Idee der Schönheit – ein rationales Prinzip ist, symbolisiert die formlose Materie als das ihr Entgegengesetzte die Hässlichkeit. Durch ihre Mangelhaftigkeit entbehrt sie des Guten und ist folglich schlecht:

> […] was aber nichts hat, daß muß, da es in Armut ist, vielmehr da es Armut ist, notwendig böse sein. Denn dies ist nicht Armut an Hab und Gut, nein Armut an Besonnenheit, Armut an Tugend Schönheit Kraft Form Gestalt Wiebeschaffenheit. Wie sollte sie also nicht unansehnlich, nicht durchaus häßlich, nicht durchaus böse sein?[510]

Das Böse ist für Plotin nicht im Bereich des Seienden vorhanden. Es ist vielmehr „[…] eine Gestalt des Nichtseienden […]". Ein „[…] Schattenbild vom Seienden […]".[511] Es zeichnet sich durch Maßlosigkeit, Unbegrenztheit, Unbestimmtheit, Ungestaltetheit und Bedürftigkeit aus und ist niemals ruhend. Da diese Zuschreibungen auch auf die

---

[506] Ebda. Enn. II.4, 16, S. 276f.
[507] Ebda. Enn. II.4, 11, S. 262f.
[508] „Daß es etwas geben muß das den Körpern zugrundeliegt als ein von ihnen Verschiedenes, das beweist einmal die Verwandlung der Elemente ineinander. Denn das sich Ändernde geht nicht völlig zugrunde, sonst würde es ja ein Sein geben das ins Nichtseiende verschwände; einerseits kann das Werdende nicht aus dem aus dem schlechthin Nichtseienden ins Sein kommen; sondern es handelt sich um einen Wandel aus einer Gestalt in die andere; dabei bleibt dasjenige, welches die Gestalt des Werdenden aufnimmt und die des Vergehenden verliert." Ebda. Enn. II.4, 6, S. 252f.
[509] Gerson, *Plotinus*, S. 111.
[510] Plotin, *Plotins Schriften*, Bd. Ia, Enn. II.4, 16, S. 276f.
[511] Plotin, *Plotins Schriften*, Bd. Va, Enn. I.8, 3, S. 202-205.

Materie zutreffen, transformiert sie sich in Plotins Spekulationen zum Bösen schlechthin.[512]

Das zweite Böse bilden die Körper, deren Unterlage wiederum die Materie bildet: „[…] sie stehen der Seele bei ihrer eigenen Wirksamkeit im Wege […].“[513] Die Materialität im Kontext der Körperlichkeit behindert die Seele, wie auch schon bei Platon, bei ihrer wahren Aufgabe: der geistigen Kontemplation des Intelligiblen. Durch die Berührung mit dem Unbestimmten und dem Dunkeln, kommt die Seele mit dem Bösen in Kontakt. Etwas, dass ihr an sich nicht zu eigen ist. Durch die Einbildungskraft nimmt die Seele die Bilder der sinnlich-wahrnehmbaren Welt wahr und auf. Diese Bilder sind jedoch Phantasmen, Schatten der Wirklichkeit, die der Materie anhaften.[514] Daher ist die Materie

> […] kein Seiendes, sie ist ein Possen, der sich verflüchtigt. Daher auch die Dinge, die an ihr zu sein scheinen, Possen sind, geradezu Schattenbilder am Schattenbilde, so wie in einem Spiegel der Gegenstand ganz woanders erscheint als er ist. […], Schatten, die auf einen gestaltlosen Schatten fallen und die an ihr sichtbar werden infolge ihrer Gestaltlosigkeit; […], und so kann man auch hieraus entnehmen, daß diese Affektion Trug ist, so wie beim Traumgesicht, der Wasserspiegelung oder dem Spiegelbild […].[515]

Neben dieser Auseinandersetzung mit der Materie erörtert Plotin jedoch auch noch eine andere Art von Materie: kurz, eine intelligible Materie (griech. *ὕλη νοητή*).[516] Sie nimmt die Bilder des Geistes auf und wird zugleich von allem durchformt. Im Gegensatz zur irdischen Materie (von der sie strikt zu trennen ist) leistet sie keinen Widerstand. Sie ist vor der Zeit, ewig seiend und „[…] alles zugleich; es gibt also nichts

---

[512] Ebda. Enn. I.8, 3, S. 204f. „Materie also, welche den Figuren, Gestalten, Formen, Maßen und Grenzen zur Unterlage dient, sie, die sich mit fremder Zier schmückt, denn sie hat aus sich selber nichts Gutes, sondern ist nur ein Schattenbild im Vergleich mit dem Seienden, ist vielmehr die Substanz des Bösen (sofern es auch vom Bösen irgendwie eine Substanz geben kann): sie ist es, welche unser Gedankengang aufdeckt als das erste Böse und das an sich Böse.“ Ebda. Enn. I.8, 3, S. 206f.; siehe weiterführend: Denis O’Brien, “Plotinus on matter and evil”; in: Lloyd P. Gerson (Hg.): *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge 1996, S. 171-195.

[513] Plotin, *Plotins Schriften*, Bd. Va, Enn. I.8, 4, S. 206f.

[514] Jens Halfwassen formuliert es folgendermaßen: „Denn die Materie ist das an sich selbst Täuschende und Falsche, und zwar das ursprünglich und eigentlich Falsche […], das zerinnt, wenn man es fassen will. Diese ontologische und epistemische Flüchtigkeit ist gerade das, was die Materie ausmacht.“ Jens Halfwassen, *Plotin und der Neuplatonismus*, München 2004, S. 123; vgl. auch: Arthur Hilary Armstrong, *The Architecture of the intelligible universe in the philosophy of Plotinus*, Cambridge 1940, S. 95.

[515] Plotin, *Plotins Schriften*, Bd. IIa, Enn. III.6, 7, S. 124-127.

[516] Vgl. Plotin, *Plotins Schriften*, Bd. Va, Enn. I.8, 7, S. 216f.

in das sie sich verwandeln könnte […]“[517].[518] Daher ist sie „wahrhafter“ als die irdische Materie. Sie ist „[…] in die Einheit aufgehobene Zweiheit.“,[519] wie es Jens Halfwassen formuliert oder wie Happ allgemein äußert:

> Diese Ideenmaterie unterscheidet sich in ihrer Wirkung beträchtlich von der Materie der αἰσθητά: Während die letztere Materie, Vergehen und Ortsbewegung hervorruft, geht von der Ideenmaterie nur eine Art „geistige Bewegung“ aus, aber kein Werden und Vergehen.[520]

Auf Plotins Denkansätze zur intelligiblen Materie, die sich in unterschiedlichen Beschreibungen und Bezeichnungen auch bei anderen antiken Vertretern findet,[521] greift auch der Neuplatoniker Jamblichus zurück, reformuliert diese jedoch hin zu einer „göttlichen Materie“:[522]

> […] das Immaterielle (Göttliche) kommt immateriell auch dem Materiellen zu. Daher wundere sich niemand, wenn ich auch gewisse Materien lauter und göttlich nenne! Denn auch die Materie ist ja vom Vater und Schöpfer des Alls (vom Demiurgen) geschaffen worden und hat auch jene Vollkommenheit erhalten, die für die Annahme der Götter hinreichend ist; auch hindert nicht, die höheren Wesen an der Möglichkeit, auch das, was weniger vollkommen (als sie selber) ist, zu erleuchten (zu inspirieren), und nichts beraubt das Materielle des Anteilhabens am Vollkommeneren.[523]

Diese „göttliche Materie“ ist vollkommen, gut und rein. In ihr materialisiert sich das Göttlich-geistige. Jamblichus erörtert diese Form der Materie im Zusammenhang mit der Theurgie. Hierbei denkt er konkret an materielle Aufnahmemittel, mithilfe derer der Theurg mit den Göttern in Verbindung treten konnte. Da aber Jamblichus gerade in

---

[517] Plotin, *Plotins Schriften*, Bd. Ia, Enn. II.4, 3, S. 246f.
[518] Ebda. Enn. II.4, 3, S. 246f.
[519] Halfwassen, *Plotin und der Neuplatonismus*, S. 126.
[520] Happ, *Hyle*, S. 149.
[521] Ebda. S. 148-155.
[522] Vgl. Detel, „Materie“, S. 880. Kodera formuliert den Unterschied zwischen Plotins und Jamblichus‘ Materiekonzeption folgendermaßen: “Plotinus is famous for his very negative attitude towards the corporeal world; according to him, matter never participates in the forms that are thrown over it “like a cloak”. Yet, sometimes even Plotinus mitigates his position by declaring that matter is actually never totally bereft of divine influence, because otherwise it would become an obstacle to the divine, hence the corporeal fulfills a necessary and positive function in the cosmos. On the other side of the Neoplatonic spectrum stands Iamblichus (another important source for Ficino) who, on the contrary, holds that matter is divine: as the power of the gods cannot be dimished by matter, matter must participate in that power.” Kodera, *Disreputable Bodies*, S. 51.
[523] Jamblichus, *Über die Geheimlehren*, V.23, 150f.

der Theurgie die Möglichkeit des Erkenntnisgewinns und der geistigen Kontemplation verortet sieht, musste er auch die Materie aufwerten,[524] worauf auch Beate Nasemann hinweist:

> Hier wird eine Entwicklung innerhalb des Neuplatonismus sichtbar, bei der der Ursprung der Materie in der Hypostasenordnung immer weiter nach oben verlegt wird. Mit dieser Tendenz geht eine zunehmend weniger negative Sicht dieser Wesenheit einher: Plotin betrachtete sie noch als letzte Ursache alles Schlechten; bei Porphyrios zeichnet sich bereits eine gewisse Abweichung von dieser Auffassung ab. Deutlich wird die Aufwertung der *ὕλη* bei Jamblich und Proklos. Hier steht sie in engem Zusammenhang mit ihrer zentralen Rolle in der Theurgie: Ihre Funktion der Vermittlung zwischen Menschen und Göttlichem wäre nicht möglich ohne ihre von beiden betonte enge Verbundenheit mit den höchsten Prinzipien.[525]

Die göttliche Materie, die sich in den Naturdingen verkörpert, ist bei Jamblichus ein magisches Medium zwischen den Menschen und Göttern, da sie aufgrund der Wesensgleichheit und anhand des Prinzips der Teilhabe am Göttlichen mit diesem verbunden ist. Dennoch erläutert Jamblichus ganz der Argumentation der eigenen Traditionslinie folgend noch eine andere Art von Materie: Das Materielle als das Körperliche hat nur im geringen Maße Anteil an der übergeordneten geistigen Welt. Daher gilt der Körper als das Unreine und der Mangel, der die Einzelseele in ihrer Erkenntnis des Göttlichen hindert und ihren Aufstieg in die geistige und übergeordnete Welt blockiert.[526]

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass die philosophischen Überlegungen zur Materie bei antiken Denkern wie Platon, Aristoteles, Plotin oder Jamblichus sowohl unterschiedlich als auch teils widersprüchlich ausfallen. In keinem Fall kann von einem homogenen Materie-Prinzip ausgegangen werden. Bei Platon umspannt der Begriff der Materie nicht nur das Material als allgemeinen Werkstoff, er umfasst die Materie auch als passives, formloses und rezeptives Gefäß: das „Worin des Werdens“[527]. Dieses „Worin des Werdens“ ist die *chora*: Prägemasse und Raum

[524] Ebda. V.23, S. 151.
[525] Beate Nasemann, *Theurgie und Philosophie in Jamblichs* De mysteriis, Stuttgart 1991, S. 256.
[526] Vgl. Jamblichus, *Über die Geheimlehren*, I.11, I.18; Nasemann, *Theurgie und Philosophie in Jamblichs* De mysteriis, S. 27ff.
[527] Konkret, heißt es im platonischen *Timaios*: „[…] dasjenige aber, worin jeweils entstehend jedes von Ihnen erscheint und woraus es wieder entschwindet, allein jenes müssen wir dagegen bezeichnen,

zugleich. Sie ist von den Formen getrennt. Anders bei Aristoteles: Er liest die „erste Materie“ als das zugrundeliegende Substrat der sublunaren Welt, das mit den Formen eine notwendige und konstitutive Verbindung eingehen muss. Potenzialität und Aktualität konstituieren gemeinsam das Wesen der Dinge, sprich das Sein der natürlichen Objekte unterhalb des Mondes. In diesem Zugrundeliegenden findet ein akzidenteller Wechsel, also eine Veränderung der elementaren Gegensatzpaare warm-trocken (Feuer), nass-warm (Luft), kalt-nass (Wasser) und kalt-trocken (Erde) statt:[528]

> Denn alles, was entsteht, entsteht aus einem Gegensatz und unter Vorhandensein eines Substrats, und in gleicher Weise vergeht es auch, indem es, unter Vorhandensein eines Substrats, unter der Einwirkung eines Gegensatzes in einen Gegensatz (übergeht), […].[529]

Plotin greift in seiner Materiekonzeption sowohl platonische als auch aristotelische Ideenbausteine auf, wenn auch unter dem Primat der Getrenntheit von Materie und Form. In dem von ihm konstruierten metaphysischen System bildet die Materie das Ende der Seinshierarchie. Ihre Zuschreibungen können dabei nur in der Negation erschlossen werden. Sie ist das Dunkle, die Abwesenheit von allem, der Mangel und schließlich auch das erste Böse *per se*:

> Materie also, welche den Figuren, Gestalten, Formen, Maßen und Grenzen zur Unterlage dient, sie, die sich mit fremder Zier schmückt, denn sie hat aus sich selber nichts Gutes, sondern ist nur ein Schattenbild im Vergleich mit dem Seienden, ist vielmehr die Substanz des Bösen (sofern es auch vom Bösen irgendwie eine Substanz geben kann): sie ist es, welche unser Gedankengang aufdeckt als das erste Böse und das an sich Böse.[530]

Diese Vorstellung von Materie als ein an sich Negatives spiegelt sich auch in Plotins Körperkonzeptionen wider: Die materielle Gestalt ist nicht „wahrhaft Gestalt“ und die

---

indem wir uns der Bezeichnung „dieses“ und „das“ dabei bedienen; […].“ Platon, *Timaios*; in: Gunther Eigler (Hg.): *Platon Werke*, Bd. 7, 49e-59a, S. 88f.

[528] Vgl. Aristoteles, *Über Werden und Vergehen*; in: Christof Rapp (Hg.): *Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 12, Buch II.1-5.

[529] Aristoteles, *Über den Himmel*; in: Hellmut Flashar: *Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 12, Buch I.3, S. 25.

[530] Plotin, *Plotins Schriften*, Bd. Va, Enn. I.8, 3, S. 206f.

Körper „[…] stehen der Seele bei ihrer eignen Wirksamkeit im Wege […].“ Der Körper hemmt sie in ihrem Erkennen und hindert somit die Seele in ihrem geistigen Aufstieg:

> Sodann wird aber auch das Denkvermögen, wenn es Schaden nimmt, am Sehen verhindert durch die Leidenschaften, durch Überdunklung mit Materie, durch Neigung zur Materie hin, überhaupt dadurch, daß es nicht zum Sein, sondern zum Werden hinschaut, dessen Ursprung aber ist die Materie […].[531]

Diesem Verständnis von Materie als Kerker der Einzelseele folgt auch Jamblichus in seinen Schriften. Dennoch lässt sich bei Jamblichus auch eine äußerst positive Leseweise der Materie als „göttliche Materie“ finden, die er im Zuge einer medizinisch-magischen Praxis diskutiert. Der Theurg versucht mithilfe natürlicher Materialien mit den höheren geistigen Mächten in Verbindung zu treten und in der Ekstase mit ihnen eins zu werden.[532]

All diese unterschiedlichen Positionen zur Materie vereinen sich auf synkretistische Weise in Marsilio Ficinos metaphysischen Spekulationen. Gleichzeitig erzeugt aber gerade Ficino durch seinen Versuch, divergierende Positionen neu zu lesen und zu reformulieren, eine Kette von weiteren Paradoxien. Eben weil Ficino versucht, diese unterschiedlichen, unvereinbaren ontologischen Theorien miteinander zu systematisieren, kreiert er gerade in Hinblick auf seine Materiekonzeptionen etwas genuin Eigenes und Neues, welches wechselnde *Perspektiven* auf den ontologischen Status, die Rolle und die Funktion der Materie zulassen.[533]

---

[531] Ebda. Enn. I.8, 4, S. 208f.
[532] Vgl. Jamblichus, *Über die Geheimlehren*, VI.6, S. 159f.; Luck, *Magie und andere Geheimlehren in der Antike*, S. 36f.
[533] Sergius Kodera fasst den widersprüchlichen Umgang platonischer und neuplatonischer Denker mit dem Konzept Materie wie folgt zusammen: “We may thus detect in the entire Platonic tradition a characteristically ambivalent attitude towards embodiment: for the individual soul, matter is a prison, but from the perspective of creation as a whole, matter is a necessary constituent of the cosmos.” Kodera, *Magic, Medicine, and Gender in Renaissance Natural Philosophy*, S. 51.

4.2.1 Das *Eine*, der Geist, die Seele, die Natur und die Materie

Unter Miteinbeziehung der platonischen Ideenlehre, der plotinischen Hypostasenlehre sowie Elementen der aristotelisch-scholastischen Tradition entwickelt Marsilio Ficino in seinen Schriften ein ontologisches Schema, das sich zumeist über fünf Stufen[534] erstreckt und welches er mit Bezeichnungen wie *deus – mens angelica – anima mundi – natura – materia* oder *deus – angelus – anima – qualitas – corporis moles* belegt.[535] Allgemein kann festgehalten werden, dass sich sein ontologisches Schema durch eine durchgängige Hierarchie vom Höchsten zum Niedersten, das heißt vom *Einen* zur Materie auszeichnet. Die in der kosmischen Hierarchie enthaltenen Stufen partizipieren dabei an dem *Einen* und lassen sich durch ihren graduellen Anteil am Sein, das heißt durch unterschiedliche Grade an Würde und Vollkommenheit voneinander unterscheiden.[536]

Um den Zusammenhang zwischen dem *Einen* als Urheber alles Seienden und den Stufen von Geist, Seele, Natur / Qualität und Materie erklärbar zu machen, greift Ficino auf eine weitere neuplatonische Konstruktion zurück: die Vorstellung der *Reihe* (griech. *τάξις*) oder *Serie* (griech. *σειρά* / lat. *series*), mit der sich besonders Proklus in seiner Schrift *Elemente der Theologie* näher auseinandersetzt. Der Begriff der Reihe bzw. Serie bezeichnet eine metaphysische Ordnungsstruktur, in der jedes nachfolgende Glied von einem vorhergehenden Glied abhängt und mit diesem verbunden ist. Alle diese Glieder lassen sich unter einem ersten Glied beziehungsweise unter einem ersten Prinzip subsumieren: dem *Einen*.[537] Durch dieses Ordnungsschema lässt sich nicht nur das Verhältnis der einzelnen Teile zum Ganzen veranschaulichen, sondern

[534] Michael J. B. Allen weist daraufhin, dass Ficinos ontologisches Schema in den einzelnen Stufen von Plotins Hypostasenlehre abweicht, da er sowohl mit einer tetradisch, pentadisch als auch hexadisch strukturierten Ordnung operiert. Vgl. Allen (Hg.), "Ficino's theory of the five substances and the Neoplatonists' *Parmenides*"; in: *Plato's Third Eye*, S. 20f; vgl. ebda. "The Absent Angel in Ficino's Philosophy", S. 225.

[535] Mit Bezug auf die von Ficino unterschiedlich bezeichneten Stufen, möchte ich auf Tamara Albertinis Buch *Marsilio Ficino: Das Problem der Vermittlung von Denken und Welt in einer Metaphysik der Einfachheit* verweisen. Albertini beschreibt unter den Bezeichnungen *lineare* und *dynamische Reihe* ausführlich Ficinos unterschiedliche Ordnungsmodelle. Albertini, *Marsilio Ficino*, S. 103-195.

[536] Vgl. Allen (Hg.), "The Absent Angel in Ficino's Philosophy"; in: *Plato's Third Eye*, S. 221ff.; Kristeller, *Acht Philosophen der italienischen Renaissance*, S. 37.

[537] Vgl. Jens Halfwassen, „Series"; in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 9, Basel 1995, S. 688ff.; Werner Beierwaltes, „Proklos"; in: Bernd Lutz: *Metzler Philosophen Lexikon*, Stuttgart/Weimar 2003, S. 570ff.

es ermöglicht auch das stufenweise Hervorgehen der Dinge aus der Monade bzw. Henade in die Pluralität erklär- und beschreibbar zu machen und vice versa:

> Es existiert also eine einzige Monade vor der Mannigfaltigkeit für jede Ordnung und Kausalkette, welche allen Gliedern der Ordnung das Gesetz der Relation zu einander und ihre Beziehung zum Ganzen darbietet. Es versteht sich, dass unter den Gliedern der gleichen Serie eines die Ursache des anderen ist. Das, was die Ursache der einen Serie ist, muss eine Einheit vor allen sein, und als koordiniert muss alles aus ihr erzeugt werden, nicht in seiner jeweiligen Singularität, sondern gemäß seiner Zugehörigkeit zu einer bestimmten Ordnung.[538]

Die proklische Vorstellung, dass die einzelnen Glieder einer Reihe durch eine Gemeinsamkeit beziehungsweise durch eine notwendige Bestimmung miteinander verkettet sind und korrelieren, griff bereits Macrobius in seinem Cicero-Kommentar *In Somnium Scipionis* auf:

> Da nun also dem höchsten Gott der Geist, und aus dem Geist die Seele entsteht und diese ihrerseits alle weiteren Dinge schafft und mit Leben erfüllt, da dieser eine Strahl alles erleuchtet und in allem widerscheint, wie ein einzelnes Gesicht in vielen nebeneinander aufgestellten Spiegel erscheint; da weiterhin alle Dinge in ununterbrochener Folge nacheinander zum untersten Ende der Reihe hinabsteigen: wird der aufmerksame Betrachter eine einzige Verbindung von ineinander verflochtenen und nirgendwo unterbrochenen Gliedern entdecken, die vom höchsten Gott bis zum verächtlichsten aller Dinge hinabreicht. Und dies ist Homers goldene Kette, die, wie er sagt, Gott vom Himmel auf die Erde hinabhängen zu lassen befahl.[539]

Das Universum wird also als ein Geflecht von in sich verketteten Gliedern verstanden, in dem sich das Höhere im Niederen spiegelt. Das auf die Neuplatoniker zurückgehende Ordnungsprinzip eines in sich gestuften Universums instrumentalisiert

---

[538] Proklos, *Elemente der Theologie*, Prop. 21, S. 21.

[539] Zit. nach: Lovejoy, *Die große Kette der Wesen*, S. 82f.
„secundum haec ergo cum ex summo deo mens, ex mente anima fit, anima vero et condat et vita compleat omnia quae sequuntur, cunctaque hic unus fulgor illuminet et in universis appareat, ut in multis speculis per ordinem positis vultus unus, cumque omnia continuis successionibus se sequantur degenerantia per ordinem ad imum meandi: invenietur pressius intuenti a summo deo usque ad ultimam rerum faecem una una mutuis se vinculis religans et nusquam interrupta conexio. et haec est Homeri catena aurea, quam pendere de caelo in terras deum iussisse commemorat." Ambrosii Theodosii Macrobii, *Commentarii in Somnium Scipionis*, Vol. 2, hrsg. Iacobus Willis, Lipsiae 1963, Comm. 1.14, 15, S. 58; vgl. auch: Halfwassen, „Series", S. 691.

auch Marsilio Ficino für sein metaphysisches Programm. Der Begriff der *Serie* oder *Reihe* ermöglicht ihm nicht nur, den graduellen Übergang aus der Einheit in die Vielheit darzustellen, also vom Geistigen in das Sinnlich-Wahrnehmbare, sondern es dient ihm auch als Erklärungsmodell, um die Prozesse innerhalb des Kosmos fassbar zu machen. Die einzelnen Glieder einer Gattung sind durch Gemeinsamkeiten bzw. verwandtschaftliche Ähnlichkeiten miteinander verbunden.[540] In der verwandtschaftlichen Analogie der Dinge zueinander gründet zugleich auch sein Erklärungsmodell der Magie.

Der Urheber (lat. *auctor universorum)* des ficianischen Kosmos ist das *Eine*, namentlich Gott.[541] Aus ihm als schlechthin Erstes gehen die Stufen des Engelsgeistes (lat. *mens angelica*), der Weltseele (lat. *anima mundi*) und des Weltgebäudes (lat. *corpus* / *machina mundi*) hervor. Und zu ihm streben alle Dinge zurück, wodurch es zu reziproken Bewegungen innerhalb des Kosmos kommt. Daher ist das *Eine* sowohl der Anfang als auch das Ende aller Dinge.[542] Ficino konnotiert das *Eine* weiter als reinste Wirklichkeit, Aktualität („*eodem modo primus ille actus omnium*“[543]*)* und Einfachheit, an dem alles Seiende in gestuften Reihen partizipiert:

> Endlich aber steht über dem Engel das Urprinzip des Weltalls, das höchste Gut, welches Platon im „Parmenides“ „das Eine“ nennt. Über alle Vielheit der zusammengesetzten Dinge muß nämlich das seinem Wesen nach einfache Eine stehen, weil aus der Einheit die Zahl und aus einfachen Dingen jede Zusammensetzung entspringt.[544]

Das *Eine* bildet die erste Stufe der kosmischen Seinshierarchie. Der Engelsgeist die Zweite. Der Geist unterscheidet sich von Gott als der absoluten (ruhenden) Einheit

[540] Vgl. Albertini, *Marsilio Ficino*, S. 128ff.
[541] Die Begriffe Gott und das *Eine* sind in der Konzeption von Ficino austauschbar: „Ipsum itaque unum, ut Plato vult et Dionysius Areopagita confirmat, omnia supereminet excellentissimumque dei nomen unum ipsum ab utroque censetur.“ Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, VI.15, 1352, S. 278f.
[542] „Vor allen Dingen ist Gott da als der Urheber aller; wir nennen ihn das Gute. Gott schafft nach Platons Lehre zuerst den Engelsgeist, darauf die Weltseele und zuletzt den Körper des Weltalls.“ „Primum omnium est deus, universorum auctor, quod ipsum bonum dicimus. Hic mentem primo creat angelicam, deinde mundi huius animam, ut Plato vult, postremo mundi corpus.“ Ebda. I.2, 1321, S. 18f.
[543] Ebda. II.2, 1324, S. 38-43.
[544] „Sed angeli mentem, rerum illud principium summumque bonum quod in *Parmenide* Plato ipsum unum vocat, necessario supereminet. Quippe super omnem rei composite multitudinem, unum ipsum simplex debet esset natura. Ab uno enim numerus et a simplicibus composito tota conflatur.“ Ebda. VI.15, 1352, S. 276f.

durch das Moment der (ruhenden) Vielheit. Da er nicht in der Zeit ist, kommt ihm auch keine Bewegung zu.[545] Dennoch ist er keine Einheit, sondern in Anlehnung an die christliche *Trinitätslehre* eine Dreiheit, die sich aus dem Denkenden (lat. *quod intellegit*), dem Gedachten (lat. *quod intelligitur*) und dem Denken (lat. *intellectio*) zusammensetzt:

> Er verhält sich in unterschiedlicher Weise, insofern er denkt, insofern er gedacht wird und insofern er Denken ist. […] Auch trägt es die Vielheit aller Ideen in sich. Ihr seht, wie groß und wie mannigfaltig in dem Engel die Vielheit und die Zusammensetzung ist.[546]

Wie aus dem Zitat hervorgeht, bildet der Engelsgeist in Anlehnung an die platonische Ideenlehre den Ort der unveränderlichen und ewigen Ideen (lat. *ideae*). Sie dienen als Muster für die Abbilder der sinnlich-wahrnehmbaren Welt:

> Also prägt Gott in seiner Allmacht dem Geiste, welcher seine Nähe sucht, die wesentlichen Merkmale aller Dinge ein, welche geschaffen werden. In ihm werden also in geistiger Weise alle in dieser Welt sich befindenden Dinge ausgestaltet. Dort entstehen die Himmels- und die Elementarsphären, dort die Gestirne, dort die Wesenheit der Dünste, die Formen der Steine, der Metalle, der Pflanzen und der Lebewesen.[547]

Die dritte Stufe bildet die Weltseele. Sie ist in Ficinos fünfstufigem Schema die Mitte zwischen der intelligiblen Welt des *Einen* und des Geistes und der sinnlich-wahrnehmbaren Welt, die sich aus Natur und Materie zusammensetzt. Als Band, Knoten und Fessel (lat. *vinculum*) bildet die Weltseele das vermittelnde Prinzip, also die „dynamische Einheit“[548] zwischen dem Intelligiblen und dem Materiellen, zwischen

---

[545] Ebda. VI.16, 1352f., S. 280f.
[546] „Alia enim ipsius ratio est, prout intelligit, prout intelligitur alia, alia item prout intellectio est […] Habet vero in se idearum omnium multitudinem. Cernis quanta sit, quam varia in angelo multitudo atque composito.“ Ebda. VI.15, 1352, S. 276f.
[547] „Nam deus, qui potest omnia, in mente sibi inherente creandarum rerum naturas effingit. In ea igitur spiritali quodam modo pinguntur, ut ita loquar, omnia que in corporibus istis sentimus. Illic celorum elementorumque globi, sidera, vaporum nature, lapidum, metallorum, plantarum, animalium forme gignuntur.“ Ebda. I.2, 1321-1322, S. 20f.
[548] Vgl. Kristeller, *Acht Philosophen der italienischen Renaissance*, S. 38.

Ewigkeit und Zeitlichkeit.[549] Daher ist sie auch der Ursprung der Bewegung, ein *primum mobile*:

> Die Weltseele ist, wie auch jede Einzelseele, ein beweglicher Kreis; denn ihr Wesen besteht darin, daß sie im Fortschreiten erkennt und im Zeitverlaufe wirkt. Das Fortschreiten aber von dem einen zum anderen und die zeitliche Tätigkeit bezeichnet man ohne Zweifel als Bewegung.[550]

Das Zitat zeigt, dass der Seele eine Doppelfunktion zukommt, die sich in das Erkennen (lat. *cognoscit*) der intelligiblen Welt und das Wirken (lat. *operatur*) in der sinnlich-wahrnehmbaren Welt gliedert:

> Die Seele lebt zum Teil in der Ewigkeit und zum Teil in der Zeit; denn ihre Substanz bleibt stets dieselbe ohne jegliche Veränderung des Wachsens oder Abnehmens. Ihre Tätigkeit vollzieht sich aber, wie vorhin gezeigt ward, im Verlaufe der Zeit. Der Körper ist ganz der Zeit unterworfen; denn seine Substanz ist veränderlich, und sein Wirken ist an den Zeitverlauf gebunden.[551]

Einerseits betrachtet die Weltseele die intelligible Welt (Engelsgeist und Gott) oberhalb ihrer selbst und „[...] denkt alles in einem Punkt der Ewigkeit auf einmal […].“[552] Andererseits sinkt sie hinab[553] in die sinnlich-wahrnehmbare Welt, um dort, als „Bildnerin der Körper“, zu gestalten und zu zeugen:[554]

> Insofern die Seele durch den Leuchtstrahl des göttlichen Geistes leuchtet, betrachtet sie in ruhender Tätigkeit mit ihrer Vernunft die Ideen aller Dinge; insofern sie sich selbst anschaut, denkt sie die Allgemeinbegriffe aller Dinge und schreitet, Folgerungen ziehend, von den Prinzipien zu den Schlüssen fort. Insofern sie die Körperwelt

---

[549] Vgl. Marsilio Ficino, *Platonic Theology*, Vol. 1, hg. von James Hankins und William Bowen und übers. von Michael J. B. Allen und John Warden, Cambridge/London 2001, Lib.I.1, .3, S. 16f., Lib.III.1, 9, S. 220f., Lib.II.1, S. 230-233.

[550] „Anima mundi et alia quevis, circulus mobilis. Hec enim sua natura discurrendo cognoscit et temporum curriculis operatur; discursio autem ab alio in aliud et operatio temporalis motus proculdubio nomi/nantur.” Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, II.3, 1324-1325, S. 46f.

[551] „Anima partim in eternitate est, partim in tempore. Eius enim substantia eadem semper absque ulla incrementi aut decrementi mutatione perdurat. Operatio autem ut paulo ante monstravimus, per temporis intervalla discurrit. Corpus tempori omnino subicitur. Nam et substantia eius mutatur et operatio eius omnis temporis spatium exigit.” Ebda. VI.16, 1352f., S. 280f.

[552] „[...] sed uno eternaitatis punto simul intelligit omnia.“ Ebda. VI.15, 1352, S. 275f.

[553] Vgl. Ficino, *Platonic Theology*, Vol. 1, Lib.III.2, 5, S. 240f.

[554] Vgl. Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, IV.3, 170f., S. 102-107.

> anschaut, denkt sie in ihrer Urteilskraft die besonderen Formen und Vorstellungen der beweglichen Dinge, welche sie mittels der Sinne wahrgenommen hat. Insofern sie sich der Materie zuwendet, gebraucht sie die Natur als Werkzeug, die Materie zu bewegen und zu formen.[555]

Die sinnlich-wahrnehmbare Welt unterteilt sich in Natur und Materie. Die Natur bildet die vierte Stufe. Sie ist die vegetative und zeugende Kraft der Seele und hat durch die Weltseele die Bewegung in sich. Jedoch vollzieht sie die Bewegung in einem Anderen: der Materie.[556] Sie ist jene Stufe, die vermittelt durch die Seele die Materie begrenzt. In der *Theologia Platonica* ersetzt Ficino den Terminus der Natur durch den Begriff der Qualität (lat. *qualitates*), wobei Tamara Albertini betont, das es unerheblich ist, welches Element der Trias „Natur", „Sinnlichkeit" und „Qualität" in die *Reihe* aufgenommen wird.[557] Unter der Qualität versteht Ficino eine Art materieller Form, welche jedoch im Gegensatz zu den Ideen im Geist unrein sind. Es sind vielmehr vergängliche Abbilder der ewigen und unveränderlichen Vorbilder, die sich in die Materie einprägen:[558]

> Das Wirkliche sind also die Ideen, die Verstandesformen und die Denkformen. Die körperlichen Formen hingegen sind vielmehr Schattenbilder des Wirklichen als Wirkliches. Wie der Schatten des Körpers dessen Gestalt sich nicht mit voller Deutlichkeit zeigt, ebensowenig drücken die Körper das eigentliche Wesen der übersinnlichen Substanz aus.[559]

---

[555] „Ut autem divine mentis radio claret, rerum omnium ideas per mentem actu stabili contemplatur. Ut se ipsam respicit, rationes rerum universales cogitat et a principiis ad conclusiones raciocinatione discurrit. Ut corpera respicit, par/ticulares rerum mobilium formas atque imagines per sensus acceptas opinione volutat. Ut materiam attingit, natura velut instrumento utitur, quo unit materiam movet et format." Ebda. VII.13, 1361, S. 352f.

[556] „Die Zeugungskraft aber, welche wir die Natur nennen, hat wohl ihre Bewegung in sich, da sie eine Kraft der Seele ist, die ja ihre Bewegung durch sich selbst hat. Man sagt aber auch, daß ihre Bewegung in einem anderen sich vollzieht, weil ihre gesamte Wirkung sich auf den Körper erstreckt, indem sie diesen nährt, fördert und hervorbringt."
„Generandi vero vis illa, quam vocamus naturam, per se quidem movetur, cum anime per se mote vis quedam sit. Moveri autem in alio dicitur, quia in mole corporis, omnis eius operatio terminator." Ebda. II.3, 1325, S. 48f.

[557] Vgl. Albertini, *Marsilio Ficino*, S. 194.

[558] „Qualitas forma quaedam est. Formae natura simplex, efficax, agilis ad agendum, unde forma a physicis actus saepe vocatur. Natura huiusmodi in materiae inficitur gremio: ex simplici divisibilis impuraque, ex activa passioni obnoxia, ex agili fit inepta. Ideo neque mera forma haec est, neque vera, neque perfecta. Non potest haec prima forma esse, si mera non est. Unumquodque enim prius sit saltem secundum genus oportet quam inquinetur." Ficino, *Platonic Theology*, Vol. 1, Lib.I.3, 1, S. 28f.; vgl. ebda.: Lib.I.3, 8, S. 32-34.

[559] „Vere namque res, idee, rationes et semina sunt. Corporum vero forme, umbre rerum potius quam vere res esse videntur. Quemadmodum vero corporis umbra exactam atque distinctam corporis figuram non indicat, ita corpora divinorum naturam propriam non demonstrant." Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, II.4, 1325-1326, S. 54f.

Das bedeutet, dass die Materie (lat. *materia*) von einem Anderen (Seele) in einem Anderen (Raum / Zeit) bewegt wird, ohne sich selbst zu bewegen. Sie bildet als fünfte und letzte Stufe das Ende der Seinshierarchie und steht dem *Einen* diametral gegenüber. Sie ist passiv und unvollkommen. Weder besitzt sie Formen[560] noch kann sie aus sich selbst heraus etwas zeugen:

> Denn wo die Substanz etwas anderes ist als die Qualität, wird eine solche Substanz – weil sie ihrer Natur nach formlos und unvollkommen ist – woanders her geformt und vollendet, und sie ist gewissermaßen passiv, wenn sie die Qualitäten aufnimmt und erhält; und diese Qualität, weil sie eine Form in etwas anderem, d. h. in einem Substrat ist, kann sich nicht selbst erhalten und noch weniger aus sich selbst existieren. Sie bedarf also sowohl einer Ursache als auch eines Substrates, sie ist auch nicht vollständig ganz, weil sie nur nach Fassungsvermögen des Substrates angenommen wird. Deshalb wird sie notwendig von einer höheren Form gemacht, die – damit wir uns nicht ins Endlose verlieren – in sich selbst, selbstgenügend für sich und erfüllt sein muß und eine allseits unendliche Kraft, weil sie weder von einem Höheren übertroffen noch von irgendeinem Substrat begrenzt wird.[561]

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass Ficinos metaphysisches Programm auf einem fünfstufigen Schema basiert, das sich in das *Eine*, den Engelsgeist, die Weltseele, die Natur und die Materie gliedert:

> Das von der höchsten Ursache Mitgeteilte muß etwas überaus Großes sein und sich infolge seiner außerordentlichen Kraft auf das ganze Weltall erstrecken. Die Mitteilung des Einen breitet sich über das gesamte All aus; denn nicht nur der Geist ist einer, jegliche Seele eine und jeder Körper einer, sondern auch die erste Materie der Dinge, welche an sich formlos ist, und die Formlosigkeit selbst werden in gewissem Sinn als Einheit bezeichnet.[562]

---

[560] Vgl. Ficino, *Platonic Theology*, Vol. 1, Lib.I.3, 6, S. 32f.

[561] „Praestat nimirum, nam ubi substantia aliud est, aliud qualitas, substantia huiusmodi cum sua natura informis imperfectaque sit, aliunde formatur atque perficitur, et in capienda sustinendaque qualitate quodammodo patitur, atque qualitas illa, quia est forma quaedam, in alio scilicet in subiecto se sustinere non potest, multoque minus ex se potest existere. Eget ergo tam causa quam subiecto, nec est integra plenaque omnino cum pro capacitate subiecti suscipiatur. Unde necessario fit ab altiore forma, quae quidem, ne sine fine vagemur, in seipsa sit per se sufficiens ipsa sibi atque plenissima, sitque virtus undique infinita, cum neque excedatur ab altiore neque a suscipiente aliquot finiatur." Marsilio Ficino, *Traktate zur Platonischen Philosophie*, hg. von Rolf Schönberger et al. und übers. von Elisabeth Blum et al., Berlin 1993, Einführung in die Platonische Theologie, Argumentum Ba 708/M 271f., S. 56-59.

[562] „Huius sublimitatem ratio quoque illa nobis ostendit quod eminentissime cause donum esse debet

Was hier die Einheit stiftet, ist eine Verkettung von Ähnlichkeiten. Die unterschiedliche Nähe zur aktiven Spitze, dem *Einen*, bestimmt den Grad an Vollkommenheit. So ist jede Idee im Engelsgeist mit einem dazugehörigen Keimgrund (lat. *rationes seminales*) in der Weltseele verwandtschaftlich verbunden. Jeder dieser Keimgründe ist wiederum an eine Spezies (lat. *species*) im Weltkörper geknüpft, die erst durch diesen Samen (lat. *semen)* entstehen kann. Jede Spezies in der materiellen Welt (wie ein Mineral, eine Pflanze oder ein Lebewesen) ist kraft der Einstrahlung mit den dazugehörigen Keimgründen in der Weltseele und den Ideen, den Urbildern im Engelsgeist, verkettet und sowohl aufwärts- als auch abwärtsgerichtet korrespondiert.[563]

4.2.2 Marsilio Ficinos paradoxes Materieverständnis

Auf den ersten Blick scheint es, als würde Marsilio Ficino in seinen Schriften mit einem eindeutig festgelegten sowie in sich schlüssigen Ordnungsschema operieren,[564] das sich durch einen Dualismus auszeichnet: also der Zweiheit einer geistigen und materiellen Welt, die in ihren Grundzügen auf Platon zurückgeht und sich in der Philosophie Plotins entfaltete.[565] Bei Ficino heißt dies, das die geistige Welt (das *Eine* und der Geist) der sinnlich-wahrnehmbaren Welt (der Natur und der Materie) diametral gegenübersteht. Zwischen diesen beiden Extremen bildet die Weltseele das vermittelnde Prinzip, wie es auch in *De vita libri tres* heißt:

> Wenn es in der Welt lediglich diese zwei geben würde, einerseits den Geist, andererseits den Körper, aber die Seele fehlte, dann würde weder der Geist zum Körper hingezogen (denn er ist ganz unbeweglich und vom Prinzip der Bewegung nicht affizierbar, indem er vom Körper am weitesten entfernt ist), noch würde der Körper zum Geist hingezogen, der als solcher gleichsam für die Bewegung wirkungslos und ungeeignet ist, und sich ebenfalls weit entfernt vom Geist befindet. Aber wenn man die Seele, welche mit beiden übereinstimmt, dazwischen setzt, dann wird ohne Mühe die

amplissimum virtutisque sue prestantia se ad cuncta protendere. Unius munus per universa se propagat. Nam non mens solum una est et anima quelibet una, corpus quodlibet unum, sed etiam informis ipsa materies rerumque privatio una quodammodo dicitur.“ Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, VI.15, 1352, S. 278f.

563 Vgl. Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.1, S. 531ff. [S. 561ff.].

564 Man könnte dieses Schema ebenso auf die drei Stufen Gott, Weltseele und Materie reduzieren, wie es Ficino auch in einer Passage der *Theologia Platonica* machte. Vgl. Ficino, *Platonic Theology*, Vol. 1, Lib.IV.2, 2, S. 296-299.

565 Vgl. W. Nieke, „Dualismus“; in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, Basel/Stuttgart 1972, S. 297ff.

> eine Seite die andere Seite anziehen […] Überdies, indem (wie gesagt) die mittleren Dinge auf ihre Weise alles in sich enthalten, und zu beiden Seiten das gleiche Nahverhältnis haben. Und deshalb harmoniert sie auch mit allem, und genauso mit jenen [Dingen], welche voneinander entfernt sind, von ihr jedoch nicht entfernt sind. Abgesehen davon nämlich, dass sie einerseits mit dem Göttlichen, andererseits mit dem Vergänglichen in der Form übereinstimmt und durch ihren Affekt zu beidem neigt, ist sie zur Gänze überall gleichzeitig.[566] [Übers. d. Verf. S. B.]

Einerseits weist Marsilio Ficinos Darstellung der Materie als passive und formlose Grundfläche des Kosmos ein Nahverhältnis zu platonischen und besonders plotinischen Materiekonzeptionen auf, welche selbst weder stringent noch in sich einheitlich waren. Diese Nähe zu antiken Ideengebäuden verwundert natürlich nicht, da ihm insbesondere Platon und Plotin als Folie für seine metaphysischen Überlegungen dienten. Ihre Materievorstellungen aufgreifend, beschreibt Ficino die Materie durch Attribute wie „finster", „formlos", „unwirklich" und „vergänglich". Der Konzeption Plotins folgend, befindet sie sich auch zwischen Sein und Nichtsein, wodurch sie dem „[…] Nichts benachbart […]"[567] ist, wie es Paul Oskar Kristeller formuliert. Da sie dem *Einen* als formative Lichtquelle diametral entgegengesetzt ist, bezeichnet sie Ficino auch als „Materie ohne Licht.",[568] das heißt als Schatten (*umbra*).[569] Sie ist ein „[…] Schweigen, eine Finsternis, ein Sterben […] ohne Leben und Gestalt".[570] Der platonische Dualismus von intelligiblem und sinnlich-wahrnehmbarem Bereich, also der Getrenntheit von Form und Materie wird hier allzu deutlich.

---

[566] „Si tantum haec duo sint in mundo, hinc quidem intellectus, inde vero corpus, sed absit anima, tunc neque intellectus trahetur ad corpus (immobilis enim est omnino, caretque affectu motionis principio, tanquam a corpore longissime distans) neque corpus trahetur ad intellectum, velut ad motum per se inefficax et ineptum, longeque ab intellectu remotum. Verum si interponatur anima utrique conformis, facile utrinque et ad utraque fiet attractus […] Praeterea cum (sicut dixi) media rerum omnia suo in se modo continent, et utrinque ratione propinqua. Ideoque conciliatur et omnibus, etiam aequaliter illis quae inter se distant, ab ea videlicet non distantibus." Ficino, *Opera Omnia* I, De *vita libri tres*, Lib.III.1, 1-11, S. 531 [S. 561].

[567] Kristeller, *Die Philosophie des Marsilio Ficino*, S. 25.

[568] „materia sine luce"; Ficino, *Traktate zur Platonischen Philosophie*, Einführung in die Platonische Theologie, Argumentum Ba 708/M 269, S. 52f.

[569] „Nunc autem meminisse oportet materiam ipsam, ut Mercurius Trismegistus Timaeusque putant, esse informe nonnihil, nihilio proximum, quod primo infiniteque sit patiens. Unde sequi Plotinus existimat ut propinqua ipsius materiae disposito, id est dimensio qualitasque, et vanissimum quiddam sit et, quantulumcumque est, totum sit passio quaedam." Ficino, *Platonic Theology*, Vol. 1, Lib.I.3, 15, S. 40f.

[570] Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, VI.15, 1352, S. 278f.

Zugleich knüpft Ficino in seiner Beschreibung der Materie in der sinnlich-wahrnehmbaren Welt auch an die aristotelische *prima materia* an. So bildet die Materie ebenso die Potenzialität des Werdens[571] sowie das Substrat der Quantität und Qualität[572]. Die Natur als Vermittlungsinstanz zwischen der Weltseele und der Materie prägt in diese intrinsisch die materiellen Formen ein, wodurch sie die schattenhafte, passive und formlose Materie organisiert.[573] Das heißt, die natürlichen Objekte setzen sich aus Materie und Form zusammen: aus Potenzialität und Aktualität.[574] Diese in den sinnlich-wahrnehmbaren Objekten enthaltenen, teils verborgenen Formen sind jedoch keine reinen Formen, wie es die Ideen im Geist wären. Sie sind vielmehr mehrfach durch Spiegel gebrochene Abbilder, Nachahmungen der intelligiblen *Archetypen*:

> Denn in diesen (Körpern) sind zwei: Materie und Form. Wahrheit gibt es in der Materie keine, denn durch die Materie ist nichts auf wahrhafte Weise, in keiner Spezies der Dinge: weder ein Mensch ist durch sie wahrhaftig etwas, noch ein Pferd, noch sonst irgendein Ding. Aber auch in der Form des Körpers liegt keine Wahrheit, denn eine Form, deren Kraft in der Materie befleckt wird, ist keine wahre Form.[575] [Übers. d. Verf. S. B.]

Diese durch die Weltseele in die sinnlich-wahrnehmbare Welt vermittelten Formen vermengen und verkörpern sich in der Materie, die sie durch ihre Unreinheit und durch ihre Dunkelheit schwächt. Es zeigt sich hier auch, dass Ficino wieder auf das platonische Urbild-Abbild-Schema zurückgreift und die Materie im Rahmen des Körpers kontextualisiert. Ficino kehrt hier wieder zu den platonischen und neuplatonischen Ideengebäuden zurück, wonach die materiellen Formen nur

---

[571] „prima informisque potentia“, Marsilio Ficino, *Platonic Theology*, Vol. 2, hg. von James Hankins und William Bowen und übers. von Michael J. B. Allen und John Warden, Cambridge/London 2002, Lib.V.4, 9, S. 24f.

[572] „Materia vero quantitati praecedit: est enim quantitatis qualitatisque subiectum.” Ebda. Lib.V.4, 7, S. 22f.

[573] Vgl. Snyder, “The theory of *materia prima* in Marsilio Ficino’s *Platonic Theology”*, S. 195.

[574] Vgl. Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, VI.16, 1353, S. 280ff., VI.17, 1353, S. 282f.; Ficino, *Platonic Theology*, Vol. 1, Lib.I.2, 1; Ficino, *Platonic Theology*, Vol. 2, Lib.VI.1, Lib.VI.7-8; Vgl. Kristeller, *Die Philosophie des Marsilio Ficino*, S. 24. Sergius Kodera schreibt dazu auch: “[…] matter in Ficino clearly occupies the lowest rank on the scale of being. However, in contrast to Plotinus, Ficino’s approach differs in at least one respect. In Plotinus matter and form do not mingle at all, and therefore the participation of matter in form is a mere (deceptive) appearance. For Plotinus, matter remains “a corpse adorned. According to Ficino, instead, form is united with matter throughout the entire creation […].” Kodera, *Disreputable Bodies,* S. 60.

[575] „In his enim duo sunt: materia et forma. Non est veritas in materia, nam per eam nihil vere in specie aliqua rerum est: non homo revera per eam aliquid est, non equus et reliqua. Neque tamen in forma corporis iacet veritas, cum vera forma non sit cuius virtus inficitur in materia.” Ficino, *Platonic Theology*, Vol. 2, Lib.VIII.2, 9, S. 280f.

Schattenbilder der sinnlich-wahrnehmbaren Welt sind, wie es auch in der *Theologia Platonica* heißt:

> Daher prägten die göttlichen Ideen absolute und deutliche Bilder ihrer selbst in uns ein wie in Spiegel, in die körperliche Natur aber gewisse verworrene Schatten, so wie wir bei Licht ein klares Bild unseres Körpers auf einem Spiegel zeichnen, während wir den Schatten auf eine Wand werfen.[576] [Übers. d. Verf. S. B.]

Diese Schattenbilder partizipieren zwar an den Ideen, sind jedoch aufgrund ihrer Materialität verworren und trügerisch. Es sind vielmehr Phantasmen, die die Einzelseele mit den reinen Formen verwechselt. Durch diese abgelenkt, vergisst sie ihre wahre Aufgabe, die in der geistigen Betrachtung der höheren Welt gründet:

> Allein die Seele, sage ich, fühlt sich derart von dem Reiz der Körperlichkeit angezogen, daß sie ihre eigene Schönheit außer acht läßt und, ihrer selbst vergessend, sich mit Inbrunst der Form des Körpers hingibt, welche doch nur der Schatten ihrer eigenen Schönheit ist.[577]

Erst wenn die Seele ihren Blick von der Finsternis der materiellen Welt abwendet, kann sie, wie Platon es in seinem *Höhlengleichnis* beschreibt, die wahrhaften Ideen erschauen.[578] Es kündigt sich erneut das spannungsgeladene und dualistische Gefälle von geistigem und materiellem Bereich an. Zur Veranschaulichung dieser oftmals auch als „Sturz der Seele“[579] bezeichneten Thematik reaktiviert Ficino auch den platonischen und neuplatonischen Bildtopos des Körpergefängnisses, wie es in der vorliegenden Arbeit noch veranschaulicht wird.

An dieser Stelle kann festgehalten werden, dass Ficino in der Positionierung der Materie als unterste Stufe der Seinshierarchie diverse antike Materiekonzeptionen

---

[576] „Itaque divinae idae absolutas atque distinctas ipsarum imagines nobis tamquam speculis impressere, naturae autem corporali umbras quasdam confusiores, quemadmodum nos ad lumen imaginem quidem nostri corporis claram in speculo pingimus, umbram vero reddimus parieti.” Marsilio Ficino, *Platonic Theology*, Vol. 3, hg. von James Hankins und William Bowen und übers. von Michael J. B. Allen und John Warden, Cambridge/London 2003, Lib.XI.6, 10, S. 296f.

[577] „Anima tamen nostra, quod summopere dolendum est, hec enim est totius nostre infelicitatis origo, anima, inquam, sola ita corporalis forme blanditiis delinitur ut propriam posthabeat spetiem, corporis vero formam, que sue umbra est, sui ipsius oblita sectetur.” Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, VI.17, 1353, S. 286f.

[578] Vgl. Platon, *Politeia*; in: Gunther Eigler (Hg.): *Platon Werke*, Bd. 4, Buch VII, 514a-519b, S. 554-569.

[579] Vgl. Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, VII.13, 1361, S. 348-353.

miteinander vermengt, wodurch er eine komplexe *Mèlange* erzeugt, wie es Sergius Kodera nennt: "[…] highly eclectic and elusive, and often blatantly contradictory."[580] Vielleicht kann Ficinos Synkretismus zugleich auch als allgemeiner Versuch gewertet werden, die Philosophie Platons und Aristoteles' miteinander in Einklang zu bringen, war doch der Streit zwischen Kardinal Bessarion und Trapezuntius noch nicht in Vergessenheit geraten. Abermals erkennen wir Ficinos Streben, Einheitlichkeit zwischen widersprüchlichen Theorien zu erzeugen, wie es auch in seinem *Timaios*-Kommentar deutlich wird. Dort vermengt er die platonischen und aristotelischen Terminologien und bezeichnet die Materie als Potenzialität, Mutter der Welt, Amme der Formen, Subjekt, Aufnehmendes, Zugrundeliegendes und Ort.[581] Unabhängig von den daraus entstehenden Paradoxien, die uns an anderer Stelle beschäftigen werden, ergibt sich im Moment folgende *Perspektive* auf die ficinianische Materie:

1. Der Blick der geistigen auf die sinnlich-wahrnehmbare Welt: die Sicht Gottes (Sehspitze) auf sein Produkt, an dem er Anteil hat. Das *Eine* strahlt über die Ideen im Geist, der Weltseele die Formen ein. Diese wiederum generiert vermittelt durch die Natur, die sinnlich-wahrnehmbaren Dinge der materiellen Welt. Die Materie bildet den passiven, rezeptiven und formlosen Bodensatz oder die Grundfläche der Seinshierarchie.

Aber es lassen sich in Ficinos abstrakt-metaphysischer Spekulation noch weitere *Perspektiven* auf die Materie finden, veranschaulicht durch die Metaphern des Chaos,

---

[580] Kodera, *Disreputable Bodies*, S. 50.

[581] „Dann aber zeigt er sorgfältig, dass die Materie ist, und was sie ist, und warum sie sich so verhält, anhand der fortwährenden Verwandlung der Formen: mittels dieser Verwandlung beweist er auch, dass die materiellen Formen in gewisser Hinsicht falsch sind. Danach steigt er über sie zu den wahren und idealen Formen auf, die alle besser in der Theologie erklärt werden. Dabei nahm er viele Namen der Materie zu Hilfe, namentlich die unsichtbare Spezies, diesen formlosen Bausch und Bogen, der zu allen Formen fähig ist; die Natur, die Potenz, Mutter der Welt, Amme der Formen, Subjekt, Rezeptakel, Ort." [Übers. d. Verf. S. B.]
„Tum vero et materiam esse, et quid sit, et quo pacto se habeat, ex perpetua transmutatione formarum diligenter ostendit: ex qua etiam materiales formas esse quodammodo falsas argumentatur. Deinde per eas ad veras idealesque formas ascedit, quae omnia in Theologia planius declarantur. Adduxit in medium multa materiae nomina, scilicet speciem invisibilem. Sinum informem omniumque capacem formarum, Naturam, potentia, Matrem mundi, Nutricem formarum, Subiectum, Receptaculum, Locum." Ficino, *Opera Omnia* II, *In Timaeum Commentarium*, XL, S. 1464 [S. 463].
Vgl. dazu: Kodera, *Disreputable Bodies*, S. 53; siehe auch: Fussnote 18-19. Sergius Kodera schreibt dazu an anderer Stelle: "We may conclude that Ficino found himself in the middle of a highly contentious debate on matter that was intrinsic to both the Platonic and Aristotelian traditions." Sergius Kodera, "Narcissus, Divine Gazes and Bloody Mirrors: the Concept of Matter in Ficino"; in: Michael J. B. Allen/Valery Rees/Martin Davies (Hg.): *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, Leiden 2002, S. 288.

Schattens und Spiegels, wodurch sich ein anderes Bild der Materie rekonstruieren lässt. In seinem Buch *Disreputable Bodies: Magic, Medicine, and Gender in Renaissance Natural Philosophy* stellt Sergius Kodera bereits die Frage: "What was created first by God, forms or matter?"[582], oder wie er an anderer Stelle fragt: "Is matter, God's first creation, essentially good or is matter the filth at the bottom of the universe which distracts the soul by dragging it into the mud of the corporeal world?"[583] Seine Antwort fällt diesbezüglich mehrschichtig aus. Ihm zufolge unterscheidet Ficino drei Arten von Materie:

> […]: primordial chaos, which is yet unformed and totally inert, midway between being and non-being; the matter in the universe, which is already endowed with primary forms; and already seeded matter, which will bring forth the myriad forms.[584]

Auch James Snyder weist in seinem Artikel "The theory of *materia prima* in Marsilio Ficino's *Platonic Theology"* darauf hin, dass Ficino in seinen metaphysischen Spekulationen sowohl von einer Materie (lat. *materia corporealis*) der sinnlich-wahrnehmbaren Welt als auch von einer *prima materia* ausgeht, die in unterschiedlichen Graden die Seinshierarchie durchzieht.[585]

So bildet die Materie bei Ficino nicht nur die fünfte und letzte Stufe der Seinshierarchie, er positioniert sie darüber hinaus – durch Metaphern und Bildtopiken wie jener des Chaos, Schattens und Spiegels – als einen integralen Bestandteil der ontologisch höheren Stufen, sprich der Weltseele und des Engelgeistes. Ficinos Beschreibungen oszillieren hierbei erneut zwischen *chora* und *prima materia*, zwischen formaler Trennung und instabiler Einheit von Materie und Form. Aber es finden sich in Ficinos Bildern des Chaos, Schattens und Spiegels auch Anknüpfungspunkte zu Plotins „intelligibler Materie" und zu Jamblichus' „göttlicher Materie"[586]. Die Materie wird hierbei von Ficino nicht nur als passiver Container, sondern auch als aktiver Transformator der Formen interpretiert – eine Eigenschaft, die auch Talismanen

[582] Kodera, *Disreputable Bodies*, S. 55.
[583] Kodera, "Narcissus, Divine Gazes and Bloody Mirrors: the Concept of Matter in Ficino", S. 287.
[584] Kodera, *Disreputable Bodies*, S. 56f.
[585] Vgl. Snyder, "The theory of *materia prima* in Marsilio Ficino's *Platonic Theology"*, S. 204, 216.
[586] Vgl. Kodera, *Disreputable Bodies*, S. 48.

zukommen soll.[587] Wenn die Materie aber nicht nur die letzte Stufe ist, sondern vielmehr vor den Formen aus dem *Einen* folgt und in einer graduellen Komposition mit den Formen die gesamte Seinshierarchie durchzieht, dann eröffnen sich andere *Perspektiven* auf Ficinos ontologisches Spektrum. Der Materie würde dadurch nicht nur ein anderer ontologischer Status zukommen, sondern auch eine andere Funktion und Wirkmächtigkeit, auch in Hinblick auf die Magie.

4.2.2.1 Materie als Chaos

Die erste Rede von *De Amore* lässt Ficino mit einer kosmogonischen Erzählung beginnen, wonach das *Eine* den Engelsgeist, die Weltseele und das Weltgebäude aus dem Chaos gezeugt hat. Als Erklärungsmodell dafür dienen ihm optische Phänomene. So versteht er das Entstehen des als dreifach kreierten Kosmos als ein kontinuierliches Wechselspiel von Licht und Chaos bzw. von Licht und Schatten. Die in den einzelnen Stufen enthaltene Substanz (lat. *substantia*) oder Essenz (lat. *essentia*) ist vorerst noch formlos (lat. *informis*) und finster (lat. *obscura*). Ein gestaltloses, unbestimmtes und passives Substrat (lat. *passivus subjectus*)[588], wie er es formuliert: „Die Platoniker nennen das Chaos die gestaltlose Welt, hingegen die Welt das durch die Formen ausgestaltete Chaos.“[589] Jedoch ist das Chaos nicht nur form- und gestaltlos, sondern auch dunkel wie ein Schatten (lat. *umbra*):

> Gottes Licht erzeugt den Engel, und zwar im Schatten Gottes. Gottes Licht erzeugt die Seele im Schatten des Engels. Von Gottes Handlung erlangt der Engel seine feste Einheit, während er in Gottes Schatten der Vielheit anheimfällt. Von Gottes Licht erlangt die Seele Festigkeit, im Schatten Gottes Vielheit und im Schatten des Engels Veränderung.[590] [Übers. d. Verf. S. B.]

---

[587] Vgl. Hiroshi Hirai, “Concepts of Seeds and Nature in the Work of Marsilio Ficino”; in: Michael J. B. Allen/Valery Rees/Martin Davies (Hg.): *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, Leiden 2002, S. 267; Kodera, *Disreputable Bodies*, S. 53, 71.

[588] „Idcirco essentia illa principio informis est quodammodo et tamquam passivum subiectum quoddam exponitur ad actum intellegendi et formarum idearumque ornatum suscipiendum, […].” Marsilio Ficino, *Platonic Theology*, Vol. 1, Lib.III.1, 8, S. 218-221; Ficino, *Traktate zur PlatonischenPhilosophie*, Einführung in die Platonische Theologie, Argumentum Ba 708/M 271, S. 56f.

[589] „Chaos Platonici informem mundum vocant, mundum vero formatum chaos.“ Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, I.2, 1321, S. 18f.

[590] „Lux dei producit angelum, sub dei scilicet umbra; lux dei animam sub umbra producit angeli. Angelus a dei uno actu unitatem stabilem adipiscitur, sub dei umbra cadit in multitudinem. Anima a dei luce statum nanciscitur, sub umbra dei multitudinem, sub angeli umbra mutationem.“ Ficino, *Platonic Theology*, Vol. 1, Lib.III.1, 11, S. 222f.

Es zeigt sich hier bereits, dass das Licht eine gestaltende und formende Kraft ist, die das Chaos bzw. den Schatten in die Ordnung (lat. *ordo*) überführt. Dieser prozesshafte Übergang vom passiven und chaotischen zum aktiven und geordneten Zustand beginnt im Engelsgeist, wiederholt sich auf der Stufe der Weltseele und endet beim Weltkörper: Durch einen als *Eros* identifizierten inneren Trieb (lat. *appetitus*) sowie durch den Wunsch nach Aktivierung geleitet, wendet sich als Erster der bis dato als formlos und dunkel konnotierte Engelsgeist zu Gott zurück.[591] Das zur Sonne analog gesetzte *Eine* aktiviert durch das Licht das passive, formlose und finstere Substrat des Geistes und strahlt ihm die Ideen ein, wodurch dieser vervollständigt wird. Dieser Dreischritt von Erzeugen, Hinwenden und Vollenden (lat. *creat – rapit – perficit*) wiederholt sich nun auf der Stufe der Weltseele. Die als formlos und dunkel beschriebene Weltseele wird durch den Engelsgeist aktiviert, der ihr die Formen beziehungsweise die Spezien (lat. *formae* / *specie*) aller Dinge einstrahlt. Dadurch komplettiert, aktiviert und belebt die Weltseele ihrerseits das formlose Weltgebäude und strahlt ihm die materiellen Formen (lat. *formae*) ein.[592]

Die von Ficino vorgestellte Kosmogonie kann als ein Wechselspiel von Licht und Chaos bzw. von Licht und Schatten verstanden werden. Dem Licht kommt eine formative Funktion zu. Es erhellt das Dunkle und stattet es mit den Formen aus.[593] In der Beschreibung des Lichtes knüpft Ficino sowohl an das platonische *Sonnengleichnis*, in dem die Sonne – analog zur Idee des Guten – der Urheber für die sichtbaren Abbilder in der natürlichen Welt ist,[594] als auch an die plotinische Emanationslehre an: dem Herausströmen des Geistes und der Seele aus dem *Einen*.[595] Dieses Wechselspiel von Licht und Chaos / Schatten ermöglicht Ficino, sowohl den Übergang aus der Einheit in die Vielheit zu klären (sprich aus dem Allgemeinem in das Einzelne) als auch das Verhältnis von Ähnlichkeit und

[591] Den Gedanken der kontinuierlichen Graduierung vom Höchsten zum Niedrigsten beschreibt Plotin in den *Enneaden* folgendermaßen: „Indessen, trotzdem suchen doch alle diesem Selben gleichzukommen, nur erreichen es einige Dinge nur von fern, andere schon mehr; und mit einem höheren Grade von Wirklichkeit wird es dann auf der Stufe des Geistes erreicht; denn die Seele ist Eine, und noch mehr ist der Geist Einer und das Seiendes Eines.“ Plotin, *Plotins Schriften*, Bd. IVa, übers. von Richard Harder, Hamburg 1967, Enn. VI.2, 11, S. 204-207.
[592] Vgl. Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, I.2, 1322, S. 24f.
[593] Ficino, *Platonic Theology*, Vol. 3, Lib.X.7, 2, S. 172f.
[594] Vgl. Platon, *Politeia*; in: Gunther Eigler (Hg.): *Platon Werke*, Bd. 4, Buch VI, 506b-509b, S. 534-545.
[595] Vgl. Plotin, *Plotins Schriften*, Bd. Va, Enn. I.7, 1, S. 300f.

Verschiedenheit zu veranschaulichen:[596] Je weiter sich das Licht von seiner Quelle entfernt und ausbreitet, umso diffuser und schwächer wird seine Kraft.[597] Dadurch lässt sich aber auch die zunehmende Schattenhaftigkeit der in sich abgestuften geistigen Formern klären, die ihren Tiefpunkt als Schattenbilder in der Materie – dem Schatten *per se* – am Ende der Seinshierarchie finden;[598] oder wie Wolfgang Scheuermann-Peilicke umgekehrt formuliert:

> Der Strahl, der sich von Gott her durch die Schöpfung zieht, zeitigt in den Stufen unterschiedliche Wirkungen, die je näher sie die Substanz zu Gott hinführt, desto lichter dargestellt werden.[599]

Konträr zum formgebenden Gestaltungsprinzip des Lichtes steht bei Ficino das leblose (*mortua*) und unvollkommene (lat. *imperfecta*) Chaos beziehungsweise der Schatten.[600] Es finden sich hier natürlich Bezüge zur *Genesis* 1,2 sowie zur christlichen Vorstellung der *creatio ex nihilo*, der Schöpfung aus dem Nichts.[601] Dennoch knüpfen Ficinos Beschreibungen des Chaos bzw. des Schattens auch an philosophische und poetische Vorstellungen an. So nennt Ficino in *De Amore* neben Orpheus und Hermes Trismegistus, Hesiod als Referenz. Dieser schreibt in seiner *Theogonie*: „Wahrlich, als erstes ist Chaos entstanden, […]“ und „Chaos gebar das Reich der Finsternis: Erebos und die schwarze Nacht […].“[602] Das Chaos ist ein „leerer Raum“ für die Dinge, wie es Aristoteles formuliert.[603] Eine andere Quelle bildet für Ficino Platons *Timaios*. Dort ahmt der *Demiurg* das Vorbild nach und schafft den Kosmos auf der Grundlage des ungeordneten Materials:

> […], immer seiend, Vergehen nicht annehmend, allem was ein Enstehen besitzt, einen Platz gewährend, selbst aber ohne Sinneswahrnehmung durch ein gewisses Bastard-Denken erfaßbar, kaum zuverlässig.[604]

---

[596] Vgl. Wolfgang Scheuermann-Peilicke, *Licht und Liebe: Lichtmetapher und Metaphysik bei Marsilio Ficino*, Hildesheim 2002, S. 140; Albertini, *Marsilio Ficino*, S. 181.
[597] Ebda. S. 182ff.
[598] Vgl. Scheuermann-Peilicke, *Licht und Liebe*, S. 140.
[599] Ebda. S. 131.
[600] Vgl. Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, I.2, 1321f., S. 18-25, VI.7, 1344f., S. 206-215.
[601] Vgl. *Biblia Sacra Vulgata*, Gen. 1,2, S. 4.
[602] Hesiod, *Theogonie*, *Werke und Tage*, Theogonie, 116, 123f., S. 14f.
[603] Aristoteles, *Physikvorlesung*; in: Ernst Grumach (Hg.): *Aristoteles Werke in deutscher Bearbeitung*, Bd. 11, Buch IV.1, 208b, S. 83.
[604] Ebda. 52a-b, S. 94f.

Die Überschneidungen zwischen Ficinos Chaos und der platonischen *chora* werden deutlich, wenn man sich vor Augen führt, dass Ficino das Chaos nicht nur als formlos und finster – Letzteres findet man auch bei Plotins „intelligibler Materie“, die „[…] gänzlich dunkel ist, weil das Licht Form und Geist ist“[605] – sondern auch als weiblich konnotiert; versinnbildlicht durch die mythologische Gestalt der *Penia*, der Mutter des *Eros*. Sie ist der Mangel und die Dürftigkeit. Sie ist das Chaos:

> Unter dem Garten des Zeus ist die Fruchtbarkeit des Engellebens zu verstehen. Wenn Poros in ihn hinabsteigt, d. h. wenn der Lichtstrahl Gottes der Penia, nämlich der Dürftigkeit, welche zuvor im Engel herrschte, sich verbunden hat, so zeugt er den Eros.[606]

In seiner Beschreibung von *Poros* als „[…] Überfluß, in welchem, gleichsam wie in einem Samenkeim, die Urbilder aller Dinge eingeschlossen sind […]“[607] und *Penia* als der formlosen Finsternis zeigt sich ein Konnex zum Verhältnis von platonischen Ideen und *chora*, der gestaltlosen Mutter und Amme des Werdens. Die Annahme, dass Ficino das Chaos bzw. den Schatten als Materie fasst,[608] verdichtet sich mit Blick auf eine Textpassage aus der *Theologia Platonica*, in der es heißt:

> Denn bei Moses ist die Materie der Abgrund der Finsternis und das formlose Substrat der Formen, und Gott ist das Licht als Abgrund der Lichter und Form als Quelle der Formen. Die Materie ist die unendliche Potenz, zu leiden. Gott ist die unendliche Kraft des Handelns, ja sogar unendlicher Akt. […] Die eine Materie ist der unterste Schatten der Schattendinge, der eine Gott ist höchstes Licht der Lichter. Die Materie ist unbekannt wegen des Übermaßes an Schatten, Gott ist unerkannt wegen des Übermaßes an Licht.[609]

---

[605] Plotin, *Plotins Schriften*, Bd. Ia, Enn. II.4, 4, S. 248f.

[606] „*Iovis ortum*, angelice vite fecunditatem intelligit; in quam cum descendit *Porus ille*, dei scilicet radius, *Penie*, id est, priori huius indigentie, mixtus creat amorem.” Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, VI.7, 1344, S. 208f.

[607] „[…], qui Porus est et affluentia, suscipit. In quo veluti semine quodam rationes rerum omnium includuntur.” Ebda. VI.7, 1344, S. 210f.

[608] Vgl. Allen, *Icastes*, S. 145.

[609] „Materia enim apud Moysem, tenebrarum abyssus est formarumque informe subiectum, Deus, lux, abyssus luminum formaque fons formarum. Materia infinita est patiendi potentia, Deus infinita virtus agendi, immo infinitus est actus […] Una materia est umbra rerum umbratilium infima. Unus Deus lux summa luminum. Materia ob nimias tenebras ignota est, Deus ob nimiam lucem est incognitus.” Ficino, *Traktate zur Platonischen Philosophie*, Einführung in die Platonische Theologie, Argumentum, Ba 710/M 274, S. 64-67.

Demnach konstituiert sich durch das Wechselspiel von Licht und Chaos/Schatten, das heißt von Form und Materie, der Kosmos. Das bedeutet wiederum, dass sich hier eine andere *Perspektive* auf die Materie verorten lässt. Als passives und ungeformtes Chaos bildet die Materie das erste Gegenstück Gottes, worauf bereits Sergius Kodera hinwies:

> […], both approaches to the material world are present in Ficino's philosophy, that is, the concept that matter is something base and mean, lowest in the hierarchy of being, as well as the idea that matter is something divine, even God's first creation and that, in varying degrees, all things, even intellectual beings, are composed of matter and form.[610]

Und auch Michael Allen schreibt bezüglich des von Ficino im *Timaios*-Kommentar beschriebenen ungeordneten Materials:

> In short, whether taken in the Pythagorean sense as "the infinite" or in the sense of "the prime unformed material," mater is "created" by God. In turn God creates the four realms of Intellect, Soul, Nature and Body by imposing the "limit" of His Ideas, and of their lower replicas or manifestations, on the "infinite" formlessness of that prime matter […].[611]

An dieser Stelle könnte man natürlich fragen, ob die Materie von Gott wirklich „kreiert" worden ist – bildet doch der Schatten wie bei einer Dublette einen Teil des Lichtes und muss daher gleichzeitig anwesend sein – und ob daher die erste „Kreation" Gottes nicht vielmehr in der Ausgestaltung des Chaos besteht, wie Michael Allen an anderer Stelle anführt:

> We recall that the word *kosmos* in Greek signifies the imposition of order and beauty on chaos. Thus the very notion of the world implies the notion of art, the creation of the kosmos being the supreme work of art, the art of arts, the original and paradigmatic manifestation of art.[612]

[610] Vgl. Kodera, *Disreputable Bodies*, S. 54.
[611] Allen (Hg.), "Marsilio Ficino's interpretation of Plato's *Timaeus* and its myth of the Demiurge"; in: *Plato's Third Eye*, S. 430f.
[612] Vgl. Allen, *Icastes*, S. 137.

Unabhängig davon, zeigt sich hier, dass Ficino das Chaos bzw. den Schatten mit der Materie gleichsetzt. Sie dient als das Material, aus dem das *Eine* den Kosmos erzeugt. Daher ist sie bereits im intelligiblen Bereich als der Aufnahmeort der Formen vorhanden.[613] Hierfür greift Ficino auf die im *Timaios* enthaltenen Materiekonzeptionen zurück. Zugleich geht Ficino in seinen metaphysischen Spekulationen aber auch darüber hinaus. Die in den einzelnen Seinsstufen enthaltene Materie ist nicht nur ein passiver Container – ein vom Geistigen durchformter, anteilnahmsloser und statischer Raum, wie Plotins „intelligible Materie“[614] – sondern sie wandelt sich auch zum „Woraus des Werdens“; und schließt somit an die aristotelische *prima materia* an.[615]Es verdeutlicht sich hier, dass Ficinos metaphysische Spekulation zum Vexierbild platonischer, neuplatonischer und aristotelischer Materiekonzeptionen werden, beschreibt Platon mit der *chora* doch das Werden des sichtbaren Kosmos und betrachtet auch Aristoteles die *prima materia* als eine integrale Komponente des sublunaren Bereichs. Diese Elemente übersetzt Ficino aber nun in den geistigen Bereich. Die Materie als Chaos interpretiert Ficino als einen Behälter, der vergleichbar zu Jamblichus‘ „göttlicher Materie“[616], die graduell voneinander verschiedenen Formen in sich aufnimmt und sich mit diesen verbindet, das sind: die Ideen, Verstandesbegriffe und die Abbilder oder auch materiellen Formen.[617] Dabei transformiert sich die Materie in dem Moment, wo das Licht auftrifft vom Chaos zum Spiegel, von einem passiven zu einem aktiven Wirkträger der Formen[618]. Das bedeutet zugleich, dass die Materie gemeinsam mit den Formen die gesamte Seinshierarchie – vom geistigen bis hin zum sinnlich-wahrnehmbaren Bereich – durchzieht und den Kosmos organisiert. Auf diese Vorstellung lässt Marsilio Ficinos Beschreibung des Spiegels (lat. *speculum*) schließen. Das optische Phänomen der Spiegelung verdeutlicht einerseits, wie die Materie das formative Licht bricht und als Zugrundeliegendes die Formen regelrecht absorbiert.[619] Andererseits wird sich durch Ficinos Konzeption des Spiegels auch zeigen lassen, dass die Materie die Formen aktiv auf die nächste Stufe reflektiert und

[613] Vgl. Kodera, *Disreputable Bodies*, S. 75.
[614] Plotin, *Plotins Schriften*, Bd. Ia, Enn. II.4, 3, S. 246f.
[615] Siehe dazu: Snyder, “The theory of *materia prima* in Marsilio Ficino’s *Platonic Theology”*; S. 192-221.
[616] Jamblichus, *Über die Geheimlehren*, V.23, S. 150f.
[617] Vgl. Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, IV.4, 1336, S. 144f.
[618] “When God looks at this shadow/matter it turns into a mirror, reflecting the image of the creator. Hence, matter is a mere (yet primordial) shadow, something without real existence that God converts into a mirror reflecting his own image. Matter is created and at the same time shaped by a divine glance.” Kodera, *Disreputable Bodies*, S. 74.
[619] Vgl. Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, V.11, 1340, S. 172-177.

diese dadurch regelrecht aktiviert; wodurch ihr eine Eigen- und Wirkmächtigkeit zukommt:[620] "What was formerly dark and passive becomes bright and active, the object being transformed into subject in the process."[621]

4.2.2.2 Materie als Spiegel

> Diese Bilder heißen in den Engeln Urbilder oder Ideen, in den Seelen Verstandesbegriffe und Vorstellungen, in der Materie Abbilder und Formen. Diese Darstellungen treten deutlich in der Welt zutage, deutlicher in der Seele, am deutlichsten aber im Engel. Ein und dasselbe Angesicht Gottes strahlt also aus drei der Reihe nach aufgestellten Spiegeln zurück, aus dem Engel, der Weltseele und dem Weltkörper, und zwar aus dem ersten als dem nächsten am deutlichsten, aus dem zweiten entfernteren weniger deutlich und aus dem dritten als dem entferntesten recht verworren.[622]

In *De Amore* beschreibt Ficino ein Set bestehend aus drei Spiegeln. Sie bilden Übertragungsmedien (oder auch Kanäle, als die sie Umberto Eco bezeichnet)[623], da sie die durch den Lichtstrahl vermittelten Formen nicht nur aufnehmen und sichtbar machen, sondern durch die Reflektion auch auf die untergeordnete Stufe weiterleiten. In den Spiegelungen verkörpert sich sowohl das Prinzip der Ähnlichkeit als auch der Verschiedenheit.[624] Der hier zitierte Textauszug aus *De Amore* erinnert entfernt an die zuvor bereits zitierte Passage aus Macrobius' Cicero-Kommentar *In Somnium Scipionis*. Mithilfe der Spiegelmetapher kann Ficino einerseits den graduellen Zusammenhang zwischen den einzelnen Stufen sowie den Übergang vom intelligiblen in den sinnlich-wahrnehmbaren Bereich erklären, da der gespiegelte Gegenstand und das Spiegelbild aufeinander verweisen und in einem Abhängigkeitsverhältnis zueinanderstehen. So spiegelt die nachfolgende die vorhergehende Stufe wider, da

---

[620] Vgl. Kodera, *Disreputable Bodies*, S. 47.
[621] Kodera, „Narcissus, Divine Gazes and Bloody Mirrors: the Concept of Matter in Ficino", S. 299.
[622] „Picture huiusmodi in angelis, exemplaria et idee, in animis, rationes et notiones, in orbis materia, forme atque imagines a Platonicis nominantur. Clare quidem in orbe, clariores in animo, in angeli mente clarissime. Unus igitur dei vultus tribus deinceps per ordinem positis lucet in speculis: angelo, animo, corpore mundi. In illo tamquam propinquiore clarissime. In isto remotiore obscurius. In hoc remotissimo, si ad cetera compares obscurissime." Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, IV.4, 1336, S. 144f.
[623] „Als Prothesen sind die Spiegel zugleich *Kanäle*. Ein Kanal ist jedes materielle *Medium*, das den Durchlauf von Informationen erlaubt […]." Umberto Eco, *Über Spiegel und andere Phänomene*, übers. von Burkhart Kroeber, München/Wien 1988, S. 35.
[624] Vgl. Scheuermann-Peilicke, *Licht und Liebe*, S. 141; Kodera, „Narcissus, Divine Gazes and Bloody Mirrors: The Concept of Matter in Ficino", S. 298f.; Allen, *Icastes*, S. 159.

ein Korrelationsverhältnis zwischen dem gespiegelten Objekt und dem Gespiegelten besteht. Die Spiegelmetapher dient Ficino andererseits auch als Erklärungsmodell für die Ähnlichkeiten zwischen den miteinander korrespondierenden Formen (Ideen, Spezien und Keimsamen) als auch für ihre zunehmende Materialität im Sinne einer Verworrenheit, sprich Unreinheit, da durch die Lichtbrechung (im Sinne einer Absorbierung) die Kraft des Lichtes abnimmt, wodurch sich die zunehmende Materialität der Formen erklärt, die schließlich im Schatten der Materie am Ende der Seinshierarchie münden:[625]

> Ein und dasselbe Angesicht Gottes strahlt also aus drei der Reihe nach aufgestellten Spiegeln zurück, aus dem Engel, der Weltseele und dem Weltkörper, und zwar aus dem ersten als dem nächsten am deutlichsten, aus dem zweiten entfernteren weniger deutlich und aus dem dritten als entferntesten recht verworren.[626]

Die Spiegelmetapher, die meist im Zusammenhang mit Licht- und Sehtheorien verwendet wurde, hat eine lange philosophische Tradition.[627] Der Spiegel – beispielsweise *konvex* oder *konkav* – dient einerseits als materielles Übertragungsmedium zwischen Innen und Außen, Urbildern und Abbildern. Als materielle Reflexionsfläche macht der Spiegel durch das Auftreffen des Lichtes die in Relation zu den Ideen stehenden Abbilder sicht- und somit auch erkennbar,[628]wie es Platon in der *Politeia* anklingen lässt: „Ich nenne aber Bilder zuerst die Schatten, dann die Erscheinungen im Wasser und die sich auf allen dichten, glatten und glänzenden Flächen finden […].“[629] Aus diesem Zitat geht auch der enge Zusammenhang zwischen Schatten und Spiegel hervor, worauf auch Sergius Kodera hinweist:

---

[625] Vgl. Kodera, *Disreputable Bodies*, S. 78f., 83; Herbert Grabes, *Speculum, Mirror and the Looking-Glass: Kontinuität und Originalität der Spiegelmetapher in den Buchtiteln des Mittelalters und der englischen Literatur des 13. Bis 17. Jahrhunderts*, hg. von Helmut Gneuss et. al., Tübingen 1973, S. 76ff.

[626] „Unus igitur dei vultus tribus deinceps per ordinem positis lucet in speculis: angelo, animo, corpore mundi. In illo tamquam propinquiore clarissime. In isto remotiore obscurius. In hoc remotissimo, si ad cetera compares obscurissime.” Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, V.4, 1336, S. 144f.

[627] Siehe dazu auch: Lindberg, *Von Babylon bis Bestiarium*, S. 112-116.

[628] David Lindberg weist daraufhin, dass insbesondere antike Denker wie Demokrit unter der „Spiegelung“, die Sichtbarkeit in etwas verstanden haben. Vgl. Lindberg, *Auge und Licht im Mittelalter*, S. 21.

[629] Platon, *Politeia*; in: Gunther Eigler (Hg.): *Platon Werke*, Bd. 4, Buch VI, 509e-510a, S. 546f.
„Fremder: Jegliches von diesen nun begleiten Bilder, welche nicht die Sache selbst sind,
aber auch durch göttliche Veranstaltung entstanden.
Theaitetos: Was für welche?
Fremder: Die in den Träumen und auch was wir bei Tage natürlichen Schein nennen. Wie der Schatten wenn

> In spite of Plato's attempts to distinguish the two different though closely related concepts of shadow and mirror image, the Platonic tradition nevertheless has a significant tendency to blur the two notions with one another. Plato also uses the metaphors of shadow and mirror to denote the process in which matter is formed (imprinted) and thus becomes a debased imitation of the original form.[630]

In seinem Dialog *Timaios* erörtert Platon den Spiegel im Zusammenhang mit dem Prozess des Sehens und der Erzeugung von Bildern, die durch die Einzelseele erschlossen und erkannt werden können. Wenn das Sonnenlicht und der als Feuer beschriebene Sehstrahl des Auges auf ein Medium, beispielsweise eine spiegelnde Fläche, auftreffen und ineinander verschmelzen, dann entsteht visuelle Wahrnehmung:

> Nun ist es auch nicht mehr schwer, alles das zu begreifen, was auf die Bilderzeugung in den Spiegeln und allem Spiegelnden und Glatten sich bezieht; denn aus der beiderseitigen Vereinigung des inneren und des äußeren Feuers miteinander, und indem ferner jedesmal an der glatten Fläche ein einheitliches *Feuer* entsteht, das in vielerlei Hinsicht seine Form geändert hat, spiegeln sich notwendig alle derartigen Dinge, da das vom Gesicht ausgehende Feuer mit dem des Sehens an der Fläche des Glänzenden und Glatten sich vermischt.[631]

Der Spiegel wird hier als ein rein passives und aufnehmendes Instrument aufgefasst. Er reflektiert die Abbilder nur solange, als das eine Korrelation zwischen den Urbildern und Abbildern besteht,[632] wie es auch Herbert Grabes ausführt:

---

in das helle Finsternis eintritt, und der Doppelschein, wenn an glänzenden und glatten Dingen eigentümliches Licht und Fremdes zusammenkommend ein Bild hervorbringen, welches einem dem vorigen
gewohnten Anblick entgegengesetzten Sinneseindruck gibt.
Theaitetos: Dies also seien die zweierlei Werke göttlicher Hervorbringung, die Sache selbst und das eine jede begleitende Bild." Platon, *Sophistes*; in: Karlheinz Hülser (Hg.): *Parmenides, Sophistes, Politikos: Sämtliche Werke*, Bd. 7, Frankfurt/Main/Leipzig 1991, 266b-c, S. 284f.

[630] Kodera, *Disreputable Bodies*, S. 76.

[631] Platon, *Timaios*; in: Gunther Eigler (Hg.): *Platon Werke*, Bd. 7, 46a, S. 78f.

[632] „Es ist bei dem Gemälde gar nicht im eigentlichen Sinne Hervorbringung wie bei dem Nachbild im Wasser, im Spiegel oder bei Schatten; denn da hat das Nachbild seine Existenz im eigentlichen Sinne nur von dem Früheren her und entsteht von ihm aus, und hier ist es unmöglich, daß das Hervorgebrachte getrennt von ihm existiert." Plotin, *Plotins Schriften*, Bd. IIa, Enn. VI.4, 10, S. 28f.

> […]: Der Spiegel ist rein rezeptiv (1), er zeigt das Abbild nur, solange er mit dem Urbild konfrontiert ist (2), er >versteht< nicht, was er rezipiert – obwohl er ein Abbild zeigt (3), und dieses sein Abbild ist dem Urbild ähnlich (4).[633]

Die durch den Spiegel ausgedrückte und entstehende Analogie zwischen Urbild und Abbild behandelt auch Lukrez (96 – 53 v. Chr.). In seiner Schrift *De rerum natura* (*Von der Natur*), diskutierte er die Vervielfältigung von Bildern (lat. *simulacra*) mithilfe des Spiegels (lat. *speculum*). Gerade mit der Philosophie Lukrez sowie jener Epikurs setzte sich auch Ficino intensiv auseinander; insbesondere in seiner frühen Phase.[634] Der Spiegel ist nach Lukrez ein Gegenstand, der sich durch eine blanke und solide, sprich dichte Oberfläche auszeichnet. Durch ihn können die Abbilder erscheinen (lat. *apparet imago*).[635] Zumeist bestanden die Spiegel in der griechischen Antike aus Metall, Silber oder Gold, später dann auch aus Glas.[636] Interessant für die vorliegende Untersuchung ist Lukrez Erklärungsmodell für die Sichtbarwerdung und die Vervielfältigung der Bilder. Die Objekte sind von einer dünnen Schicht im Sinne einer *textura*[637] umzogen. Man kann sich diesen Film als ein atomares Gewebe vorstellen – „Kleiner […] als alles, was eben das Auge noch sehen kann […]“[638] – das von der Oberfläche der Dinge in alle Richtungen ausströmt. Eine sehr zeitgemäße Vorstellung. Die ausströmenden Atome versteht Lukrez als „Schwärme“ von Bildern, die sich erst durch das Auftreffen auf einer festen Fläche materialisieren und somit sichtbar werden. Das heißt, dass die Abbilder erst durch den Aufprall auf einer materiellen Oberfläche erscheinen. Lukrez versteht die Abbilder ganz im Sinne der platonischen Tradition als eine Kopie bzw. als eine Replik der Urbilder. Sie zeichnen sich nicht nur durch ihre äußerliche Wahrnehmbarkeit, sondern auch durch ihre Ähnlichkeit zum gespiegelten Objekt aus, wie Lukrez an anderer Stelle beschreibt:

---

633 Grabes, *Speculum, Mirror und Looking-Glass*, S. 88.
634 Vgl. Kristeller, *Acht Philosophen der italienischen Renaissance*, S. 35.
635 „Weder vermögen die Bilder hindurchzugehen wie durch Schleier
Noch sich zu spalten; denn davor bewahrt sie die Glätte der Fläche
So kommt's, daß uns der Spiegel die Bilder in Fülle zurückwirft.“
„nam neque, uti vestem, possunt transire, neque autem scindi; quam meminit levor praestare salutem. qua propter fit ut hinc nobis simulacra redundant.“ Lukrez, *Von der Natur*, übers. und hg. von Hermann Diels, München 1993, Lib.IV, 152ff., S. 300f.
636 Vgl. Netoliczka, „Κατράσεμα“; in: Wilhelm Kroll (Hg.): *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Bd. XXI,1, Stuttgart 1921, S. 29f.
637 Lukrez, *Von der Natur*, Lib.IV, 157-160, S. 300f. .
638 „[…] tantoque minora quam quae primum oculi coeptant non posse tueri, […].” Ebda. Lib.IV, 113, S. 294f.

Also es gibt in der Tat dünnhäutige Formen der Dinge
Und entsprechende Bilder, die niemand einzeln erblicken
Kann, die trotzdem aber bei häufigem, dauerndem Aufprall
Sichtbar werden, sobald sie die spiegelnde Fläche zurückwirft.
Auch vermöchten sie wohl auf keinerlei andere Weise
So sich erhalten, daß immer das Abbild gliche dem Urbild.[639]

Das heißt, dass mithilfe der Spiegel das Unwahrnehmbare erst sichtbar wird. Durch ihn drückt sich das Ähnlichkeitsverhältnis zwischen den ontologisch höheren Urbildern und ihren Repliken aus. Diese Abbilder können beliebig verdoppelt werden. So kann ein Geflecht von mehreren Spiegeln über räumliche Distanzen hinweg die Abbilder weiterleiten und reproduzieren – ein Gedanke, der sich auch bei Ficino wiederfinden wird. Dadurch verlängern die Spiegel die Reichweite[640] des Gespiegelten:

Ähnlich geschieht's, daß ein Bild von Spiegel zu Spiegel sich fortpflanzt
Und daß fünf, ja sechs Abbilder gewöhnlich sich bilden.
Alles, was rückwärts liegt im Inneren des Hauses verborgen,
Mag es auch noch so entfernt und der Weg verwickelt erscheinen,
Läßt sich ans Licht doch ziehen durch gewundene Gänge, sobald man
Mehrere Spiegel verwendet und dadurch Sichtbarkeit herstellt; […].[641]

Da der Spiegel im Moment der Reflexion eine Korrelation zwischen Spiegelbild und dem Gespiegelten herstellt und auf das Abgebildete verweist, enthält die Spiegelmetaphorik auch ein Moment der Erkenntnis,[642] wie es Platon auch im Dialog *Alkibiades I* durchblicken lässt:

---

[639] „sunt igitur tenues formae rerum his similesque
effigiae, singillatim quas cernere nemo
cum possit tamen, adsiduo crebroque repulsu
reiectae reddunt speculorum ex aequore visum,
nec ratione alia servari posse videntur,
tanto opere ut similes reddantur cuique figurae."
Lukrez, *Von der Natur*, Lib.IV, 104-109, S. 294f.
[640] Vgl. Eco, *Über Spiegel*, S. 36ff.
[641] „Fit quoque de speculo in speculum ut tradatur imago,
quinque etiam *aut* sex ut fieri simulacra suerint.
nam quae cumque retro parte interiore latebunt,
inde tamen, quamvis torte penitusque remota,
omnia per flexos aditus educta licebit.
pluribus haec speculis videantur in aedibus esse." Lukrez, *Von der Natur*, Lib.IV, 325-331, S. 312f.
[642] Vgl. Kodera, *Disreputable Bodies*, S. 71.

> *Sokrates*: Dem Göttlichen also gleicht dieses in ihr [der Seele, S. B], und wer auf dieses schaute und alles Göttliche erkennte, Gott und die Vernunft, der würde so auch sich selbst am besten erkennen.
> *Alkibiades*: So scheint es.
> *Sokrates*: So wie nun die Spiegel deutlicher sind als das Abspiegelnde im Auge und reiner und heller, ist nicht auch Gott etwas Reineres und Helleres als jenes Edelste in unserer Seele?
> […]
> *Sokrates*: Schauen wir also auf Gott, so bedienen wir uns jenes vortrefflichsten Spiegels, und unter den menschlichen Dingen auf die Tugend der Seele. Und so würden wir dann am besten und selbst sehen und erkennen.[643]

Dass der Spiegel aber auch trügerisch und täuschend für die Einzelseele sein kann, zeigt sich in Plotins *Enneaden*. Dort wird die Gleichsetzung von reflektierenden Oberflächen wie dem Wasser oder dem Spiegel mit der schlechten Materie deutlich, wodurch er auch zum Ausdruck für das Täuschungspotenzial der sinnlich-wahrnehmbaren Welt wird. Die Spiegelungen machen zwar die Formen in der materiellen Welt sichtbar, dennoch können die daraus resultierenden Spiegelbilder trügerisch sein,[644] weil diese als Schattenbilder verstandenen Reflexionen eben nicht „wahrhaft seiend" sind, sondern immer nur schattenhafte Imitationen bleiben, wie Plotin es beispielsweise am Mythos von *Narziss* exemplifiziert:[645]

> Denn wenn man Schönheit an Leibern erblickt, so darf man ja nicht sich ihr nähern, man muß erkennen daß sie nur Abbild Abdruck Schatten ist, und fliehen zu jenem von dem sie das Abbild ist. Denn wenn einer zu ihr eilen wollte und sie ergreifen als sei sie ein Wirkliches, so geht es ihm wie Jenem – irgendeine Sage, dünkt mich, deutet es geheimnisvoll an: der wollte ein schönes Abbild, das auf dem Wasser schwebte, greifen, stürzte aber in die Tiefe der Flut und ward nicht mehr gesehen: ganz ebenso wird auch, wer sich an die schönen Leiber klammert und nicht von ihnen läßt, hinabsinken nicht leiblich aber mit der Seele in dunkle Tiefen die dem Geiste zuwider sind […].[646]

[643] Platon, *Alkibiades I*; in: Gunther Eigler (Hg.): *Platon Werke*, Bd. 1, Darmstadt 2011, 133c, S. 628f.
[644] Plotin, *Plotins Schriften*, IIa, Enn. III.6, 7, S. 126f.
[645] Vgl. Allen, *Icastes*, S. 170.
[646] Plotin, *Plotins Schriften*, Ia, I.6, 8, S. 20f.

Weiter diskutiert Plotin den Spiegel, der „[…] ein Stück Gestalt zu erhaschen mag“[647], auch in einem magischen Kontext. So wurden spiegelnde Oberflächen auch für die Zukunftsschau verwendet.[648] Der Spiegel wird zu einem Behälter, der einen Teil der Form regelrecht materialisiert und absorbieren kann – eine Vorstellung, die Ficino in *De vita libri tres* im Zusammenhang mit den Talismanen aufgreifen wird.

In *De Amore* benützt Ficino die Spiegelmetapher im Kontext seiner kosmogonischen Erzählung. Die Lichtquelle (lat. *sol*) ist Gott:[649]„[…] unendlicher Akt, weil er – wie gesagt – weder durch die Grenzen des Substrates noch der Ursache eingeschränkt wird.“,[650] wie er in der *Theologia Platonica* schreibt. Der von Gott ausgehende Lichtstrahl (lat. *lumen*) transformiert auf jeder Seinsstufe die als chaotisch verstandene passive und formlose Materie zu einem ausgestalteten Kosmos: Das zuvor Ungeordnete wird durch die Einstrahlung der Formen in eine Ordnung und ein Maß überführt, welches sich auf den einzelnen Stufen graduell voneinander differenziert. Die Übertragung des Lichtes von einer Stufe in die nächste beschreibt Ficino durch Spiegel-Ketten. Die Materie ist dabei nicht nur formlose Unordnung – ein chaotisches und schattenhaftes „energetisches Kraftfeld“[651], sondern sie wandelt sich im Moment des Auftreffens des Lichtes zu einer reflektierenden Fläche, welche die Spiegelung an die nächste Stufe weiterleitet.[652]Die Oberfläche des Spiegels nimmt den formativen Strahl auf und übersetzt, also reflektiert ihn als Glanz (lat. *splendor*) der „universellen Schönheit“[653] an die nächste Stufe weiter, wodurch diese aktiviert wird und sich zugleich zu einem Spiegel transformiert. Die jeweilig eingestrahlten ontologischen Formen – das sind die Ideen, Verstandesbegriffe und materiellen Formen und Abbilder – materialisieren sich im übertragenen Sinn als Spiegelbilder. Hier finden sich Anknüpfungspunkte zu den lukrezischen Beschreibungen. Das Spiegelbild ist ein Abbild des gespiegelten Objektes. Obwohl es Ähnlichkeiten mit diesem aufweist, bleibt es als Kopie dennoch

[647] Ebda. Enn. IV.3, 11.
[648] Vgl. Grabes, *Speculum, Mirror und Looking-Glass*, S. 62; Kodera, *Disreputable Bodies*, S. 99-105.
[649] Michael Allen spricht in diesem Zusammenhang auch von einer „solaren Theologie“. Vgl. Allen, *Icastes*, S.174.
[650] „[…] Deus infinitus est actus, quoniam vel subiecti vel causae limite, sicut diximus, non contrahitur.“ Ficino, *Traktate zur Platonischen Philosophie*, Einführung in die Platonische Theologie, Argumentum Ba 710/M 274, S. 66f.
[651] Böhme, *Fetischismus und Kultur*, S. 126.
[652] “Communication between the higher and lower parts of the universe is achieved by rays of light that increasingly materialize as they pass downwards through the hypostases – that is the ontological entities – which Ficino equates with mirrors.” Kodera, *Disreputable Bodies*, S. 78f.
[653] Vgl. Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, IV.4, 1336f., S. 146f.

von ihm verschieden. Durch die dreifache Spiegelung bzw. durch das Auftreffen und die Verschmelzung des Lichtes mit der materiellen Fläche nimmt die Lichtintensität innerhalb dieser Spiegel-Kette ab[654], wodurch die mehrfach reflektierten Bilder geschwächt sowie kraftlos werden und schließlich im „Schatten aller Schattendinge“[655] münden.[656] Also jener Materie, die dem *Einen* als „Wirklichkeit aller Wirklichkeit“[657] diametral gegenübersteht.

Der Spiegel ist zunächst dunkel und geht als Chaos den Formen voraus. In dem Moment, in dem das geistige Licht das Chaos erreicht, nimmt es analog zur platonischen *chora* die Formen auf, wird gleichzeitig aktiviert und wandelt sich als Übertragungsmedium zum Spiegel. Jedoch bildet der Spiegel nicht nur den aufnehmenden und formlosen Raum für die intelligiblen Formen, sondern macht diese (in einem übertragenen Sinn) vielmehr sichtbar und verschmilzt mit diesen im Sinne der aristotelischen *prima materia*[658]. Die als Spiegel verstandene Materie bildet das Zugrundeliegende, aus dem alle (Spiegel-)Bilder potenziell hervorgehen können. Sie macht das Licht, welches unkörperlich ist und die „[...] Gegenstände nur in ihrem Wesen entsprechender Art [...]“[659] innehat, sichtbar[660]. Würde man auf einer Stufe einen Spiegel entfernen, wäre auch die Lichtübertragung, sprich die Korrelation zwischen den einzelnen Stufen und ihren Formen, nicht mehr gegeben.[661]Um die durch die Reflexionen verkörperten aufwärts- und abwärtsgerichteten Verbindungen zu gewährleisten, muss auf jeder Stufe die als Spiegel interpretierte Materie anwesend sein. Die Materie bildet daher eine unabdingbare Konstruktionskomponente für das stufenweise Hervorgehen des Kosmos und organisiert in einer graduellen Komposition mit den Formen die gesamte Seinshierarchie. Zugleich werden aber die geistigen

---

654 „Dort ist nur wahres Licht, wo die Form rein ohne Verunreinigung des Substrates ist. Dort nur ist wahre Formvollendung, wo nur wahres Licht und wahre Form ist.“
„[…], ibi solum vera lux, ubi mera sine subiecti inquinamento forma, ibi solum vera formositas, ubi solum lux vera veraque forma.“ Ficino, *Traktate zur Platonischen Philosophie*, Einführung in die Platonische Theologie, Argumentum Ba 710/M 274, S. 66f.

655 „umbra rerum umbratilium“, ebda. S. 66f.

656 Vgl. Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, IV.4, 1336, S. 144f.

657 „actusque cuiuslibet actus“. Ficino, *Traktate zur Platonischen Philosophie*, Einführung in die Platonische Theologie, Argumentum, Ba 710/M 274, S. 64f.

658 Aristoteles, *Aristoteles' Metaphysik*, Bd. I,2, Buch VIII.1, 1042b, S. 80f.

659 „[...], quicquid suscipit nature sue suscipit modo.“ Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, V.4, 1337, S. 148f.

660 „Naturgemäß ist das Spiegelbild *nicht unabhängig vom Medium oder Kanal*, in dem es geformt und von dem es begrenzt wird. Es veschmilzt zur Einheit mit einem einzigen und nur diesem einen Kanal: dem Spiegel.“ Eco, *Über Spiegel*, S. 46.

661 Vgl. Kodera, *Disreputable Bodies*, S. 82; Kodera, “Narcissus, Divine Gazes and Bloody Mirrors: the Concept of Matter in Ficino”, S. 297ff.; siehe dazu auch: Eco, *Über Spiegel*, S. 39-43.

Formen zunehmend materieller und unreiner und sind nichts anderes mehr als schattenhafte Abbilder der reinen Urbilder. In diesem Sinn hat die Materie als Spiegel auch eine Wirkmächtigkeit auf die Formen, sie hat ein „kreatives Potential“, wie es Sergius Kodera ausdrückt,[662] da sie durch die Spiegelungen die Formen nicht nur materialisiert und weiterleitet, sondern diese auch verändert.[663] Folgende *Perspektive* auf die Materie erschließt sich daher:

> 2. Der Blick des *Einen* (Sehspitze) auf sein Produkt, die schattenhafte Materie. Das *Eine* strahlt über die Materie – die sich vom formlosen Chaos zum aktiven Spiegel wandelt – dem Geist die Ideen ein, der diese als geistige Formen in die Weltseele einstrahlt. Diese vermittelt durch die Natur die körperlichen Formen oder materiellen Spezien in die sinnlich-wahrnehmbare Welt. Die Materie bildet hierbei eine notwendige Konstruktionskomponente, die gemeinsam mit den Formen die gesamte Seinshierarchie durchzieht. Dabei wird sie zum aktiven Übertragungsmedium der Formen.

4.2.2.3 Materie als trügerischer Schatten am Ende der Seinshierarchie

Die Materie bildet aber auch die Grundfläche am Ende der Seinshierarchie und ist, entgegengesetzt zum *Einen (*der „Wirklichkeit aller Wirklichkeit“[664]) das Unwirkliche und der „Schatten aller Schattendinge“[665]. Der platonischen und neuplatonischen Konzeption folgend wird die Materie als eine passive und formlose Prägemasse verstanden, in der sich die Abbilder als „Schattenbild des Wirklichen als Wirkliches“ einprägen. Diese in der Materie enthaltenen Schattenbilder können jedoch trügerisch für die Einzelseele sein,[666] da die materiellen Formen die Seele von der Schau der

---

[662] Vgl. Kodera, *Disreputable Bodies*, S. 84, 91f.
[663] Vgl. Allen, *Icastes*, S. 69-72.
[664] „actusque cuiuslibet actus“, Ficino, *Traktate zur Platonischen Philosophie*, Einführung in die Platonische Theologie, Argumentum Ba 710/M 274, S. 64f.
[665] Ebda. S. 66f.
[666] „*Narcissus quidem adolescens*, id est, temerarii et imperiti hominis animus. *Sui vultum non aspicit*, propriam sui substantiam et virtutem nequaquam animadvertit. Sed *eius umbram in aqua prosequitur et amplecti conatur*, id est, pulchritudinem in fragili corpore et instar aque fluenti, que ipsius animi umbra est, ammiratur […] Ideo *in lachrimas resolutus consumitur*, id est, animus ita extra se positus et delapsus in corpus, pernitiosis perturbationibus cruciatur corporisque infectus sordibus quasi moritur, cum iam corpus esse potius quam animus videatur.” Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, VI.17, 1353f., S. 286-289.

reinen Formen und der unmittelbaren Erkenntnis des *Einen* abhalten, wie es Ficino in *De Amore* formuliert:

> Das Wirkliche sind also die Ideen, die Verstandesformen und die Denkformen. Die körperlichen Formen hingegen sind vielmehr Schattenbilder des Wirklichen als Wirkliches. Wie der Schatten des Körpers dessen Gestalt nicht mit voller Deutlichkeit zeigt, ebensowenig drücken die Körper das eigentliche Wesen der übersinnlichen Substanz aus. […] indem die Seele über das Übersinnliche nach Maßgabe des Vergänglichen urteilt, so sagt sie darüber Falsches, indem sie nicht das Göttliche, sondern das Vergängliche zum Ausdruck bringt.[667]

Die Einzelseele unterliegt durch die Imagination (eine durch und durch dämonische Kraft)[668] der Illusion und verwechselt regelrecht diese Abbilder mit den Urbildern. Die Ursache dafür sieht Ficino im Abstieg der Seele in die Körperlichkeit. Den Körper setzt er mit dem Fluss Lethe gleich (synonym für das Vergessen), da er der platonischen Tradition folgend den Körper als Kerker und Gefängnis der Seele versteht, der sie an die sinnlich-wahrnehmbare Welt bindet und von der Schau der intelligiblen Welt abhält.[669] Dem folgend schreibt er auch in einem Brief an Peregrino Agli, den er mit der Überschrift *De divino furore* versieht:

> Indem aber die Seelen wegen ihres Bedenkens und Begehrens irdischer Dinge zu den Körpern hinabgedrückt werden, nachdem sie sich zuvor von Ambrosia und Nektar, das heißt vom Erkennen Gottes und vollendeter Freude, genährt hatten, trinken sie jetzt – so sagt man – im fortwährenden Abstieg aus dem Fluss Lethe, das heißt dem Vergessen des Göttlichen.[670] [Übers. d. Verf. S. B.]

---

[667] „Forme huiusmodi neque sufficienter sunt neque sufficienter divina nobis ostendunt. Vere namque res, idee, rationes et semina sunt. Corporum vero forme, umbre rerum potius quam vere res esse videntur. Quemadmodum vero corporis umbra exactam atque distinctam corporis figuram non indicat, ita corpora divinorum naturam propriam non demonstrant […] id est, animus, dum divina pronuntiat, sed mortalia." Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, II.4, 1325-1326, S. 54f.; vgl. auch: Michael J. B. Allen (Hg.), *Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer: Introduction, texts, translations*, Berkeley [u. a.] 1981, *Cause descensus animarum,* Summae XXIII, S. 158-161.

[668] Allen, *Icastes*, S. 177.

[669] Allen, *Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer*, *Cause descensus animarum, Tempora transmigrationis restitutionisque animarum, Animam nostrum non fieri brutam*, Summae XXV, S. 168-173.

[670] „Quum vero ob terrenarum rerum cogitationem appetitionemque animi ad corpora deprimuntur, tunc qui prius ambrosia, ac nectare, id est, Dei cognitione perfectoque gaudio nutriebant, continuo in ipsa descensione flumen lethaeum, id est, oblivionem divinorum haurire dicunt, […]." Ficino, *Opera Omnia* I, *Epistolarum*, Lib.I, De divino furore, 29-32, S. 612 [S. 642].

Wie in der Einleitung zur *Theologia Platonica*,[671] bezeichnet Ficino hier den Körper als das Gefängnis der Einzelseele:

> Hingegen sehen wir mit den Augen das Abbild der göttlichen Schönheit, während wir das Bild der Harmonie mit den Ohren bemerken; diese Sinne sind nach Meinung Platons die klarsten von allen, die dem Körper entstammen, und darauf ist es zurückzuführen, dass wir uns mittels dessen, was in den Körpern ist, gleichsam als gewisse Abbilder, die durch die körperlichen Sinne in den Geist aufgesogen wurden, irgendwie an diejenigen Dinge erinnern, die wir vorher, als wir uns außerhalb des Gefängnisses des Körpers befanden, gekannt haben.[672] [Übers. d. Verf. S. B.]

Die Einzelseele kommt ihrer Doppelfunktion nicht nach, die im Betrachten der geistigen Welt und im Wirken und Zeugen in der sinnlich-wahrnehmbaren Welt liegt, und vernachlässigt das eine zugunsten des anderen, wie es Ficino in *De Amore* und im *Phaidrus*-Kommentar anhand des platonischen *Wagenlenkermythos* veranschaulicht. Wenn das dunkle Pferd – stellvertretend für die Sinnlichkeit und die Welt des Meinens – zu dominant und der Verstand sowie Intellekt dadurch vernachlässigt wird, dann affiziert der Körper durch das Begehrungsvermögen die Einzelseele mit Lüsten und verunreinigt sie durch die Einbildungskraft (lat. *phantasia*),[673] wie Ficino es auch in der Einleitung zur *Theologia Platonica* formuliert: „[…], so ist der menschliche Intellekt wegen der Verbindung mit dem sterblichen Körper wie ein Gelähmter, das heißt seines natürlichen Sinnes für das gänzlich Unkörperliche und Ewige beraubt.“[674] Ficino schließt hier sowohl an die platonischen als auch an die

---

[671] Mit Bezug auf Vergils *Aeneis* (VI.129f.) schreibt Ficino: „Feurig ist die Kraft der Samen und himmlisch ihr Ursprung, sofern nicht schädliche Körper sie behindern und irdische oder sterbliche Körperteile sie hemmen. Von daher fürchten und lieben, leiden und genießen sie, nie sehen sie den Himmel, sie bleiben im dunkeln und blinden Kerker eingeschlossen.“
„Igneus est ollis vigor et caelestis origo Seminibus, quantum non noxia corpora tardant,Terrenique hebetant artus moribundaque membra.Hinc metuunt cupiuntque dolent gaudentque, nec auras Respiciunt, clausae tenebris et carcere caeco.” Ficino, *Traktate zur Platonischen Philosophie*, Einführung in die Platonische Theologie, Argumentum Ba 713/M 281, S. 84f. Siehe auch: ebda. Fussnote 41.

[672] „At vero pulchritudinis divinae similitudinem oculis cernimus, harmoniae vero imaginem auribus annotamus, quos Plato sensus omnium, qui per corpus fiant, perspicacissimos arbitratur, quo fit, ut iis, quae corporibus insunt, quibusdam quasi simulachris in animum per sensus corporis haustis reminiscamur, quodammodo rerum earum, quas extra corporis carcerem constituti antea noveramus.” Ficino, *Opera Omnia* I, *Epistolarum*, Lib.I, De divino furore, 55-59, S. 613 [S. 643].

[673] Vgl. Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, VII.14, 1361f., S. 352-359; Allen, *Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer*, *Commentarium* II.7, S. 96-101.

[674] „[…]; ita intellectus humanus ob corporis mortalis coniunctionem quasi paralyticus, id est naturali eius sensu orbatus est ad illa quae incorporea penitus sunt et aeterna.“ Ficino, *Traktate zur Platonischen Philosophie*, Einführung in die Platonische Theologie, Argumentum Ba 713/M 282, S. 86f., Ba 712/M 279, S. 78f.

neuplatonischen Konzeptionen an, wonach der Körper die Seele in ihrem Abstieg in die sinnlich-wahrnehmbare Welt einkerkert. Gleichzeitig bettet Ficino – der Arzt – dies in einen medizintheoretischen Zusammenhang und verbindet es weitläufig auch mit dem *Topos* der Melancholie und der astralen Wirkung des Planetendämons Saturn.

Die körperliche Infektion der Seele, welche er in *De Amore* der sinnlichen Liebe zuordnet, vergleicht er mit der Krätze, der Schwindsucht, der Ruhr oder der Pest.[675] Sie geschieht über die Augen, die „Türen der Seele“[676]. Der aus den Augen kommende Sehstrahl ist mit dem Dunst des *spiritus* umhüllt – dem „Vehikel und Werkzeug der Seele“[677].

Die Seele ist eine „mit dem Körper verbundene Form“.[678] Das die unkörperliche Seele und den Körper verbindende Kommunikationsmedium ist der sogenannte *spiritus*. Ein Denkkonzept, das aus der medizinischen Tradition stammt. Der *spiritus* ist ein halb geistiger und halb materieller Körper, der aus dem dünnsten Teil des Blutes besteht[679]. Beschrieben durch Eigenschaften wie Feinheit, Transparenz und Strahlkraft ist er das *tertium quid*[680] zwischen Einzelkörper und Einzelseele. Er wirkt nicht nur auf den körperlichen Bewegungsapparat ein, sondern dient der Seele auch als Instrument der Sinneswahrnehmung und der Imagination. Ihm prägen sich wie in einem Spiegel die Bilder der Außenwelt ein,[681] die er an die Seele weiterleitet:[682]

> Andererseits nimmt er [*spiritus*, S. B.] mittels der Sinneswerkzeuge die Bilder der in der Außenwelt befindlichen Körper auf, welche in der Seele nicht haften können, weil diese eine unkörperliche Substanz und vorzüglicher, als die Körper ist, mithin von ihnen nicht

[675] „Dies wird nicht so wunderbar erscheinen, wenn man andere Krankheiten, welche sich durch Ansteckung übertragen, in Vergleich zieht, wie Hautjucken, Krätze, Aussatz, Brustentzündungen, Schwindsucht, Ruhr, Augenentzündungen und Pest. Die Liebesansteckung aber findet sehr leicht statt und ist die schlimmste aller Seuchen.“
„Hoc utique mirum non videbitur, si ceteros morbos qui contagione nascuntur considerabitis, si pruritum, si scabiem, si lepram, pleuresim, phtisim, disenteriam, lippitudinem, epidimiam. Amatoria vero contagio facile fit et gravissima omnium pestis evadit.“ Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, VII.5, 1358, S. 328-331.
[676] „Fores animi, oculi et aures esse videntur.“ Ebda. VI.9, 1347, S. 234f.
[677] „qui animi sive currus sive instrumenta sunt“ Ebda. VI.9, 1346, S. 224f.
[678] „Prima est, quoniam anima forma quaedam est coniuncta corpori.“ Ficino, *Traktate zur Platonischen Philosophie*, Einführung in die Platonische Theologie, Argumentum Ba 713/M 282, S. 86f.
[679] Vgl. Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, VI.6, 1344, S. 204f.
[680] Ebda. VI.9, 1346, S. 224f.
[681] Ebda. V.5, 1338, S. 158f; Kodera, *Disreputable Bodies*, S. 63.
[682] Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.I.2, S. 495f. [S. 525f.]; vgl. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, S. 3-11.

> durch Aufnahme der Abbilder unmittelbar beeinflußt werden kann. Die Seele aber nimmt, weil sie dem Lebensgeiste in jedem Teile gegenwärtig ist, die aus ihm wie aus einem Spiegel zurückstrahlenden Abbilder der Körper mit Leichtigkeit wahr und bildet hierdurch ihr Urteil über die Körperwelt.[683]

Es findet sich hier abermals die Spiegelmetapher als Ausdruck für das Verhältnis von Materie und Form. Die Bilder materialisieren sich regelrecht auf der Oberfläche des Spiegels und prägen sich dort ein. Zur Erklärung dieses optischen Phänomens greift Ficino in *De Amore* auf Aristoteles *De Insomnis*[684] zurück. Dieser beschreibt: Wenn menstruierende Frauen in einen Spiegel blicken, materialisiert sich das durch den Sehstrahl transportierte Blut auf der Oberfläche des Spiegels. Dies überträgt Ficino auf die Lehre vom *spiritus*, den er ebenfalls als Spiegel fasst.[685] Unter diesem Aspekt kommt der Materie ein äußerst dämonischer Aspekt zu: Sie täuscht durch die in ihr verkörperten Abbilder die Seele, wie es Ficino auch am Beispiel des „bösen Blickes" thematisiert.[686] Die die Bilder der Seele reflektierende Oberfläche des *spiritus* kann nicht nur durch den Sehstrahl des Gegenübers getrübt werden, sondern auch durch die mit den Strahlen der Planeten verbundenen Körperregime. Dies hat Auswirkungen auf Ficinos ärztlichen Blick, der im nächsten Kapitel ausführlicher behandelt wird.

Wenn es zu einer unter dem Planeten Saturn stehenden Übermacht der schwarzen Galle (kalt-trocken) und dem daran geknüpften melancholischen Temperament kommt, verdichtet sich die Oberfläche und es verdunkelt sich die Wahrnehmung und somit

---

683 „Accipit item per organa sensuum corporum externorum/imagines, que in anima propterea figi non possunt, quia incorporea substantia, que corporibus prestantior est, formari ab illis per imaginum susceptionem non potest. Sed anima ubique spiritui presens imagines corporum in eo tamquam in speculo relucentes facile inspicit perque illas corpora iudicat." Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, VI.6, 1344, S. 204f.

684 „Dafür, daß die Wahrnehmungsorgane sogar einen kleinen Unterschied schnell wahrnehmen, bietet das, was bei Spiegeln geschieht, ein Anzeichen – (ein Phänomen,) dem man auch als solchem eine konzentrierte, auf Probleme gezielte Untersuchung widmen könnte. Zugleich zeigt sich daraus, daß, genauso wie das Gesicht etwas erleidet, es so auch etwas bewirkt. Denn bei Spiegeln, die sehr sauber sind, geschieht es, daß, wenn Frauen während der Menstruation in den Spiegel schauen, die Oberflächen des Spiegels wie ein blutartiger Nebel wird; und wenn der Spiegel neu ist, ist es nicht leicht, einen derartigen Fleck abzuwischen, ist er jedoch alt, so ist es leichter. […]. Die Luft wird durch die Augen bewegt und affiziert die damit verbundene Luft, die sich bei den Spiegeln befindet, in einer gewissen Weise, und zwar in einer solchen, in der sie selber affiziert wird; und diese Luft affiziert dann die Oberfläche des Spiegels in dieser Weise." Aristoteles, *Parva Naturalia, De insomniis de divinatione per somnum*; in: Hellmut Flashar (Hg.): *Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung*, Bd.14,3, übers. von Philip J. van der Eijk, Berlin 1994, Kap.2, 459b460a, S. 19f.

685 Siehe dazu: Kodera, *Disreputable Bodies*, S. 105-111; Allen, *Icastes*, S. 184ff., S. 189ff.

686 Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, VII.4, 1357f., S. 320-329, VII.10, 1360, S. 342f.; vgl. auch: Sergius Kodera, "The stuff dreams are made of: Ficino's magic mirrors"; Stèphane Touissaint (Hg.): *Accademia*, 1, Lucca 1999, S. 86f.

auch das geistige Erkennen der Seele. Die Seele wird dadurch furchtsam, stumpf und befindet sich in einem trübsinnigen und wahnhaften Zustand. Sie ist im Strahlennetz des Planetendämons Saturn gefangen. Er ist der janusköpfige Patron der Melancholie.[687] Der Planet Saturn ist durch Polaritäten gekennzeichnet: Durch seine Verbindung zum Element Erde (dem materiellsten aller Elemente)[688] erkalten seine emittierten Strahlen den *spiritus* und trocknen ihn aus. Das Individuum verfällt somit körperlich und geistig. Zugleich ist Saturn aber auch der entfernteste und langsamste aller Planeten, der zu einer medialen Schwelle zwischen dem sinnlich-wahrnehmbaren und dem intelligiblen Bereich wird. Ihn verbindet Ficino daher auch mit der philosophischen Grundlegung der intellektuellen Kontemplation[689]. Die Melancholie transformiert sich dadurch bei Ficino auch zu einer schöpferischen und geistigen Kraft, die die Seele – besonders jene des Philosophen und *magus* – dazu bringen kann, die Dinge geistig zu durchdringen.[690]

Diese Sicht der beiden Seiten Saturns involvieren platonische und neuplatonische Materiekonzeptionen genauso wie aristotelische. In diesen integriert Ficino aber auch das antike Verständnis über den *daimon*. Jenem Vermittler der Kräfte, der sich in religiös-theologischen Doktrinen zum trügerischen Dämon wandelt; dem Verursacher von Krankheiten und Schäden jeder Art. Aby Warburg erkennt das im Planetenverständnis der Renaissance:

> Sie waren dämonische Wesen von unheimlich entgegengesetzter Doppelmacht: als Sternzeichen waren sie Raumerweiterer, Richtpunkte beim Flug der Seele durch das Weltall, als Sternbilder Götzen zugleich, mit denen sich die arme Kreatur nach Kindermenschenart durch ehrfürchtige Handlungen mystisch zu vereinigen strebte.[691]

Beide Aspekte werden sich in Ficinos Konzeption des Planeten Saturn wiederfinden. An diesem Punkt zeigt sich bereits, wie Marsilio Ficino versucht, seine abstrakt-metaphysischen Spekulationen mit dem griechisch-astrologischen System zu

---

[687] Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.I.3-4, S. 496f. [S. 526f.].
[688] Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, VI.9, 1346f., S. 228f.
[689] Ebda. VI.4, 1343, S. 194-199.
[690] „Adde quod, quemadmodum in superioribus significavimus, animus instrumento sive incitamento eiusmodi quod centro mundi quodammodo congruit, atque (ut ita dixerim) in suum centrum animum colligit, semper rerum omnium et centra petit, et penetralia penetrat." Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.I.6, 16-19, S. 498 [S. 528].
[691] Warburg, „Heidnisch-Antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten", S. 491.

verbinden, in dem sich auch das antike Dämonenverständnis widerspiegelt. Ficino führt hier unterschiedliche metaphysische, naturphilosophische, medizinische, aber auch theologische Aspekte zusammen und entwickelt eine Amphibolie, wonach Planetendämonen sowohl materielle Körper als auch geistige Prinzipien sein können, die nicht nur auf das niedrigste Seelenvermögen, die *imaginatio*, sondern auch auf die *ratio* und den *mens* einwirken können. Diese Leseweisen von Saturn, welche die Themen des anschließenden Kapitels bilden werden, veranschaulichen nicht nur erneut die in seinem metaphysischen Programm enthaltenen Widersprüche, sondern sie implizieren auch eine Form des astrologischen Determinismus und des Dämonenverständnisses, die sich auch von einem moraltheologischen Standpunkt aus, nicht mit dem Konzept der *magia naturalis* vereinbaren lassen.[692] Aber es ist gerade diese mit dem Planeten Saturn verbundene Doppeldeutigkeit des „verschärften Selbstzweifels“ und der „gesteigerten Selbstbejahung“,[693] an der Marsilio Ficinos medizinisch-magische Praxis in *De vita libri tres* ansetzt – sei sie im Rahmen der *magia naturalis* oder aber auch der *magia daemonica*. Und hier knüpft auch die magische Praxis der Talismane an, da ein solarer Talisman beispielsweise die durch den Planetendämon Saturn hervorgerufene Melancholie vertreiben kann.[694]

Conclusio

Nachahmung und Revitalisierung der griechisch-römischen Antike, Wiedergeburt der Künste, liberaleres Bildungsprogramm, neue Gelehrsamkeit, Erfindung der *Zentralperspektive,* Gutenbergs Buchdruck, Konzil von Florenz und Ferrara, Fall von Konstantinopel, kultureller Austausch zwischen byzantinischem Osten und lateinischen Westen, Streit zwischen Trapezuntius und Bessarion, neue Verfügbarkeit und Zugänglichkeit von lateinischen und griechischen Textmaterialien – dies sind nur einige Hinweise auf Ereignisse, Kontinuitäten und Diskontinuitäten, die das kulturelle und wissenschaftliche Leben des *Quattrocento* beschreiben, das mit Rückgriff auf die Antike in ihrem Fortschrittsglauben vorwärtsgerichtet war. Ficino ist ein Kind seiner Zeit

[692] Vgl. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, S. 45ff.
[693] Klibansky et al., *Saturn und Melancholie*, S. 358.
[694] Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.13, S. 548f. [S. 578f.], Lib.III.18, S. 556-559 [S. 586-589].

und so umschließt seine Persönlichkeit auch viele Facetten, die Michael Allen folgendermaßen zusammenfasst:

> Translator from the Greek and commentator; Christian apologist, theologian, teacher, exegete, priest; musical theorist and notable performer; mythologist, metaphysican, lapsed astrologer; belletrist, ethician, versifier, dialectician; medical theorist and practitioner and love theorist; psychiatrist, Thomist, demonologist, Hermetist, Orphic, Augustinian, Dantean, dietician; historian of poetry, religion, philosophy, and pleasure; quietist, mystic, mage, humanist, wit; devout son and timid sycophant; above all, Neoplatonist, Ficino was a highly derivative and original, conservative and bizarre, succinctly repetitive scholar-thinker […].[695]

All diese Elemente spiegeln sich in Ficinos philosophischen Spekulationen wider, vereinen sich labyrinthartig ineinander, konstruieren sein Programm und erzeugen zugleich Paradoxien, die oftmals undurchsichtig bleiben und nicht immer auflösbar sind. Gerade sein abstrakt-metaphysisches Programm formt sich zum Vexierbild verschiedenster philosophischer Strömungen, die Ficino miteinander verbindet, zugleich aber auch unterläuft, wodurch sich in seinen Schriften ein genuin eigenes metaphysisches Geflecht entfaltet, das ein Spektrum unterschiedlicher Blickrichtungen zulässt.

Ficinos Synkretismus von verschiedenen metaphysischen und naturphilosophischen Modellen eröffnet daher auch unterschiedliche *Perspektiven* auf seine Materiekonzeptionen, die – wie es in dem vorliegenden Kapitel veranschaulicht wurde – sowohl in einem sich wechselseitig bedingenden als auch dialektischen Verhältnis zueinanderstehen. Mit dem *perspektivischen Wechsel* auf den unterschiedlichen ontologischen Status und Rang der Materie, so die These der vorliegenden Dissertation, korrelieren auch die beiden Formen von *magia naturalis* und *magia daemonica* in Marsilio Ficinos *De vita libri tres*. Dieser permanente *Perspektivenwechsel* bedingt das spannungsgeladene Verhältnis, das sich einerseits durch formale Trennung und andererseits als instabile Einheit zwischen den beiden Magietheorien beschreiben lässt.

[695] Allen, *Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer*, Introduction, S. 2.

Betrachtet man sein metaphysisches Programm unter der *Perspektive* (1.) des dualistischen Gefälles, wonach das *Eine* als Sehspitze auf die Materie als Grundfläche blickt und, vermittelt über die Ideen im Geist, der Weltseele die Formen einstrahlt (die ihrerseits, durch die von der Natur vermittelten körperlichen Formen oder *Spezien* in der Materie zeugt), dann lässt sich hier ein Erklärungsmodell für die *magia naturalis* verorten. Die Natur wird in dieser Kette der sympathischen Verwandtschaften zur „Zauberin" und „Magierin",[696] wie sie Ficino in *De Amore* und *De vita libri tres* nennt:

> Folglich sind die Werke der Magie Wirkungen der Natur, und die Kunst ist nur Vermittlerin. Wenn nämlich zur harmonischen Verbindung der Naturen noch etwas fehlt, dann tritt im rechten Zeitpunkt die Kunst mittels bestimmter Dämpfe, Zahlen, Figuren und Qualitäten ergänzend ein. So bringt beim Ackerbau die Natur das Getreide hervor, und die Kunst hilft die Materie zubereiten.[697]

Durch sie verkörpern sich die der Wahrnehmung verborgenen Eigenschaften in den *natürlichen* Objekten. Ficino postuliert hier also eine Zeichentheorie, wonach das Höhere auf das Niedere einwirkt und an diesem partizipiert. Es herrscht eine Korrelation zwischen den unterschiedlichen Formen, die sich schließlich, vermittelt durch die Natur, in der schattenhaften Materie am Ende der Seinshierarchie verkörpern. Der *magus* kanalisiert lediglich die auf universellen Sympathien und Antipathien basierenden natürlichen Objekte wie Steine, Pflanzen oder Tiere, um mit ihnen als Speicher die organische Seele in bestimmter Weise zu konditionieren. Gold, Safran und gelber Honig können nach Ficino beispielsweise helfen, die Kraft der Sonne in sich aufzunehmen und den Körper mittels solarer Energien zu stärken.[698]

Blickt man hingegen auf sein metaphysisches Programm unter der *Perspektive* (2.), wonach die Materie nicht nur das passive Aufnahmebecken der Formen ist, sondern in unterschiedlichen Graduierungen die Seinshierarchie durchzieht, lässt sich ein anderes Fenster auf den ontologischen Status und die Wirkmächtigkeit der Materie

---

[696] Vgl. Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, VI.10, 1348f., S. 246f.; Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.26, S. 570 [S. 600].

[697] „Magice igitur opera nature opera sunt; ars vero ministra. Ars enim, ubi naturali cognationi deest aliquid, per vapores, numeros, figuras, qualitates opportunis supplet temporibus. Quemadmodum in agricultura, natura segetes parit, ars preparat." Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, VI.10, 1348, S. 244f.

[698] Vgl. Marsilio Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.4, S. 535f. [S. 565f.], Lib.III.13 S. 550 [S. 580].

rekonstruieren. Als Chaos ist die Materie das passive Material, welches auf jeder Stufe vorhanden ist und in dem Gott analog zum platonischen *Demiurgen* zeugt. Als reziproker Spiegel schafft die Materie nicht nur Korrelationen zwischen den einzelnen Stufen und leitet die Formen weiter, sondern sie wirkt auf diese durch die Reflexion auch verändernd ein und schwächt diese von Stufe zu Stufe – wodurch ihr eine große Wirkmächtigkeit zugesprochen wird. Eine Idee, die sich auch in den astrologischen Talismanen verkörpert, die ebenfalls Spiegel sind, wie es Ficino in *De vita libri tres* ausführen wird[699]. Aber gerade diese *Perspektive*, lässt auch ihren Umkehrschluss zu:

> 3. Der Blick ausgehend von der materiellen Welt (Sehspitze) auf das Intelligible (Grundfläche). Der *magus* blickt auf die höher geordneten Seinsstufen und versucht, ausgehend von seiner Position, das Intelligible durch materielle Behälter wie Talismane zu manipulieren, indem er vermittelnd durch die Gravur formverändernd auf die höheren Seinsstufen einwirkt und die absorbierten Kräfte zurückspiegelt.

Der *magus* agiert dabei aktiv mit den magischen Speichern und versucht nicht nur formverändernd in die Natur einzugreifen, sie zu reproduzieren und zu manipulieren, sondern in das gesamte kosmische Strukturprinzip. Er organisiert mithilfe einer Technik die Zeichen neu und prägt dem Material Bilder ein, die nicht nur die höheren Formen abbilden, sondern auch neue magische Verbindungen entstehen lassen. So schreibt auch Michael Allen:

> The magician has the knowledge and ability either to employ a mirror to concentrate and direct rays, or even in a mysterious way to use himself as a mirror.[700]

Der *magus* (den Ficino auch mit dem Philosophen gleichsetzt) ist geleitet von der unter Saturn stehenden Melancholie. Ihre doppelseitige Natur bringt den *magus* ins Gefüge von Ohnmachts- und Allmachtfantasien:

---

[699] „Ubicunque enim materia quaedam sic superis exposita est, sicut speculare vitrum vultui tuo pariesque oppositus voci, subito superne patitur ab agente videlicet potentissimo, a potestate vitaque mirabili ubique praesente, virtutemque passione reportat, non aliter quam et speculum imaginem repraesentat ex vultu, et ex voce paries Echo.“ Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.26, 61-65, S. 571 [S. 601].

[700] Allen, *Icastes*, S. 192.

> Der Melancholiker rettet sich aus seiner stummen Schwere und dem stumpfen Brei der Dinge durch eine Metaphysik, die zum Weltzustand erhebt, was *sein* Seelenzustand ist.[701]

Durch die göttliche Begabung geleitet, wird der *magus* zum *göttlichen artifex*, der versucht, die Natur nachzuahmen, und der in dieser Imitation gleichzeitig auch versucht, ihre Grenzen zu verschieben und aufzubrechen. Eine Vorstellung, die sich auch im *Quattrocento*, dem von Ficino stilisierten *Goldenem Zeitalter*,[702]in den künstlerischen und wissenschaftlichen Bereichen anbahnt. Herrschte im *Goldenen Zeitalter* der doppelgesichtige Gott *Kronos*, so tritt bei Ficino nun der janusköpfige Planetendämon Saturn in den Vordergrund: jener Planet, vor dem sich Ficino am meisten fürchtet und der zugleich auch der Einzige unter den Planeten ist, der den Philosophen-*magus* zur göttlichen Kontemplation führen kann. Diese spirituelle Praxis konnte durch das Einsetzen von astrologischen Talismanen unterstützt werden. Jedoch ist diese magische Vorstellung für Ficino nicht nur aufgrund der christlichen Ablehnung jeder Form der Idolatrie, also Götzenverehrung, problematisch, in ihr verkörpert sich auch der Konflikt zwischen den göttlichen Wundern der Natur und den Menschwerken; von φύσις und *τέχνη*: Das Erkennen verborgener Gesetzlichkeit in den Naturphänomenen ist hierbei mit der Intention der Beherrschung der Natur verklammert.

Es sind gerade neben dem Konflikt zwischen antiken Ideengebäuden *versus* moraltheologischen Aspekten diese unterschiedlichen *Perspektiven* auf die Materie, die die beiden Formen der Magie (*natürlich* sowie *dämonisch*) in Marsilio Ficinos *De vita libri tres* zulassen. Dies soll in den beiden anschließenden Kapiteln zu Saturn und dem Talisman näher betrachtet werden. Mit ihnen lässt sich veranschaulichen, dass sich die von Ficino selbst postulierte Trennung von *magia naturalis* und *magia daemonica* nicht aufrechterhalten lässt. Vielmehr oszillieren diese Magieformen aufgrund des *perspektivischen Wechsels* von Ficinos Materietheorien zwischen instabiler Einheit und formaler Trennung. Die *magi* waren für Ficino gerade jene Vertreter der *prisca theologia*, die mit Platon endete: “[…] the magic “art” as they reputedly practiced it was the ultimate achievement of man’s skills as an artisan

[701] Böhme, *Fetischismus und Kultur*, S. 125.
[702] Ficino, *Opera Omnia* I, *Epistolarum*, Lib.XI, Laudes seculi nostri tanquam aurei ingeniis Auerrois, S. 944 [S. 974].

[…]".[703] Sie waren Träger von göttlicher und geheimer Weisheit einerseits und von magischem Wissen andererseits. Neben den metaphysischen Schwierigkeiten mögen moraltheologische Argumente gegen die *magia daemonica* für Ficino den Sachverhalt in *De vita libri tres* noch erschweren. Aber gerade da der Arzt Ficino von der therapeutischen Potenzialität und Effektivität gewisser magischer, teils vonseiten der Kirche als *dämonisch* stigmatisierter Theorien und Praktiken überzeugt war, bemüht er sich, dieses „wiederentdeckte" antike, teils mythologische Erbe zu rekonzeptualisieren und mit eigenen philosophischen Überlegungen anzureichern, um eine kulturelle und religiöse Kohärenz zu erzeugen.

[703] Allen, *Icastes*, S. 156.

Marsilio Ficino rechnet die Melancholie zu den fünf Hauptleiden der Wissenschaftler. Sie ist die Geißel der Gelehrten und bis zu einem gewissen Grad ihr unzertrennlicher Begleiter […] Und Marsilio Ficino liefert zahlreiche Erklärungen, weshalb Gelehrte häufiger geisteskrank sind als Angehörige anderer Berufsstände. Die erste bezieht sich auf ihre Nachlässigkeit […] Ficino nennt einige weitere Ursachen. Saturn und Merkur, die Leitgestirne der Gelehrsamkeit, sind nämlich beides trockene Planeten […].[704]

5 Die Melancholie und der Planetendämon Saturn

Das vorangestellte Zitat stammt aus Robert Burtons 1621 erschienenem Werk *The Anatomy of Melancholy*. Eine Schrift, die das Melancholieverständnis weit über das siebzehnte Jahrhundert hinaus prägen sollte. Mit Verweis auf unterschiedliche antike, mittelalterliche und neuzeitliche Theorien und Autoritäten (wie eben Marsilio Ficino) behandelt Robert Burton darin die verschiedenen Aspekte der Melancholie: eine „Schwermut“[705], an der er auch selbst litt, wie aus seinem Vorwort hervorgeht:[706]

> Meistenteils eingeschlossen in meinem Studierzimmer, habe ich wie er [Xenokrates; S. B.] dem Studium der Weisheit oblegen […] Unter der Herrschaft des Saturns wurde ich geboren, und Mars, der die natürlichen Anlagen bestimmt, stand teilweise in Konjunktion mit meinem Aszendenten und beide günstig in ihren Häusern. Arm bin ich nicht und auch nicht reich; ich habe wenig, leide aber keinen Mangel, denn mein ganzer Schatz liegt in Minervas Turm.[707]

Wie dem Zitat zu entnehmen ist, versteht Robert Burton (ganz der Tradition Marsilio Ficinos folgend)[708] unter der mit Saturn verbundenen Melancholie eine durch Polaritäten gekennzeichnete Stimmung, in der besonders der Gelehrte zwischen

[704] Robert Burton, *Anatomie der Melancholie. Über die Allgegenwart der Schwermut, ihre Ursachen und Symptome sowie die Kunst, es mit ihr auszuhalten*, Zürich/München 1988, S. 248f.
[705] Ebda. S. 146f.
[706] Vgl. Jennifer Radden, *The Nature of Melancholy: From Aristotle to Kristeva*, New York 2000, S. 129ff.
[707] Burton, *Anatomie der Melancholie*, S. 19f.
[708] So bezeichnen Carol Kaske und John Clark Robert Burton als den wahren Erben von Marsilio Ficino. Vgl. Ficino, *Three Books on Life*, Introduction, S. 24; siehe auch: Radden, *The Nature of Melancholy*, S. 13; James Hankins, “Monstrous Melancholy: Ficino and the Physiological Causes of Atheism”; in: Stephen Clucas, Peter J. Forshaw, Valery Rees (Hg.): *In Laus Platonici Philosophi: Marsilio Ficino and his Influence*, Leiden 2011, S. 25-43. Zur Rezeption von Marsilio Ficinos Melancholie-Begriff im deutschsprachigen Raum siehe weiterführend: Antje Wittstock, *Melancholia translata. Marsilio Ficinos Melancholie-Begriff im deutschsprachigen Raum des 16. Jahrhunderts*, Göttingen 2011.

einem „ruinöse[n, S. B.] Wissensdurst“[709] und einem in sich gekehrten und kontemplativen Sehnen nach Weisheit und Erkenntnis oszilliert.[710]

Anders im lateinischen Mittelalter: Dort weist das melancholische Temperament ein Nahverhältnis zur *acedia*, der Todsünde der Trägheit auf. In unterschiedlichen moraltheologischen Diskursformationen wird sie als Verzweiflung, Traurigkeit, Übel und Lasterhaftigkeit sowie als eine Abkehr von Gott beschrieben.[711] Eine Transformation des Melancholiebegriffs als schöpferische und geistige Kraft, die mit dem Planeten Saturn verbunden die *vita contemplativa* fördert, vollzieht sich erst im *Quattrocento*,[712] worauf auch Hellmut Flashar verweist:

> In der *Renaissance* tritt die theologische Bedeutung von <acedia> z. B. bei PETRARCA zurück. Nicht mehr der Mönch, sondern der weltliche, besonders der geniale Mensch ist von der acedia bedroht. M. und melancholisches Temperament werden zum Kennzeichen des genialen Mensch. Damit wird das Phänomen auf der literarisch-dichterischen Ebene gesehen. Zugleich eröffnet sich durch die Herauslösung aus dem theologischen Zusammenhang die Möglichkeit, es in neuer Weise zum Gegenstand medizinischer Erklärungen zu machen.[713]

Die Gründe dafür liegen nicht zuletzt in Marsilio Ficinos 1489 erschienenem Werk *De vita libri tres*, das der Polarität der mit Saturn verbundenen Melancholie – zwischen Genie[714] und Wahn – sowohl zu neuer Anschauung als auch zu neuer wissenschaftlicher und künstlerischer Rezeption verhalf, worauf auch Ioan P. Culianu hinweist:

> […] aber Ficino gebührt wahrscheinlich das Verdienst, die beiden Gesichter des >Saturnismus< mit den beiden Gesichtern der Melancholie – dem bestialischen und dem genialischen – ineinsgesetzt zu haben. Durch diese Ineinssetzung erhielt der

[709] Burton, *Anatomie der Melancholie*, S. 249; vgl. dazu auch: Klibansky et al., *Saturn und Melancholie*, S. 319.
[710] Vgl. Burton, *Anatomie der Melancholie*, S. 250.
[711] Vgl. Klibansky et al., *Saturn und Melancholie*, S. 136-144.
[712] Ebda. S. 351; Radden, *The Nature of Melancholy*, S. 12ff.; Edgar Wind, *Heidnische Mysterien in der Renaissance*, übers. von Christa Münster, Frankfurt/Main 1981, S. 85f.
[713] Hellmut Flashar, „Melancholie“; in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 5, Basel/Stuttgart 1980, S. 1040.
[714] Der Terminus Genie wird hier im Sinne des lateinischen Begriffs *ingenium* verstanden, der allgemein das Vermögen geistiger Tätigkeit bezeichnet. Vgl. H. Weinrich, „Ingenium“; in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4, Basel/Stuttgart 1976, S. 360.

> Melancholiker von Saturn, was ihm von Anfang an immer versagt geblieben war: die Befähigung zur Metaphysik.[715]

Ficinos Spekulationen über den saturnalen Melancholiker beeinflussten nicht nur Gelehrte wie Robert Burton, sondern auch Künstler seiner Zeit wie Albrecht Dürer, der mit seinem Kupferstich *Melencolia I* (1514) die beiden Extreme der Melancholie ikonografisch in den Bereich der Kunst übersetzt, und die „[…] sowohl von dem naiven Betrachter als auch von dem analysierenden Forscher verstanden werden kann […] unabhängig von der Formulierung, die er seinen Gefühlen geben kann."[716]

Marsilio Ficino erlebte selbst die beiden Gesichter des Planeten Saturn: das bestialische (lat. *brutus*) sowie das göttliche (lat. *divinus*).[717] Er ist am 19. Oktober 1433 unter dem Einfluss eben dieses Planeten geboren und hatte seinen Aszendenten im Wassermann, dem „Nachthaus von Saturn".[718] Saturn ist zugleich auch derjenige Planet, vor dem sich Ficino am meisten ängstigt, wie ein Brief an Giovanni Cavalcanti (1444 – 1509) belegt:

> Ich weiß in diesen Zeiten sozusagen gar nicht, was ich will, vielleicht auch will ich gar nicht, was ich weiß, und will, was ich nicht weiß. Die Sicherheit, die Dir die Güte Deines im Zeichen der Fische stehenden Jupiter gewährt, wird mir durch die Bösartigkeit meines im Zeichen des Löwen rückwärtsschreitenden Saturn verweigert.[719]

Ficinos Beschreibung evoziert die astrologische Vorstellung des Emanativen: die durch das lateinische Mittelalter tradierten spät-antiken astrologischen Darstellungen von Saturn als „Unglücksplaneten".[720] Bereits Ptolemäus und Vettius Valens hoben die zerstörerische Kraft der Planeten Saturn und Mars hervor, in denen die Charakteristika der eponymen Olympioniken mit den naturphilosophischen

---

[715] Culianu, *Der Eros und Magie in der Renaissance*, S. 85.
[716] Klibansky et al., *Saturn und Melancholie*, S. 454.
[717] Vgl. Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.2, 22-24, S. 533 [S. 563].
[718] Ebda. *Epistolarum*, Lib.IX, Responsio desideranti natalem suum et reliqua, S. 901 [S. 931]; siehe auch: *Epistolarum*, Lib.XII, Similitudo Mercurii cum Saturno, S. 948f. [S. 978f.].
[719] Zit. nach Klibansky et al., *Saturn und Melancholie*, S. 370. „Ego autem his temporibus quid velim quodammodo nescio. Forte et quod scio nolim, et quod nescio volo. Veruntamen opinor tibi nunc Iovis tui in piscibus directi benignitate constare, quae mihi Saturni mei his diebus in Leone retrogradi malignitate non constant. Sed quod frequenter praedicare solemus in omnibus agendae illi gratiae sunt, qui infinita bonitate sua omnia convertit in bonum." Ficino, *Opera Omnia* I, *Epistolarum*, Lib.III, Deus omnia bonis conuertit in bonum, S. 731 (S. 631) [S. 761].
[720] Vgl. Culianu, *Der Eros und Magie in der Renaissance*, S. 82f.

Eigenschaften von Kälte und Trockenheit, oder im Fall des Planeten Mars mit Trockenheit und Hitze, zusammenfielen.[721] Im lateinischen Mittelalter wurden die Planeten, besonders unter arabischen Gelehrten des neunten und zehnten Jahrhunderts wie Abu Ma'shar und Avicenna, mit der medizinischen Lehre von den vier Säften (Blut, Phlegma, rote bzw. gelbe und schwarze Galle) und den dazugehörigen Temperamenten verbunden, was im Falle von Saturn (dessen Farbe als dunkel und schwarz beschrieben wurde) zu einer Gleichsetzung mit der schwarzen Galle und dem melancholischen Temperament führte,[722] wie es auch in Giovanni Boccaccio *Genealogia deorum gentilium* (um 1350) zu lesen ist:

> Albumasar sagt in seiner ziemlich langen Einleitung: Saturn sei von kalter und trockener, melancholischer Beschaffenheit (bzw. "Komplexion") und einem Gestank, der anscheinend zu einem schwermütigen Menschen gehört. Er nennt ihn außerdem einen enormen Fresser, arm und gierig nach Hab und Gut, boshaft, neidisch, von heftigem Geist, einen Verführer, verwegen in der Gefahr, mit wenig Umgang, einen überheblichen Heuchler und Prahler, nur langsam erzürnbar, dies aber fast unwiderruflich; einen, der niemandem Gutes wünscht, und ein Zerstörer der Orte ist […] Als schwermütig aber wird er gezeichnet, um die Gedrücktheit der Melancholie und die Traurigkeit der Verbannung zu veranschaulichen.[723] [Übers. d. Verf. S. B.]

Es ist die kalte und trockene Natur von Saturn, seine Relation zum Element Erde sowie seine Strahlen, die wie Gift (lat. *venenum*) auf den Menschen wirken können (wie es Ficino in *De vita libri tres* noch ausführen wird), wodurch die Infizierten – besonders die Melancholiker – träge (lat. *ignavi*), traurige (lat. *tristis*), missgönnerische (lat. *invidi*)

[721] Vgl. vorliegende Arbeit: 2.3.2 *Astrologie und Schicksalsglaube*; Klibansky et al., *Saturn und Melancholie*, S. 209f.; S. 220.
[722] Vgl. vorliegende Arbeit: 3.2.2 *Mittelalterliche Astrologie*; siehe auch: Radden, *The Nature of Melancholy*, S. 5; Klibansky et al., *Saturn und Melancholie*, S. 203ff.
[723] „Albumasar aut in suo maiori introductorio dicit, Saturnum coplexione frigidum esse et sicum, melancolicum, et foetidionis [S. B. foetidum] quae ad moestum hominem spectare videntur. Dicit preterea eum comestorem praegrandem, auarum pauperem ad inopia utque (S. B. atque) maliciosum, invidum, ingenio valente, seductorem, et in periculis audacem, et conversationis paucae, superbum simulatorem iactatorem et cogitationis quam plurime atque profunde consilii, tardu ad ira, sed irrevocabile fere, bonum nemini cupientem, populatoremque locorum […] Moestus autem singitur, ut melancholiae compressionem et exilii tristia ostendat." Giovanni Boccaccio, *Ioannis Bocatii [Peri genealogias] deorum: libri quindecim / cum annotationibus Iacobi Micylli. Eiusdem De montium, sylvarum, fontium, lacuum, fluuiorum, stagnorum, [et] marium nominibus*. *Liber I. Huc accessit rerum, [et] fabularum scitu dignarum copiosus index*, Basileae 1532, Lib.VIII, S. 199.

Charakteristika sowie eine besondere Zugänglichkeit für unreine Dämonen aufweisen.[724]

Cavalcantis Antwort an Ficino fällt ganz in der Tradition christlicher Kirchenväter wie Thomas von Aquin aus:[725] Entrüstet wehrt er sich gegen die astrologische Annahme, dass das menschliche Schicksal durch astrale Einflüsse determiniert sein könnte. Der Mensch unterliege allein der göttlichen Prädestination. Daher können die Gestirne keinen bösartigen, also geradezu dämonischen Effekt auf den Menschen haben (eine divinatorische Vorstellung, die nach Wilhelm von Auvergnes Differenzierung dem Bereich der *magia daemonica* zuordenbar wäre):

> Also wirst du mir, mein Marsilius, den Saturn nie mehr der Bösartigkeit bezichtigen. Die Gestirne können uns, beim Herkules, nichts Übles antun – sie vermögen es nicht, sage ich, und wollen es nicht. Wollen und Können ist aber bei den Oberen dasselbe. Aus welchem Grund aber sollten uns die Söhne des höchsten Guten schädigen? Man möge sie mit allem anderen, das seinen Ursprung allein im höchsten Guten hat, zusammen nehmen. Und gemäß der Bestimmung des höchsten Guten selbst mögen jene glücklichsten Geister sie geleiten. Wenn ein zweiter, irdischer Vater seine Söhne in dem Ausmaß liebt, wie wir es sehen und die, die es erfahren haben, wissen – welcher [Vater] im Vergleich zum himmlischen Vater kaum Vater genannt werden kann –: wie sehr wird dann, so wollen wir glauben, der himmlische Vater uns lieben? Gewiss auf wunderbare Weise […] Antworte mir bitte: Woher stammt das wunderbare *Ingenium*, durch das du irgendetwas verstehst? Du erkennst, dass Saturn seinen Weg in dreißig Jahren durchläuft, oder weißt, welche Wirkungen auf Erden er an diesem oder jenem Ort hervorbringt. Sag mir, woher kommt jener rüstige, starke Körper, mit dem du durch unwegsame und unbewohnte Schluchten ganz Griechenland durchwandert hast und bis Ägypten gelangt bist, um jene Weisesten auf deinen Schultern zu uns zu tragen. Fürwahr eine kühne Tat […] Du wirst also Saturn nicht beschuldigen, der wollte, dass du die übrigen Menschen so weit übertriffst, wie er selber die übrigen Planeten überragt. Daher ist, glaub mir, eine Palinodie nötig, die du, wenn du klug bist, so schnell wie möglich anstimmst.[726] [Übers. d. Verf. S. B.]

[724] Vgl. Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.22, 62-70, S. 565 [S. 595]; Marsilio Ficino, *Platonic Theology*, Vol. 4, hg. von James Hankins und William Bowen und übers. von Michael J. B. Allen und John Warden, Cambridge/London 2004, Lib.XIII.4, 8, S. 192-195.
[725] Vgl. Aquin, *Summa contra gentiles*, Lib.III.84, S. 4f.
[726] „Numquam ergo mihi amplius mi Marsili, insimulabis malignitatem Saturni. Nullum Hercle malum facere nobis possunt astra, nequeunt, inquam, nolunt. Velle autem et posse est idem apud superos. Qua ratione autem nos summi boni filios laederent. Cum aliis, qui a summo bono solum originem suam

Cavalcanti erinnert Ficino geradezu an die positiven Züge von Saturn. Aufgrund seiner Langsamkeit sowie seiner weiten Entfernung zur Erde stärkt der höchste aller Planeten das Gedächtnis und verleiht dem Menschen ein außergewöhnliches geistiges Vermögen (lat. *ingenium*).[727] Cavalcantis Antwort enthält auch indirekte mythologische Bezüge zu *Chronos*, der personifizierten Zeit, sowie zu *Kronos*, jenem Gott, der nicht nur seinen Vater *Uranos* kastrierte und seine eigenen Kinder verschlang, sondern auch der Begründer des *Goldenen Zeitalters* war:[728] Jene Zeit, die gerade Marsilio Ficino durch seine Rekonzeptualisierung teils unbekannter antiker Philosophien sowie geheimer Weisheiten und Mysterien erneut für das *Quattrocento* heraufzubeschwören versuchte.[729]

In seinem Antwortschreiben widerruft Ficino seine Darstellung von Saturn als „Unglücksplaneten“ und streicht seine günstigen Aspekte heraus:

> Du forderst mich auf, Giovanni, dem Saturn, über den ich dich in den vergangenen Tagen eindringlich befragt habe, eine Palinodie zu singen. Freilich lobe ich ihn bei mir vor allem deshalb, weil mich durch eine gewisse ewige Gabe von ihm nicht nach den Gütern der Sterblichen verlangt; dass ich mich aber bei Übeln allzu sehr ekle, was du an mir manchmal tadelst, dafür gebe ich einer gewissen Komplexion zur Melancholie die Schuld, einer – wie mir zumindest scheint – sehr bitteren Sache, wenn sie uns nicht durch häufiges Gitarrenspiel gelindert und versüßt würde […] Aber ich habe jetzt planlos und sprunghaft gedacht. Du zwingst mich, wie ich sehe, wieder nicht zu Unrecht, eine andere Palinodie auf Saturn zu singen. Was soll ich also tun? Ich werde

trahunt, ducantur. Atque ea omnino secundum boni ipsius rationem foelicissimae illae mentes circumagant. Si tantum quantum videmus et sciunt, qui experti sunt, suos diligit filios secundus et terrestris pater, qui comparatione coelestis Patris, vix dicendus est pater, quantum nos primum et verum Patrem putemus amares. Mirum in modum certe […] Responde mihi quaeso, unde admirandum ingenium, quo quid si Saturnus intelligis, quod triginta annis suum iter peragat, cognoscis quosve effectus in terris hoc in loco, vel illo collocatus producat non ignoras. Age, dic mihi, unde robustum illud et validum corpus, quo per devios et indomitos saltus universam Graeciam peragrasti, atque in Aegyptum usque penetrasti, ad nos sapientissimos illos senes super tuos humeros allaturus. Audax certe facinus […] Tu ne ergo Saturnum incusabis, qui te tantum caeteros homines superare voluit, quantum ipse caeteros planetas superat. Itaque opus, mihi crede, est palinodia, quam si sapis, quam primum canes.” Ficino, *Opera Omnia* I, *Epistolarum*, Lib.III, Mala non sun tab altris proprie, sed ex defectu vel materie, vel consilii, S. 732 [S. 762].

[727] Vgl. Klibansky et al., *Saturn und Melancholie*, Fussnote 76, S. 84; Culianu, *Der Eros und Magie in der Renaissance*, S. 84.

[728] Ebda. S. 210-213. Siehe weiterführend: Gianni Guastella, “Saturn, Lord of the Golden Age”; in: Massimo Ciavolella/Amilcare A. Iannucci: *Saturn from Antiquity to the Renaissance*, Ottawa 1992, S. 1-22; Maximilian Mayer, „Kronios”; in: W. H. Roscher (Hg.): *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Bd.II.1, Hildesheim 1965, S. 1456-1573.

[729] Vgl. Ficino, *Opera Omnia* I, *Epistolarum*, Lib.XI, Laudes seculi nostri tanquam aurei ingeniis Auerrois, S. 944 [S. 974].

> natürlich zögern und entweder sagen, dass eine derartige Natur, wenn du willst, nicht von ihm stammt, oder sollte es notwendig sein, dass sie von ihm kommt, dann möchte ich Aristoteles zustimmen, und man wird sagen, dass sie etwas Einmaliges und eine göttliche Gabe ist.[730] [Übers. d. Verf. S. B.]

Die Gleichsetzung von Saturn mit der philosophischen Grundlegung der intellektuellen Kontemplation und dem *Topos* des Melancholischen (wie sie Ficino in *De vita libri tres* noch formulieren wird) deutet sich hier bereits vorausschauend an. Diese Relation umschließt nach Klibansky, Panofsky und Saxl sowohl die neuplatonische „[…] Saturnauffassung, nach der der höchste der Planeten auch die höchsten und edelsten Kräfte der Seele, Vernunft und Denkvermögen, bedeutet und spendet […]“, als auch Aristoteles „[…] Melancholielehre, nach der alle großen Männer Melancholiker […]“ waren.[731]

Aus dem Briefwechsel zwischen Ficino und Cavalcanti geht ein Zusammenhang zwischen Ficinos theoretischer Beschäftigung mit dem melancholischen Temperament und der eigenen Biografie hervor.[732] So schreiben Klibansky, Panofsky und Saxl weiter:

> Es ist ungewöhnlich aufschlußreich zu sehen, wie Ficinos Anschauung von Saturn und Melancholie aus dieser individuellen, psychologischen Grundlage entspringt.[733]

Jedoch muss zur Diskussion gestellt werden, ob Ficinos Entwurf von Saturn allein auf individuellen astrologischen Bedingtheiten beruht, auch wenn ohne Zweifel ist, dass seine persönliche Auseinandersetzung mit Saturn sein spannungsgeladenes und widersprüchliches Verhältnis zur Astrologie fördert. Eine Schwierigkeit in der

---

[730] „Iubes, mi Ioannes, ut Saturno, de quo superioribus diebus valde quaerebar, palinodiam canam […] Quem equidem in me ex hac laudo potissimium, quod eius solius aeterno quodam munere, mortalium bonorum minime cupidus sum, quod vero circa mala nimis formidolosus sum, quod interdum in me reprehendis, complexionem quandam accuso melancholiam, rem, ut mihi quidem videtur, amarissimam, nisi frequenti usu citharae nobis quodammodo delinita dulcesceret […] Sed quonam temere prolapsus sum? Coges me video rursus non iniuria palinodiam alteram cantare Saturno. Quid igitur faciam? Equidem tergiversabor, ac dicam, vel naturam eiusmodi, si vis, ab illo non proficisci, vel si ab illo proficisci necessarium fuerit, Aristoteli assentiar, hanc ipsam singulare divinumque donum esse dicenti.” Ebda. *Epistolarum*, Lib.III, Omnes omnium laudes referantur in Deum, principium omnium, atque finem, S. 732f. [S. 762f.].
[731] Klibansky et al., *Saturn und Melancholie*, S. 358.
[732] Vgl. Ficino, *Three Books on Life*, Introduction, S. 21f.
[733] Klibansky et al., *Saturn und Melancholie*, S. 369f.

Beantwortung der Frage nach den Wurzeln seiner ambivalenten Sichtweise auf den Planeten Saturn gründet auch darin, dass er in seinen Schriften kein durchgehend konsistentes und kohärentes Bild der Astrologie entwirft – vielmehr zeichnet es sich durch gegensätzliche Haltungen und Wertungen aus, in denen er medizinisch-psychologische genauso wie mythologische und philosophische Elemente aufgreift und miteinander verknüpft. So nimmt er in dem unfertigen und nicht publizierten Traktat *Disputatio contra iudicium astrologorum* (1477 – 78) der Astrologie gegenüber eine ablehnende und abwertende Position ein. Kontradiktorisch dazu führt er in seiner medizinischen Schrift *Consiglio contra lo pestilenza* (1479) die Pest auf die ungünstige Konstellation der Gestirne zurück. Als medizinische Vorbeugung empfiehlt er dort die Anwendung von astral-magischen Talismanen.[734]

Astrologische Talismane bilden unter anderem auch einen der magischen Untersuchungsgegenstände in *De vita libri tres*, das Forscher wie Carol V. Kaske und John R. Clark als einen „kulturellen Meilenstein“[735] bezeichnen. Dort entwickelt Marsilio Ficino ebenfalls die Lehre vom saturnalen Melancholiker. In diese integriert er nicht nur die humoralpathologische Lehre von der schwarzen Galle und dem melancholischen Temperament (wie er sie in diversen antiken und mittelalterlichen naturphilosophischen und medizinischen Wissensbeständen vorgefunden hatte), er greift ferner auf das pseudo-aristotelische Traktat *Problemata* XXX, 1 zurück, um es mit der platonischen Konzeption der *μανία* (der göttlichen Raserei und Begeisterung) und den astrologischen und astral-magischen Spekulationen über den Planeten Saturn zu verschränken. Ins Blickfeld des Melancholie-Diskurses rückt bei ihm der Gelehrte, vornehmlich der Philosoph, der Künstler und die an antiken Vorbildern angelehnte und ambivalent verhandelte Figur des *magus*. Diese sich ineinander verschachtelnden Figuren verkörpern für Ficino nach pseudo-aristotelischem Vorbild den Prototyp des naturgemäßen und hochbegabten Melancholikers. Versinnbildlicht

[734] Ebda. S. 372f.; Ficino, *Three Books on Life*, Introduction, S. 37f.; Garin, *Astrologie in der Renaissance*, S. 89, 95f; Kristeller, *Die Philosophie des Marsilio Ficino*, S. 293f.
Ficino beruft sich auf die im Mittelalter herrschende medizinische Sichtweise, dass die Sterne und die Planeten „schlechte“ Luft erzeugen, wodurch sie in weiterer Folge die Pest hervorbringen. Diese Vorstellung geht auf das Jahr 1345 zurück, in welchem es zu drei Konjunktionen der Planeten Mars, Jupiter und Saturn kam, welche retrospektiv für die Pest von 1347 verantwortlich gemacht wurden. Im Jahr 1478 brach auch in Florenz die Pest zum insgesamt elften Mal aus. Die Epidemie sollte bis zum Jahr 1480 andauern. Vgl. Siraisi, *Medieval & Early Renaissance Medicine: An Introduction to Knowledge and Practice*, S. 128ff.; Copenhaver, “How to do magic, and why: philosophical prescriptions“, S. 142f.
[735] Ficino, *Three Books on Life*, Introduction, S. 3.

durch antike Gestalten wie die „antiken Theologen“ Zoroaster und Pythagoras, die Philosophen Sokrates und Platon oder den Astronom und Mathematiker Archimedes, kommt ihnen durch ihre melancholische Naturanlage nicht nur eine intellektuelle, sondern auch eine künstlerische und produktive Kraft zu. Dieser exklusive melancholische Zustand evoziert aber nicht nur ekstatische Zustände sowie die Fähigkeit zur Prophezeiung,[736] sondern er allein führt die Seele von der materiellen Welt weg, hin zum Geistigen und zum Göttlichen selbst.[737] Gefördert wird diese geistige Schau der Seele von Saturn, dem Patron der Melancholie. Er wirkt auf den die Seele mit dem Körper verbindenden *spiritus* ein und evoziert eine (zeitweilige) Loslösung vom Einzelkörper.[738]

Dennoch ist die Wirkmächtigkeit von Saturn zweigestaltig: So leitet er als ältester, nobelster, höchster und am weitesten von der Erde entfernter Planet den unter seinem Einfluss stehenden Gelehrten zur höchsten Glückseligkeit (lat. *beatum*) und führt die von der Materie entrückte Seele zur erkenntnistheoretischen Schau der höchsten Dinge. Aufgrund seiner Kälte und Trockenheit, seiner Bezüge zur irdenen Farbe, zum Blei sowie zum Element Erde kann er aber auch zu tiefstem Elend (lat. *miseria*) führen und die Seele in geradezu dämonischer Weise selbstvergessend an die schattenhafte Materie binden: dem platonischen und neuplatonischen Körpergefängnis der Seele.[739]

So verschränken sich unter dem Einfluss von Saturn auch die individuellen Zustände von Ohnmacht und Allmacht:[740] Die Furcht, die Traurigkeit und die Schwärze, die auf

---

[736] Die Verbindung von Saturn mit Themen der Prophetie findet sich bereits in der griechischen Antike. So verstand man in der orphischen Tradition, *Kronos* auch als Seher. Vgl. Klibansky et al., *Saturn und Melancholie*, S. 233f., 239.

[737] „Certe, quemadmodum, commodissimum instrumentum carere oportet motu proprio, ne forte, quando faber movere ipsum ad dextram statuit fabricando, ipsum interim feratur motu proprio ad sinistram, sic animum illum, quo divina providentia uti ad vaticinium statuit quasi aliquo instrumento, quietum esse necessarium est, quales sunt melancholici saepe.” Vgl. Ficino, *Platonic Theology*, Vol. 4, Lib.XIII.2, 33, S. 162-163, vgl. ebda. Lib.XIII.1, 4, S. 114-117, Lib.XIII.2, 34-35, S. 164f.

[738] Vgl. Jaeger, „Melancholie und Studium. Zum Begriff >Arbeitsælikeit<, seinen Vorläufern und seinem Weiterleben in Medizin und Literatur“, S. 139f.; Ficino, *Three Books on Life*, Introduction, S. 23; Radden, *The Nature of Melancholy*, S. 87f.

[739] Vgl. Marsilio Ficino, *Platonic Theology*, Vol. 6, hg. von James Hankins und William Bowen und übers. von Michael J. B. Allen und John Warden, Cambridge/London 2006, Lib.XVII.2, 12, S. 22f.; Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.2, 22-24, S. 533 [S. 563]; Ebda. *Epistolarum*, Lib.I, De divino furore, 55-59, S. 613 [S. 643].

[740] Hartmut Böhme beschreibt diese beiden Aspekte des Melancholikers wie folgt: „Nichts aber hat Bestand; dies ist das unnachgiebige Wissen des Melancholikers. So mächtig, so stolz, siegreich sich die Bauwerke erheben – es gibt eine stärkere Kraft, die des leisen, unmerklichen Niedersinkens. Dies zu wissen, ist sein Stolz. Er hat die Zeit, die saturnisch auch an den Dingen frisst, zu seinem Verbündeten: alle Dinge werden gewesen sein.“ Böhme, *Fetischismus und Kultur*, S. 125.

der Seele liegen und die sie direkt in die schattenhafte Materie und Täuschung führen, stehen dem geistigen Vermögen gegenüber, durch das sie allein in die intelligible Welt zurückkehren kann. Diese widersprüchlichen Zustände des Körperlichen über das Geistige und vice versa knüpfen nicht nur an den *Topos* der Magie an, die Ficino in *De vita libri tres* ebenfalls mit dem Planeten Saturn verknüpft,[741] sondern auch an die Figur des *magus*, der eben im melancholischen Zustand nicht nur über die der Allgemeinheit verborgenen Kenntnisse der Natur verfügt (eine Argumentation, die Ficino für die *magia naturalis* benutzt), sondern auch über jene schöpferische und *künstlerische* Kraft, um zum göttlichen *artifex* zu werden, der die Natur gefügig macht, sie bearbeitet und in ihr wirkt, worauf auch Robert Klein indirekt hinweist:

> Die Wirksamkeit der mit den nötigen Leidenschaft vollzogenen Riten ist der Kausalität der Seele ähnlich; und es ist gut, wenn der Magier außer der dauernden Neigung auch in dem Augenblick, da er zu Werk geht, eine besondere Stimmung, ein stärkeres Begehren besitzt.[742]

Zugleich ist es auch das saturnale Gestirn, welches Ficino in *De vita libri tres* in Anlehnung an Avicenna und Serapion als „bösen Dämon“ bezeichnet,[743] das nicht nur die schöpferische Kraft des *magus* unterstützt, um magische Artefakte wie astrologische Talismane zu konstruieren (um die Kräfte eben jener Planetendämonen

---

[741] „Per separationem igitur a rebus humanis, per otium, solitudinem, firmitatem, per Theologiam secretioremque philosophiam, superstitionem, Magiam, agriculturam, per maerorem Saturno subicimur.“ Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.2, 59-61, S. 534 [S. 564]; Ficino, *Platonic Theology*, Vol. 4, Lib.XIII.4, 8, S. 192-195.

[742] Klein, *Gestalt und Gedanke*, S. 97.

[743] Vgl. Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.I.6, 28-30, S. 499 [S. 529]. In diesem Zusammenhang interessant ist, dass bei Serapio zwar von einem dämonischen Ursprung der Melancholie zu lesen ist, der Autor dies jedoch vielmehr auf die Zusammensetzung der Qualitäten zurückführt. Auch lässt sich dort die Beifügung „böse“ nicht finden. Ähnlich in Avicennas Kapitel *De melancholia*, das sich in dem von Gerhard von Cremona in die lateinische Sprache übersetzten Werk *Canon medicinae* (um 1170) findet. Avicenna gibt darin eine Reihe von Erklärungen für die Ursachen und Auswirkungen der Melancholie (die teilweise deckungsgleich mit Ficinos Darstellungen in *De vita* sind). Jedoch anders als von Ficino behauptet, schreibt er dass es sekundär sei, ob die Melancholie von einem Dämon verursacht werde, vielmehr sei diese von einem physikalischen Standpunkt aus zu bewerten. Vgl. Serapio, Senior, *Practi. Jo. Serap.: Necessarium ac perutile opus totius medicine Practice. Profundissimi ac antiquissimi Arabis domini Joannis filii Serapionis/In quo non solum habetur Breviarium totam Practicam sub brevitate continens/Verum etiam Librum copiosum de Simplici medicina/Diligenti ac novo examine correctum/Pulchrisque ac utilibus Annotationibus exornatum/ una cum plurimis huic spectantibus novissime additis. Practica etiam brevis domini Joannes Platearii Salernitani utilissima*. Impressum Venetiis mandato & expensis heredum quondam nobilis viri domini Octaviani Scoti civis Modoetiensis/ ac sociorum. Anno Domini, M.D.XXX [1530], Trac.I.xxii, De melancholia, 8; Avicenna, *Liber canonis. Liber / quem princeps aboali abinsceni de medicina edidit. Translatus a magistro Gerardo cremonensi in toleto ad arabico in latinum*, hg. von Petrus Rochabonellus und korr. Von Prosdocimus Mutius, Venetiis ca. 1489, Lib.III, Fen.I, Trac.IV.xviii, De melancholia.

herabzuziehen), sondern das gerade in der retrograden Bewegung auch magische Fähigkeiten wie jene des „bösen Blicks“ fördert; eine magische Übertragungstechnik über räumliche Distanz (*actio ad distans*) – so lesen wir beispielsweise bereits bei Vergil von der Behexung von Schafen durch den „bösen Blick“[744] –, die im lateinischen Mittelalter dem Bereich der *magia daemonica* zugerechnet wurde. Dieser magische Blickkontakt zwischen Subjekt und Objekt schwärzt das Blut des Gegenübers, wodurch der *spiritus* trüb und verklärt wird und die rationale Seele sich gänzlich dem illusorischen Bereich des Imaginativen hingibt: dem Wirkungsbereich der Dämonen.[745]

Hier verdeutlicht sich bereits, dass der janusgesichtige Saturn einen Bestandteil von Ficinos Magie-Diskurs bildet, den er im Rahmen seines abstrakt-metaphysischen Programms behandelt. In seiner Darstellung von Saturn integriert Ficino aber nicht astrologische und medizinisch-psychologische Vorstellungen, wie er sie in den heterogenen antiken und mittelalterlichen Wissensbeständen vorgefunden hatte, sondern er synthetisiert diese auch mit den neuplatonischen Vorstellungen über die Planeten als geistige Prinzipien eines philosophisch interpretierten Götterkosmos.[746] In diesen sind jedoch auch die mythologischen Charakteristika der griechischen Olympioniken enthalten, was bereits in der griechisch-römischen Antike im Falle des Planeten Saturn zu einer Gleichsetzung mit dem doppelgesichtigen Gott *Kronos*, dem in der orphischen Kosmogonie mit der Zeit verbundenen *Chronos* sowie dem römischen Flurgott *Saturnus* führte.[747]

Zusätzlich unterfüttert Ficino seine Leseweise von Saturn als Nativitäts- und Berufsgestirn mit den Lehren eines antik inspirierten Dämonenverständnisses jener göttlichen Wesen, die die Botschaften zwischen Menschen und Göttern vermitteln und die, verkörpert als Gestirne, dem Menschen zum Zeitpunkt der Geburt als geistige Führer und kosmische Schutzgeister zur Seite gestellt werden. Diese *daimones* und *genii* wurden jedoch von christlichen Denkern zu schlechten und betrügerischen Dämonen uminterpretiert.[748] Diese Gleichsetzung der Planeten mit den Dämonen (wie

[744] Vgl. Vergil, *Landleben: Bucolica, Georgica, Catalepton*, hg. von Johannes und Maria Götte, München 1981, *Hirtengedichte*, IV.102-103, S. 22f.
[745] Vgl. Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, VII.4, 1358, S. 326f.; Ficino, *Platonic Theology*, Vol. 4, Lib.XIII.4, 8, S. 192f.
[746] Vgl. Klibansky et al., *Saturn und Melancholie*, S. 235-245.
[747] Ebda. S. 211ff.
[748] Vgl. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, S. 45; Otto, *Magie*, S. 430; siehe vorliegende Arbeit: 2.2.2 *Vom δαίμων zum Dämon*.

es unter anderem auch in den astrologischen Textbeständen des arabischen Kulturraums vorzufinden war)[749], die mittelalterliche Denker wie Hugo von St. Viktor oder Nikolaus Oresme als *abergläubische* Astrologie klassifizierten, barg jedoch auch eine Gefahr für den astrologisch versierten Menschen, wie es Aby Warburg beschreibt:

> Während der Astrologe das Weltall einerseits im nüchternen Liniensystem klar und harmonisch erfaßt und die Stellung der Fixsterne und Planeten zur Erde und zueinander genau im voraus zu berechnen versteht, beseelt ihn vor seinen mathematischen Tafeln doch eine atavistische abergläubische Scheu vor diesen Sternnamen, mit denen er zwar wie mit Zahlenzeichen umgeht, und die doch eigentlich Dämonen sind, die er zu fürchten hat.[750]

Alle diese unterschiedlichen zeitlichen und transkulturellen Elemente und Wissensbestände, die bereits in sich heterogen waren (siehe Kap. 2 und 3), bettet Ficino nun in seine kosmologischen und abstrakt-metaphysischen Spekulationen ein, wodurch er ein äußerst ambivalentes Bild von Saturn kreiert, der nicht nur auf die Einbildungskraft (lat. *imaginatio)*, sondern auch auf die *ratio* und *mens* einwirkt,[751] worauf bereits D. P. Walker in seinem wegweisenden Werk *Spiritual and Demonic Magic* hingewiesen hat:

> He [Ficino, S. B.] is suggesting magical practices which are supposed to be non-demonic, to work by the influence of a personal “spirit” (i.e. demon), possessed of a soul, who could act directly on man’s rational soul. But even here there are traces of a more dangerous magic. Saturn influences the intellect, and we are told that angels or *animae celestes* can directly influence our souls.[752]

Die Aufgabe des vorliegenden Kapitels ist es nicht nur, die einzelnen, teils heterodoxen Momente seiner Lehre des saturnalen Melancholikers nachzuzeichnen, es geht vielmehr darum zu zeigen, dass sich gerade durch Ficinos Synkretismus unterschiedlicher zeitlicher und räumlicher Wissenselemente und Texttraditionen eine Dialektik entwickelt, aus der hervorgeht, dass der als Planetendämon interpretierte Saturn nicht nur ein materielles, sondern auch ein geistiges Prinzip ist. Ficinos

[749] Vgl. Klibansky et al., *Saturn und Melancholie*, S. 210.
[750] Warburg, „Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten“, S. 505f.
[751] Vgl. Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.22, 23-26, S. 564 [S. 594].
[752] Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, S. 45.

wechselnde *Perspektivierung* innerhalb des Planetendämons Saturn verhält sich nicht nur komplementär zum ontologischen Ab- und Aufstieg der Seele, sondern sie umklammert auch die im lateinischen Mittelalter vorformulierten Kategorien der *magia daemonica* und *naturalis*. Darüber hinaus benötigt der *magus* eben jene mit Saturn einhergehende geistige Verfasstheit und schöpferische Begabung, um magische Objekte wie Talismane erst erzeugen und formverändernd im Kosmos wirken lassen zu können (*Perspektive* 3)[753]. In der Darstellung des saturnalen Melancholikers spiegeln sich daher auch Ficinos unterschiedliche *Perspektiven* auf die Materie wider, die in einem alternierenden Verhältnis zu seinem ambivalenten Magieverständnis stehen: zwischen instabiler Einheit und formaler Trennung. Gerade weil Ficino die Magie in ihren heterogenen Spielformen zum Untersuchungsgegenstand seiner abstrakt-metaphysischen Spekulationen erhebt, enthält die Darstellung von Saturn aber sowohl *dämonische* als auch *natürliche* Elemente, in denen sich die Aspekte des Körperlich-Materiellen über das Geistig-Intelligible und des Geistig-Intelligiblen über das Körperlich-Materielle ausdrücken.

5.1 Der melancholische Gelehrte

Marsilio Ficino verfasste *De vita sana* (*Über ein gesundes Leben*) um 1480. Ursprünglich als eigenständige Schrift konzipiert, veröffentlichte er diese jedoch erst 1489 zusammen mit *De vita longa* und *De vita coelitus comparanda* als das erste der *Drei Bücher des Lebens*. Im Vordergrund dieses medizintheoretischen Werks steht die Gesundheit des Gelehrten (lat. *studiosus)*, der – wie Marsilio Ficino selbst – dafür prädestiniert ist, an der Melancholie zu erkranken. Ihm stellt er in seinem philosophisch und medizintheoretisch orientierten Werk nicht nur praxisorientierte Anleitungen zur Herstellung von medizinischen und astral-magischen Heilmitteln zur Verfügung, seien sie *natürlich* oder aber *künstlich*, er vermittelt auch therapeutische Vorschläge sowie praktische Anweisungen für eine gesunde und geregelte Lebensführung.[754] Dafür greift er nicht nur auf galenische Medizintheorien und aristotelische Naturphilosophien

[753] *Perspektive* 3: Der Blick ausgehend von der materiellen Welt (Sehspitze) auf das Intelligible (Grundfläche). Der *magus* blickt auf die höher geordneten Seinsstufen und versucht, ausgehend von seiner Position, das Intelligible durch materielle Behälter wie Talismane zu manipulieren, indem er vermittelnd durch die Gravur formverändernd auf die höheren Seinsstufen einwirkt und die absorbierten Kräfte zurückspiegelt.

[754] Vgl. Benesch, *Marsilio Ficino's 'De triplici vita' (Florenz 1489) in deutschen Bearbeitungen und Übersetzungen*, S. 32.

zurück und verbindet diese mit platonischen und neuplatonischen Kosmologien und Metaphysiken, sondern er knüpft auch an unterschiedliche, bis dahin teils unbekannte antike und mittelalterliche Magietheorien an. Das „Rahmenprogramm“ ist hier, die Gesundheit des melancholischen Gelehrten zu bewahren und das Verhältnis zwischen Körper und Seele in Balance zu bringen und eben dieses Gleichgewicht auch zu erhalten, wie Ficino in dem an seinen Patron Lorenzo de’Medici adressierten Vorwort anmerkt. Sein Bemühen ist eng an seine eigene Biografie gekoppelt: Als Arzt sieht sich Ficino Galen verpflichtet, als Philosoph und Priester jedoch Platon. Erster ist Arzt des Körpers, zweiter der Seele. Da er mit seinem *opus magnum*, der *Theologia Platonica* (1482), bereits ein achtzehnteiliges Werk über die Seele verfasst hatte, wendet er sich nun mit *De vita libri tres* dem Körper zu.[755] Doch der Körper kann nicht ohne die Seele gedacht werden:[756] Das verbindende Medium – das *tertium quid* – zwischen Körper und Seele bildet der sogenannte *spiritus*.[757] Er ist zugleich auch das Werkzeug (lat. *instrumentum*) für jede Art geistiger Operationen. Denn wie der Maler zum Malen einen Pinsel oder der Soldat zum Kämpfen ein Pferd und Waffen benötige, so Ficino, brauche und konsumiere der Gelehrte beim Forschen, Denken und Erkennen den *spiritus*. Mit ihm durchmisse und erkenne er die gesamte kosmische Hierarchie.[758] Jedoch sei gerade dieser durch die ihm zugeschriebene warme und feuchte Qualität von den beiden Körpersäften Schleim (lat. *pituita*) und schwarze Galle (lat. *atra bili*) bedroht. Ihre feuchte und trockene sowie kalte und trockene Eigenschaft

[755] Vgl. Ficino, *Opera Omnia* I, *Marsilii Ficini Florentini Medici atque Philosophi, in librum de Vita, ad magnanimum Laurentium Medicen, patriae servatorem, Epistola dedicatoria*, S. 493f. [S. 523f.]. Siehe dazu auch: Copenhaver, “How to do magic, and why: philosophical prescriptions”, S. 137-142; Kodera, *Disreputable Bodies*, 116ff.; Garin, *Astrologie in der Renaissance*, S. 90.

[756] Christopher S. Celenza fasst das Programm von *De vita libri tres* folgendermaßen zusammen: “His medical training, in addition to creating a certain independence of style, also made Ficino sensitive on a basic level to the problem of the physical: that is, he had an instinctive understanding of the fact that, as human beings, we are – regrettably perhaps, from a Platonic point of view – embedded in and affected by matter. One of the most lasting and influential works, his *De triplici vita* (“On the triple life”) offered recipes, rituals (astrological and otherwise), and contemplative practices all toward the end of helping those of a scholarly temperament stay healthy.” Christopher S. Celenza, “The revival of Platonic philosophy”; in: James Hankins (Hg.): *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, New York 2007, S. 83.

[757] „Wir bestehen nämlich aus dreierlei: aus Seele, Geist und Leib. Die Seele und der Leib sind durchaus verschiedenen Wesens und werden durch das Mittel des Lebensgeistes verbunden.“
„Tria profecto in nobis esse videntur, anima, spiritus atque corpus. Anima et corpus natura longe inter se diversa spiritu medio copulantur […].” Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, VI.6, 1344, S. 204f. Siehe auch: Ficino, *Platonic Theology*, Vol. 3, Lib.IX.5, 2, S. 56-59.

[758] „Praeterea solers quilibet artifex instrumenta sua diligentissime curat, penicillos pictor, malleos incudesque faber aerarius, miles equos et arma, venator canes et aves, citharam citharoedus, et sua quisque similiter. Soli vero Musarum sacerdotes, soli summi boni veritatisque venatores, tam negligentes (pro nefas) tamque infortunati sunt, ut instrumentum illud, quo mundum universum metiri quodammodo, et capere possunt, negligere penitus videntur.” Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.I.2, 5-10, S. 495f. [S. 525f.].

verbunden mit dem phlegmatischen und melancholischen Temperament und den ihnen verwandten Planeten Mond, Venus und Saturn gefährde den als heiß und luftig konnotierten *spiritus*.[759]

5.1.1 Der *spiritus*

Für die Konzeption des *spiritus* greift Ficino auf unterschiedliche kosmologische, medizinische, metaphysische und naturphilosophische Wissensinhalte zurück, die er miteinander kombiniert und dadurch ebenfalls in einen neuen Funktionszusammenhang setzt. Durch seine Synthese der medizinischen *spiritus*-Lehre mit der stoischen Lehre des Pneumas (griech. *πνεῦμα*) und der neuplatonischen Lehre des „Astralkörpers“ (griech. *χιτών*)[760] verstärkt sich einerseits das Beziehungsgeflecht zwischen Mikro- und Makrokosmos, andererseits verbindet Ficino durch seinen Synkretismus verschiedener Lehren und Texttraditionen unterschiedliche Bedeutungsinhalte miteinander, wodurch er ein äußerst ambivalentes, uneinheitliches und mehrlagiges Bild des *spiritus* konstruiert:

Ficino richtet seinen Blick in *De vita sana* zunächst auf den *spiritus humanus*. Ganz der galenischen Medizintradition folgend, beschreibt er den *spiritus* als einen subtilen, heißen, leuchtenden und durchsichtigen Körper. Er hat einen körperlichen Ursprung: So ist er ein Dunst (Element Luft), der aus dem dünnsten Teil des Blutes entsteht. Das Blut wird in der Leber und dem Magen durch die *natürliche Kraft* (lat. *virtus naturalis*) gebildet. Sie ist für das Nähren und Zeugen zuständig. Von dort steigt der leichtere Teil des Blutes in das Herz auf, dem Ort der *vitalen Kraft* (lat. *virtus vitalis*). Diese ist mit den Leidenschaften und den Empfindungen verbunden. Die Hitze (Element Feuer) des Herzens erzeugt schließlich den *spiritus*. Von dort aus gelangt er über die Arterien in das kalte Gehirn, dem Ort der *animalischen Kraft* (lat. *virtus animalis*). Diese ist für die Bewegung, die Wahrnehmung und das Gedächtnis verantwortlich. Diese drei Kräfte sind mit dem *spiritus* als deren Träger verbunden, der sie zwischen dem Körper und der Seele vermittelt.[761]

[759] Ebda. Lib.I.3, S. 496 [S. 526]; Ficino, *Platonic Theology*, Vol. 4, Lib.XIV.10, 5, S. 306f.
[760] Vgl. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, S. 12; Kristeller, *Die Philosophie des Marsilio Ficino*, S. 356f.; Ficino, *Three Books on Life*, Introduction, S. 42f.
[761] Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.I.2, S. 496 [S. 526].

Als vermittelndes *Agens* zwischen dem Einzelkörper und der Einzelseele koordiniert und kontrolliert der *spiritus* nicht nur den körperlichen Bewegungsapparat, er dient der unkörperlichen Seele auch als Instrument der inneren und äußeren Wahrnehmung, das ist: die Sinneswahrnehmung, die Imagination sowie die Fantasie (im Sinne des aristotelischen Gemeinsinns, der alle sinnlichen Eindrücke miteinander vereint[762]).[763] Die äußeren Eindrücke der fünf Sinne werden als Bilder (lat. *imagines*) durch die Imagination auf der subtilen Oberfläche des *spiritus* entworfen und gebündelt, von dem höchsten der inneren Sinne, der Fantasie, die über die notwendigen Begriffe verfügt, benannt und durch die *ratio* beurteilt; wodurch die immaterielle Seele die Außenwelt erst erkennen kann. Bei Ficino ist der *spiritus* zunächst ein körperliches Produkt des Herzens und zugleich bildet er auch diejenige Lebenskraft, die sich in die drei Kräfte (*natürliche*, *vitale* und *animalische*) analog zu den drei Seelenvermögen ausdifferenziert und diese an den Körper übersetzt. Das heißt, der den Körper mit der Seele verbindende *spiritus* repräsentiert einerseits die niedrigste Stufe der Seele, die Imagination (die auf einer Ebene mit der Fantasie sowie der *virtus vitalis* und *naturalis* steht)[764], andererseits schließt er an alle drei Seelenvermögen, die *imaginatio*, die *ratio* und die *mens* an, wodurch er bei Ficino auch das Erklärungsmodell für die Interaktionen zwischen physischen und psychischen Prozessen und dem geistigen Erkenntnisvermögen bildet.[765]

Der *spiritus* ist dabei besonders den astralen Einwirkungen der mit den Planeten verbundenen Körperregime ausgesetzt, die je nach Gleichgewicht bzw. Ungleichgewicht der vier Säfte und den damit verbundenen Elementen und Qualitäten zur körperlichen und mentalen Gesundheit oder Krankheit führen können. Ficino, selbst Arzt, knüpft hier an die medizintheoretischen Konzeptionen von Hippokrates und Galen an (die gerade darin versuchten, die wissenschaftliche Medizin von ihrem

[762] Vgl. Aristotels, *Über die Seele*; in: Ernst Grumach (Hg.): *Aristoteles Werke in deutscher Bearbeitung*, Bd. 13, Buch III.2, 425b-427b, S. 50-54.
[763] Vgl. Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.21, S. 561-564 [S. 591-594]; Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, VI.6, 1344, S. 204f., VII.4, 1357, S. 320f.; Ficino, *Platonic Theology*, Vol. 2, Lib.VII.6, S. 234f.; Ficino, *Platonic Theology*, Vol. 3, Lib.IX.5, 2, S. 58f. Siehe dazu auch: Benesch, *Marsilio Ficino's 'De triplici vita' (Florenz 1489) in deutschen Bearbeitungen und Übersetzungen*, S. 46; Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, S. 4; Kristeller, *Die Philosophie des Marsilio Ficino*, S. 98; Siraisi, *Medieval & Early Renaissance Medicine*, S. 107ff.
[764] Vgl. Allen, *Icastes*, S. 201.
[765] Vgl. Ficino, *Platonic Theology*, Vol. 2, Lib.VIII.1, 1-9, S. 262-273; Kristeller, *Die Philosophie des Marsilio Ficino*, S. 218f.; Albertini, *Marsilio Ficino*, S. 106f.; Daniel P. Walker, "The Astral Body in Renaissance Medicine"; in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 21, London 1958, S. 120f.; Kodera, *Disreputable Bodies*, S. 119.

magischen Fundament zu lösen[766]). Die arabischen Gelehrten des neunten und zehnten Jahrhunderts wie Abu Ma'shar und Avicenna griffen diese antiken Lehren auf und stellten die vier Säfte mit den dazugehörigen Temperamenten in Korrelation mit der astrologischen Planetenlehre. Diese Verschmelzung von medizinischen, naturphilosophischen und astrologischen Lehren setzte sich im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert an der Universität von Paris und Bologna systematisch fort und wurde allgemein bekannt.[767] In diesem Sinn befand sich Ficino mit seiner Darstellung des *spiritus* zunächst noch im Bereich der klassischen Medizintraditionen, worauf auch Brian P. Copenhaver verweist:

> His magical medicine is *physica*, physic, the art and science of a *physicus*, whose practice is explained by *natural* philosophy.[768]

Jedoch schließt Ficino mit der Lehre vom *spiritus,* der schon fast Seele ist und nicht mehr Körper und vice versa („[…] quasi non corpus et quasi iam anima […] quasi non anima et quasi iam corpus […].“)[769], auch an die beiden dualen Bereiche des Körperlich-Materiellen und Geistig-Intelligiblen an und verbindet bzw. überbrückt diese beiden Pole mithilfe des *spiritus*.[770] Dies geschieht gleich in doppelter Weise, sowohl im Mikro- als auch im Makrokosmos: So geht er im Letzten der drei Bücher, namentlich *De vita coelitus comparanda* über galenische Medizintheorien und aristotelische Naturphilosophien hinaus und bettet die Lehre vom *spiritus* in seine platonisch und neu-platonisch fundierte Kosmologie und Metaphysik ein. Analog zum *spiritus* im Mikrokosmos existiert ein kosmischer *spiritus* im Makrokosmos. Für diese Darstellung integriert er sowohl die aristotelische Lehre vom unveränderlichen und göttlichen *αἰθήρ*[771] als auch die stoische Lehre vom *πνεῦμα*: dem aus Feuer und Luft zusammengesetzten Hauch, der „[…] derart jede Natur durchdringt, daß in ihm die Kraft des Erzeugens und die Ursache des Werdens steckt“[772], wie es bei Cicero heißt. Da nach stoischer Anschauung alle Teile des Kosmos durch das *πνεῦμα* verbunden

---

[766] Vgl. vorliegende Arbeit: 2.4 *Magie und Medizin*.
[767] Vgl. vorliegende Arbeit: 3.2.2 *Mittelalterliche Astrologie*; Siraisi, *Medieval & Early Renaissance Medicine*, S. 189.
[768] Copenhaver, “How to do magic, and why: philosophical prescriptions”, S. 140.
[769] Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.3, 28-29, S. 535 [S. 565].
[770] Vgl. Daniel P. Walker: “Medical spirits in philosophy and theology from Ficino to Newton”; in: Penelope Gouk (Hg.): *Music, spirits, and language in Renaissance*, London 1985, S. 288.
[771] Vgl. Aristoteles, *Über den Himmel*; in: Hellmut Flashar (Hg.): *Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 12, Buch I.2, 269a, S. 24, I.3, 270b, S. 26f.
[772] Vgl. Cicero, *De Natura Deorum Libri Tres. Vom Wesen der Götter*, Buch II, 28-29, S. 118-121.

sind und miteinander kommunizieren, umschließt dies auch die Annahme, dass das Schicksal kausal vorherbestimmt ist (ein kosmischer Determinismus, der sich mit der christlichen Doktrin des „freien Willens“ jedoch nicht vereinbaren lässt)[773].

In Anlehnung an Platon und Plotin,[774] versteht Ficino den Kosmos als einen lebendigen, das heißt beseelten Organismus, der sich aus einer Weltseele und einem Weltkörper zusammensetzt. Diese beiden Extreme sind durch eine Leben spendende *Quintessenz* miteinander verbunden: dem sogenannten *spiritus mundanus*, der die zeugenden Kräfte der Weltseele an den Weltkörper vermittelt. Analog zum *spiritus* des Menschen, beschreibt Ficino den *spiritus* im Kosmos als einen klaren, heißen und subtilen Körper, der sowohl Ähnlichkeiten zum Licht als auch zur Luft aufweist, da ihm kaum eine wässrige und erdige Natur zukommt. Ficino integriert hierbei Elemente des göttlichen und unveränderlichen *αἰθήρ* (aus dem bei Aristoteles die höchste Region des Himmels sowie die Himmelskörper bestehen)[775] und verbindet diese mit der naturphilosophischen Elementen- und Qualitätenlehre, um einerseits einen strukturellen sowie graduellen Zusammenhang zwischen dem höher geordneten *spiritus mundanus* und *humanus* herzustellen, und andererseits dessen Wirkmächtigkeit zu beschränken bzw. zu naturalisieren (was jedoch nur teilweise gelang):[776]

So ist der *spiritus mundanus* von Kanälen durchzogen, durch die die *okkulten*, also verborgenen Kräfte oder Strahlen der lebendigen Planeten (die ebenfalls aus dieser feinstofflichen Substanz bestehen) auf die irdischen Objekte und den wesensgleichen *spiritus humanus* (ein-)wirken, wie Ficino im Letzten der *Drei Bücher über das Leben* schreibt:

> Bestätigen wir jenes sehr platonische Wort, dass in dieser Maschine der Welt alles so miteinander verbunden ist, dass auf der Erde die Himmlischen unter irdischen Bedingungen und im Himmel umgekehrt die Irdischen unter himmlischen Würden sind

[773] Vgl. vorliegende Arbeit: 2.3.2 *Astrologie und Schicksalsglaube*.
[774] Vgl. Platon, *Timaios*; in: Gunther Eigler (Hg.): *Platon Werke*, Bd. 7, 30b, S. 38f.; Plotin, *Plotins Schriften*, Va, Enn. III.2, 3, S. 46-49.
[775] Vgl. Aristoteles, *Über den Himmel*; in: Hellmut Flashar (Hg.): *Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 12, Buch I.2, 269a, S. 24.
[776] Vgl. Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.3, 23-30, S. 535 [S. 565]; Kodera, *Disreputable Bodies,* S. 136ff.; Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, S. 8, 12ff.

> und dass im verborgenen Leben der Welt und im königlichen Geist das Himmlische drinnen [enthalten] ist, jedoch zugleich mit der vitalen und der intellektuellen Eigenschaft und Vorzüglichkeit [Übers. d. Verf. S. B.].[777]

Die Vorstellung, dass die höher geordneten himmlischen Elemente ein Äquivalent in den irdischen Elementen haben und vice versa, bildet einen wichtigen Grundbaustein in Ficinos astral-magischem Theoriegebäude, das er unter dem *Chiffre* der *magia naturalis* in *De vita coelitus comparanda* verhandelt. So können die mit den Planeten verwandtschaftlich verbundenen Objekte – seien sie *natürlich* oder seien sie *künstlich* wie Steine, Pflanzen, Tiere oder auch Talismane – den *spiritus mundanus* verstärkt herabziehen, absorbieren oder sogar beeinflussen. Gerade die Beschreibungen von magischen Artefakten wird Ficino jedoch noch in Schwierigkeiten mit der römischen Kurie bringen und ihn dazu veranlassen, eine *Apologia* zu verfassen (siehe Kapitel 6).[778] Das Konsumieren und Anwenden dieser Objekte (sowohl äußerlich als auch innerlich) stärkt den wesensgleichen *spiritus humanus* und reichert ihn mit den kosmischen Kräften an, worauf auch Brian P. Copenhaver hinweist:

> Bound together physically and metaphysically, the parts of the world constitute “a living thing more unified than any other”, a cosmic organism. Since the limbs and organs of any animal effect one another, the influence of every part of this perfect organism on all other parts will be even stronger, helping the world’s Body to move, live, and breathe. Its breath is the cosmic spirit which, when applied to our spirit, connects us with the animate heavens.[779]

Zunächst kann an dieser Stelle festgehalten werden, dass Ficinos theoretische Behandlung zum *spiritus*, sein komplexes philosophisches System veranschaulicht,

---

[777] „Confirmatur dictum illud valde Platonicum: hanc mundi machinam ita secum esse connexam, ut et in terris coelestia sint conditione terrena, et in coelo vicissim terrestria dignitate coelesti, et in occulta mundi vita menteque regina mundi, coelestia insint, vitali tamen intellectualique proprietate simul et excellentia.” Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.15, 70-74, S. 552 [S. 582].
Anleihen für diese Leseweise findet Ficino in Proklus Schrift *Elemente der Theologie*, dort schreibt er: „Da die existierenden Dinge sich ebenso weit ausdehnen wie die Ordnungen der Götter (Prop. 144), ist in jeder Gattung der bestimmte Charakter, der den göttlichen Mächten eignet und von oben her ausstrahlt, denn jedes Ding erlangt von der eigenen unmittelbaren Ursache den bestimmten Charakter, gemäß welcher es seine Substanz erhält.“ Proklos, *Elemente der Theologie*, Prop. 145, S. 80.
[778] Vgl. Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.1, 67-80, S. 532 [S. 562], Lib.III.3, 1-13, S. 534f. [S. 564f.]; siehe auch: Ficino, *Three Books on Life*, Introduction, S. 44; Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, S. 12ff.; Kristeller, *Die Philosophie des Marsilio Ficino*, S. 98f.; Klibansky et al., *Saturn und Melancholie* S. 380; Clark, *Thinking with Demons*, S. 218f.
[779] Copenhaver, “How to do magic, and why: philosophical prescriptions“, S. 157.

das sich durch analogische Teilhabe und Wesensverwandtschaft der einzelnen Teile zum Ganzen präsentiert, und in dem der Mensch als *parvus mundus* die analogische Abbildung der *magnus mundus* über sich präsentiert, wodurch das Geflecht zwischen Mikro- und Makrokosmos verstärkt wird. Durch die Verknüpfung der medizinischen *spiritus*-Lehre mit der antiken Lehre des *pneumas*, die Ficino im Rahmen der platonisch und neu-platonisch metaphysischen Struktur verhandelt, wird der Kosmos zunehmend organisch und der Mensch zunehmend kosmisch. Die strukturelle Analogie von *spiritus mundanus* und *humanus* ermöglicht Ficino, den Kosmos durchzuorganisieren und die wechselseitigen Wirkkräfte sowohl zu vereinfachen als auch erklärbar zu machen. In diesem System von korrespondierenden Ähnlichkeiten kommt dem *spiritus* eine vermittelnde und überbrückende Funktion zu, sei es in der kosmischen Hierarchie zwischen Weltseele und Weltkörper, sei es im Menschen zwischen Einzelseele und Einzelkörper. Als Medium übersetzt und kommuniziert der *spiritus* die Kräfte zwischen Seele und Körper und steht in einem wechselseitigen Austausch zwischen diesen beiden Polen. Aufgrund seiner sowohl geistigen als auch materiellen Natur schließt er daher an die beiden dualen metaphysischen Bereiche des Geistigen und Materiellen an und schließt diese konstitutive Lücke. Auch bildet der *spiritus* das magische Medium, das die astralen Kräfte nicht nur an die irdischen Objekte vermittelt und umgekehrt, sondern diesen auch selbst ausgesetzt ist.[780]

Diese Verflechtung von *spiritus mundanus* und *humanus* umschließt indirekt noch eine weitere Vorstellung: die religiös-magisch konnotierte Doktrin des „Astralkörpers“ (griech. *χιτών*),[781] mit der sich Ficino besonders in frühen Schriften wie dem *Symposion*-Kommentar *De Amore* auseinandersetzte. Der „[…] Hauch der um die Seele ist“[782], wie Plotin in den *Enneaden* schreibt, ist das ätherische „Vehikel“ (griech. *ὄχημα*) der Seele, das sie sowohl von der immateriellen in die materielle Welt führt als auch wieder in die intelligible Welt zurückbringt:

[780] Vgl. Kodera, *Disreputable Bodies*, S. 172.
[781] Diese Vorstellung geht unter anderem auf Platon zurück. So schreibt er im *Timaios*: „Nachdem er das Ganze verbunden hatte, teilte er es in ebenso viele Seelen auf, wie Sterne waren, teilte jedem Stern je eine zu, und nachdem er sie gleichsam auf ein Fahrzeug gesetzt hatte, zeigte er ihnen die vom Schicksal verhängten Gesetze: […].“ Platon, *Timaios*; in: Gunther Eigler (Hg.): *Platon Werke*, Bd. 7, 41c, S. 66f. siehe auch: 69c, S. 142f. Einen guten Überblick über den Begriff des „Astralkörpers“ gibt Eric R. Dodds. Siehe: Proclus, *The Elements of Theology*, übers. von E. R. Dodds, Oxford 1963, Appendix II, S. 313-321.
[782] Plotin, *Plotins Schriften*, Ia, Enn. II.2, 2, S. 296f.

> Da nun zwiefach der Weg ist, wie eine Seele in den Körper eintreten kann – der eine, wenn die Seele schon in einem Körper ist, also wenn die Seele sich umkörpert, wie auch wenn sie aus einem luftigen oder feurigen Körper in einen erdenen eintritt […].[783]
>
> Wenn nun die Seelen aus der geistigen Welt hinaustreten, so gehen sie zunächst in die Himmelswelt; nachdem sie dort einen Körper angenommen haben, gehen sie durch ihn hindurch zu Körpern von irdischerem Stoff, so weit hinab, wie sie sich in die Länge ausstrecken.[784]

Im Gegensatz zu Plotin, der den „Astralkörper" in den *Enneaden* nur peripher behandelt, findet man die Idee des astralen „Vehikels" der Seele besonders in den Schriften von Porphyrius, Proklus und Jamblichus wieder.[785] Gerade mit den im fünfzehnten Jahrhundert teils unbekannten Schriften der Neuplatoniker setzte sich Ficino besonders in seiner letzten Lebensphase, in der er auch *De vita libri tres* verfasste, verstärkt auseinander. Die Neuplatoniker bilden für ihn auch die Ausläufer der *prisca theologia*, jener „heidnischen Theologie" in deren geheimen Mysterien er Übereinstimmungen mit der christlichen Offenbarungslehre glaubte zu sehen. In ihren philosophischen, religiösen und magischen sowie für das *Quattrocento* teils heterodoxen Ideengebäuden, sieht Ficino auch eine göttliche Medizin enthalten – stehen die neuplatonischen Denker doch in der Traditionslinie Platons: dem *medicus animorum* – die den christlichen Glauben stärken sollte.[786]

In Jamblichus' *De mysteriis* bildet der mit sinnlichem Wahrnehmungsvermögen ausgestatte „Astralkörper" (als Träger der irrationalen Seelen und der φαντασία) einen integralen Untersuchungsgegenstand der Theurgie: jener magischen Disziplin, die bereits in der griechisch-römischen Antike in einem widersprüchlichen und teils

[783] Vgl. Plotin, *Plotins Schriften*, IIa, Enn. IV.3, 9, S. 186f.
[784] Ebda. Enn. IV.3, 15, S. 202f.; vgl. dazu auch: Plotin, *Plotins Schriften*, Ia, Enn. IV.7, 14, S. 66-69.
[785] Porphyrius und Proklus gehen von einer unterschiedlichen Anzahl an astralen „Vehikeln" aus, die teils als ätherisch, teils als luftig und teils als elementar beschrieben wurden.
„Mitto quod Platonici multi putant animam tribus uti vehiculis: primo quidem immateriali et simplici, id est caelesti, secundo materiali et simplici, id est aereo, tertio materiali atque composito, id est ex elementis quatuor constituto; et primo quidem dare vitam irrationalem, sed immortalem; secundo vero vitam, irrationalem, sed longaevam, quae videlicet composito corpore aliquando dissoluto ad certum tempus supersit in simplici corpore; tertio denique vitam et irrationalem et una cum dissolute corpora dissolvendam." Marsilio Ficino, *Platonic Theology*, Vol. 6, hg. von James Hankins und William Bowen und übers. von Michael J. B. Allen und John Warden, Cambridge/London 2006, Lib.XVIII.4, 7, S. 110f. Siehe dazu auch: Walker, "The Astral Body in Renaissance Medicine", S. 121; Gundel, *Sterne und Sternbilder im Glauben des Altertums und der Neuzeit*, S. 89.
[786] Vgl. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, S. 283-287.

überschneidenden Verhältnis zu ihrem Gegenstück der Goëtie stand.[787] Durch magische Riten und Heilmittel versuchte man, den „Ätherkörper“ zu reinigen, um im Moment der Ekstase die Loslösung der Seele vom Körper und somit die Vereinigung mit dem Göttlichen zu evozieren,[788] oder um es mit den Worten Robert Kleins zu sagen, dann

> […] kann der subtile Leib, der nicht länger durch die Botschaft zerstreut wird, direkt mit den Göttern in Verbindung treten oder die Harmonie der Sphären hören: das ist die Gabe der Propheten und Inspirierten.[789]

Auch in Synesius‘ *De insomniis* bildet der sogenannte *spiritus phantasticus*, das magische Organ für die Prophezeiung und den Traum. Durch dieses erste „Vehikel“ der Seele[790] kann man unter gewissen Umständen nicht nur die wunderbaren Himmelsharmonien, sondern auch die Stimmen, Zeichen und Körper der Dämonen wahrnehmen und mit diesen sogar in Verbindung treten und kommunizieren.[791] Im Zustand des Träumens oder in der Ekstase als Momente der körperlichen Entrückung, verstanden als das Erwachen der rationalen Seele, kann der Mensch an die jenseits orientierte Welt anschließen und sich mit den göttlichen und dämonischen Kräften verbinden.[792] Dieser äußerst exklusive Zustand der körperlichen Entrückung sowie der damit einhergehende erkenntnistheoretische Zugang zu einem verborgenen Wissen (wie es die antike Figur des Theurgens repräsentiert) kommt jedoch nur einem kleinen Kreis an Auserwählten zu: Bei Ficino werden es die natürlichen Melancholiker sein, um dies hier vorwegzunehmen.

Im achtzehnten Buch von Ficinos *Theologia Platonica* erfährt man mehr über die Gestalt des „Ätherkörpers“. Mit Verweis auf die „antiken Theologen“ Hermes Trismegistus und Zoroaster (dem in der griechisch-römischen Antike und durch das lateinische Mittelalter ambivalent rezipierten Begründer der Magie) beschreibt Ficino

---

[787] Vgl. vorliegende Arbeit: 2.2.1 *γοητεία versus θεουργία*.
[788] Vgl. Jamblichus, *Über die Geheimlehren*, III.14, S. 85-88; Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, S. 38f.; Walker, “The Astral Body in Renaissance Magic”, S. 122.
[789] Klein, *Gestalt und Gedanke*, S. 52.
[790] „Spiritus phantasticus est primum animae vehiculum.“ Ficino, *Opera Omnia* II, *Synesius De Somniis Translatus a Marsilio Ficino Florentino ad Petrum Medicem*, S. 1971 [S. 971].
[791] Vgl. Ficino, *Platonic Theology*, Vol. 6, Lib.XVIII.4, 6, S. 108-111; Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, S. 39; Klein, *Gestalt und Gedanke*, S. 51f.
[792] Vgl. Klein, *Gestalt und Gedanke,* S. 53.

den „Ätherkörper“ als den höchsten und unsterblichen Körper. Diese subtile Hülle der Seele entspringt direkt aus der ätherischen Region. Hier zeigen sich bereits die strukturellen Übereinstimmungen zum *spiritus mundanus* und *humanus*, ebenfalls feinstoffliche Substanzen. Analog zur konzentrischen Bewegung der Gestirne hat der „Ätherkörper“ eine kreisförmige Gestalt (lat. *figura*), die im Prozess der Einkörperung in die menschliche Gestalt und bei der Rückkehr der Seele in die ursprüngliche Gestalt übergeht (eine gänzlich magische Vorstellung der Verwandlung). Erst im Moment der Verbindung mit dem elementaren Körper wird dieser feine und strahlende Körper schwer, wie Ficino mit Bezug auf Zoroaster schreibt, und zum Schatten der Seele (lat. *umbra animae*).[793] Das „Vehikel“ der Seele verändert oder verformt also bei ihrem graduellen Abstieg in die materielle Welt ihre eigene Gestalt bzw. ihre Hülle und wird durch die Nähe zur Materie am Ende der Seinshierarchie, die Ficino in vielen Passagen als Schatten (lat. *umbra*) bezeichnet, grobstofflicher.[794] Es zeigt sich hier erneut die Idee der Graduierung des *spiritus*, der je nach Ebene aus den verfeinerten Elementen besteht. Diese unterschiedlichen Schattierungen des *spiritus* ermöglichen es Ficino, die Lücke zwischen der geistigen und der materiellen Welt zu schließen.

Bei ihrem Abstieg in die materielle Welt ist das „Vehikel“ dämonischen Einflüssen ausgesetzt, die diesen Körper qualitativ anreichern und imprägnieren. Ficinos Kosmos enthält verschiedene Formen an Dämonen, die einen ätherischen oder feurigen, einen luftigen oder elementaren Körper besitzen. Dabei ist vorwegzunehmen, dass Ficino in seinen einzelnen Schriften und Kommentaren kein einheitliches Bild von den Dämonen kreiert. Vielmehr sind ihre Funktionsinhalte je nach Kontext verhandelbar. Es sind besonders die ätherischen Dämonen: die Planetendämonen, die für das vorliegende Kapitel von Interesse sind und an einem späteren Zeitpunkt noch ausführlicher behandelt werden. Sie wirken vermittelt ihrer Strahlen – und Ficino bezeichnet im platonischen *Sophistes*-Kommentar das Licht selbst als dämonisch – auf das „Vehikel“ der Seele ein.[795]

---

[793] Vgl. Ficino, *Platonic Theology*, Vol. 6, Lib.XVIII.4, 4, S. 106-109.
“From there (i.e. “Source of Sources,” the birth of variegated matter leaps forth. From there, a lightning-bolt, sweeping along, obscures the flower of fire as it leaps into the hollows of the worlds. For from there, all things begin to extend wonderful ray down below.” *The Chaldean Oracles*: *Text*, *Translation, and Commentary*, hg. von Ruth Majercik, Leiden 1989, Frag. 34, S. 60f.
[794] Vgl. Klein, *Gestalt und Gedanke*, S. 52.
[795] „Postquam dixit corpora eorumque imagines simul et umbras esse opera divina, id est, non per artem humanam dumtaxat effecta, iterum repetens imagines atque umbras appellat opera daemonica, quia, cum daemones pedissequae sunt primorum operum divinorum, quasi daemonica machinamenta

Auf die Theorie des „Astralkörpers“ (der eine Form des astrologischen Determinismus umschließt) bezieht sich Ficino auch in der sechsten Rede von *De Amore*. Dort thematisiert er die Einkörperung, also den Sturz der Seele in die sinnlich-wahrnehmbare Welt, die Welt des Körpers und der Materie. Dabei ist der metaphysische Ab- und Aufstieg der Seele mit astrologischen Vorstellungsbildern versetzt. Ganz Macrobius‘ Beschreibungen in seinem Cicero-Kommentar *Somnium Scipionis* folgend, steigt die immaterielle Seele in *De Amore* „[…] von der Milchstraße durch das Zeichen des Krebses hindurch […]“[796] in die schattenhafte Welt der Materie, dem Ort des Werdens und der Vergänglichkeit. Dem „Tor des Krebses“ steht das „Tor des Steinbocks“ gegenüber. Erstes wird Mond, zweites Saturn zugeordnet. Durch das „Tor des Steinbocks“ (an anderer Stelle, neuplatonischen Vorlagen folgend, von Ficino als *deorum porta* bezeichnet) [797] kehrt die Seele auch wieder in die intelligible Welt zurück.[798]

Vom unbewegten Fixsternhimmel ausgehend, durchqueren die immateriellen Seelen in ihrem Abstieg die sieben kreisförmig bewegten Himmelssphären (Saturn, Jupiter, Mars, Sonne, Venus, Merkur und Mond), denen die vier Elementarsphären folgen. Die Gestirne prägen durch ihre Strahlen die astralen Qualitäten in den „Ätherkörper“ (lat. *corpore ethereo*)[799] ein: „[…] ein himmlisches durchsichtiges Gewand, mit welchem

---

videntur. Praetera sicut natura daemonum inter superos atque inferos media est, ita lumen inter incorporeal et cor[1293]porea medium.” Allen, *Icastes*, *Marsilii Ficino Commentaria in Platonis Sophistam, De operibus artis divinae atque humanae, et daemonibus, et imaginibus, atque umbris,* Cap.XXXXVI, S. 270f.

[796] „Hi ex orbe lacteo per Cancrum labentes in corpus celesti quodam lucidoque corpora involvuntur, quo circumdati terrenis corporibus includuntur.” Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, VI.4, 1343, S. 196f.

[797] Vgl. Marsilio Ficino, *Opera Omnia* I, *Epistolarum*, Lib.X, Per quas coeli plagas animae descendunt, atque ascendunt, S. 917 [S. 947]; Wolfgang Hübner, *Crater Liberi [Macrob. Somn. 1, 12, 8]. Himmelspforten und Tierkrei*s, München 2006, S. 18-30.

[798] Diese Vorstellung des Durchquerens dieser beiden Tore, findet sich eben auch bei Macrobius: „Descensus vero ipsius, quo anima de caelo in huius vitae inferna delabitur, sic ordo digeritur. Zodiacum ita lacteus circulus obliquae circumflexionis occursu ambiendo complectitur, ut eum qua duo tropica signa Capricornus et Cancer feruntur intersecet. has solis portas physici vocaverunt, quia in utraque obviante solstitio ulterius solis inhibetur accession, et fit ei regressus ad zonae viam cuius terminos numquam relinquit. per has portas animae de caelo in terras meare et de terries in caelum remeare creduntur. ideo hominum una, altera deorum vocatur: hominum Cancer quia per hunc in inferiora descensus est, Capricornus deorum quia per illum animae in propriae immortalitatis sedem et in deorum numerum revertuntur.” Macrobii, *Commentarii in Somnium Scipionis*, Comm. I.12, 1-11. Vgl. dazu auch: Hübner, *Crater Liberi [Macrob. Somn. I,12,8]. Himmelspforten und Tierkreis*, S. 31f.; Culianu, *Der Eros und Magie in der Renaissance*, S. 79.

[799] Vgl. Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, VI.6, 1343, S. 200f.; „Hoc vocant Magi vehiculum animae, aethereum scilicet corpusculum acceptum ab aethere, immortale animae indumentum, naturali quidem figura rotundum propter aetheris regionem, sed in humanam effigiem sese transferens quando corpus humanum ingreditur atque in priorem se restituens cum egreditur.“ Ficino, *Platonic Theology*, Vol. 6, Lib.XVIII.4, 3, S. 104f.

bekleidet sie [die Seelen, S. B.] sich in die irdischen Leiber einschließen."[800] So vermitteln die saturnalen Dämonen, die die Planetenseelen begleiten und die planetarischen Sphären anreichern,[801] dem „Ätherkörper" beispielsweise die Fähigkeit zur Betrachtung.[802] Dabei entwirft jede Seele vor ihrem Abstieg ein „[…] bestimmtes Bild (*figura*, S. B.*)* zur Gestaltung eines Menschen entsprechend dem Gestirn […]."[803] Je nach den räumlich bedingten planetarischen und stellaren Konstellationen zum Zeitpunkt der Geburt prägen sich die astralen Qualitäten und Gestalten (lat. *figurae*) zunächst in die ätherische Hülle der Seele ein, welche diese im Moment der Einkörperung an den graduell untergeordneten *spiritus humanus* weiterleitet, der den materiellen Einzelkörper mit der immateriellen Einzelseele verbindet.[804] Das Zusammenspiel von metaphysischer Struktur, astrologischen Elementen und Motiven sowie Dämonie wird hier sichtbar. Es dient Ficino als Erklärungsmuster für die graduellen Zusammenhänge zwischen den einzelnen ontologischen Ebenen, um diese zu organisieren und somit les- und erklärbar zu machen.

Dass dem „Ätherkörper" eine zentrale Rolle beim metaphysischen Ab- und Aufstieg der Seele zukommt, verdeutlicht sich auch in Ficinos Kommentar zum platonischen Dialog *Phaidros*. Dort setzt er den platonischen „Seelenwagen" mit dem „Ätherkörper" gleich.[805] Platon vergleicht das Wesen der Seele mit „[…] der zusammengewachsenen Kraft eines befiederten Gespannes und seines Führers."[806] Der „Seelenwagen" wird von zwei Pferden gezogen, wobei das eine das rationale und vorzügliche Vermögen und das andere das sinnliche und schlechte Vermögen der Seele repräsentiert. Dabei stehen die beiden Pferde stellvertretend für die beiden entgegengesetzten Bewegungen der Seele:

---

[800] „Hi ex orbe lacteo per Cancrum labentes in corpus celesti quodam lucidoque corpora involvuntur, quo circumdati terrenis corporibus includuntur." Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, VI.4, 1343, S. 196f.
[801] Ebda. V.4, 1343, S. 196-199; Platon, *Timaios*; in: Gunther Eigler (Hg.): *Platon Werke*, Bd. 7, 41e, S. 66f.
[802] Vgl. Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, VI.4, 1343, S. 196f.
[803] „Quicumque animus sub Iovis imperio in terrenum corpus delabitur/certam quamdam in ipso descensu sibi concipit hominis fabricandi figuram Iovis astro convientem." Ebda. VI.6, 1343, S. 200f.
[804] Ebda. VI.6, 1343-1344, S. 200-207.
[805] „Quod Plato currrum tum deorum tum animarum vocat in *Phaedro*, vehiculum in *Timaeo*, quo utantur animae sphaerum caelestesque purissimo, daemonum animae minus puro, nostrae quoque minus propter terreni corporis mixtionem." Ficino, *Platonic Theology*, Vol. 6, Lib.XVIII.4, S. 106f.; vgl. auch: Michael J. B. Allen, *The Platonism of Marsilio Ficino: A Study of His 'Phaedrus' Commentary, its Sources and Genesis*, Berkeley/Los Angeles 1984, S. 101ff.
[806] Platon, *Phaidros*; in: Gunther Eigler (Hg.): *Platon Werke*, Bd. 5, 246a, S. 70f.

> Denn das vom Schlechten etwas an sich habende Roß, wenn es nicht sehr gut erzogen ist von seinem Führer, beugt sich zum Boden hinunter und drückt mit seiner ganzen Schwere, woraus viel Beschwerde und der äußerste Kampf der Seele entsteht.[807]

Der „Ätherkörper“ ist also mit dem Auf- sowie dem Abstieg der Seele verbunden, jenem Ereignis, das Plotin in den *Enneaden* als „Entfiederung“ der Seele beschreibt, die in die „Bande des Leibes“ gerät:

> […] so fällt sie und ist gefangen, und beschäftigt sich mit ihrer Fessel und lebt nur mit den Sinnen (denn mit dem Geist zu leben hemmt sie zunächst der neue Aufenthalt); so ist sie, wie es heißt, ʿim Grabeʾ und 'in der Höhleʾ, wendet sie sich aber zurück zu geistigem Leben, dann wird sie ʿaus den Banden gelöstʾ und ʿsteigt hinaufʾ(Erinnerung gibt ihr den Anstoß sich wieder hinzukehren zur Schau des wahren Seins, denn trotz aller Erniedrigung irgend ein Stück ihres Seins bleibt doch stets droben).[808]

Festzuhalten ist an dieser Stelle, dass Ficino durch die Rekonzeptualisierung des neuplatonischen „Ätherkörpers“ einen astralen Determinismus inkludiert, der entgegengesetzt zur Idee des „freien Willens“ steht. Der „Ätherkörper“ wird hierbei antiken und spät-antiken Auffassungen folgend als das astrale Transportmittel der Seele gelesen, dass sie in die materielle Welt überführt und zugleich auch wieder in die geistige Welt zurückbringt. An dieser Stelle verdeutlichen sich auch die Diskrepanzen bezüglich Ficinos Magieauffassung: War doch für christliche Denker des lateinischen Mittelalters nur jene *natürliche* Form von Magie legitim, in der die „Willensfreiheit“ gegeben und die gänzlich frei von dämonischen Einflüssen ist.[809]

Zugleich lässt sich hier noch eine andere Paradoxie verorten (die sich ebenso auf Ficinos Konzeption des *spiritus* im Generellen übertragen lässt): So verbinden sich in dem halb geistig, halb materiell beschriebenen *spiritus* einerseits die Form mit der Materie, andererseits schließt der *spiritus* an die beiden dualen Bereiche des Materiellen und des Geistigen an. Dabei wird er von Ficino gänzlich in einer magischen Dimension gelesen. Er kann so in einem gereinigten Zustand (worauf auch Ficinos Diskussion astral-magischer Heilmittel in *De vita libri tres* abzielt) die Seele zur

[807] Ebda. 247b, S. 76f.
[808] Plotin, *Plotins Schriften*, Ia, Enn. IV.8, 4, S. 138f.
[809] Vgl. vorliegende Arbeit: 3 *Magie im Mittelalter*.

göttlichen Quelle selbst führen. Konträr dazu steht die sinnlich-wahrnehmbare Welt, der Bereich des Dämonisch-Trügerischen. Erneut bricht die von Beginn an angelegte und uneinheitliche Mehrdeutigkeit der Magie durch, der man im lateinischen Mittelalter mit konstruierten Begriffspaaren wie *magia naturalis* und *daemonica* zu begegnen versuchte. Neu ist allerdings, dass diese transkulturellen Konzepte auf einer gänzlich metaphysischen Ebene verhandelt werden, in der Ficino platonische und neuplatonische Philosophien mit christlichen Lehren zu verbinden versucht, um eine kulturelle Kohärenz zu erzeugen.

In der Vorstellung des „Ätherkörpers“ ist jedoch noch eine weitere Idee enthalten, die kurz ausgeführt werden muss und im Zusammenhang mit Ficinos Diskurs der Melancholie an Brisanz gewinnt. Der *spiritus phantasticus* – wie Ficino in seinem Kommentar zu Synesius‘ *De insomniis* für Piero de’Medici übersetzt – fungiert für die aus allen Dingen ausströmenden *simulacra* sowohl als Behälter als auch als Spiegel.[810] In dieser Beschreibung finden sich nicht nur Anknüpfungspunkte zu der platonischen, sondern auch zu der lukrezischen Sehtheorie, die Ficino miteinander amalgamiert. Wenn das Sonnenlicht und der als Feuer beschriebene Sehstrahl des Auges auf ein Medium, beispielsweise eine spiegelnde Fläche, auftreffen und ineinander verschmelzen, dann entsteht nach Platon visuelle Wahrnehmung. Die spiegelnde Oberfläche ist dabei rein passiv und rezeptiv (analog zum platonischen Materie-Verständnis). Erst im Auftreffen werden die in Relation zu den Ideen stehenden immateriellen *εἴδωλα* sichtbar und somit für die Seele erkennbar. Für Lukrez hingegen strömen zu jeder Zeit aus allen sichtbaren Dingen materielle *simulacra* hervor. Diese materialisieren sich jedoch erst durch das Auftreffen auf eine Oberfläche wie einen Spiegel, wodurch sie erscheinen und wahrgenommen werden können. Der Spiegel (der wie aus dem vorangestellten Kapitel synonym für die Wirkmächtigkeit der mit den Formen vereinten Materie gelesen wird) kann diese materiellen *simulacra* nicht nur über räumliche Distanzen weiterleiten, sondern reproduziert diese regelrecht im Moment der Reflexion.[811] Wie bereits aus dem vierten Kapitel hervorgegangen ist, greift Ficino für die Darstellung der graduellen Wirkzusammenhänge zwischen den einzelnen ontologischen Ebenen ebenfalls auf die Metapher des Spiegels zurück.

[810] „Ab omnibus profluunt simulachra, quorum speculum receptaculum; est species [spiritus, S. B.] ipse phantasticus.” Ficino, *Opera Omnia* II, *Synesius De Somniis Translatus a Marsilio Ficino Florentino ad Petrum Medicem*, S. 1971 [S. 971].
[811] Vgl. vorliegende Arbeit: 4.2.2.2 *Materie als Spiegel*; siehe auch: Kodera, *Disreputable Bodies*, S. 86f.

Durch Ficinos Verknüpfung von platonischen mit aristotelischen Materietheorien repräsentiert der Spiegel sowohl die Aspekte von Passivität als auch Aktivität der Materie, die die Formen nicht nur auf jeder Stufe aufnimmt, sondern auch abgestuft an die darunterliegende Stufe reflektiert.[812] Dadurch präsentiert Ficino den Kosmos, wie Eugenio Garin treffend formuliert, als

> […] eine Serie von Bildern und Abbildern bzw. Abschattungen: oben die vollkommenen Formen der Ideen, unten die verdünnten Ausformungen ihrer Einflüsse.[813]

Übersetzt auf den *spiritus phantasticus* bedeutet dies, dass die Seele durch die Fähigkeit der Imagination die geistigen und materiellen Bilder als passiver Behälter nicht nur aufnimmt oder regelrecht einfängt, sondern diese als Spiegel auch aktiv bearbeitet und formt. Ferner kann der *spiritus phantasticus* diese auch an andere spiegelnde Oberfläche weiterleiten, in der diese Bilder erneut vervielfältigt werden können.[814] Dieser Gedanke, dem sich bereits Michael J. B. Allen und Sergius Kodera in ihren Untersuchungen zuwandten, ist dahin gehend interessant, als Ficino den wesensgleichen *spiritus humanus* auch als eine Art Spiegel fasst:

> […] weil sie [die Seele, S. B.] dem Lebensgeiste in jedem Teil gegenwärtig ist, die aus ihm wie aus einem Spiegel zurückstrahlenden Abbilder der Körper wahr[nimmt, S. B.] und [sie, S. B.] bildet hierdurch ihr Urteil über die Körperwelt. Dieses Erkenntnisvermögen heißt bei den Platonikern der Sinn. Indem nun die Seele jene anblickt, entwirft sie in ihrem Inneren ihnen ähnliche, jedoch viel reinere Bilder. Dieses Vorstellungsvermögen heißt Einbildungskraft oder Phantasie.[815]

---

[812] *Perspektive* 2: Der Blick des *Einen* (Sehspitze) auf sein Produkt, die schattenhafte Materie. Das *Eine* strahlt über die Materie – die sich vom formlosen Chaos zum aktiven Spiegel wandelt – dem Geist die Ideen ein, der diese als geistige Formen in die Weltseele einstrahlt. Diese vermittelt durch die Natur die körperlichen Formen oder materiellen Spezien in die sinnlich-wahrnehmbare Welt. Die Materie bildet hierbei eine notwendige Konstruktionskomponente, die gemeinsam mit den Formen die gesamte Seinshierarchie durchzieht. Dabei wird sie zum aktiven Übertragungsmedium der Formen.

[813] Garin, *Astrologie in der Renaissance*, S. 104.

[814] Vgl. Allen, *Icastes*, S. 194-198. Michael J. B. Allen schreibt dazu auch: “This vaporous spirit may vary in shape and assume convex and concave (or indeed conical) forms, and, like the surface of water serve as a living mirror to trap and focus the simulacra (though, like a mirror presumably and depending on its shape, it too must reverse the relationship of right- and lefthandedness).” Ebda. S. 198; vgl. auch: Kodera, *Disreputable Bodies*, S. 89-91.

[815] „Sed anima ubique spiritui presens imagines corporum in eo tamquam in speculo relucentes facile inspicit perque illas corpora iudicat. Atque hec cognitio sensus a Platonicis dicitur. Dum eas inspicit, similes illis imagines multo etiam puriores sua vi concipit in se ipsa. Huiusmodi conceptionem imaginationem phantasiamque vocamus.” Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, VI.6, 1344, S. 204-207.

Wenn der s*piritus* als Spiegel in einer strukturellen Analogie zum *spiritus phantasticus* steht, dann bedeutet dies, dass die Imagination bzw. die Fantasie, deren erstes Instrument der *spiritus humanus* bildet, die Bilder der Außenwelt nicht nur als passiver Behälter aufnimmt und abbildet, sondern diese als Spiegel selbst erzeugen und manipulieren kann. Diese Fähigkeit der Imagination kann jedoch unterschiedliche Ausrichtungen annehmen: So schreibt Ficino in der *Theologia Platonica*, dass die rationale Seele als „Instrument des Göttlichen“ (etwas, das allein dem natürlichen Melancholiker unter gewissen Zuständen zukommt), vermittelt der Imagination, göttliche Einflüsse fokussieren, wunderbare Effekte erzeugen und sogar im Akt der künstlerischen Gestaltung die substanzielle Form der Dinge intrinsisch verändern kann.[816] Eine Fähigkeit, die eigentlich nur der Natur zugeschrieben wird. Dies steht jedoch entgegen der aristotelisch-scholastisch formulierten Idee, wonach die Kunst die Natur nur nachahmen kann, worauf auch Sergius Kodera aufmerksam macht:

> Die Seele regiert also die Körper in einer Weise, wie dies sonst nur der Natur zugeschrieben wird, nämlich indem sie die äußere Gestalt der Körper von Innen her zu formen vermag. Diese Annahme steht quer zumindest zu jenen klassischen Theoremen, wonach die menschliche Kunst die Natur bestenfalls nachahmen kann, niemals aber fähig ist, die Dinge nach ihrer intrinsischen Form zu gestalten.[817]

Einerseits enthält Ficinos Beschreibung in der *Theologia Platonica* erneut das theurgische Motiv der Rückkehr zum Göttlichen sowie die Momente des exklusiven Erkenntnisgewinns, anderseits ist die schöpferische Kraft der Seele auf das Engste mit jenen magischen Kunsttechniken verschränkt, wodurch der *magus* erst in der Lage ist, durch *künstliche* Objekte den Kosmos zu gestalten, zu verändern und zu manipulieren. Eine Thematik, die in Ficinos *De vita libri tres* in Hinblick auf die astrologischen Talismane an Relevanz gewinnt. Zugleich repräsentiert diese

[816] „Non solum vero in formanda et figuranda per rationem artis materia, sicut diximus, mens humana ius sibi divinum vendicat, verum etiam speciebus rerum per imperium transmutandis. Quod quidem opus miraculum appellatur, non quia praeter naturam sit nostrae animae, quando dei fit instrumentum, sed quia, cum magnum quiddam sit et fiat raro, parit admirationem.” Ficino, *Platonic Theology*, Vol. 4, Lib.XIII.4, 1, S. 182f.

[817] Vgl. Kodera, „*Ingenium*: Marsilio Ficino über die menschliche Kreativität“; in: Maria-Christine Leitgeb et al. (Hg.): *Platon, Plotin und Marsilio Ficino. Studien zu den Vorläufern und zur Rezeption des Florentiner Neuplatonismus*, Wien 2009, S. 158; siehe auch: Sergius Kodera, „Schattenhafte Körper, erotische Bilder. Zur Zeichentheorie im Renaissance-Neuplatonismus bei Marsilio Ficino“; in: Marianne Kubaczek, Wolfgang Pircher, Eva Waniek (Hg.): *Kunst, Zeichen, Technik: Philosophie am Grund der Medien*, Münster 2004, S. 66f.

Vorstellung der Natur- und artistische Materialbeherrschung implizit auch die zunehmende Individualisierung des Menschen, wie sie im Bereich der Künste zum Ausdruck kommt (und wie es an späterer Stelle nochmals aufgegriffen wird).

Andererseits kann die menschliche Imagination durch die im *spiritus* eingeprägten Abbilder die höheren Seelenvermögen täuschen (so bezeichnet Platon die *εἴδωλα* auch als Trug-, Schatten- und Scheinbilder). Wie aus Ficinos *Symposion*-Kommentar De *Amore* hervorgeht, kann der *spiritus* sogar noch andere spiegelnde Oberflächen (wie einen anderen *spiritus*) mit diesen Abbildern affizieren, wodurch dem irrationalen Seelenteil eine dämonische Kapazität zukommt. Diese Doppeldeutigkeit war seit der griechischen Antike der Konzeption des Spiegels zueigen, wie bei Sergius Kodera zu lesen ist:

> Since Antiquity the mirror was believed to have the capacity to convey knowledge of things divine, it could hence be an instrument of self-knowledge, as well as the receptacle of diabolic or destructive forces. This ambivalent attitude is characteristic also of the Renaissance (and indeed, later on): the mirror was an image of deterioration, a screen, focusing lens, instrument of deception, magical object, image of vanity or self-cognition.[818]

Der dämonisch konnotierte Aspekt der Täuschung (den wir beispielsweise bei Plotin in Analogie mit der Materie am Ende der Seinshierarchie finden) verdeutlicht sich auch, wenn Ficino das sinnlich-wahrnehmende Vermögen der Seele nicht nur als ein Chamäleon,[819] sondern in Anlehnung an Avicenna auch als eine *malefica phantasia* bezeichnet[820]:

> Also formt die Fantasie wie die Leben spendende Kraft auch selber den eigenen Körper, wie gesagt: immer wenn sie durch heftigere Affekte erregt wird. Sie formt aber durch Hexereien und Zaubermittel auch einen fremden Körper. Es ist somit nicht

[818] Kodera, “The Stuff Dreams Are Made of: Ficino˙s Magic Mirrors”, S. 97.
[819] „Superat sensum, quia etiam nullo movente imagines edit Imaginatio est tanquam Protheus, vel Cameleon.“ Ficino, *Opera Omnia* II, *Marsilio Ficini Florentini, translation simul et explanatio in Priscani Lydi interpretationem super Theophrastum de Phantasia et intellectu*, Cap.II, S. 1825 [S. 825].
[820] „Ideo in maleficae phantasiae intentione remittitur paulisper affectus animae naturalis, per quem suo corpori devincitur. Unde a suo corpore facta liberior materiam novam, in quam nuper afficitur quasi recens aliquod suum corpus, incipit transmutare.” Ficino, *Platonic Theology*, Vol. 4, Lib.XIII.4, 9, S. 194ff.; M. R. Pagnoni-Sturlese, „Phantasia: 3. Renaissance”; in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, Basel 1989, S. 533.

> erstaunlich, dass die Seele durch ihre Affekte solches zustande bringt, wenn gewisse Pflanzen oder Steine durch ihre Dünste es können – jedoch sofern himmlische Geister mithelfen.[821] [Übers. d. Verf. S. B.]

Unter gewissen astralen Einflüssen der Planetendämonen kann die sinnlich-wahrnehmbare Seele (besonders jene des Melancholikers) sowohl ihren eigenen als auch einen anderen, fremden Körper formen:[822] Sei es hin zum Göttlichen, sei es hin zum Dämonischen. Mit dieser aus christlicher Sicht äußerst problematischen Darstellung schließt Ficino nicht nur an magische Vorstellungen, wie jener des „bösen Blicks“, an (auf welchen im Zusammenhang mit dem bestialischen Saturn noch eingegangen wird), sondern auch an den *Topos* des Dämonischen, dessen Medium der *spiritus* ebenfalls ist: Nicht nur schreibt Ficino in Schriften wie dem *Sophistes*-Kommentar der Imagination eine dämonische Fähigkeit zu, sondern die Dämonen, die Herrscher über den Bereich des Lichtes und des Schattens, können vermittelt ihrer Sinneswahrnehmung den Menschen sowohl auf wundersame Weise erscheinen und göttliche Effekte evozieren als auch deren Wahrnehmung affizieren und täuschen,[823] womit Ficino, an den christlich konnotierten Bereich der *magia daemonica* anknüpft. Zum Repräsentanten für diese beiden diametralen Ausrichtungen, in denen das Körperlich-Materielle vom Geistig-Intelligiblen und vice versa gestaltet wird und die an die unterschiedlichen Formen der Magie anschließen, wird der unter dem Patronat des Planetendämons Saturn stehende Melancholiker.

Gerade weil die mit dem „Ätherkörper“ als astral-magischen Träger beschriebene Vorstellung der vorgeburtlichen Seelenwanderung besonders für christliche Denker die Gefahr der Dämonologie sowie idolatrischer Dämonenverehrung einklammert, wie

---

[821] „Ergo phantasia instar virtutis vivificae format et ipsa proprium corpus, ut diximus, quotiens acrioribus affectibus agitatur. Format etiam fascinationibus et maleficiis alienum. Neque mirum est animam facere talia affectibus suis, si herbae quaedam faciunt aut lapides suis vaporibus, caelestibus tamen animis aspirantibus.” Ficino, *Platonic Theology*, Vol. 4, Lib.XIII.4, 7, S. 192f.

[822] So schreibt Sergius Kodera auch: „Die materiellen Wahrnehmungsbilder werden also in der Phantasie, einem niedrigen, organischen Seelenvermögen, welches die materiellen Dinge in feinstoffliche halb geistige Abbilder verwandelt, wie in einem Spiegel aufgefangen, dort wiederhergestellt und neu kombiniert, während sie anderswo, gleich einem Samen, der auf unfruchtbaren Boden gefallen ist, verloren gehen.“ Kodera, „Schattenhafte Körper, erotische Bilder. Zur Zeichentheorie im Renaissance-Platonismus bei Marsilio Ficino“, S. 79.

[823] „Imaginamenta quoque nostra quodammodo etiam daemonica virtute fiunt, non solum quia daemones efficacibus imaginationibus artificiisque suis nobis imaginationes suscitant, verum etiam quoniam quod in nobis imaginatur est quodammodo daemon.” Allen, *Icastes*, *Marsilii Ficini Commentaria in Platonis Sophistam, De operibus artis divinae atque humanae, et daemonibus, et imaginibus, atque umbris*, Cap. XXXXVI, S. 270f.

es unter anderem im fünfzehnten Jahrhundert der Konflikt zwischen Georgios Trapezuntius und Basilius Bessarion veranschaulicht,[824] mag dies einer der Gründe sein, weshalb Ficino den „Ätherkörper“ in *De vita libri tres* nicht thematisiert. Dennoch sind in seiner Darstellung des saturnalen Melancholikers indirekte Bezüge und strukturelle Analogien zur Konzeption des „Ätherkörpers“ enthalten: Wenn die mit dem Planeten Saturn und dem melancholischen Temperament verbundene schwarze Galle dominiert (sei es durch Geburt oder durch den gewählten Beruf), dann verunreinigt und verdunkelt dies den *spiritus humanus*, wodurch die verworrene Einbildungskraft (lat. *imaginatio*) und das sinnliche Begehren verstärkt wird. Resultierend aus der Dominanz der Leidenschaften wendet sich die Seele zunehmend der materiellen Welt zu und vergisst ihre wahre Aufgabe: die geistige Schau und Rückkehr zum Göttlichen selbst. Wenn sich die Säfte jedoch in einem richtigen Verhältnis zueinander befinden, wie im Anschluss noch besprochen wird, so geht daraus ein himmlischer und geradezu göttlicher s*piritus* hervor (der Übereinstimmungen zum kreisförmigen „Ätherkörper“ aufweist), durch den sich der innerseelische Blick des Melancholikers im Zustand des göttlichen Wahns zur intelligiblen Welt richtet und seine Seele sich zeitweilig vom Körper löst.[825]

5.1.2 *Problemata* XXX,1 und die platonische *μανία*

Mit Rückgriff auf die pseudo-aristotelischen *Problemata* XXX,1, bezeichnet Ficino jeden der sich geistigen Studien widmet, als potenziell melancholisch. Den Ausgangspunkt der *Problemata* XXX,1 bildet die Frage, weshalb gerade viele, der ausgezeichneten Männer aus den Bereichen der Politik, der Dichtung, der Künste oder der Philosophie Melancholiker waren?[826] Als Beispiele führt der Autor, bei dem es sich sehr wahrscheinlich um Theophrast (372/71 – 288/87 oder 287/86) handelte,[827] griechische Heroen wie Herakles, Ajax und Bellephron, Politiker wie Lysander, aber auch Philosophen wie Empedokles, Sokrates und Platon an. Dabei wird gleich zu

[824] Vgl. vorliegende Arbeit: 4.1.2.1 *Marsilio Ficinos Probleme mit der platonischen Philosophie*.
[824] Vgl. Kristeller, *Humanismus und Renaissance*, Bd. 1, S. 50-58; 167ff.; Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, S. 205-208; Allen, *Synoptic Art,* S. 1f.
[825] Vgl. Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, VII.14, 1361-1362, S. 352-359.
[826] Vgl. Aristoteles, *Problemata Physica*; in: Ernst Grumach (Hg.): *Aristoteles Werke in deutscher Bearbeitung*, Bd. 19, übers. von Hellmut Flashar, Darmstadt 1962, XXX,1, 953a, S. 250.
[827] Vgl. Hellmut Flashar, *Melancholie und Melancholiker in den medizinischen Theorien der Antike*, Berlin 1966, S. 61; Radden, *The Nature of Melancholy*, S. 55; Gregor Vogt-Spira, „Theophrast von Eresos“; in: Oliver Schütze (Hg.): *Metzler Lexikon Antiker Autoren*, Stuttgart/Weimar 1997, S. 711ff.

Beginn der exklusive Kreis der außergewöhnlichen Melancholiker eingeschränkt. Weiter werden in den *Problemata* XXX,1 zwei Formen der Melancholie unterschieden: Die eine Form, die krankhafte Melancholie, resultiert aus einer kurzfristigen Erkaltung oder Erhitzung der schwarzen Galle. Die andere Form, die natürliche Melancholie, basiert auf der eigenen Naturanlage,[828] das heißt die schwarze Galle dominiert die übrigen Säfte von Natur aus. Das Wesen bzw. die seelische Verfasstheit des natürlichen Melancholikers ist dabei von der Mitte (griech. *μέσον*)[829] entrückt und pendelt zwischen den zwei Extremen von Depression und Manie (wie wir es heute bezeichnen würden). Zur Veranschaulichung dieser Polaritäten wird der Vergleich mit den Auswirkungen von übermäßigem Weinkonsum herangezogen: Das Zuviel des Weines fördert den Jähzorn, die Grausamkeit und Stummheit, die in die ekstatischen Zustände der Raserei und Stumpfsinnigkeit umschlagen können:[830]

> Auch die schwarze Galle, die von Natur aus kalt ist, und sich nicht an der Oberfläche befindet, kann, wenn sie sich in dem Zustand befindet, von den wir sprachen, d. h. wenn sie im Körper das Maß überschreitet, Schlagflüsse, Erstarrungen, Depressionen oder Angstzustände hervorrufen. Wird sie aber übermäßig erwärmt, ruft sie übersteigerte Hochgefühle mit Gesang, Ekstasen, Aufbrechen von Wunden und anderes Derartiges hervor.[831]

Wenn die schwarze Galle zu kalt wird, ruft dies depressive Zustände wie Lethargie und Angst hervor, die in den Suizid münden können. Wenn die schwarze Galle zu heiß wird, schlagen diese in manische Zustände wie Raserei und Ekstase um – seelische Verfassungen, die in einer positiven Form auch der von Natur aus melancholisch seiende Seher erfährt:

---

[828] „Jetzt geht es um das, was zu erörtern wir uns von Anfang an vorgenommen hatten, daß nämlich in den naturgegebenen (und nicht erst durch Weingenuß herbeigeführten) Fällen von Geburt an ein solcher melancholischer Saft gemischt ist. Er ist nämlich eine Mischung von Warm und Kalt, denn aus diesen beiden setzt sich die Natur (des Melancholischen) zusammen.“ Aristoteles, *Problemata Physica*; in: Ernst Grumach (Hg.): *Aristoteles Werke in deutscher Bearbeitung*, Bd. 19, XXX,1, 954a, S. 252.

[829] „Nun, man kann bei allem was ein Continuum und (in infinitum) teilbar ist, ein Mehr, ein Weniger und ein Gleiches fassen und zwar in Beziehung auf das Ding selbst oder in der Beziehung auf uns, wobei unter „das Gleiche“ das Mittlere zu verstehen ist zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig […] Bei der Angst z. B. und beim Mut, beim Begehren, beim Zorn, beim Mitleid und überhaupt bei den Erlebnissen von Lust und Unlust gibt es ein Zuviel und Zuwenig und keines von beiden ist richtig.“ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*; in: Ernst Grumach (Hg.): *Aristoteles Werke in Deutscher Übersetzung*, Bd. 6, Berlin 1956, Buch II.5, S. 35f.

[830] Vgl. Aristoteles, *Problemata Physica*; in: Ernst Grumach (Hg.): *Aristoteles Werke in deutscher Bearbeitung*, Bd. 19, XXX,1, 953a-953b, S. 250f.; Klibansky et al., *Saturn und Melancholie*, S. 76ff.

[831] Vgl. Aristoteles, *Problemata Physica*; in: Ernst Grumach (Hg.): *Aristoteles Werke in deutscher Bearbeitung*, Bd. 19, XXX,1, S. 253.

> Viele aber werden auch, weil diese Wärme nahe dem Sitz des Verstandes ist, von den Krankheiten der Raserei und der Begeisterung ergriffen, woher die Sibyllen und Wahrsager und die Begeisterten alle ihren Ursprung haben, sofern sie nicht durch Krankheit, sondern durch ihre natürliche Mischung so werden.[832]

Wenn sich beim natürlichen Melancholiker die dominierende schwarze Galle in einem ausgeglichenen Verhältnis von Wärme und Kälte befindet,[833] gehen daraus jedoch eben jene außergewöhnlichen Philosophen, Politiker und Dichter (sowie auch *magoi*, wie das letzte Zitat mit Bezug zu den Sibyllen indirekt impliziert) hervor, die in ihrer geistigen Verfasstheit und in ihren künstlerischen Talenten die Mehrheit der Menschen übertreffen.[834] Der Autor integriert in seine positive Darstellung der Melancholie nicht nur die Epilepsie als „heilige Krankheit“,[835] sondern schließt indirekt auch an Platons Konzeption der *μανία* an:[836] der göttlichen Inspiration oder dem Wahn, der eben jenen Menschen wie den Dichtern und Sehern zueigen ist.[837] Durch die in den *Problemata* XXX,1 vorformulierte Verknüpfung der naturgegebenen Melancholie mit der platonischen *μανία* wurde zugleich ein wichtiger wirkungsgeschichtlicher Baustein für die Verbindung des Genies mit dem melancholischen Temperament gelegt, wie es sich später in Marsilio Ficinos *De vita libri tres* entfaltet, worauf auch Raymond Klibansky, Erwin Panofsky und Fritz Saxl verweisen:

> Soweit wir sehen, war Ficino der erste Autor, der das, was >Aristoteles< die Melancholie der geistig überragenden Menschen genannt hatte, als identisch mit Platons »göttlichem Wahn« erkannte.[838]

---

[832] Ebda. 954a, S. 253.
[833] Klibansky, Panofsky und Saxl beschreiben dieses Gleichgewicht folgendermaßen: „Die letzte Antwort auf die eingangs aufgeworfene Frage lautet daher, daß die Menge des melancholischen Saftes groß genug sein muß, um den Charakter über das Durchschnittsmaß zu erheben, aber auch nicht so groß, daß sie die »allzu tiefe« Melancholie erzeugt und daß seine Temperatur ein Mittelmaß zwischen »zu warm« und zu »zu kalt« zu halten hat.“ Klibansky et al., *Saturn und Melancholie*, S. 79f.
[834] Aristoteles, *Problemata Physica*, in: Ernst Grumach (Hg.): *Aristoteles Werke in deutscher Bearbeitung*, Bd. 19, XXX,1, 954b, S. 253, 955a, S. 256.
[835] Ebda. 953a, S. 250; siehe vorliegende Arbeit: 2.4 *Magie und Medizin*.
[836] Vgl. Platon, *Phaidros*; in: Gunther Eigler (Hg.): *Platon Werke*, Bd. 5, 244a-245c, S. 62-69, 265b, S. 142f.
[837] Vgl. Aristoteles, *Problemata Physica*; in: Ernst Grumach (Hg.): *Aristoteles Werke in deutscher Bearbeitung*, Bd. 19, Anmerkungen XXX. 1, S. 716f.; Flashar, *Melancholie und Melancholiker*, S. 62ff.; Klibansky et al., *Saturn und Melancholie*, S. 91.
[838] Klibansky et al., *Saturn und Melancholie*, S. 373f.

5.1.3 Die melancholia naturalis und adusta

Den pseudo-aristotelischen *Problemata* XXX,1 folgend, unterscheidet Ficino in *De vita sana* zwei Formen der Melancholie: die *melancholia naturalis* und die *melancholia adusta*:[839] Erstere resultiert, bedingt durch die natürliche schwarze Galle, aus dem zähflüssigeren und trockeneren Teil des Blutes, die zweite hingegen aus vier verschiedenen Formen der Verbrennung: entweder durch das Verbrennen der natürlichen Melancholie (schwarze Galle), des reinen Teiles des Blutes (*spiritus*), der roten bzw. gelben Galle oder des Phlegmas. Das Verbrennen verursacht die negative Form des menschlichen Wahns,[840] den Ficino in *De Amore* als ein Gebrechen des Gehirns und als einen Fehler des Herzens beschreibt:

> Es gibt zwei Arten des Wahnsinns: die eine entsteht aus einem Gebrechen des Gehirns, die andere aus einem Fehler des Herzens. Das Gehirn wird manchmal mit vertrockneter Galle, manchmal mit vertrocknetem Blute, manchmal auch mit dem schwarzen Bodensatz des Blutes angefüllt und dadurch werden die Menschen wahnsinnig. Diejenigen, welche von der ausgedörrten Galle geplagt werden, geraten, auch wenn sie von niemand beleidigt sind, in heftigen Zorn, schreien laut, stürzen sich auf jedermann, welcher ihnen begegnet und legen Hand an sich sowohl wie an andere. Diejenigen hingegen, welche das ausgedörrte Blut belästigt, brechen in ausgelassenes Lachen aus, erheben sich über alle Welt, machen viel von sich her, tanzen und singen übermäßig. Diejenigen wiederum, welche von dem schwarzen Bodensatz des Blutes Beschwerde haben, sind immer trübsinnig, machen sich finstere Gedanken, welche ihnen in der Gegenwart Schrecken und für die Zukunft Furcht einflößen.[841]

Die *melancholia adusta*, so Ficino in *De vita sana*, schwächt und schadet der geistigen Urteilskraft und dem Erkennen, führt den Menschen in die negative Form der Raserei, Blödheit (lat. *amentia*) und des Wahnsinns (lat. *vecordia*),[842] degeneriert ihn zum

---

[839] Vgl. Aristoteles, *Problemata Physica*; in: Ernst Grumach (Hg.): *Aristoteles Werke in deutscher Bearbeitung*, Bd. 19, XXX,1, 953a, S. 250.

[840] Vgl. Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.I.5, 15-23, S. 497 [S. 527]; Benesch, *Marsilio Ficino's 'De triplici vita' (Florenz 1489) in deutschen Bearbeitungen und Übersetzungen*, S. 57.

[841] „Insanie duo sunt genera. Alterum cerebri, alterum cordis vitio nascitur. Cerebrum sepe adusta bili, sepe sanguine adusto, nonnumquam atra bili nimium occupatur. Hinc dementes homines quandoque redduntur. Qui adusta bili vexantur, vel a nemine lacessiti vehementissime irascuntur, alte vociferantur, in obvios irruunt, se / ipsos et alios cedunt. Qui sanguine adusto laborant, effusos nimium in risus prorumpunt, preter omnium consuetudinem se iactant, mirabilia de se pollicentur, cantu gestiunt exultantque tripudio. Qui bili premuntur atra, merent perpetuo, ipsi sibi somnia fingunt, que vel presentia exspavescant vel futura formident." Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, VII.3, 1357, S. 318f.

[842] Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.I.5, 19-23, S. 497 [S. 527].

Tier[843] und fesselt die Seele durch ihre Fokussierung auf die niederen Sinne an die Körperwelt, an die schattenhafte und trügerische Materie.[844] Ficino knüpft in der Darstellung dieses Krankheitsbildes auch indirekt an die moraltheologischen Zuschreibungen der *acedia* an, eine der sieben Todsünden, die geradezu als Atheismus verstanden wurde.[845]

Gleichzeitig leitet Ficino durch die Verknüpfung der pseudo-aristotelischen *Problemata* XXX,1 mit Platons göttlicher *μανία* einen Wandel im Melancholieverständnis ein: Entgegengesetzt zur *melancholia adusta* hat allein die *melancholia naturalis* das in sich angelegte Potenzial, die Seele des Melancholikers mithilfe des stufenweisen *furor divinus* zur höchsten Wahrheit zu führen. Hierbei setzt Ficino die *melancholia naturalis* mit der platonischen *μανία* in Beziehung, die er als „eine Erleuchtung der vernünftigen Seele“ interpretiert, „[…] durch welche Gott die aus der höheren Region zur niederen hinabgesunkene Seele wieder von der niederen zur höheren Region zurückzieht.“ Sie, so Ficino weiter in *De Amore*, „[…] erhebt den Menschen über seine Natur hinaus und verwandelt ihn in Gott.“[846] Die vier Formen der göttlichen Raserei (das sind: die dichterische, die mystische, die prophetische Begeisterung sowie die Leidenschaft der Liebe) bewirken, dass sich die einzelnen Kräfte, die innerhalb der Seele agieren, beruhigen, harmonisieren und auf einen Punkt fokussieren. Durch diese innere Zentrierung richtet sich die Seele gänzlich auf den Geist und kehrt schließlich zum göttlichen Ursprung selbst zurück.[847] Diese durch die göttliche Begeisterung geleitete innerseelische Schau ist aber nur dem natürlichen Melancholiker vorbehalten, wodurch sich auch der elitäre Gedanke der Exklusivität erneut verankert und eine neue

[843] „Durch die Krankheit des Wahnsinns sinkt der Mensch von der Höhe seines Geschlechts herab und wird fast zum Tier.“; „Insanie morbo infra hominis spetiem homo deicitur et ex homine brutum quodammodo redditur.“ Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, VII.3, 1357, S. 318f.
[844] Vgl. Michael J. B. Allen, *Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer*, *Summae, Cause descensus animarum*, Cap. XXIII, S. 158-161.
[845] Vgl. Klibansky et al., *Saturn und Melancholie*, S. 136-144. Zum Verhältnis von Melancholie und *acedia* schreibt Antje Wittstock auch: „Nicht unmittelbar mit der Melancholie verbunden, aber dennoch in zentralen Aspekten so ähnlich, dass es teilweise zu Überschneidungen der Begriffsinhalte kommt, ist die Vorstellung der *acedia* im moralphilosophischen und besonders im theologischen Diskurs. Wenngleich die *acedia* für Ficino und dessen Begriffskonzept von Melancholie nicht bedeutsam ist, handelt es sich dabei doch um eine vor allem für das Mittelalter so zentrale und allgemein präsente Vorstellung, dass vor deren Hintergrund auch die Auseinandersetzung mit dem Begriff von Ficino ggf. dessen Übernahme stattfindet. Wittstock, *Melancholia translata*, S. 49.
[846] Divino autem furore super hominis naturam erigitur et in deum transit. Est autem furor divinus illustratio rationalis anime, per quam deus animam a superis delapsam ad infera, ab inferis ad superna retrahit.” Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, VII.13, 1361, S. 348f.
[847] Ebda. VII.14, 1361-1362, S. 352-359.

Dimension erreicht:[848] Allein bei den unter dem Einfluss des Planeten Saturn stehenden Gelehrten wird der *furor divinus* hervorgerufen, der zur geistigen Schau der Seele und der damit verbundenen Loslösung (lat. *vacatio*) vom Körper führt.

5.1.4 Die drei Ursachen der natürlichen Melancholie

Nach Ficino resultiert die natürliche Melancholie des Gelehrten aus drei Ursachen, wobei seine Argumentationsstrategie mehrteilig ist: Die erste Ursache, die *himmlische*, konstituiert sich aus dem astralen Einfluss der Planeten Merkur und Saturn zum Zeitpunkt der Geburt. Dem unter Saturn Geborenen (wozu auch Marsilio Ficino selbst zählt) kommt aufgrund seiner kalten und trockenen Qualität von Natur aus eine melancholische Disposition zu. Aber nicht nur ist dem „Saturnkind" diese Naturanlage zu eigen, sondern vielmehr jedem, der in seinen Studien mit dem Geist operiert und dessen Seele sich auf die inneren und geistigen Dinge richtet. Weil die luftige Natur des Planeten Merkur den Willen zum Forschen fördert und da durch dem Planeten Saturn das Erforschte im Gedächtnis bleibt (was auch Cavalcanti in seinem Brief an Ficino betont),[849] sind die *studiosi* prinzipiell den kalten und trockenen Qualitäten dieser Gestirne ausgesetzt,[850] worauf auch Dieter Benesch hinweist:

> Sie [Saturn und Merkur, S. B.] besitzen also die melancholische Natur und diese Natur teilen sie den mit der Literatur beschäftigten Menschen in doppelter und verstärkender Weise mit (impertiunt). Die Wirkung der Gestirne auf den Menschen beginnt mit der Geburt (ab initio) und erneut sich bei jeglicher geistigen Tätigkeit.[851]

Die zweite Ursache der Melancholie, die *natürliche*, basiert auf der Ähnlichkeit zwischen Erde und schwarzer Galle. Die Leitgedanken sind dabei die Ideen von Verdichtung und Zentrierung des Körperregimes, welche Ficino auf den Akt des

---

[848] „Etsi divinum furorem hic forte intelligi vult, tamen neque furor eiusmodi apud Physicos, aliis unquam ullis praeterquam melancholicis incitatur." Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.I.5, 9-10, S. 497 [S. 527].

[849] Vgl. Ficino, *Opera Omnia* I, *Epistolarum*, Lib.III, Mala non sunt ab altris proprie, sed ex defectu vel materie, vel consilii, S. 732 [S. 762].
Zur luftigen Natur von Merkur vgl. Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.6, 126-129, S. 539 [S. 569].

[850] Ebda. Lib.I.4, 1-8, S. 496 [S. 526]; Ficino, *Platonic Theology*, Vol. 4, Lib.XIV.10, 5, S. 308f. Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, VI.4, 1343, S. 196f.

[851] Benesch, *Marsilio Ficino's 'De triplici vita' (Florenz 1489) in deutschen Bearbeitungen und Übersetzungen*, S. 59.

Denkens übersetzt. Im Prozess des Erkennens und Erforschens richtet sich die Seele des Gelehrten von den externen Dingen der wahrnehmbaren Welt hin zu den internen Dingen der geistigen Welt. Dieses „deduktive“ Herabziehen der Dinge hin zu einem Zentrum sowie das darin enthaltene ruhende Moment werden mit den Eigenschaften der Erde (als unbewegliches Zentrum des Kosmos) bzw. mit dem Analogon der schwarzen Galle als Moment der Verdichtung parallelisiert[852]. In den Aspekten von Konzentration, Fixierung sowie dem Abwenden von äußeren zu den inneren Dingen, wird die Seele, wie das folgende Zitat verdeutlicht, ebenfalls von Saturn (sowie von Merkur) unterstützt:[853]

> Sie, die selbst dem Zentrum der Welt ähnlich ist, zwingt uns, die Mitte des Zentrums zu erforschen, und sie zieht uns empor, um das Zentrum der Dinge zu erfassen, das ja mit Saturn, dem höchsten aller Planeten kongruent ist. Auch die Betrachtung selbst zieht, wie die Natur der schwarzen Galle, wechselseitig durch eine gewisse Gesamtheit und gleichsam Verdichtung alles zusammen.[854] [Übers. d. Verf. S. B.]

Da sich die Seele durch den konzentrierten und intensiven Akt des Denkens (gerade in den Bereichen der Philosophie und der Erkundung der höchsten Wahrheit) mehr und mehr vom Körper abtrennt, kann dies jedoch zu einem unausgewogenen Verhältnis zwischen der Seele und dem Körper[855] und zu einer melancholischen Disposition führen.[856]

---

[852] „Quod ego ob eam causam arbitror evenire, quoniam humoris melancholici natura terrae sequitur qualitatem, quae numquam late sicut cetera elementa diffunditur, sed arctius contrahitur in se ipsam. Ita melancholicus humor animam et invitat et iuvat ut in se ipsam se colligat.” Ficino, *Platonic Theology*, Vol. 4, Lib.XIII.2, 2, S. 122-125.

[853] Ebda. Lib.XIII.2, 3, S. 124f.; siehe auch: Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.I.4, 8-18, S. 496 [S. 526]; Lib.I.6, 22-22, S. 498 [S. 528]; Michael J. B. Allen, “Marsilio Ficino on Saturn, the Plotinian Mind, and the Monster of Averroes”; in: *Bruniana & Campanelliana*, 16.1, Pisa/Rom 2010, S. 11-29. Reprinted in: Anna Akasoy/Guido Giglioni (Hg.): *Renaissance Averroism and its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, Dordrecht 2013, S. 83.

[854] „Atque ipsa mundi centro similis, ad centrum rerum singularum cogit investigandum, evehitque ad altissima quaeque comprehendenda, quandoquidem cum Saturno maxime congruit altissimo planetarum. Contemplatio quoque ipsa vicissim assidua quadam collectione, et quasi compressione, naturam atrae bili persimilem contrahit.” Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.I.4, 14-16, S. 496 [S. 526].

[855] Ficino bezieht sich hier, wie er selbst anmerkt, auf Platon. Dieser schreibt im *Timaios*: „Wenn in ihm eine Seele ist, die stärker als der Körper ist und von übermäßig heftiger Natur, dann erschüttert sie ihn ganz, erfüllt ihn von innen her mit Krankheiten und, wenn sie sich anstrengt irgendwelchen Studien und Untersuchungen hingibt, löst ihn auf; […].“ Platon, *Timaios*; in: Gunther Eigler (Hg.): *Platon Werke*, Bd. 7, 88a, S. 196f.
Platon stellt dieses proportionale Verhältnis zwischen Körper und Seele jedoch in keiner Weise in Relation zu einer melancholischen Disposition.

[856] „Hinc corpus eorum nonnunquam, quasi semianimum redditur atque melancholicum.” Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.I.4, 35-36, S. 497 [S. 527].

Die dritte, die *menschliche Ursache* der Melancholie ist nach Ficino im Austrocknen des Gehirns begründet. Durch die geistigen Tätigkeiten wird diesem die Feuchtigkeit entzogen, wodurch es zunehmend trocken und kalt wird – den Grundqualitäten der schwarzen Galle und dem damit verbundenen melancholischen Temperament entsprechend. Parallel dazu reduziert sich die Hitze des Herzens, die für die Produktion des *spiritus* verantwortlich ist. Letztlich wird das Blut einerseits durch die Reduktion des feinen und subtilen Dunstes und andererseits durch den Mangel an fehlender Kapazität bei der Reproduktion vonseiten des Magens und der Leber zähflüssiger und schwärzer. Dadurch wird der Körper zunehmend kälter und trockener und die Seele, die mit dem Körper über den *spiritus* kommuniziert, überkommt die innere Schwärze, was eine melancholische und traurige Disposition zur Folge hat.[857]

Es zeigt sich hier bereits, dass allein der natürliche Melancholiker zur geistigen Schau befähigt ist. Dem folgend schreibt Ficino auch:

> Aber allein die schwarze Galle, die wir natürlich nennen, führt zum Urteilen und zur Weisheit – jedoch nicht immer.[858] [Übers. d. Verf. S. B.]

Wenn die schwarze Galle nach pseudo-aristotelischem Vorbild zu dominant wird, dann neigt sie eben zu den beiden Extremen von übermäßiger Hitze und Kälte: So kann ein Übermaß an schwarzer Galle und Phlegma das Blut erkalten und zur Stagnation, zur Schwere und zur Depression führen, wohingegen eine Erhitzung der schwarzen Galle eine Verwegenheit und heftige leidenschaftliche Regungen, also die Manie hervorruft.[859]

Daher muss sich die schwarze Galle im richtigen Verhältnis (8:2:2) zu den anderen Säften befinden, wobei Ficino das Phlegma ausklammert:

---

[857] „Haec omnia melancholicum spiritum, maestumque et pavidum animum efficere solent. Siquidem interiores tenebrae multo magis quam exteriors, maerore occupant animum atque terrent." Ebda. Lib.I.4, 29-31, S. 497 [S. 527].
[858] „Sola igitur atra bilis illa quam diximus naturalem, ad iudicium nobis sapientiamque conducit. Neque tamen semper." Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.I.5, 23-25, S. 497 [S. 527].
[859] Ebda. Lib.I.5, 26-36, 49-55, S. 497f. [S. 527f.]; Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, VII.3, 1357, S. 318f.

> Aber lass es soweit mit der Galle und dem Blut vermischt sein, dass ein Körper aus drei Dingen entsteht, zusammengesetzt aus dem doppelten Verhältnis des Blutes zu den anderen beiden, wobei acht Teile des Blutes, zwei Teile Galle und zwei wiederum der schwarzen Galle existieren.[860] [Übers. d. Verf. S. B.]

Nur aus dem *Equilibrium* dieser Säfte geht ein himmlischer *spiritus* hervor, der das beste geistige Vermögen bedingt. Hier integriert Ficino den Gedanken der Harmonie, der richtigen Proportion und der Mitte. Diesen daraus entstehenden *spiritus* vergleicht Ficino mit dem *aqua vitae*, dem Wasser des Lebens. Eine Vorstellung, die besonders an die alchimistische Verfahrensweise der Destillation anknüpft (und die sich auch in Ficinos Beschreibungen astral-magischer Heilmittel wiederfinden wird). So versuchte man, diese durch und durch magische Essenz aus dem dickeren Wein zu extrahieren. Wenn sich die schwarze Galle eben in diesem oben beschriebenen Mischverhältnis befindet, können die subtileren Teile des *spiritus* daraus extrahiert werden. Der daraus hervorgehende *spiritus* zeichnet sich durch besondere Transparenz, Hitze und Leuchtkraft aus. Durch diesen ist der Gelehrte nicht nur zu gründlichen geistigen Operationen fähig, sondern er ermöglicht ihm auch die innerseelische Schau, wie Ficino weiter ausführt:[861]

> Hinzu kommt, dass die Seele, wie wir oben bereits gesagt haben, durch ein Instrument oder eine derartige Erregung so beschaffen ist, dass sie mit der Mitte der Welt in günstiger Weise übereinstimmt und auch, wie ich bereits gesagt habe, sammelt die Seele sich in ihrer Mitte – immer strebt sie danach, den Mittelpunkt aller Dinge zu fassen und alles Durchdringbare zu durchdringen.[862] [Übers. d. Verf. S. B.]

---

[860] „Sed bili sanguinique adeo misceatur, ut corpus unum conficiatur ex tribus, dupla sanguinis ad reliqua duo proportione compositum. Ubi octo sanguinis partes, duae bilis, duae iterum atrae bilis portiones existant.“ Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.I.5, 41-43, S. 498 [S. 528]. Vgl. auch: Ficino, *Opera Omnia* II, *Appendix Commentariorum in Timaeum Platonis, quae distinctiones et summas capitum complectitur*, Cap. LXXXVII, S. 1481 [S. 481].

[861] „Quaeret aliquis iterum: Quonam pacto humor eiusmodi conducat ingenio. Nempe spiritus ex hoc humore creati, primo quidem subtiles sunt, non aliter, quam aqua illa, quam et Vitae, seu Vitis aquam nominant, et ardentem, quoties ex crassiori mero, quadam ad ignem destillatione, ut fieri solet, exprimitur. Spiritus enim sub angustioribus atrae bilis eiusmodi compressi meatibus, vehementiore ob unitatem calore, maxime tenuantur, perque arctiores meatus expressi, subtiliores erumpunt, deinde calidiores similiter, atque eadem ratione lucidiores; tertio, motu agiles, actione vehementissimi: quarto, solido stabilique humore iugiter emanates, actioni diutissime serviunt. Tali autem animus noster obsequio fretus indagat vehementer, perseverat investigando diutius. Facile quaecunque investigaverit, invenit, clare perspicit, syncere diiudicat, ac diu retinet iudicata.” Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.I.6, 6-15, S. 498 [S. 528]. Siehe dazu weiterführend auch: Kodera, *Disreputable Bodies*, S. 177-182.

[862] „Adde quod, quemadmodum in superioribus significavimus, animus instrumento sive incitamento eiusmodi, quod centro mundi quodammodo congruit, atque (ut ita dixerim) in suum centrum animum

Einen maßgeblichen Beitrag bei dieser innerseelischen Schau leistet jedoch der mit der schwarzen Galle und dem melancholischen Temperament verbundene Planet Saturn. Als höchster aller Planeten (*altissimus omnium planetarum*)[863] sowie Herrscher von Stabilität und Beharrlichkeit[864] wandelt er den Gelehrten zum „Instrument des Göttlichen“[865] und führt ihn im Zustand des göttlichen Wahns zur Kontemplation der höheren Dinge selbst.

Abgesehen davon, dass sich die Vorstellung, dass die Planeten auf die höheren Seelenteile wirken und darüber hinaus noch einen dämonischen Einfluss haben könnten, nicht mit christlichen Lehren vereinbaren ließ (wie im zweiten Teil noch ausführlicher behandelt werden wird), zeigt sich hier bereits vorausschauend, dass sich Saturn bei Ficino zu einem geistigen Prinzip formiert, das die geistige und schöpferische Kraft des Melancholikers bedingt und die Seele vom Körper beziehungsweise von der Materie entrückt und regelrecht befreit. Jedoch führt gerade dieser Planet den unter der *melancholia adusta* leidenden Menschen auch in das tiefste Elend und in die sinnlich-wahrnehmbare Welt selbst. Es ist seine kalte und trockene Natur. Seine Relation zum Materiellsten aller Elemente, der Erde. Seine erdige, bleierne und dunkle Natur und Farbe. Seine Verbindung zum Schwefel und seine stinkenden und schlechten Dämpfe, die für den sonnenhaften *spiritus* zur Gefahr werden, die Wahrnehmung verdunkeln und die Seele ängstigen:[866]

> Ein gesunder Lebensgeist hat wahrlich nicht viel mit Saturn, Mars und Mond gemein, denn sonst würde er aus jenem dumm, aus diesem rasend und aus dem anderen dumpf. Diejenigen saturninen Eigenschaften, die allzu sehr martial sind, sind gleichsam wie Gift für den Lebensgeist und sie stehen diesem feindlich gegenüber. Und zwar jene der extremen Kälte und Trockenheit wegen, diese wegen der Trockenheit und der vernichtenden Hitze.[867] [Übers. d. Verf. S. B.]

---

colligit, semper rerum omnium et centra petit, et penetralia penetrat.“ Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.I.6, 16-19, S. 498 [S. 528].

[863] Ebda. Lib.I.6, 20, S. 498 [S. 528].

[864] Ebda. Lib.III.2, 40, S. 533 [S. 563].

[865] Ebda. Lib.I.6, 20-22, S. 498 [S. 528].

[866] Ebda. Lib.III.2, 41-49, S. 534 [S. 564]; Ficino, *Platonic Theology*, Vol. 4, Lib.XIII.4, 8, 192-195.

[867] „Saturni, Martis, Lunae, sanus communiter spiritus non multum habet, alioquin ex illo saepe stupidus, ex hoc furiosus, ex hac obtusus quodammodo foret […] Quae vero Saturnalia multum, atque nimium Martialia sunt, quasi venena sunt, spiritui naturaliter inimical. Illa quidem ob extremam frigiditatem atque siccitatem, haec autem ob siccitatem, caloremque edacem”. Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.11, 56-62, S. 545 [S. 575].

Es zeigt sich hier bereits die Zweigestaltigkeit von Saturn, die Ficino in *De vita coelitus comparanda* folgendermaßen zusammenfasst:

> Saturn bezeichnet schwerlich eine Beschaffenheit der menschlichen Gattung und Art, sondern [vielmehr] einen von den andern abgesonderten Menschen, sei er göttlich oder tierisch, glücklich oder von äußerstem Elend bedrückt.[868] [Übers. d. Verf. S. B.]

In die Lehre von Saturn und Melancholie integriert Ficino demnach nicht nur astrologische Motive und medizinische Lehren, sondern in ihr manifestieren sich auch die beiden metaphysischen Bewegungen der Seele. Ficino zieht hier die medizinische Lehre von *melancholia naturalis* und *adusta* mit den zwei Gesichtern von Saturn zusammen, dem göttlichen und dem bestialischen, und stellt diese in unmittelbaren Zusammenhang mit seinen abstrakt-metaphysischen Spekulationen.
Angereichert mit diversen astrologischen, medizinischen, mythologischen und naturphilosophischen Vorstellungen sowie verbunden mit einem platonisch und neuplatonisch inspirierten Dämonenverständnis, entwickelt Ficino dabei eine Amphibolie, wonach der Planet Saturn nicht nur ein materielles, sondern auch ein geistiges Prinzip ist, welches nicht nur auf die Einbildungskraft, sondern auch auf die *ratio* und *mens* selbst wirkt. In dieser unterschiedlichen *Perspektivierung* des Planeten Saturns sind auch die unterschiedlichen Formen der Magie enthalten.

5.2 Der Planetendämon Saturn

Ganz der platonischen und neuplatonischen Tradition folgend versteht Ficino den Kosmos als beseeltes und vollkommenes Lebewesen, als eine organische Maschine (lat. *machina mundi*), die aus einem Geist, einer Seele und einem Körper besteht. Wie in der vorliegenden Arbeit schon mehrfach betont wurde, bildet die Weltseele (lat. *anima mundi*) in Ficinos abstrakt-metaphysischen Spekulationen die Mitte bzw. das Band, das die intelligible Welt (*Eine*, Geist) mit der sinnlich-wahrnehmbaren Welt (Natur, Materie) verbindet.[869] So erkennt sie nicht nur die Ideen im Geist, sondern sie wirkt als Leben gebendes Prinzip (lat. *spiritus mundanus*) im Weltkörper und führt ihm

[868] „Saturnus non facile communem significat humani generis qualitatem atque sortem, sed hominem ab aliis segregatum, divinum aut brutum, beatum aut extrema miseria pressum." Ebda. Lib.III.2, 22-25, S. 533 [S. 563].
[869] Ebda. Lib.III.1, 1-12, S. 531 [S. 561], Lib.III.2, 1-5, S. 533 [S. 563], Lib.III.15, 70-73, S. 552 [S. 582].

als *primum mobile* die Bewegung (lat. *motus*) zu.[870] An diese duale metaphysische Struktur (*Perspektive* 1)[871] bindet Ficino das aristotelisch-ptolemäische Kosmos-Modell an: So gehen aus der Weltseele der Fixsternhimmel, die sieben konzentrisch angeordneten Planeten- sowie die vier Elementarsphären hervor. Der Fixsternhimmel bildet die höchste Sphäre. Sie enthält die zwölf zodiakalen Konstellationen (lat. *animalia siderea*), die Ficino auch als Sphärenseelen bezeichnet.[872] Weitere 36 Konstellationen befinden sich außerhalb des Zodiakus. Dem Fixsternhimmel folgen absteigend die sieben planetarischen Sphären, wobei anzumerken ist, dass die Reihenfolge oftmals variiert. So weist Michael J. B. Allen daraufhin, dass Ficino unterschiedliche planetarische Reihenfolgen kannte und in seinen Schriften benutzte: sowohl die platonische, die sich in: Saturn, Jupiter, Mars, Merkur, Venus, Sonne und Mond gliedert, als auch die ptolemäische: Saturn, Jupiter, Mars, Sonne, Merkur, Venus, Mond sowie die porphyrische: Saturn, Jupiter, Mars, Venus, Merkur, Sonne und Mond, gliedert.[873] Die vier Elementarsphären Feuer, Luft, Wasser und Erde schließen den Kosmos ab, wobei Letztere das ruhende, also unbewegte Zentrum bildet.[874]

Diese astronomischen Vorstellungen über die Himmelskörper verhandelt Ficino in *De vita libri tres* im Zusammenhang mit seinen kosmologischen und abstrakt-metaphysischen Spekulationen: wie bereits zuvor ausgeführt, wirken die Himmelsfiguren mit ihren formativen Strahlen auf die materiellen Objekte ein und verkörpern sich in ihnen als Abbilder, wodurch Korrespondenzen, das heißt Ordnungen mit den übergeordneten Keimgründen in der Weltseele und den Ideen im Geist entstehen.[875] Diese Verknüpfung von Materiellem und Geistigem, veranschaulicht sich

---

[870] Ebda. Lib.III.11, 1-10, S. 544 [S. 574]; Ficino, *Platonic Theology*, Vol. 1, Lib.IV.1, 2, S. 248-251.

[871] *Perspektive* 1: Der Blick der geistigen auf die sinnlich-wahrnehmbare Welt: die Sicht Gottes (Sehspitze) auf sein Produkt, an dem er Anteil hat. Das *Eine* strahlt über die Ideen im Geist, der Weltseele die Formen ein. Diese wiederum generiert vermittelt durch die Natur die sinnlich-wahrnehmbaren Dinge der materiellen Welt. Die Materie bildet den passiven, rezeptiven und formlosen Bodensatz oder die Grundfläche der Seinshierarchie.

[872] Vgl. Ficino, *Platonic Theology*, Vol. 1, Lib.IV.1, 15, S. 266-269,

[873] Vgl. Allen, *The Platonism of Marsilio Ficino*, S. 118, Fussnote 17; Ficino, *Three Books on Life*, Introduction, S. 32f.
In *De vita libri tres* findet sich folgende Reihung: Saturn, Jupiter, Mars, Sonne, Venus, Merkur und Mond. Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.21, 20-32, S. 562 [S. 592].

[874] Vgl. Ficino, *Platonic Theology*, Vol. 1, Lib.IV.4, 13, S. 264-267; Marsilio Ficino, *Platonic Theology*, Vol. 5, hg. von James Hankins und William Bowen und übers. von Michael J. B. Allen und John Warden, Cambridge/London 2005, Lib.XVI.6, 4, S. 276-279, Lib.XVI.6, 7, S. 282f.; Ficino, *Opera Omnia* II, *Commentarius in locum Platonis ex octavo libro de Repub. de Mutatione Reipub. per numerum fatalem*, Cap.XXV, S. 1449 [S. 445].

[875] Vgl. Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.1, 39-56, S: 532f. [S. 562f.]; Lib.III.17, S. 546ff. [S. 576ff.]; siehe auch: „Der Körper aber wurde gestaltet nach dem Begriff, da die Seele potentiell

auch in der Gleichsetzung der Planeten mit dem *spiritus mundanus*. So bestehen die Planeten nicht nur aus einem rein materiellen und sichtbaren Körper, sondern sie werden vielmehr durch den aus der Weltseele hervorgebrachten universellen Lebensgeist (lat. *spiritus mundanus*), der zwischen ihr und dem Weltkörper vermittelt, belebt, das heißt beseelt, wodurch sie nicht nur an das *vitale*, sondern auch an das *geistige* Vermögen anschließen und dadurch in gewisser Weise das Gegenstück zur menschlichen Seele bilden.[876] Die Vorstellung belebter Gestirne führt jedoch unweigerliche zur Frage nach dem Wesen der Planeten, wie sie bereits mittelalterliche Gelehrte gestellt haben.

Die antike Idee von den göttlichen Gestirnen, wie sie Aristoteles vermittelt seiner Konzeption vom αἰθήρ fasst und in der sich das griechische *Pantheon* spiegelt, wurde bereits unter den Gelehrten des lateinischen Mittelalters äußerst kontrovers diskutiert, da es durch die Verbindung mit geistigen Seelenvermögen einen Konnex zum Dämonischen impliziert:[877]

> Heavenly bodies, however, were not just the bodies of celestial physics; metaphysically, they were also minds or intelligences and in this way conformable to the personal agents in ancient astral mythology, whose star-gods suffered demotion to star-demons when pagan religions succumbed to Christianity.[878]

An dieser Stelle sei auch an Augustinus Schrift *De civitate dei* erinnert, der die griechischen Olympioniken als „[…] frevelhafte Dämonen und unreinste Geister“ bezeichnet, die durch „[…] diese ganze staatliche Theologie angelockt wurden und sich der albernen Bilder und Gleichnisse bedienten, um von den törichten Herzen der Menschen Besitz zu ergreifen.“[879] Diese Furcht vor der Wiederauferstehung der

---

durchsetzt ist mit dem Vermögen, nach Begriffen zu gestalten; so wie die rationalen Formkräfte im Samen das Tier zu einer Art von kleinem Weltorganismus bilden und formen. Denn was irgend mit der Seele in Berührung kommt, wird so geschaffen, wie es der Substanz der Seele im Wesen liegt.“ Plotin, *Plotins Schriften*, Bd.IIa, Enn. IV.3, 10, S. 190f.

[876] Vgl. Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.15, 70-74, S. 552 [S. 582]; Garin, *Astrologie in der Renaissance*, S. 102.

[877] Vgl. vorliegende Arbeit: 2.3.1.2 *Der Kosmos bei Aristoteles*; siehe auch: Gundel, *Sternglaube, Sternreligion und Sternorakel*, S. 44ff.

[878] Brian P. Copenhaver, “Magic and Astrology”; in: Paul F. Grendler (Hg.): *Encyclopedia of the Renaissance*, Vol. 4, New York 1999, S. 18.

[879] „[…]; unde remotis constat ambagibus nefarios daemones atque inmundissimos spiritus hac omni civili theologia invisendis stolidis imaginibus et per eas possidendis etiam stultis cordibus invitatos.” Augustinus, *Der Gottesstaat. De Civitate Dei*, Lib.VII.28, S. 472f.

heidnischen Götter gewinnt aber auch im fünfzehnten Jahrhundert mit der Ankunft Plethons erneut an Aktualität. Jenem neuplatonisch gefärbten Denker aus Mistra, der Cosimo de' Medici im Anschluss an das Unionskonzil von Florenz und Ferrara die gesamte griechische und im lateinischen Westen zum größten Teil unbekannte Textsammlung Platons und Plotins übermittelte. Diese wurde ab dem Erhalt im Jahr 1462 von Ficino in die lateinische Sprache übersetzt und beeinflusste seine Philosophie maßgeblich. Plethons Reaktivierung der „neuplatonischen Theologie" wurde sehr gespalten aufgenommen. Nicht Wenige befürchteten darin die Wiederherstellung des griechischen *Pantheons* (und die Wiederbelebung eines damit verbundenen Gestirnglaubens bzw. -kults) wie es auch der Streit zwischen Basilius Bessarion und Georgios Trapezuntius veranschaulicht.[880] Ficino war sich dessen bewusst, dass er in seiner Auseinandersetzung mit platonischen und neuplatonischen Metaphysiken und Kosmologien ein aus christlicher Sicht gefährliches Terrain betrat. Daher versuchts er zum Beispiel im Fall der Planeten (die, die Zeichen und Symbole der namensgebenden griechischen und römischen Götter enthalten) ihre astralen Wirkkräfte abzuschwächen, indem er den im lateinischen Mittelalter formulierten aristotelisch-scholastischen Positionen folgt.

Thomas von Aquin löste das Problem der Gestirne als wesenhafte Intelligenzen (in der sich nicht nur ein astrologischer Determinismus, sondern eben auch die Angst vor idolatrischer Dämonenverehrung spiegelt), indem er die „Beseelung" mit dem Moment der regelmäßigen Kreisbewegung der Planeten gleichsetzt. Die Planeten sind daher nicht *actu intelligibla*, sondern *singularia sensibilia*. Daher können die Planeten auch nicht auf den vernunftbegabten Teil der Seele wirken (und somit auf den „freien Willen"), sondern vermittelt der verborgenen Qualitäten (*qualitates occultae*) nur auf *natürliche* Substanzen wie Steine, Pflanzen und Tiere sowie auf den vegetativen Seelenteil; dem Kerngedanken der *magia naturalis*. Thomas von Aquin liest die Planeten daher als rein körperliche Kräfte, die lediglich die vier Körpersäfte beeinflussen können:[881]

[880] Vgl. vorliegende Arbeit: 4.1.2.1 *Marsilio Ficinos Probleme mit der platonischen Philosophie*.
[881] Vgl. Aquin, *Summa contra gentiles*, Lib.III.84, S. 4-9, Lib.III.85, S. 13f.; siehe vorliegende Arbeit: 3.2.1 *Der Aufbau und die Struktur des mittelalterlichen Kosmos*.

> Sollte also eine himmlische Seele durch eine körperliche Bewegung Einfluß auf unsere Seele ausüben, so wird diese Tätigkeit zu unserer Seele nur durch eine Veränderung unseres Körpers gelangen.[882]

Einerseits finden sich diese Argumentationslinien auch bei Ficino wieder, andererseits unterläuft er durch die Rekonzeptualisierung und Assimilierung antiker und teils wiederentdeckter kosmologischer und naturphilosophischer Modelle diese auch, wie es sich unter Miteinbeziehung von anderen Schriften und Kommentaren implizit rekonstruieren lässt. Wie bei Aristoteles bewegen sich in Ficinos Darstellung die Planeten auf regelmäßigen Kreisbahnen. Die einzelnen Sphären differenzieren sich dabei durch ihre unterschiedliche Drehung, Gestalt und Eigentümlichkeit voneinander.[883] Weitere Differenzierungsmerkmale sind ihre unterschiedliche Quantität und Lichtintensivität.[884] Wie bei Platon und Plotin setzen sich die Gestirne – die „sichtbaren und entstandenen Götter“[885] – jedoch aus den vier Elementen unter dem Primat des Feuers zusammen. Sie unterscheiden sich von den terrestrischen Dingen durch einen höheren Grad an Reinheit, worauf Sergius Kodera aufmerksam macht:

> Ficino makes an even more important modification of Aristotle’s teachings, when he maintains in several instances that the four elements are present on all levels of creation: the heavens are immutable because of a divine command. Following Plotinus, he says that the stars are made of the same material as terrestrial things, the only difference being that the celestial bodies are composed of the four elements in a highly refined state, containing much heavenly, pure fire, the remaining three are invisible due to lack of fire.[886]

Das heißt, die Gestirne setzen sich zwar aus den vier Elementen zusammen, sind jedoch ontologisch höher geordnet als die Objekte der terrestrischen Welt, mit denen sie eine Wirkgemeinschaft bilden. Einerseits versucht Ficino, die Wirkung der Planeten

---

[882] „Si igitur anima caelestis aliquid imprimat in animas nostras per motum corporeum, actio illa non perveniet ad animam nostram nisi immutationem corporis nostri.” Aquin, *Summa contra gentiles*, Lib.III.87, S. 30f.
[883] Vgl. Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, V.13, 1341, S. 178-181.
[884] „Idem de caelorum sphaeris argumentare, ubi stellae cum sint inter se quantitate, luce, virtute motuque diversae et singulae proprios circuitus peragant, specie quoque diversas animas habent.“ Ficino, *Platonic Theology*, Vol. 1, Lib.IV.1, 13, S. 264-267.
[885] Platon, *Timaios*; in: Gunther Eigler (Hg.): *Platon Werke*, Bd. 7, 40d, S. 62f.
[886] Kodera, *Disreputable Bodies*, S. 143.

zu naturalisieren und zu beschränken. Andererseits unterwandert er dies durch die Gleichsetzung der Planeten mit dem *spiritus* (der auf paradoxe Weise sowohl die unterste als auch die gesamte Seele bezeichnet), worauf auch D. P. Walker hinweist:

> They have souls and aetheric or aerial bodies, according to their status; these bodies are of a like nature to the human spirit. Planetary demons, then, are like men without earthly bodies who live in the heavenly spheres; they perform the function of transmitting celestial influences; they can, being both soul and spirit, act both on man's spirit and his soul.[887]

Die Gestirne sind also nicht nur passive materielle Körper, sondern sie reflektieren einerseits als kosmologische Prinzipien aktiv die Keimgründe der Weltseele (die an die Ideen im Geist anknüpfen) an die untergeordneten materiellen Objekte in der terrestrischen Welt weiter. Sie bilden das "[…] mezzanine to Plato's two-storey universe"[888], wie Carol V. Kaske und John R. Clark anmerken. Diese Vorstellung der Verbundenheit zwischen Mikro- und Makrokosmos bildet zugleich auch die Basis für die Wirkung von astral-magischen Heilmitteln jeglicher Art (siehe Kapitel 6).

Durch ihre Gleichsetzung mit dem *spiritus mundanus* agieren die Planeten als kosmische und lebendige Vermittler und Kommunikationsmedien zwischen der Weltseele und dem Weltkörper und übermitteln die Kräfte an den verwandtschaftlich verbundenen s*piritus humanus*, wie Ficino in *De Amore* schreibt:

> Der göttliche Geist umfaßt die Ideen aller Dinge. Diesen sind die Weltgötter, und den Gaben der Weltgötter sind die Dämonen dienstbar; denn von der höchsten bis zur untersten Stufe geht alles durch die ordnungsmäßigen Zwischenstufen hindurch, so daß demnach die göttlichen Ideen, nämlich die Gedanken des göttlichen Geistes, durch die Vermittlung der Götter und Dämonen den Menschen ihre Gaben zukommen lassen.[889]

---

[887] Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, S. 47.
[888] Ficino, *Three Books on Life*, Introduction, S. 42.
[889] „Rerum omnium ideis, quas divina mens continet, sequentes dii deorum muneribus demones subservire dicuntur. A summo namque ad imum / omnia media transeunt, ita ut idee ille divine mentis conceptiones per deos et demones sua hominibus munera largiantur." Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, VI.4, 1342-1343, S. 194f.

Durch dieses Netz von Mikro-Makrokosmos-Analogien, wechselseitigen Antipathien und Sympathien und reziproken Korrespondenzen transformieren sich die Planeten bei Ficino jedoch zu beseelten, persönlichen und teils machtvollen Planetendämonen (in denen sich auch die Charakteristika der namensgebenden Olympioniken manifestieren), die durch ihre Strahlen eine Wandlung im Sinne einer magischen Metamorphose beim Menschen hervorrufen können. Ohne Zweifel knüpft Ficino hier an die antiken Konzeptionen der *daimones* an: jener halb geistigen, halb materiellen Zwischenwesen, die zwischen den Menschen und den Göttern vermitteln. Doch gerade diese wurden von christlichen Denkern zu menschenfeindlichen Kräften, zu schadhaften und betrügerischen Dämonen uminterpretiert, die die Menschen nicht nur mit Krankheiten, sondern auch mit schlechten Leidenschaften affizieren können.[890]

Dass Ficinos Kosmos sowohl *natürliche* als auch *dämonische* Elemente enthält, die sowohl voneinander isoliert als auch gemeinsam in Erscheinung treten, geht auch aus seinem *Phaidros*-Kommentar hervor, in dem Ficino die hierarchische Struktur der zwölf Sphären unter dem Primat der Einheitsseele Jupiter diskutiert. Unter der Einheitsseele Jupiter subsumieren sich in absteigenden *Reihen* die Gestirnsseelen (Seelen der Planeten), die Dämonen und Heroen sowie die Einzelseelen.[891] Ficino greift hierbei auf die neuplatonische Dämonologie zurück, wie er sie unter anderem in Jamblichus' *De Mysteriis* vorgefunden hatte. Dort entwirft Jamblichus hierarchisch geordnete Klassen von Göttern (als reinste geistige Prinzipien), Dämonen, Heroen und Seelen, die zwar in einer verwandtschaftlichen Wirkgemeinschaft miteinander stehen, sich jedoch durch unterschiedliche Grade der Vollkommenheit voneinander unterscheiden.

---

[890] Vgl. vorliegende Arbeit: 2.2.2 *Vom δαίμων zum Dämon*.

[891] „Hunc Iovem sequuntur proxime duces mundani duodecim, anime scilicet spherarum, si modo sint sphere duodecim […] His utique succedunt stellarum anime distinctaque per duodecim spheras invisibilia numina, que quidem numina duces particulares cognominantur diique et demones atque heroes." Allen, *Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer*, *Commentarium, Quomodo dii quatuor modis multiplicentur*, Cap.X, iv, S. 112f. ; vgl. auch: ebda. *Commentarium, Distinctio furorum amorumque. Ordines deorum, demonum, animarum. Casus animarum demonumque. Allegoria de viribus anime*, Cap.II.i, S. 76f.

„Die Seelen des Weltalls, d. i. der ersten Materie, und die Seelen der zwölf Sphären und der Gestirne heißen, weil sie unmittelbar unter dem höchsten Gotte und den Engelsgeistern stehen, bei den Platonikern Weltgötter; diejenigen Lebewesen aber, welche unter dem Mond die Region des ätherischen Feuers bewohnen, werden Dämonen genannt, ebenso auch die Bewohner der reinen sowohl wie der dem Wasser nahestehenden trüben Luft. Die vernünftigen Wesen, welche auf der Erde wohnen, heißen Menschen."

„Anima mundi, id est, materie prime, et duodecim sperarum et siderum animas, deos Platonici nominant, tamquam angelice mentis summique dei pedissequas; animalia, que ignis etherei sub luna locati, aut puri aeris, / aut nebulosi aeris, aque proximi regione habitant, demones; que vero terram incolunt, rationalia, homines." Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl,* VI.3, 1342, S. 192f.

Die mit den Dämonen verbundenen göttlichen Gestirne stehen dabei in wechselseitiger Beziehung zu den ewigen, unkörperlichen und überhimmlischen Göttern und den Seelen und vermitteln zwischen diesen beiden Endgliedern.[892]

Die Idee der Planeten als dämonische Vermittler zwischen den einzelnen Gliedern findet sich auch in Ficinos *De Amore* wieder. So prägen die Gestirnsseelen mit den dazugehörigen Dämonen[893] ihre planetarischen Qualitäten in den als *spiritus* verstandenen „Ätherkörper“ ein:

> Daher kommt es, daß die Seelen der Planeten unsere Seelen, und ihre Körper unsere Körper in jenen sieben Gaben, welche uns zu Anbeginn von Gott verliehen wurden, bestärken und befestigen. Der gleichen Bestimmung liegen ebenso viele dämonische Wesenheiten ob, welche die Mitte zwischen den Himmelsbewohnern und den Menschen einnehmen. Die Gabe der Betrachtung stärkt Saturn durch Vermittlung der saturnischen Dämonen, die Fähigkeit zu herrschen und zu regieren Jupiter durch seine jovialischen Dämonen. In gleicher Weise fördert Mars durch die martialischen Dämonen die Seelengröße. Der Sonnengott verhilft mittels der Sonnengeister zu Klarheit der Sinne und des Urteils, womit auch das Voraussagen der Zukunft zusammenhängt. Venus reizt durch die venerischen Geister zur Liebe. Merkur regt durch die merkurialischen Dämonen zum Erklären an. Der Mond endlich fördert durch die lunarischen Dämonen das Zeugungsgeschäft. Obwohl sie nun allen Menschen die bezeichneten Fähigkeiten mitteilen, so verleihen sie dieselben doch in besonderem Maße denen, auf deren Empfängnis und Geburt sie der Bestimmung des Himmels gemäß größeren Einfluss nehmen.[894]

Basierend auf der Konstellation des Geburts- und Berufsgestirns wirken diese Planetendämonen also individuell auf den Menschen ein, wie Ficino es auch in *De vita*

---

[892] Vgl. Jamblichus, *Über die Geheimlehren*, I.5-8, S. 9-18; Copenhaver, “How to do magic, and why: philosophical prescriptions“, S. 163f.
[893] Vgl. Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.1, 35-38, S. 531 [S. 561].
[894] „Hinc itaque fit ut planetarum animi nostris animis, corpora vero corporibus nostris septem illorum munerum vires a deo datas statim ab initio atque assidue confirment et roborent. Eidem officio presunt nature demonum totidem inter celestes et homines medie.Contemplationis donum Saturnus per Saturnios demones roborat. Gubernandi et imperandi potentiam Iupiter Iovialium demonum ministerio. Magnitudinem animi Mars per demones Martiales. Sensuum opinionisque claritatem, unde vatici/nium sequitur, Sol demonum solarium adiumento. Amorem per Venereos Venus inspirat. Pronuntiandi et interpretandi solertiam, Mercurialibus intercedentibus Mercurius adiuvat. Luna postremo Iunaribus demonibus conferentibus fovet generationis officium. Horum facultatem, licet hominibus cunctis impertiant, illis tamen precipue in quorum conceptione et ortu ex celi dispositione possunt plurimum.” Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, VI.4, 1343, S. 196-199.

libri tres darstellt. Hierfür aktiviert Ficino den antiken *Topos* des persönlichen Wächters oder Schutzgeistes (lat. *genius*), der dem Menschen sowohl durch die Geburt, als auch durch den Beruf zukommt (siehe auch: die *himmlische* Ursache der Melancholie) und ihm seine natürlichen Begabungen und Veranlagungen (lat. *ingenium*) vermittelt. So ist der Planetendämon Saturn das persönliche Berufsgestirn der Gelehrten,[895] rezeptive des Philosophen, Künstlers und *magus*. Als Paradebeispiel dient Ficino der hager, dürr, bleich und melancholisch charakterisierte Philosoph Sokrates[896] sowie der *magus* Zoroaster, die eine Freundschaft mit ihren Dämonen, die „[…] jenen im Wachen durch Stimmen, Zeichen (*simulacra*) und wunderbare Erscheinungen, im Schlafe durch Offenbarungen und Gesichte […]“[897] erschienen, unterhielten.

Zugleich gibt es eine Vielzahl an saturnalen Dämonen (was eine Form des astrologischen Polytheismus kreiert), wie es auch aus dem *Phaidros*-Kommentar hervorgeht:

> Unter diesen Dämonen, gibt es in der Tat nicht nur einen Saturn oder einen Jupiter, sondern viele Saturns und viele Jupiters, nämlich die, die den Pflichten Saturns und Jupiters dienen, und die Übrigen dienen auf gleiche Weise den Übrigen.[898] [Übers. d. Verf. S. B.]

Verknüpft mit astrologischen und mythologischen Wissensbeständen formieren sich diese Planetendämonen zu emotional aufgeladenen anthropomorphen Gestalten: zu guten und schlechten Dämonen.[899] Darin spiegelt sich auch das mittelalterliche Verständnis von jenen trickreichen und betrügerischen Dämonen wider, die die Sinne des Menschen affizieren und betrügen, wie es Wilhelm von Auvergne oder Thomas von Aquin formulierten. Sie stehen im Dienst des als *maleficus* interpretierten *magus*, der durch magische Praktiken mit diesen in Verbindung tritt und durch *künstliche*

---

[895] Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.23, S. 566ff. [S. 596ff.].
Siehe auch: Platon, *Timaios*; in: Gunther Eigler (Hg.): *Platon Werke*, Bd. 7, 90c, S. 202-205; Platon, *Phaidon*; in: Gunther Eigler (Hg.): *Platon Werke*, Bd. 3, 107d-108c, S. 170-173; Platon, *Politeia*; in: Gunther Eigler (Hg.): *Platon Werke*, Bd. 4, Buch X, 617d-e, S. 864-867, 620d-e, S. 870-873.
[896] Vgl. Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, VII.2, 1356, S. 310f.
[897] „Ideo vel vigilantibus signa, voces atque portenta, vel dormientibus oracula et simulacra demonibus contigisse narrantur.” Ebda. VI.10, 1348-1349, S. 244-247.
[898] „Inter quos sane demones non solum est Saturnus vel Iupiter unus, sed multi in qualibet sphera Saturni, multi Ioves, videlicet Saturni vel Iovis officiis ministrantes; ceterique ceteris similiter servientes.“ Allen, *Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer*, *Commentarium, Quomodo dii quatuor modis multiplicentur*, Cap.X.xiii, S. 120f.
[899] Vgl. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, S. 45.

Objekte wie Talismane ihre Kräfte bindet.[900] So liest man in *De vita libri tres* auch von jenen boshaften martialen und saturnalen Dämonen, die im Norden hausen. Eine Vorlage für diese Leseweise fand Ficino in Porphyrius' *De abstinentia* und Psellus' *De daemonibus*,[901] der sechs unterschiedliche Gruppen an Dämonen unterscheidet: sowohl gute als auch schlechte.[902] Auch berichtet Ficino in *De vita coelitus comparanda* von den als *magi* bezeichneten Brahmanen und Pythagoreern, die sich durch weiße Kleidung und durch an Jupiter gerichtete Gesänge vor der astralen Wirkung Saturns zu schützen versuchten.[903] Ficino selbst versuchte im Jahr 1494 und 1495 saturnale Dämonen aus Gebäuden zu vertreiben.[904] Auch soll der anfangs zitierte Brief an Giovanni Cavalcanti nicht vergessen werden, indem Ficino über die „Bösartigkeit" seines eigenen Geburtsplaneten klagt.[905]

Es zeigt sich in dieser kurzen Skizze (die einer eigenen Untersuchung bedürfen würde), dass Ficino die Planetendämonen in seinem Kosmos-Modell unterschiedlich konnotiert und mit verschiedenen Funktionen und Facetten belegt, wie auch Carol V. Kaske und John R. Clark anmerken, wenn sie schreiben:

> Ficino's is a crowded universe, on in which a Wordsworth could have heard old Triton blow his wreathèd horn.[906]

Zu betonen ist hierbei, dass Ficino den Planeten in seinen Schriften mit unterschiedlichen Funktionen und Bedeutungen belegt, die verhandelbar sind. Durch die Verknüpfung des griechisch-astrologischen Systems mit den eigenen metaphysischen und kosmologischen Spekulationen verflechten sich bei Ficino *natürliche* und *dämonische* Elemente ineinander, wodurch eine Reihe von Unstimmigkeiten entstehen, die nicht immer auflösbar sind. Dies lässt sich auch

---

[900] Vgl. vorliegende Arbeit: 3.1.1 *Moraltheologische Argumente gegen Talismane*.
[901] Vgl. Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.15, 42-43, S. 553 [S. 581]; Ficino, *Opera Omnia* II, *Ex Michaele Psello De Demonibus, Quomodo magi excantent, trahantque daemons*, 1-5, S. 1944 [S. 944]; Ficino, *Platonic Theology*, Vol. 3, Lib.X.II, 3, S. 116-119.
[902] Vgl. Ficino, *Opera Omnia* II, E*x Michaele Psello De Demonibus, Sex, daemonum species, quomodo se transforment, se nobis insinuent, nos moveant*, S. 1940ff. [S. 940ff.].
[903] Vgl. Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.2, 53-56, S. 534 [S. 564].
[904] Vgl. Ficino, *Opera Omnia* II, *Appendix Commentariorum in Timaeum Platonis, quae distinctiones et summas capitum complectitur*, Cap.XXIIII, S. 1469 [S. 469]; Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, S. 45f.
[905] Ficino, *Opera Omnia* I, *Epistolarum*, Lib.III, Deus omnia bonis conuertit in bonum, S. 731 (S. 631) [S. 761].
[906] Ficino, *Three Books on Life*, Introduction, S. 39.

dadurch erklären, dass Ficinos Kosmos nicht in sich geschlossen und kongruent ist, sondern das Ficino – der "[…] more a synthesizer than a fine discriminator"[907] ist – in seinen Schriften den Kosmos und die darin enthaltenen graduellen Glieder mit unterschiedlichen antiken und mittelalterlichen Wissensbeständen anreichert, synkretisiert und in ein analogisches und nicht immer logisch nachvollziehbares Geflecht versetzt. Zwar versucht er, die planetarischen Kräfte und deren Wirkmächtigkeit zu naturalisieren (um einen astrologischen Determinismus sowie dem Verdacht der Häresie und Idolatrie zu entgehen) und betont, dass die Gestirne nicht aktiv und willentlich auf die höheren Seelenteile einwirken können.[908] Somit ist der Mensch den planetarischen Strahlen auch nicht auf eine das Schicksal determinierende Art und Weise ausgesetzt, wodurch folglich die Willensfreiheit gegeben ist.[909] Dennoch liest Ficino die Gestirne phasenweise als persönliche Planetendämonen,[910] die den wesensgleichen *spiritus* (der selbst dämonisch ist) mit den planetarischen Qualitäten imprägnieren beziehungsweise den „Ätherkörper" der Seele bei ihrem Abstieg in die materielle Welt mit den astralen Einflüssen anreichern und auf diesen als reale *Agens* wirken;[911] und dem Menschen dabei nicht nur dämonischer Freund, sondern ihm auch Feind sein können, worauf auch Michael J. B. Allen verweist:

> Nonetheless, though the individual planetary gifts are bestowed in this beneficent way, they may degenerate in the earthly mixture and become evil for us.[912]

> Unquestionably the demons may at times be bad *for us*, inasmuch as we permit them to distort our priorities and to be overly concerned with the domains under their tutelage. After all, even the higher saturnian and martian demons can afflict us with melancholy or choler if we succumb to their allurements or fail to avail ourselves of the requisite correctives or antidotes to their influences upon us – fail, that is, to temper them with jovian, apollonian, venerean and mercurial virtutes.[913]

[907] Ebda. S. 39.
[908] Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.22, 100-110, S. 566 [S. 596].
[909] Ebda. Lib.III.25, 1-4, S. 569 [S. 599].
[910] Vgl. Allen, *Synoptic Art*, S. 132.
[911] Vgl. Ficino, *Three Books on Life*, Introduction, S. 39.
[912] Allen, "Marsilio Ficino on Saturn, the Plotinian Mind, and the Monster of Averroes", S. 84.
[913] Allen, *The Platonism of Marsilio Ficino*, S. 17.

Diese in vielerlei Hinsicht in Widerspruch mit christlichen Doktrinen stehende Vorstellung von den sowohl guten als auch bösen Planetendämonen veranschaulicht sich besonders in seiner Lehre des saturnalen Melancholikers: der halb geistige, halb materielle Saturn – der „Dämon der Gegensätze“[914] – wird von Ficino eben nicht nur als ein verweisendes Zeichen gelesen (eine Argumentation, die mittelalterliche Denker für die Naturalisierung der Gestirne benutzten)[915], sondern er wird zur Mitursache hinsichtlich der durch ihn affizierten Seelen, wodurch er eben nicht nur auf die Vorstellungskraft (*imaginatio*), sondern auch auf die *ratio* und *mens* einwirkt:[916] sei es göttlich und gut oder bestialisch und böse, sei es geistig oder materiell.

5.2.1 Der göttliche Saturn

Mit Verweis auf arabische Gelehrte bezeichnet Ficino in *De vita libri tres* Saturn als den mächtigsten aller Planeten, der das abgesonderte und göttliche Leben fördert:[917]

> Denn so wie die Sonne den Nacht-Tieren Feind ist, ist sie aber den Tag-Tieren Freund, ebenso ist Saturn der Gegner der Menschen, die entweder ein allgemeines, öffentliches Leben führen oder auch die Gepflogenheiten des Volkes fliehen und dennoch die vulgären Affekte verrichten. Denn das gemeinsame Leben hat er Jupiter zugestanden, für sich aber beansprucht er wahrlich ein getrenntes und göttliches Leben.[918] [Übers. d. Verf. S. B.]

---

[914] Vgl. Klibansky et al., *Saturn und Melancholie*, S. 245.
[915] Aquin, *Summa Theologiae, Secunda Pars II*, II.Lib.II.95, 5, S. 455.
[916] Vgl. Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.22, 23-27, S. 564 [S. 594].
[917] „Hunc enim ferunt, Arabes omnium potentissimum, Planetas sane vires eorum subire, ad quos accedunt, omnes vero ad eum accedere potius, quam vicissim, Planetasque coniunctos illi, natura illius agere. Est enim ipse inter Planetas orbis amplissimi caput. Quilibet sane Planeta sui orbis caput est, et cor, et oculus. Saturnus item, stellis proximus est innumeris, primoque mobili quam simillimus, longum agit circuitum. Est altissimus Planetarum, unde felicem eum vocant, cui ille feliciter aspiraverit.” Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.22, 50-56, S. S. 565 [S. 595].
„Haec enim sibi Iupiter usurpavit (ut aiunt) ligato Saturno, segregata Saturnus.“ Ebda. Lib.III.22, 37-38, S. 565 [S. 595].
[918] „Sicut enim Sol animalibus quidem nocturnis inimicus est, diurnis autem est amicus, ita Saturnus hominibus vel vulgarem palam vitam agentibus, vel fugientibus quidem vulgi consuetudinem. Vulgares tamen affectus non dimittentibus est adversus. Vitam namque communem concessit Iovi, separatam vero sibi vendicavit, atque divinam.” Ebda. Lib.III.22, 27-31, S. 564 [S. 594].
„Sane Platonici cum animam in tres praecipue distinguant vires, intelligendi, videlicet, et irascendi atque concupiscendi, primam partiuntur in duas, scilicet in mentem vel contemplationi, vel actioni praecipue deditam. Mentem quidem contemplatricem nomine Saturni significant, mentem vero actionibus occupatam nominant Iovem […].” Ebda. *Epistolarum*, Lib.VII, Expositio allegorica seculi aurei atque aliorum, S. 860 [S. 890].

Nicht nur hat Saturn als höchster aller Planeten gemäß antiken Vorstellungen die längste Umlaufbahn inne, er bewegt sich durch seine Nähe zum Fixsternhimmel auch äußerst langsam, beinahe jenseitig aller Bewegung (eine Reminiszenz zur „zeitlichen Entrücktheit des Urgottes“[919] *Kronos* sowie zum orphischen Zeitgott *Chronos)*.[920] So schreibt Ficino in der *Theologia Platonica* auch bezüglich des Verhältnisses von Fixsternhimmel und der Sphäre Saturns:

> Jedenfalls ist die gewölbte Oberfläche der achten Sphäre der natürliche Ort der Sphäre Saturns. Dort berührt das Konvexe der Sphäre Saturns das Konkave der achten Sphäre.[921] [Übers. d. Verf. S. B.]

Ist die Bewegung die Attribution der Weltseele, so ist die Ruhe die Eigenschaft des (Engels-)Geistes: dem intelligiblen Ort der reinen Formen.[922] Die Sphäre Saturns transformiert sich dadurch zur medialen Schwelle zwischen dem intelligiblen und dem materiellen Bereich, wodurch astrologische mit metaphysischen Elementen ineinander verschmelzen. Saturn ist *deorum porta*, wie Ficino in der *Theologia Platonica* mit Referenz auf die *prisci theologi* schreibt.[923] Das „Tor der Götter“ durch das die „Vehikel“ der immateriellen Seelen sowohl in die materielle Welt ab- als auch in die intelligible Welt aufsteigen, wodurch Saturn zum Ort der metaphysischen Verkehrung dieser beiden Bereiche wird. Diese Vorstellung von der Sphäre Saturns als Schwelle des mystischen Aufstiegs zum Göttlichen wurde bereits in der Visionsliteratur diskutiert,

---

[919] Mayer, „Kronios”, S. 1475.

[920] Vgl. „Septimum secretiores simplicioresque intelligentiae, quasi iam a motu seiunctae, coniunctae divinis, destinatae Saturno.“ Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.21, 31-32, S. 562 [S. 592]. Die Verknüpfung von *Kronos* und *Chronos* geht auch aus Ciceros *De natura deorum* hervor:
„Saturn aber sollte der Gott sein, der den Verlauf und den Wechsel der Zeiträume und Jahreszeiten beherrscht. Im Griechischen trägt der Gott ja gerade diese Bezeichnung: denn er wird Kronos genannt, und das bedeutet dasselbe wie chronos, d.h. Zeitraum. Saturnus aber heißt er, weil er sich an den Jahren sättigt (saturatur); man dichtet ihm ja an, er pflege seine eignen Kinder aufzufressen, weil die Zeit die einzelnen Zeitabschnitte verschlingt und sich unersättlich den Bauch mit den verflossenen Jahren vollstopft.“
„Saturnum autem eum esse voluerunt, qui cursum et conversionem spatiorum ac temporum contineret. Qui deus Graece id ipsum nomen habet: ΄Κρόνος enim dicitur, qui est idem χρόνος, id est spatium temporis. Saturnus autem est appellatus, quod saturaretur annis; ex se enim natos comesse fingitur solitus, quia consumit aetas temporum spatia annisque praeteritis insaturabiliter expletur.“ Cicero, *De natura deorum. Vom Wesen der Götter*, Lib.II.64, S. 214f.

921 „Est utique octavae sphaerae concava superficies locus naturalis sphaerae Saturni. Ibi devexum Saturni sphaerae concavum tangit octavae. Quaelibet particula huius sphaerae, quia aeque convenit cum qualibet octavae particula, omnes affectat particulas illius attingere.“ Ficino, *Platonic Theology*, Vol. 1, Lib.IV.2, 10, S. 310f.

[922] Vgl. Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, II.3, 1324, S. 42f.; siehe auch vorliegende Arbeit: 4.2.1 *Das Eine, der Geist, die Seele, die Natur und die Materie*.

[923] Vgl. Marsilio Ficino, *Opera Omnia* I, *Epistolarum*, Lib.X, Per quas coeli plagas animae descendunt, atque ascendunt, S. 917 [S. 947]; Ficino, *Platonic Theology,* Vol. 6, Lib.XVIII.5, 2, S. 112f.

beispielsweise in Dantes *Divina Commedia*.[924] Anleihen für die Verknüpfung von Saturn mit dem geistigen Bereich konnten unter anderem in dem Cicero-Kommentar *Somnium Scipionis* des Neuplatonikers Macrobius vorgefunden werden, der Saturn mit den Termini *λογιστικόν* (Denkkraft, Vernunft) und *θεωρητικόν* (geistige Betrachtung) verbindet und das rationale Vermögen der Seele als saturnal konnotiert.[925]

Diese Verschränkung von astrologischen mit mythologischen und metaphysischen Zuschreibungen spiegeln auch Ficinos unterschiedliche Konzeptionen der Götterzüge im *Phaidros*-Kommentar wider: Der Geist besteht aus den intelligiblen (Uranus, Saturn, Jupiter), den gemischten (Mars, Apollo, Venus, Merkur, Diana, Vulkan) und den intellektiven Göttern (Juno, Neptun, Vesta). Die Weltseele, die mit dem Geist korrespondiert, beinhaltet in sich die *Reihe* der zwölf „Weltgötter", die die zwölf Sphärenseelen repräsentieren. Diesen folgen die Seelen der Sterne und der Geister (Götter, Dämonen, Heroen).[926] Ficino bezieht sich bei der Gleichsetzung des reinen Intellekts mit Saturn[927] mitunter auf Platon, der im Dialog *Kratylos Kronos* als das „Reine und Ungetrübte des Geistes"[928] bezeichnet. Mythologische Elemente des griechischen *Pantheons* werden dabei in ein philosophisches System übersetzt. Eine philosophische Adaption, die sich besonders unter den Vertretern des Neuplatonismus wiederfindet,[929] worauf auch Edgar Wind in seinem Werk *Heidnische Mysterien in der Renaissance* aufmerksam macht:

> Wir müssen uns nur in Erinnerung rufen, daß sich die Neuplatoniker die Wohltätigkeit der Götter gegenüber geringeren Wesen als eine Art Überströmen (*emanatio*) vorstellten, das eine belebende Entrückung oder Wandlung hervorrief (die Ficino als *conversio*, *raptio* oder *vivicatio* bezeichnete), wodurch die niederen Lebewesen zum Himmel zurückgezogen wurden und sich wieder mit den Göttern vereinigten (*remeatio*).[930]

---

[924] Vgl. Beiweis, „Die Sphäre Saturns ›Medium‹ für den Dichter und Philosophen. Dantes XXI. Gesang des *Paradiso* und Ficinos *De vita sana*", S. 76-81.
[925] Vgl. Macrobii, *Commentarii in Somnium Scipionis*, I.12, 14, S. 50.
[926] Vgl. Allen, *Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer*, *Commentarium, Quomodo dii quatuor multiplicentur*, Cap.X.ii-iv, S. 110-113; Allen, *The Platonism of Marsilio Ficino*, S. 115-121.
[927] „[…]; secundum vero Saturnum id est intellectum boni filium, qui sicut est intellectus primus sic intelligibile primum intelligibilisque mundus […] Illic enim Saturnus asseritur intellectus purus atque satur […]." Allen, *Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer*, *Commentarium, Quomodo dii quatuor multiplicentur*, Cap.X.ii, S. 110f.
[928] Platon, *Kratylos*; in: Gunther Eigler (Hg.): *Platon Werke*, Bd. 3, 396b, S. 436f.
[929] Vgl. Klibansky et al., *Saturn und Melancholie*, S. 234.
[930] Wind, *Heidnische Mysterien in der Renaissance*, S. 51.

Der Neuplatoniker Plotin setzt in den *Enneaden* die Hypostase des Geistes (griech. *voῦς*) mit *Kronos* gleich. Sie emaniert als Erstes aus dem *Einen*.[931] Aus diesem die ewigen und unveränderlichen Ideen umschließenden Geist (*Kronos* / *Saturn*) – ähnlich auch zu jenem *Kronos*, der seine Kinder einverleibte und verschlang[932] – geht als „Abbild des Geistes" die Hypostase der Weltseele (*Jupiter* / *Zeus*) hervor.[933] Diese Verknüpfung von Saturn mit dem Denken beschreibt auch Macrobius in den *Saturnalia*, wo er das rationale Vermögen der Seele mit *Kronos* und *Chronos* gleichsetzt.[934] Mythologische und metaphysische Elemente verschmelzen dabei auf idiosynkratische Weise ineinander und die anthropomorphen Gestalten des antiken Götterhimmels werden rationalisiert: ist *Kronos* der mythologische Herrscher des *Goldenen Zeitalters*, Sohn von *Uranos* (Himmel) sowie Vater von *Zeus*,[935] so ist der neuplatonische *Kronos* jetzt *voῦς*: der ungetrübte Geist, der die Ideen umschließt und aus dem die Hypostase der Seele (*Zeus*) emaniert.[936]

Dieses Geflecht von kosmologischen, mythologischen und metaphysischen Wissenselementen greift auch Ficino in seinem *Phaidros*-Kommentar auf und setzt diese in eine neue Beziehung zueinander. Dort verbindet er zum einen die aus dem *Einen* emanierte Stufe des reinen und puren Geistes mit Saturn: der den Intellekt, das Intelligible und die intelligible Welt zugleich repräsentiert und der die als intelligible, gemischte und intellektive Götter beschriebenen Ideen umschließt, worauf auch Michael J. B. Allen verweist:

> For Saturn is now identified with the first metaphysical and, concomitantly, dialectical principle to issue from and return to the One: that is, with Mind and with the self-regarding of Mind; and thus with the dyadic principle that is the very corner stone of Neoplatonism and of Ficino's Christian-Neoplatonic metaphysics.[937]

---

[931] Vgl. Plotin, *Plotins Schriften*, Bd. Va, Enn. III.5, 2, S. 176-181.
[932] Vgl. Hesiod, *Theogonie. Werke und Tage*, *Theogonie*, 467, S. 40f.
[933] Vgl. Plotin, *Plotins Schriften*, Bd. Ia, Enn. V.1, 7, S. 224-229.
[934] „`Saturnus ipse, qui auctor est temporum et ideo a Graecis immutata littera *Κρόνος* quasi *Χρόνος* vocatur, quid aliud nisi sol intellegendus est cum tradatur ordo elementorum temporum numerositate distinctus, luce patefactus, nexus aeternitate conductus, visione discretus, quae omnia actum solis ostendunt?" Macrobii Ambrosii Theodosii, *Saturnalia*, Oxford/New York [u. a.] 2011, 1.22, 8, S. 123.
[935] Vgl. Klibansky et al., *Saturn und Melancholie*, S. 212.
[936] Vgl. Allen, "Marsilio Ficino on Saturn, the Plotinian Mind, and the Monster of Averroes", S. 86.
Klibansky, Panofsky und Saxl schreiben dazu auch: „Nach Plotin symbolisiert er [*Kronos*, S. B.] den reinen Geist (*Noῦς*) im Gegensatz zu Zeus, der die Seele versinnbildlicht. Der Mythos des Kinderfressens kann daher in dem Sinne gedeutet werden, daß der Geist, bis er die Seele hervorbringt, seine Produkte in sich selber verschließt." Klibansky et al., *Saturn und Melancholie*, S. 237f.
[937] Allen, "Marsilio Ficino on Saturn, the Plotinian Mind, and the Monster of Averroes", S. 89.

Zum anderen führt Saturn als höchster aller Planeten unter dem Fixsternhimmel (*Uranus*) die konzentrisch bewegten Sphären an.[938] Diese kausale Verflechtung der ontologischen Ebenen und Grade erzeugt jedoch gerade auch Schwierigkeiten, wie Michael J. B. Allen an anderer Stelle anmerkt:

> An obvious consequence of such a procedure is that Saturn and Jove become ambivalent: they are both kinds and degrees. They signify the second and third highest realms or hypostases in their entirety, and at the same time individual ranks within each realm […].[939]

Die Gleichsetzung von Saturn als immaterieller Geist mit Saturn als materiellen Planeten dient einerseits als Erklärungsmodell für die Korrespondenzen zwischen diesen beiden Bereichen. Andererseits resultiert aus dieser Vermengung von unterschiedlichen Zuschreibungen jene Paradoxie, wodurch der Planet Saturn erst zum geistigen Prinzip werden kann. Diese ambivalente Doppelfunktion von Saturn ist auch in *De vita libri tres* indirekt vorfindbar, in der sich die Gleichsetzung von Saturn als Geist und Saturn als Planet auf vakante Weise überschneiden: Einerseits ist Saturn ein Himmelskörper, der die mit den Ideen verbundenen Keimgründe an die irdischen Objekte vermittelt und der durch seine kalte und trockene Natur und seine Verbindung zum Element Erde auf die wesensgleiche schwarze Galle und das melancholische Temperament wirkt. Andererseits formiert sich der Planet Saturn gerade durch seinen engen Konnex zum Intelligiblen, zum geistigen Prinzip, das auf das rationale und intellektive Seelenvermögen einwirkt und den Aufstieg der Seele in die intelligible Welt unterstützt.[940] Dadurch gewährt er als Patron der Melancholie dem geistig prädestinierten Menschen die Kraft der Intelligenz und die Fähigkeit zur Kontemplation (und teilweise wird er von Ficino sogar mit der göttlichen Kontemplation selbst gleichgesetzt).[941] Dadurch setzt Ficino den Planeten Saturn in eine strukturelle Analogie sowohl zum Geistigen als auch zum Göttlichen selbst, um ihn dadurch in das

---

[938] Vgl. Allen, *Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer*, *Commentarium, Quomodo dii quatuor multiplicentur*, Cap.X.ii, S. 110f.; Allen, *The Platonism of Marsilio Ficino*, S. 116.
[939] Ebda. S. 120.
[940] Vgl. Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.I.4, 8-18, S. 496 [S. 526]; Lib.I.6, 22-22, S. 498 [S. 528].
[941] „In ipso autem descensu animus accipit, et a Saturni numine per se, et a Saturni lumine per corpus aethereum atque idolum adminicula quaedam sive incitamenta ad contemplationem aptius exsequendam." Ficino, *Platonic Theology*, Vol. 6, Lib.XVIII.5, 2, S. 112f.
Klibansky et al., *Saturn und Melancholie*, S. 375.

Feld der ingeniösen Melancholie einzubetten: jenem exklusiven Zustand, der verbunden mit dem Erkenntnisgewinn zur Schau des Geistigen selbst führt.

In der mit dem saturnalen Melancholiker beschriebenen Verschränkung von unterschiedlichen zeitlichen und kulturellen Wissenselementen richtet Ficino seinen Blick sowohl in die Vergangenheit als auch in seine eigene Gegenwart, die er miteinander zu verbinden versucht, wie die in *De vita libri tres* mit Bezug auf Platon gegebene Erzählung der „Mondmenschen" veranschaulicht. Diese göttlichen Wesen, so Platon, ernähren sich vom eingeatmeten Äther. Dadurch kennen sie auch keine Krankheit.[942] Weiter ist ihnen ein besonderer Zugang zur jenseitigen Welt gegeben. So haben sie:

> […] Tempel und Heiligtümer für die Götter, in denen aber die Götter wahrhaft wohnen, und Stimmen, Weissagungen, Erscheinungen der Götter und mehr dergleichen Verkehr mit ihnen; und Sonne, Mond und Sterne sähen sie, wie sie wirklich sind, und dem sei auch ihre übrige Glückseligkeit gemäß.[943]

Zwar enthält die platonische Erzählung Bezüge zum *Goldenen Zeitalter* (jenem paradiesischen Idealzustand unter *Kronos*, in dem weder Krankheit noch Alter herrschten),[944] jedoch schreibt Platon nichts über die sogenannten „Mondmenschen". Anders Ficino: Er setzt dieses mythologische Narrativ in direkte Beziehung zum Planeten Saturn und zur Melancholie. Unter dem saturnalen Einfluss gehen göttliche Wesen hervor: Dämonen. Sie leben in Askese und widmen sich den verborgenen Mysterien und den geheimen Weisheiten der Religion.[945] Jenes verborgene Wissen, das gerade Ficino und die Gelehrten seiner Zeit zu dechiffrieren und mit christlichen Lehren zu verbinden versuchten: „Der Offenbarungsglaube selbst wird als „Geheimwissenschaft" definiert", wie Renate Lachmann und Elisabeth von Samsonow

[942] Vgl. Platon, *Phaidon*; in: Gunther Eigler (Hg.): *Platon Werke*, Bd. 3, 110b-11c, S. 178-183.
[943] Ebda. 111b-c, S. 178-183.
[944] Vgl. Hesiod, *Theogonie. Werke und Tage*, Werke und Tage 106-115, S. 90f.
[945] „Quamobrem Lunares illi populi, quos Socrates in Phaedone describit, eminentissimam terrae superficiem, et altiorem nubibus habitantes, videntes sobrii admodum frugibusque contenti, et secretioris sapientiae studio religionique dediti Saturni felicitatem gustant, vitamque agunt ita prosperam, tam longaevam, ut non tam mortales hominess, quam immortales daemones habeantur, quos heroes multi nominant, aureumque genus Saturnio quodam seculo regnoque gaudens." Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.22, 38-43, S. 565 [S. 595].

es artikulieren, „in dessen Bedeutung erst einzudringen sei.“[946] Erinnert sei hier auch an Cavalcantis Antwortschreiben, dass Ficino ohne die Hilfe seines Geburtsplaneten die geheimen Lehren Griechenlands und Ägyptens niemals für das fünfzehnte Jahrhundert – für Ficinos *Goldenes Zeitalter* – fassbar hätte machen können.[947] Das Beispiel der „Mondmenschen“ zeigt, wie Ficino antike Mythen in einen neuen Funktionszusammenhang setzt und diese neu und eigenständig interpretiert. Etwa indem er dem Narrativ der „Mondmenschen“ eine religiös-theologische, theurgische sowie magische Dimension gibt und mit seinen eigenen, teils heterogenen Lehren von Saturn und Melancholie verbindet.

So stellt Ficino in der Erzählung der „Mondmenschen“ einen Konnex zwischen dem melancholischen Gelehrten seiner Zeit und den Gestalten der *prisca theologia* her: Sie waren Träger von göttlicher und geheimer Weisheit einerseits und von magischem Wissen andererseits. Und gerade weil Ficino von der therapeutischen Potenzialität und Effektivität gewisser magischer, vonseiten der Kirche teils als *dämonisch* stigmatisierter Theorien und Praktiken überzeugt war, bemühte er sich, dieses „wiederentdeckte“ antike, teils mythologische Erbe zu rekonzeptualisieren und mit eigenen philosophischen Überlegungen anzureichern, um eine kulturelle und religiöse Kohärenz zu erzeugen.[948] Da gerade diese geheimen Mysterien (die theurgische und religiöse Praktiken sowie astral-magische Lehren umschließen), für Ficino im Zusammenhang mit dem metaphysischen Ab- und Aufstieg der Seele stehen:[949]

> Was sagen aber hierzu die Philosophen? Die Magier nämlich. Die Gefolgsleute des Zoroaster und Hostanis, führen ähnliches an. Sie sagen, daß wegen einer alten Schwäche des menschlichen Geistes uns alles Kranke und Schwierige zufällt und daß alles schon in Ordnung wäre, wenn nur einer das Gleichmaß der Seele wiederherstellte.[950]

---

[946] Renate Lachmann/Elisabeth von Samsonow: „Magieglaube und Magie-Entlarvung“; in: Jan Assmann/Harald Strohm (Hg.): *Magie und Religion*, München 2010, S. 94.
[947] Ficino, *Opera Omnia* I, *Epistolarum*, Lib.III, Mala non sun tab altris proprie, sed ex defectu vel materie, vel consilii, S. 732 [S. 762].
[948] Vgl. vorliegende Arbeit: 4.1.2 Marsilio *Ficinos philosophisches Streben in seinen Übersetzungen, Abhandlungen und Kommentaren*.
[949] So schreibt Michael J. B. Allen auch: “He simply assumed a transmission of vision, a gentile equivalent, so to speak, of the apostolic succession; a line of theologians of the One and of the soul’s journey to the One from the many, having escaped the trammels of the body by way of purgation and mediation.” Allen, *Synoptic Art*, S. 41f.
[950] „Quid vero dicent ad ista Philosophi? Magi quidem, Zoroastris Hostanisque sectatores, simile quiddam afferent. Aiunt enim ob antiquam quamdam humanae mentis infirmitatem omnia nobis infirma

Dieses Zitat bezeugt nicht nur das enge Verhältnis von Philosophie und Magie, es schließt auch an den Bereich der Medizin an, die Ficino in *De vita libri tres* miteinander verbindet. Da gerade durch magische und astral-magische Heilmittel (wie sie Ficino auch im Letzten der drei Bücher beschreibt) die Balance zwischen dem Körper und der Seele wiederhergestellt werden kann. Und dies soll schließlich zu einer Loslösung der Seele vom Körper führen. Diese Entkoppelung von der Begrenzung des Körpers gelingt jedoch nur dem saturnalen Melancholiker: jener exklusiven und geradezu allmächtigen Gruppe, die die Figur des Philosophen, des Magiers und des Künstlers umschließt. Anleihen dafür hat Ficino in den pseudo-aristotelischen *Problemata* XXX, 1 gefunden, die er mit der platonischen Konzeption der *μανία* verknüpft. Zugleich finden sich hier auch Allmachtsfantasien verortet, die einen Bestandteil des Magie-Diskurses bilden und die, die Themen von artistischer Material- und Körperbeherrschung umschließen.

Dies gewinnt an Deutlichkeit im dreizehnten Buch der *Theologia Platonica*. Dort verbindet Ficino die antiken *magoi*: die Propheten, Priester und Seher mit den Philosophen. Allen gemeinsam ist ihre „[…] gemäßigte und himmlische Zusammensetzung […]“[951]. Pythagoras, Zoroaster, Sokrates[952] und Platon, sie alle waren Melancholiker[953] und deshalb von saturnaler Natur. Sie waren göttlich Inspirierte oder Söhne der Götter, wie Ficino sie mit Bezug auf Platons Lehre der *μανία* liest.[954] Im Zustand des göttlichen Wahns (der mit Saturn als höchste Denkenergie synthetisiert wird)[955] kommen ihnen nicht nur besondere Talente sowie ein geheimes Wissen zu, sondern sie erheben sich durch unterschiedliche Grade der göttlichen Inspiration zum *Einen* selbst, wie Ficino es in seinem Kommentar zu Platons

difficiliaque contingere. Ac si quis temperationem animae restituerit, omnia iam fore disposita.” Ficino, *Traktate zur Platonischen Philosophie*, Argumentum Ba 681/M 341, S. 212f.

951 „Hoc munere excellunt illi, ut est apud Platonicos, qui divino quodam beneficio prae ceteris complexione temperata caelestique sunt praediti, necnon puris et modicis nutriti cibis, honestis praeterea divinisque moribus educati.“ Ficino, *Platonic Theology*, Vol. 4, Lib.XIII.4, 10, S. 196f.

952 „Führet euch die Person des Sokrates vor Augen! Ihr werdet ihn sehen: hager, dürr und bleich. So war Sokrates beschaffen, weil er von Natur Melancholiker war: hager infolge seiner Enthaltsamkeit, und aus Nachlässigkeit schlecht gepflegt.“

„Socratis personam ante oculos ponite. *Macilentum*, *aridum*, *squalidumque* videbitis, hominem scilicet natura melancolicum, ut fertur atque irsutum, extenuatum inedia, incuria sordidum.” Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, VII.2, 1356, S. 310f.

953 Vgl. Ficino, *Platonic Theology*, Vol. 4, Lib.XIII.2, 1-2, S. S. 120-124.

954 „Hinc Plato scribit in *Phaedro* philosophorum mentes praecipue alas quibus ad divina vola<n>tur recuperare, quia videlicet simper divinis incumbent. Et alibi quidem divines, alibi vero dei filios nominat, quia quodammodo renascantur ex deo.” Ebda. Lib.XIII.2, 2, S. 122f; Lib.XIII.2, 4, S. 124f.

955 Vgl. Klibansky et al, *Saturn und Melancholie*, S. 238.

Symposion ausführt. Durch die dichterische Leidenschaft erwacht der Verstand und die Urteilskraft (lat. *ratio* und *opinio*), welche durch die mystischen Leidenschaften (Reinigungen, Kulthandlungen) auf den Geist (lat. *mens*) und durch die prophetische Leidenschaft – den zukünftigen Visionen – zur Einheit des Geistes aufsteigen, wo sie die Leidenschaft der Liebe, das Göttliche selbst schauen:[956]

> Die letzte lenkt das Haupt des Wagenlenkers zum Ursprung des Alls. Dort ist der Wagenlenker selig und dort stellt er seine Rosse an die Krippe, d. h. die übersinnliche Schönheit; das bedeutet: er gebraucht in angemessener Weise alle Teile der Seele, welche er sich unterworfen. Er legt ihnen Ambrosia als Speise vor und gibt ihnen Nektar zu trinken; das bedeutet: er bietet ihnen das Schauen der göttlichen Schönheit und mittels dieses Schauens die höchste Wonne.[957]

Der als „Ätherkörper" verstandene Seelenwagen führt die Seele dabei in die intelligible Welt zurück, die durch den Verweis auf Nektar und Ambrosia das *Goldene Zeitalter* zitiert. Analog dazu beschreibt Ficino in *De vita libri tres* auch einen „himmlischen", also einen reinen und leuchtenden *spiritus*, der im Zusammenspiel mit den Planetendämonen und den damit verbundenen Körperregimen entsteht und die innerseelische Schau evoziert.[958] In diesem ekstatischen Zustand kann die rationale Seele, vermittelt durch die mit dem *spiritus* verbundenen Imagination und Fantasie, aber auch Wunder und magische Artefakte erzeugen, wie es Ficino in der *Theologia Platonica* formuliert (hierbei finden sich wieder Anknüpfungspunkte an die neuplatonische Konzeption des *spiritus phantasticus*). Mithilfe des klaren und leuchtenden *spiritus* erkennt der Mensch in diesem ekstatischen Zustand die mit den Abbildern in Korrelation stehenden immateriellen Ideen, die *Archetypen*, und übersetzt diese in die diesseits orientierte Welt zurück[959]. Daher sind nicht nur die Philosophen

---

[956] Vgl. Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, VII.14, 1361-1362, S. 352-359.

[957] „Postremus caput aurige in caput rerum omnium vertit. Ubi auriga beatus est, et ad *presepe*, id est, ad divinam pulchritudinem *sistens equos*, id est, accomodans omnes sibi subiectas anime partes. *Obicit illis ambrosiam et super ipsam nectar potendum*, id est, visionem pulchritudinis et ex visione letitiam." Ebda. VII.14, 1362, S. 358f.

[958] Vgl. vorliegende Arbeit: 5.1.4 *Die drei Ursachen der natürlichen Melancholie*.

[959] Ioan P. Culianu schreibt dazu auch: „Auch wenn sie nur in der Zwischenwelt umherschweift, hat sie dennoch die Fähigkeit, Ereignisse wahrzunehmen, die in großer – sowohl räumlicher als auch zeitlicher – Entfernung stattfinden. Denn man kann sagen, daß in der intelligiblen Welt die Zeit nicht *entfaltet* ist: darin sind Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nicht voneinander geschieden, denn alles ist *sub specie aeternitatis*. Deshalb kann die Seele, die einen Blick auf den ewigen Archetyp der Zeit wirft, Erkenntnisse erlangen, die nicht der sinnlichen Erfahrung entspringen. Selbstverständlich erfolgt das alles nur dann, wenn die pneumatische Hülle, die die Seele schützt, durchsichtig genug ist, um ihr das

und die *magi*, sondern auch die Künstler göttlich inspiriert und stehen unter dem Einfluss von Saturn. Eine Vorstellung, die auch in Ficinos Gegenwart zu greifen beginnt, worauf Rudolf und Margot Wittkower verweisen (die jedoch die Figur des *magus* außer Acht lassen):

> We have seen that in Ficino's re-assessment of the Aristotelian position, men endowed with genius have a saturnine rather than a mercurial temperament and Saturn must therefore be claimed as their planet. Ficino in this context considered only scholars and writers. But Renaissance artists who regarded themselves as equal or even superior to the men of letters could not forgot their saturnine birthright, the prerogative of exalted creators.[960]

Als Beispiel für einen antiken Melancholiker nennt Ficino in der *Theologia Platonica* den Astronomen und Mathematiker Archimedes, der im Zustand der körperlichen Entrückung ein Sphärenmodell konstruierte,[961] welches Ficino, im neunzehnten Kapitel von *De vita coelitus comparanda*, als universellen Talisman deutet und das die himmlischen Bewegungen auf nahezu mystische Weise imitiert.[962] Archimedes repräsentiert für Ficino daher auch, um es mit Stèphane Toussaint Worten auszudrücken: "[…] the perfect union of contemplative and active wisdom, under the divine influence of the heavens."[963] Der von der göttlichen Kraft geleitete saturnale Melancholiker kann dabei seinen innerseelischen Blick von der Außenwelt ablösen und das Zentrum der Dinge durchdringen, und zugleich kann er in diesem geistigen Zustand der körperlichen Entrückung das Körperliche beziehungsweise das Materielle gestalten, formen und beherrschen. Hier finden sich auch Überschneidungen zur Kunst (lat. *ars*), in der die Theorie mit der Praxis verbunden ist. Ähnlich wie der platonische Handwerker-Gott, der basierend auf den geistigen Urbildern den Kosmos

---

Sehen zu ermöglichen, und das kann eine Naturanlage, eine erworbene oder eine akzidentielle Eigenschaft sein." Culianu, *Der Eros und Magie in der Renaissance*, S. 86f.

960 Rudolf Wittkower/Margot Wittkower, *Born Under Saturn: The Character and Conduct of Artists: A Documented History from Antiquity to the French Revolution*, London 1963, S. 104.

961 Vgl. Ficino, *Platonic Theology*, Vol. 4, Lib.XIII.2, 2, S. 122f., Lib.XIII.3, 1, S. 170f.

962 Vgl. Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.19, 40-47, S. 559 [S. 589]; Stèphane Toussaint, "Ficino's Orphic Magic or Jewish Astrology and Oriental Philosophy? A note on *spiritus*, the *Three Books on Life*, Ibn Tufayl and Ibn Zarza"; in: *Accademia II – 2000: Revue de la Societe Marsile Ficin* Lucca 2001, S. 31.

963 Ebda. S. 20.

nachbildet und gestaltet,[964] formt der Mensch im melancholischen Zustand seinen Kosmos oder wie es A. Reckermann ausdrückt:

> Bei M. Ficino hat K. [Kunst, S. B.] ihren Grund nicht in der Bewältigung von Notsituationen, sondern in der Phantasie. Mit ihrer Hilfe wird der Mensch zum Beherrscher der Materie […] Für die K. der Renaissance sind zwei Argumente Ficinos folgenreich: zum einen die im Anschluß an die pseudo-aristotelischen <Problemata physica> vorgenommene Identifizierung des Künstlers mit dem Melancholiker und zum anderen, in der Rezeption des platonischen <Symposion>, die Formulierung des Topos: Amor als Movens der K. «Amor» evoziert das Streben nach Schönheit im Sinne von geformter Einheit und Harmonie. Er ist im kosmologischen Sinne Schöpfer und Erhalter aller Dinge und zugleich Herr und Meister der einzelnen Künste.[965]

Es lassen sich hier erneut Ficinos Aneignungs- und Verfremdungstechniken verschiedenster Wissenselemente erkennen, die zu einer Synthese unterschiedlichster Wissensdiskurse führt. Als Vorausblick auf das sechste Kapitel sei angemerkt, dass der saturnale Melancholiker in diesem gottähnlichen Zustand die Natur nicht nur erkennt und bearbeitet, sondern regelrecht formverändernd in dieser wirkt (*Perspektive* 3). So schreibt Sergius Kodera im Zusammenhang mit der menschlichen Kreativität auch von einer „[…] demiurgischen Kapazität […], die im Einklang mit ihrer dämonischen, von höheren astralen Wesen beeinflussten Natur steht“[966]; in diesem Fall mit Saturn. Auch klingt hier das neue kulturelle Selbstverständnis des *Quattrocento* an, in dem der Menschen von der Peripherie in das Zentrum selbst rückt und die Welt gestaltet[967]. Der saturnale Melancholiker versucht, die verwandtschaftlichen Zusammenhänge sowie die Analogien zwischen Mikro- und Makrokosmos nicht nur zu deuten und zu entziffern, sondern diese auch

---

[964] Vgl. Platon, *Timaios*; in: Gunther Eigler (Hg.): *Platon Werke*, Bd. 7, 27c-30c, S. 32-39; siehe dazu auch: Ernst Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Darmstadt 1963, S. 67-76.

[965] A. Reckermann, „Kunst, Kunstwerk“; in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4, Basel/Stuttgart 1976, S. 1372.

[966] Kodera, „*Ingenium*: Marsilio Ficino über die menschliche Kreativität“, S. 159.

[967] So schreibt Ingrid D. Rowland bezüglich des neu aufkommenden Verständnis von Kunst und Künstler in der Renaissance: “Art and artists, as we now understand them, arguably developed in the Renaissance, a period in which the communal values that governed the creative lives od medieval guild members gradually gave way to the entrepreneurship of individuals who produced works of art as independent aesthetic objects […] Social and economic forces worked together to transform Renaissance art from a practical craft into an overtly aesthetic endeavor, and artists into autonomous creators rather than community-minded guildsmen.” Ingrid D. Rowland: “Art: Renaissance Art”; in: Paul F. Grendler (Hg.): *Encyclopedia of the Renaissance*, Vol. 1, New York 1999, S. 124.

visuell abzubilden, zu bearbeiten und neu zu formen. Dadurch verwandeln sich für Ficino die natürlichen Melancholiker (allen voran die Philosophen, Künstler und Magier) unter dem Einfluss des Planetendämons Saturn auf magische Weise in göttliche Wesen. In diesem dämonischen Zustand erfahren sie nicht nur außergewöhnliche geistige Kräfte, sondern auch magische Fähigkeiten[968] (wie eben die Fähigkeit der Prophetie[969] oder das Herstellen von Talismanen). Nicht nur versucht er, hier die Natur nachzuahmen, sondern auch ihre Grenzen zu verschieben und aufzubrechen; wodurch sich die Melancholie, die Magie und die Kunst ineinander verschränken.

Durch diese Leseweise gerät Ficino jedoch auch in Erklärungsnot bezüglich der Idee des „freien Willens“. Obwohl Ficino in der *Theologia Platonica* betont, dass der mit dem melancholischen Temperament verbundene Saturn nicht die Ursache für die geistige Betrachtung der Seele ist, sondern diese in der *ratio* und *mens* verortet liegt, schreibt er im zehnten Buch der *Theologia Platonica* den Sphären ein rationales Vermögen zu.[970] Und in *De vita coelitus comparanda* bezeichnet er mit Verweis auf die Chaldäer, die Ägypter und die Platoniker die Planeten als himmlische Intelligenzen, deren kosmische Qualitäten nicht nur den *spiritus*, sondern auch die höheren Seelenteile beeinflussen können.[971] Diese Leseweise veranschaulicht sich auch, wenn Ficino im Letzten der drei Bücher festhält, dass Saturn direkt auf die *ratio* und *mens* einwirkt:

> Ein betrachtender Geist schließlich, insofern er sich selber nicht nur von dem abzieht, was wir empfinden, sondern auch von dem, was wir uns gemeinhin bildlich vorstellen und für die menschlichen Sitten als Beweis anführen, und insofern er sich vom Affekt, von [jeder] Absicht und vom Leben auf eine abgesonderte [Existenz] zurückzieht, setzt

[968] „Esse rursus oportet spiritus hominibus familiaritate coniunctos, quorum instructione magicae artis Plato vult reperta fuisse miracula, quemadmodum et instructione hominum bestiae nonnullae nobis propinquiores mira saepe supra suam speciem operantur.” Ficino, *Platonic Theology*, Vol. 3, Lib.X.2, 3, S. 116f.
[969] So berichtet Marsilio Ficino selbst in einem 1478 an Kardinal Juan von Aragon gerichteten Brief von seinem prophetischen Traum, in dem König Alfonso von Neapel seinem Sohn Ferdinand erschien und ihn mit „engelsgleicher Sprache“ aufforderte Frieden mit Florenz zu schließen. Vgl. Ficino, *Opera Omnia* I, *Epistolarum*, Lib.VI, Marsilius Ficinus Reueren. in Christo Patri et D. suo, Ioanni Cardinali Aragonio Ferdinandi Regis Serenissimi filio suppliciter se commendate, S. 816 [S. 846]. Siehe dazu auch: Ficino, *The Letters of Marsilio Ficino*, Vol. 5 (Liber VI), übers. by members of the Language Department of the School of Economic Science, London 1994, Introduction, xiii-xx.
[970] „Pura vero corpora sunt apud Platonem duodecim ipsae mundi sphaerae, caeli octo et elementa sub caelo quatuor. Quinetiam partes quaedam in iis sphaeris singulis pretiosissimae. Animae itaque rationales sphaeris singulis pretiosissimae. Animae itaque rationales sphaeris omnibus insunt, gradatim pro sua dignitate dispositae.” Ficino, *Platonic Theology*, Vol. 3, Lib.X.2, 5, S. 118f.
[971] Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.22, 70-75, S. 565 [S. 595].

sich gewissermaßen dem Saturn aus. Ihm allein ist Saturn gnädig.[972] [Übers. d. Verf. S. B.]

Nochmals zeigt sich, dass Ficino Saturn im Kontext der *melancholia naturalis* als reine „Denkenergie“ im neuplatonischen Sinn fasst und diese mythologisch inspirierte Leseweise – angereichert mit den positiven astronomischen und astrologischen Attributationen – für sein philosophisches System adaptiert. Dadurch determiniert Saturn das melancholische Temperament. Ficino versteht Saturn in dieser Leseweise nicht nur mehr als „metaphysisches“ Symbol, sondern er stellt ihn durch seinen Synkretismus unterschiedlichster Wissenselemente sowohl in ein direktes Kausalitätsverhältnis zum intelligiblen Bereich, als auch zum rationalen Seelenvermögen. Durch diese Akzentuierung liest Ficino den materiellen Himmelskörper phasenweise als unkörperliches Prinzip, als Zeichen und Bezeichnetes zugleich, dass nicht nur auf das irrationale Seelenvermögen, sprich die Imagination, sondern auch auf die *ratio* sowie den *mens* selbst wirkt und diese auch affiziert: eine dämonische Wirkmächtigkeit, die weit über die christlich fundierte Kategorie der *magia naturalis* hinausgeht. Gerade darin drückt sich auch die für die Magie charakteristische *Schlitterlogik*[973] aus, die sich in den Magietheorien von Ficino wiederfindet. Der saturnale Einfluss bringt nicht nur „gottähnliche“ Menschen hervor oder menschliche *Demiurgen*, die über ein exklusives Wissen verfügen und die Materie bearbeiten und verformen, sondern er befreit die unter seinem Einfluss von der Körperlichkeit gereinigte Seele (ganz in der theurgischen Tradition stehend). Somit verbindet Ficino in seiner Leseweise der *melancholia naturalis* Saturn mit jenen philosophischen und mythologischen Wissenszweigen, die ein positives Bild des Gestirns bezeugen, und bettet dies verbunden mit den pseudo-aristotelischen *Problemata* XXX,1 und der platonischen *μανία* in sein abstrakt-metaphysisches System ein. Zugleich blickt Ficino in *De vita libri tres* noch von einer anderen *Perspektive* auf den Planeten Saturn.

[972] „Mens denique contemplatrix, quatenus se ipsam non solum ab his, quae sentiums, verum etiam ab eis, quae imaginamur communiter, moribusque argumentamur humanis, sevocat, et affectu, intentione, vita, ad separata se revocat, Saturno quodammodo se exponit. Huic soli propitius est Saturnus“. Ebda. Lib.III.22, 23-27, S. 564 [S. 594].
[973] Ficino, *Three Books on Life*, Introduction, S. 39.

5.2.2 Der bestialische Saturn

So bleibt der Planet Saturn in Ficinos Darstellung zweigesichtig – zwischen Göttlichkeit und Brutalität: Die Einzelseelen geraten unter dem „[…] störenden Einfluß des Körpers in Verwirrung […] unter der verworrenen Einbildung und dem Begehrungsvermögen der Sinnlichkeit.“[974] Da Saturn bei Ficino die Schwelle zwischen dem intelligiblen und materiellen Bereich repräsentiert, kann sich seine göttliche Wirkung auch ins Gegenteil verkehren: in jenen unheilvollen Zustand der Melancholie, den Ficino auch selbst erlebte (wie der Brief an Giovanni Cavalcanti belegt). In der Darstellung von Saturn als „Unglücksplaneten“ integriert Ficino die antiken und mittelalterlichen astrologischen Motive und medizinischen Zuschreibungen, die ein negatives Bild des Gestirns bezeugen. Ptolemäus[975] und Vettius Valens sowie Abu Ma'shar beispielsweise präsentieren in ihren Schriften Saturn als machtvollen und furchteinflössenden Planeten, der mit dem Moment des Geheimnisvollen sowie der Magie verbunden ist.[976] Gerade Abu Ma’shars Darstellung des Planeten Saturn beeinflusste auch Marsilio Ficino, worauf auch Frederick A. de Armas verweist:

> As a sage revered by Renaissance seekers of knowledge, the Arabic astrologer stands as a figure of great wisdom and the source of many revelations including astral magic, transformations, metaposcopy and the power of life over death.[977]

Seine kalte, trockene und dunkle Natur wird dabei mit den affektiven Momenten von Furcht, Traurigkeit sowie Zauberei gleichgesetzt.[978] Diese Konnotationen von Saturn als Ort der Einsamkeit und der Grausamkeit enthalten ebenfalls Bezüge zu der mythologischen Figur *Kronos* und akzentuieren seine brutalen Momente als Vatermörder, Kinderverschlinger und Kastrierten:[979] Mythologische Narrative, die er *De vita libri tres* andeutet, jedoch nicht näher ausführt.

---

[974] „He partes anime suum amictunt ordinem, quando perturbante corpore confunduntur. Primus itaque furor, *bonum equum*, id est, rationem opinionemque, a *malo equo*, id est, a phantasia confuse et sensuum appetitu distinguit.” Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, VII.14, 1362, S. 358.
[975] Vgl. Ptolemy, *Tetrabiblos*, Buch I.4, I.5, II.8.
[976] Vgl. vorliegende Arbeit: 2.3.2 *Astrologie und Schicksalsglaube*; 3.2.2 *Mittelalterliche Astrologie*; siehe auch: De Armas, “Saturn in Conjunction: From Albumasar to Lope de Vega“, S. 154.
[977] Ebda. S. 169.
[978] Vgl. Klibansky et al., *Saturn und Melancholie*, S. 208.
[979] Ebda. S. 209ff.

Verbunden mit den negativen astrologischen Zuschreibungen, entsteht dadurch das Bild eines geradezu bösartigen Planeten, der den Menschen mit schlechten Eigenschaften affiziert. Eine *Perspektive*, die sich auch in *De vita libri tres* wiederfindet: Dort betont Ficino, dass sich die Planeten Mars und Saturn in ihrer rückläufigen Bewegung in schwachen Positionen befinden sollen,[980] da die von ihnen emittierten Strahlen, den *spiritus* auf negative Weise affizieren können. Es finden sich hier auch Anschlüsse zu Al-Kindis Strahlentheorie, nachdem jedes Objekt (je nach Stellung und Position) in alle Richtungen Strahlen aussendet, wodurch ein Netzwerk von Strahlen entsteht, welches die Welt umschließt.[981] Aufgrund der trockenen und kalten Qualität stehen die saturnalen Strahlen dem warmen und feuchten *spiritus* feindlich gegenüber und rufen die Prozesse von Verdichtung und Auflösung hervor. Hinzu kommt seine Verbindung zum Element Erde und der schwarzen Farbe. Wie eine *Charybdis*, eine monströs und alles verschlingende mythologische Figur der griechischen Antike, der sich Odysseus in seinen Irrfahrten ausgesetzt sah,[982] wirkt Saturn im Zusammenspiel mit der schwarzen Galle und dem melancholischen Temperament auf den klaren, heißen und reinen *spiritus* ein.[983] In Analogie mit dem Körpersaft der schwarzen Galle und dem melancholischen Temperament, repräsentiert dieser Saturn geradezu ein materielles Prinzip, das den gesamten Körper und schließlich auch den Geist affiziert und dominiert. Erinnert sei hier auch an die mittelalterliche Vorstellung, dass Saturn in Konjunktion mit anderen Planeten schlechte Luft produziert und dies die Ursache für die Pest sei, worauf auch Nancy Siraisi verweist:

> The theory of corruption of the air provided an underlying mechanism. Medical explanations of the causes of plague, whether or not they invoked astrology, were, of course, consonant with the idea that the primary causes was God's will […] But the learned medical explanations seldom gave support to the popular prejudice that laid the blame for plague epidemics on deliberate poisoning and used this hostile fantasy as a pretext for intensified persecution of Jews during times of plague.[984]

[980] Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.10, 1-5, S. 542 [S. 572]; siehe auch: Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, VII.11, 1360, S. 346f.
[981] Vgl. Lindberg, *Auge und Licht im Mittelalter*, S. 49f.
[982] Vgl. H. W. Stoll, „Charybdis"; in: W. H. Roscher: *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Bd. I.1, Hildesheim 1965, S. 887f.
[983] Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.I.3, 1-6, S. 496 [S. 526].
[984] Siraisi, *Medieval & Early Renaissance Medicine*, S. 129.

In dieser Vorstellung der Übertragung zwischen Subjekt und Objekt über Distanzen spiegeln sich auch magische Spekulationen wider: Den Blick von Saturn (zugleich verdeutlicht sich hier auch die Anthropomorphisierung der Planeten) bezeichnet Ficino als feindlich, infektiös und wie Gift für den *spiritus*,[985] wodurch der melancholische Mensch, sowohl in rasende als auch lethargische Zustände verfällt (*melancholia adusta*). Wirkt der Planet Saturn in den richtigen Dosen förderlich und als geistiges Prinzip geradezu göttlich (*melancholia naturalis*), verkehrt sich hier seine Wirkung in das Gegenteil: Es sind die Momente der Ausweglosigkeit, der Ohnmacht und die Zustände der Dunkelheit und Einsamkeit, die das Denken und die rationale Seele des Melancholikers befallen, wodurch er von der Stufe des göttlich Inspirierten, auf jene, des Tieres zurückfällt und sich zur Bestie wandelt, der seinen Blick gänzlich auf die sinnlich-wahrnehmbare Welt richtet:[986] Ficinos persönlicher Hölle.[987]

Bei der Beschreibung des saturnalen Blicks knüpft Ficino auch an die magische Vorstellung des „bösen Blicks“ an,[988] den er in De *Amore* im Zusammenhang mit der „gemeinen“, also körperlichen Liebe kontextualisiert.[989] Dort setzt er den Blick des Begehrenden auf das begehrte Objekt mit dem Akt der Bezauberung bzw. der Behexung (lat. *fascinatio*) gleich.[990] Der Prozess des Verliebens, den Ficino auf einer sehr Körper bezogenen Ebene beschreibt, ist auf das Äußerste an den Akt des Sehens gekoppelt. Dabei überträgt der Sehende vermittelt seines Sehstrahles Teile seines *spiritus* auf das Objekt seiner Betrachtung. Hierbei integriert Ficino unterschiedliche antike Sehtheorien, wie er sie unter anderem bei Platon, aber auch Lukrez vorgefunden hatte (siehe Kap. 4). Den Akt der Bildübertragung veranschaulicht Ficino

---

[985] Vgl. Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.11, 58-62, S. 545 [S. 575].
[986] Ebda. Lib.I.5, 19-23, S. 497 [S. 527]; Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, VII.3, 1357, S. 318f.
[987] Robert Klein formuliert dies folgendermaßen: „Es kommt allein darauf an, daß es der Seele gelingt, vor der Trennung vom Leib zu erwachen. Schafft sie das nicht, so wird sie zwischen den eitlen Wünschen und den peinigenden Schrecken, welche den Alptraum der Hölle bilden, weiterschlafen.“ Klein, *Gestalt und Gedanke*, S. 53.
[988] „Memento denique effrenatos, et impudentes, et malignos, ac infoelices procul fugere. Hi namque malorum pleni daemonum, vel radiorum, malefici sunt, et tanquam leprosi, pestilentesque non solum tactu nocent, sed propinquitate etiam, et aspectu. Sane propinquatas ipsa corporum animatorum putatur esse contactus propter efficacem vaporum exhalationem foras a calore, spiritu, affect manantem.” Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.23, 83-86, S. 576 [S. 597].
[989] So verweist Ficino in *De Amore* daraufhin, dass bereits antike Ärzte die Liebe als ein mit der Melancholie verwandtes Leiden betrachteten. Vgl. Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, VI.9, 1346, S. 226f.
[990] Dies verdeutlicht sich bereits durch den Titel des vierten Kapitels der siebenten Rede, der lautet: „Amoris vulgaris est fascinatio quedam“. Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, VII.4, 1357, S. 320f.

durch die Metapher des Pfeiles, der den Rezipienten trifft, wodurch die mittransportierten Vorstellungsbilder des Einen in den Anderen übergehen, körperliche und psychische Störungen und Irritationen verursachen und diesen zu beherrschen beginnen, wie Ficino in *De Amore* schreibt:

> Die Wärme entäußert den Menschen seiner eigenen Natur und bringt ihm die fremde bei. Infolge dieser Verwandlung läßt sie ihm keine Ruhe in sich selber, sondern zieht ihn unablässig zu der Person, von der er verwundet ward.[991]

Der Sehstrahl beinhaltet auf physischer Ebene subtile Blutpartikel, die in den Blutkreislauf des Anderen aufgenommen werden. Durch die Vermengung der Partikel kommt es zu einer Blutvergiftung, wie Ficino weiter schreibt:

> Daß aber der Strahl, welcher von den Augen ausgeht, den Dunst der Lebensgeister mit sich führt, und daß dieser Dunst wiederum das Blut mit sich nimmt, können wir aus der Tatsache erkennen, daß diejenigen, welche die kranken und geröteten Augen anderer scharf ansehen, durch die von den kranken Augen ausgehenden Strahlen leicht augenkrank werden. Daraus geht hervor, daß sich der Strahl zu dem Betrachtenden hin erstreckt, und daß zugleich mit dem Strahl der Dunst des verdorbenen Blutes ausströmt, und durch diese Fortpflanzung das Auge des Beschauers angesteckt wird.[992]

Mit Bezug auf Aristoteles *De Insomniis* sind es besonders menstruierende Frauen[993] und alte stinkende Männer (letzter, wegen ihres kalten und trockenen *spiritus* Saturn zugeordnet),[994] die durch ihren Blick den klaren und leuchtenden *spiritus* des Gegenübers nicht nur infizieren, sondern regelrecht „behexen“:

> Von dort dringt der giftige Pfeil in die Augen ein, und weil er vom Herzen dessen, der ihn abschießt, ausgeht, dringt er in das Herz des Getroffenen, also gleichsam in die

[991] „Illa quippe viscera dividit et discerpit, iste homini quod suum est aufert et in alterius mutat naturam, per quam sane mutationem eum in se quiescere non permictit, sed ad eum simper a quo infectus est trahit.” Ebda. VII.5, 1358, S. 330f.
[992] „Quod autem radius emissus ab oculis vaporem secum spiritalem trahat et vapor iste sanguinem, ex eo perspicimus quod lippi et rubentes oculi spectantis proxime oculos radii sui emissione cogunt morbo simili laborare. Ubi apparet et radium usque ad obvium illum protendi et cum radio una vaporem corrupti sanguinis emanare, cuius contagione oculus spectantis inficitur.” Ebda. VII.4, 1357, S. 322f.
[993] Vgl. Aristoteles, *Parva Naturalia, De insomniis de divinatione per somnum*; in: Hellmut Flashar (Hg.): Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung, Bd.14,3, Kap. 2, 459b-460a, S. 19f.
[994] Vgl. Ficino, *Platonic Theology*, Vol. 4, Lib.XIII.4, 8, S. 194f.

> ihm eigentümliche und angestammte Gegend ein. Alsdann trifft er das Herz, verdichtet sich auf dessen fester Oberfläche und wird wieder zu Blut. Dieses fremde Blut, welches doch nicht zur Natur des Getroffenen gehört, trübt dessen eigenes, und das gebtrübte, sozusagen angesäuerte Blut wird krank.[995]

Diese negative Form der „Verzauberung“ hat jedoch nicht nur eine physische und psychische, sondern auch eine geistige Auswirkung, da die Augen zugleich die „Türen der Seele“[996] sind. Die im Sehstrahl mittransportierten Partikel gehen in den vitalen *spiritus* über, vermengen sich dort und wirken sich auf den animalischen *spiritus* aus, der der Seele als Wahrnehmungsinstrument für die äußeren und inneren Sinne dient, da, wie Ioan P. Culianu schreibt:

> In denselben pneumatischen Bahnen, in denen die Ansteckung des Blutes erfolgt, zirkulieren auch Bilder, die im Spiegel des Gemeinsinnes in Phantasmen (Vorstellungsbilder) umgewandelt werden. Wenn der Eros am Werk ist, führt das Phantasma des geliebten Gegenstandes ein eigenes Dasein, das um so beängstigender ist, als es auf allen anderen Phantasmen und Gedanken des Subjekts eine Art Vampirismus ausübt. Das bedeutet: Eine krankhafte Erweiterung seiner Tätigkeit, die in ihren Wirkungen als Konzentration und Besessenheit zugleich bezeichnet werden kann. Konzentration, weil sich das ganze Innenleben des Subjekts auf die Kontemplation eines einzigen Phantasmas beschränkt; Besessenheit, weil dieses phantasmische Monopol unwillkürlich ist und weil dessen Nebenwirkung auf die leibseelischen Zustände des Subjekts zu den lebensgefährlichsten gehört.[997]

Infiziert durch die fremden Phantasmata, durch die trügerischen Reflexionen im *spiritus* richtet die rationale Seele ihren Fokus auf die sinnlich-wahrnehmbare Körperwelt und lässt ihre kontemplative Aufgabe außer Acht.[998] Dadurch bemächtigt sich der Körper, rezeptive die schattenhafte Materie auf geradezu obsessive Weise

---

[995] „Hinc virulentus aculeus transverberat oculos cumque a corde percutientis mictatur, hominis perculsi precordia, quasi regionem propriam repetit, cor vulnerat, inque eius duriori dorso ebescit reditque in sanguinem. Peregrinus hic sanguis, a saucii hominis natura quodammodo alienus, sanguinem eius proprium inficit.” Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, VII.4, 1358, S. 324-327.
[996] „Fores animi, oculi et aures esse videntur.” Ebda. VI.9, 1347, S. 234f.
[997] Culianu, *Der Eros und Magie in der Renaissance*, S. 62f.
[998] „Cernitis igitur quod ab uno quod super eternitatem in eternam multitudinem labitur, ab eternitate in tempus, a tempore in locum atque materiam. Labitur, inquam, quando ab ea puritate qua nata est, longius corpus amplectendo discedit.” Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, VII.13, 1361, S. 352.

der Aufmerksamkeit der Seele, wie das folgende Zitat aus *De Amore* weiter verdeutlicht:

> Diejenigen Menschen, welche im Schlamme der Körperlichkeit untersinken, werden mit Recht als dürr, nackt, niedrig, wehrlos und untüchtig bezeichnet: […] als niedrig, weil sie nichts Hohes und Herrliches Denken; als wehrlos, weil sie den schändlichen Gelüsten unterliegen […].[999]

Ficino stellt hier einen Konnex zwischen dem physiologischen und psychologischen Vorgang des Verliebens und seiner metaphysischen Theorie vom Ab- und Aufstieg der Seele her. Die im lateinischen Mittelalter und der Renaissance diskutierte Vorstellung des „bösen Blicks“ dient ihm hierbei als theoretisches Erklärungsmodell für die körperliche Ansteckung, gegen die man sich durch medizinische, aber auch durch astral-magische Heilmittel schützen konnte. So schlug beispielsweise Enrique de Villena (1384 – 1434) in seiner Schrift *Tratado de aojamiento* vor, einen Spiegel oder eine Hand im Kopf- und Halsbereich zu tragen, um den „bösen Blick“ abzuwehren.[1000]

Aber zurück zu Ficinos *De Amore*: Die Phantasmata, durch welche die Seele jedoch erst die geistige Welt erkennen kann, infizieren im Akt der Übertragung die intellektuelle Seele. Durch die trügerischen Scheinbilder getäuscht, fällt diese in einen schlafähnlichen Zustand, also in Erstarrung, Erregung und Disharmonie. Dort ist sie gänzlich den Leidenschaften und dem imaginativen Bereich der Täuschung unterworfen sowie an die schattenhafte Materie gebunden.[1001]

Dieser Vorgang der Übertragung von Blicken zwischen Subjekt und Objekt (hier in Form einer Liebesansteckung) lässt sich auch auf die Wirkweise des Planeten Saturn übersetzen:[1002] Wenn sich sein Blick unter gewissen Aspekten und Konstellationen auf

---

[999] „Quicumque in feces corporis se prosternunt, merito aridi, nudi, humiles, inermes et inertes esse censentur. […] *Humiles*, quia nihil altum, nihil magnificum cogitant. *Inermes*, quia flagitiose sucumbunt cupiditati.“ Ebda. Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, VI.10, 1347-1348, S. 238f.

[1000] Vgl. Fernando Salmón/Montserrat Cabré, “Fascinating Women: The Evil Eye in Medical Scholasticism”; in: Roger French et al. (Hg.): *Medicine from the Black Death to the French Disease*, Aldershot/Brookfield [u. a.] 1998, S. 56.

[1001] Vgl. Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, VII.14, 1361, S. 354f.; siehe auch: Klein, *Gestalt und Gedanke*, S. 55f.

[1002] Massimo Ciavolella weist in seinem Artikel “Saturn and Venus“ auf den engen Zusammenhang zwischen diesen beiden Planeten hin: “Ancient, medieval, and Renaissance science – and by science I mean that branch of philosophy and medicine which went under the name of natural philosophy or *physica* – considered the influence of Venus and Saturn as being inextricably, yet fatally, connected.

den Menschen richtet, so übertragen seine Strahlen die kalten und trockenen Qualitäten sowie seine giftigen Dämpfe auf den menschlichen *spiritus*, dem Spiegel der Imagination (hierbei finden sich erneut Anschlüsse zum *spiritus phantasticus* der Neuplatoniker). Gekoppelt an die schwarze Galle, ruft dieser astrale, gleichsam dämonische Einfluss eine qualitative Veränderung im *spiritus* hervor, wonach die spiegelnde Projektionsfläche materieller und dichter wird. Dies verklärt und verdunkelt die Wahrnehmung und die Fantasie, welche nach Avicenna als *maleficus* nicht nur die Bilder festhält, sondern auch eigenständig neue Bilder kreieren und erzeugen kann, wie Ficino in der *Theologia Platonica* ausführt.[1003] Auf die Vorstellung, dass gerade die Seele (besonders jene des Melancholikers) durch die Imagination ihren eigenen sowie die anderen Körper affizieren kann, bezieht sich später auch Robert Burton in seiner Schrift *Anatomie der Melancholie*:

> Unsere Einbildungskraft kann so vielfältige und imwegige Konsequenzen zeitigen und unseren Körper so souverän beherrschen, daß wir sie mit Ficino als neuen Proteus und als Chamäleon bezeichnen dürfen, dem alle Gestalten zur Verfügung stehen; außerdem besitzt sie eine solche Macht, daß sie nicht nur uns selbst, sondern auch andere in ihren Bann zieht.[1004]

Ähnlich wie *Proteus*, ein Meeresgott bzw. *daimon*, der sich in beliebige Gestalten verwandeln konnte und der unter Herodot zu einem ägyptischen König wurde, dem

---

That is to say that those born under the sign of Saturn, and as a consequence more prone to the ill effects of *melancholia*, share certain fundamental characteristics with those born under the sign of Venus […] I shall contend that it is also because of the unyielding influence of the rays of Saturn and Venus on the human being that lovers can turn melancholic, and melancholics can see their feelings longing heightened to an unbearable level. Thus the state of erotic superexcitation is an objective correlative of melancholy, and the passionate lover lives under the menacing sickle of Saturn, at the mercy of the darker side of his nature." Massimo Ciavolella, "Saturn and Venus"; in: Massimo Ciavolella/Amilcare A. Iannucci (Hg.): *Saturn from Antiquity to the Renaissance*, Toronto 1992, S. 174.

[1003] Vgl. Ficino, *Platonic Theology*, Vol. 4, Lib.XIII.4, 6, S. 192f.
Robert Klein fasst diesbezüglich die Lehre Avicennas folgendermaßen zusammen: „Die Seligkeit der Seele liegt in der Kontemplation, ihr Unglück in der Ungewissheit: auf dieser Ebene spielt sich ihr Schicksal ab und die Chance, ihre natürliche Vollkommenheit zu erreichen oder nicht […] Wenn sie während ihres Lebens stets die Sehnsucht nach göttlichen Dingen hatte, wird sie zum Himmel auffahren, wenn nicht, wenn sie sich an den Leib angehängt hat, wird sie stets an die Materie gebunden bleiben. Also hängt alles von den während des irdischen Lebens angenommenen Gewohnheiten ab. Die Lehre vom *spiritus phantasticus*, die sehr verbreitet ist bei den Arabern (denn von ihnen gelangte sie zu den lateinischen Psychologen und Magiern), bot sich ganz natürlich zur Erklärung des Prozesses an." Klein, *Gestalt und Gedanke*, S. 60.

[1004] Burton, *Anatomie der Melancholie*, S. 203. Siehe dazu: „Superat sensum, quia etiam nullo movente imagines edit Imaginatio est tanquam Protheus, vel Cameleon." Ficino, *Opera Omnia* II, *Marsilio Ficini Florentini, translation simul et explanatio in Priscani Lydi interpretationem super Theophrastum de Phantasia et intellectu*, Cap.II, S. 1825 [S. 825].

auch die magische Kraft der Voraussage zugeschrieben wurde,[1005] verwandelt die mit dem *spiritus* verbundene Imagination und Fantasie die eingeprägten Bilder und kann sowohl ihren eigenen als auch den fremden Körper formen. Diese unterschiedlichen und veränderbaren Vorstellungsbilder lenken die höheren Seelenteile jedoch ab, wodurch sie die Außenwelt beziehungsweise die geistige Welt nicht mehr richtig beurteilen und erkennen können und sich gänzlich auf die sinnlich-wahrnehmbare Welt richten.[1006] Abermals zeigt sich, wie Ficino astrologische, medizinische, metaphysische und religiöse Motive mit dem *Topos* der Magie assimiliert.

Anders als in der *melancholia naturalis*, in der unter dem Einfluss von Saturn als geistiges Prinzip göttlich inspirierte Wesen hervorgehen, deren vom Körper entrückte Seelen sich zur intelligiblen Welt erheben, beschreibt Ficino in der *melancholia adusta* den Planeten Saturn als ein materielles Prinzip, unter dessen Einfluss unreine, unkeusche und traurige Menschen hervorgehen, die besonders schlechten Dämonen ausgesetzt sind und deren Kontakt gemieden werden soll.[1007] Diese weisen zugleich auch eine Übereinstimmung mit der im lateinischen Mittelalter behandelten Figur des *maleficus* auf. Jenem magischen Akteur, den Thomas von Aquin in *Summa contra gentiles* als Kriminellen und Übeltäter bezeichnet und der unter der Kategorie der *magia daemonica* einen Pakt mit den Dämonen eingeht.[1008]
So schreibt Richard Kieckhefer bezüglich der mittelalterlichen Auffassung der *fascinatio* auch:

> So too, individuals with infirm bodies and soul corrupted with sin can cause evil by their mere thought, if they have a vehement desire to harm others.[1009]

[1005] Vgl. Weizsäcker, „Proteus“; in: W. H. Roscher (Hg.): *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Bd.III.2, Hildesheim 1965, S. 3172-3178.
[1006] Vgl. *Platonic Theology*, Vol. 4, Lib.XIII.4, 9, S. 196f.
[1007] „[…] alioquin influxus illius opportune susceptus, in materia praesertim crassa fit, quasi venenum, sicut et ovum putrefaction, vel adustione fit venenosum, unde nascuntur, vel evadunt immundi quidam, ignanvi tristes, invidi, daemonibus immundis expositi, quorum commercium procul effugito. Nam Saturni venenum alibi quidem sopitum latet, seu sulphur a flamma remotum. In viventibus vero corporibus saepe flagrat, atque ut sulphur accensum non comburit solum, sed vapore etiam noxio omnia circum implet, atque inficit propinquantes.” Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.22, 56-65, S. 565 [S. 595].
[1008] Vgl. Aquin, *Summa contra gentiles*, Lib.III.106, S. 128-133.
So schreibt auch Stuart Clark: “Real *maleficum* could always be redescribed as some other condition, like the contagious poisoning that occurred in ‘fascination’, when infected women hurt their victims ‘with the virulent steams of their breath, and the effluviums that issue from their filthy and polluted bodies’.” Clark, *Thinking with Demons*, S. 239.
[1009] Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages*, S. 182.

Aufgrund ihres saturnalen Temperaments und ihres schlechten Charakters sind gerade die saturnalen Melancholiker in der Lage, anderen Menschen zu schaden. Dies veranschaulicht sich auch durch das folgende Zitat aus der *Theologia Platonica*, in der Ficino den *maleficus* mit dem saturnalen Melancholiker und dem „bösen Blick“ verknüpft:

> Allerdings entfacht die gehässige Fantasie eines Zauberers aufgrund des zarten kleinen Kinderkörpers in einem Knaben Fieber. Die Imagination des Fiebers setzt die Fiebergeister in Bewegung, das heißt die cholerischen, so wie die Imagination des Beischlafs die Samengeister und Genitalien. Jener befallene cholerische, fiebererregende Geist treibt stinkende und fiebererzeugende Dünste hervor, falls welche im Körper des Zauberers sind. Sobald diese einmal erregt sind, schnellen sie zugleich mit dem Geist heraus wie Pfeile – dorthin, wo die boshafte Fantasie es gleichsam wie auf ein Zeichen beabsichtigt hatte. Am meisten aber infizieren die von gläsernem Material ausgehenden und Glas durchdringenden Strahlen aus den Augen der Alten die Geister und Körpersäfte eines Kindes. Zu solch bösen Zaubereien sind aber von allen diejenigen am ehesten fähig, bei deren Geburt der bösartige Aspekt Saturns, der irdische Same der Eltern und eine entsprechend ähnliche Nahrung zu einem übel stinkenden, melancholischen Gemenge zusammenfließen. Außerdem hat die wilde martialische Potenz, die Galle, noch einige Hitze hinzugefügt. Wenn sie dann altersschwach und melancholisch sind (entsprechend dem irdischen Alter) sind sie sehr gebrechlich, geraten gegenüber jedem, den es gerade trifft, in heftigsten Zorn und verfluchen ihn aus ihrem hasserfüllten Gemüt. Gewiss heften sie die Fantasie wegen des erdigen Saftes fester und wirksamer an ihre Wünsche und Vorhaben. Dieser Saft, einmal entzündet, brennt sehr heftig und wird spät gelöscht, wie das Feuer in dickerem Holz und härterer Materie. Auch fehlt es nicht an üblen Ausdünstungen, durch die sie das Gift gleich Pfeilen auf den Feind schießen.[1010] [Übers. d. Verf. S. B.]

[1010] „Quippe venefici hominis phantasia, infensa infantis teneriori corpusculo, febrem affectat puero. Imaginatio febris spiritus febriles vibrat, id est cholericos, sicut imaginatio coitus seminales spiritus et genitalia membra.Cholericus et febrifer spiritus ille perculsus vapores foetidos atque febriferos, si qui in venefici hominis corpora sunt, exsuscitat. Hi cum primum incitati sunt, una cum spiritu proruunt illuc tamquam sagittae, quo malefica phantasia quasi ad signum intenderat. Maxime vero ex oculis emicant seniors perque oculis emicant senioris pueri transeunt, tamquam ex vitreis materiis perque materias vitreas radii, spiritusque inficiunt pueri et humores. Ad haec autem maleficia illi sunt omnium potentissimi, quibus nascentibus Saturni malignus aspectus semenque parentum terrestre ac victus persimilis complexionem conflarunt foetidis, vaporibus abundantem et melancholicam; praeterea, saeva Martis potentia bilis igniculos subdidit. Hi quando in senio sunt, aetate terrestri et melancholica, morosi sunt valde, et cuicumque contigerit acerrime irascuntur, animoque infensissimo exsecrantur. Phantasiam certe propter humorem terraeum stabilius efficaciusque suis votis affigunt. Hic humor accensus et urit vehementissime et exstinguitur sero, tamquam ignis in crassioribus lignis et duriori

Gerade durch seine Verbindung mit dem bösartigen und emotional aufgeladenen Saturn kann der in struktureller Analogie mit dem *maleficus* stehende saturnale Melancholiker durch seinen Blick das Gegenüber infizieren und „behexen“. So schreibt Michael J. B. Allen auch bezüglich Ficinos Verknüpfung des *spiritus phantasticus* mit Avicennas Konzeption der *malefica phantasia*:

> Furthermore, since the demons also possess these mirroring *spiritus phantastici*, indeed possess them in a more eminent and potent degree, they too can perform similar magical and illusory effects. Once again we should recall that a logical consequence of the whole scheme is the controversial notion embraced, for example, by Avicenna that one phantasy can affect another: that a more powerful imagination, be it of a demon or a mage, can mold the images that strike our spirit and hence our phantasy or can reflect others onto it […] The magican's power to function using his vapours spirit as a powerful reflecting mirror is therefore as passing as it is real, and the same is fortunately true of the still more potent imaginations of the demons, the lords of the mirror world.[1011]

Es findet sich hier also eine andere *Perspektivierung* auf den Planeten Saturn vor. Ficino liest den Planeten Saturn nicht nur als ein geistiges Prinzip, sondern auch als ein materielles Prinzip, dem eine dämonische Kapazität zukommt. Der Planet Saturn wird hier in Verbindung mit der schwarzen Galle und den dazugehörigen Elementen und Qualitäten als rein materielles Prinzip gelesen, welches auf die spiegelnde Oberfläche des *spiritus* (selbst eine Art Materie) einwirkt, wodurch das geistige Erkennen der Seele unterbrochen wird, und der Körper und die damit verbundene Materie in den Vordergrund tritt. Anders als in der *melancholia naturalis* zeichnet sich hier die Umkehrwirkung des Planeten Saturn ab, wodurch das Körperliche beziehungsweise das Materielle das Geistige dominiert und beherrscht.

Physische, psychische sowie geistige Auswirkungen, die für Ficino nicht nur durch medizinische und therapeutische Verfahrensweisen (beispielsweise die richtigen Nahrungsmittel, Sonnenlicht sowie ausreichenden Schlaf), sondern auch durch astral-magische Mittel wie Talismane ausgeglichen werden können (magische

materia. Vapores quoque non desunt maligni, per quos quasi sagittas venenum in adversarium iaculentur.” Ficino, *Platonic Theology*, Vol. 4, Lib.XIII.4, 8, S. 192-195.

[1011] Allen, *Icastes*, S. 198f.

Behandlungsweisen eines Krankheitsbildes wie sie Ficino im Letzten der drei Bücher *De vita coelitus comparanda* noch beschreiben wird). So schreibt James Hankins auch: “The way to restore health and harmony of soul and body was through medicine and magic that operated not just on the body but also on the *spiritus*.”[1012]

Conclusio

Ficinos Lehre von Saturn und Melancholie spiegelt die beiden Gesichter von Saturn wider, welche nicht nur die Themen des metaphysischen Auf- und Abstiegs, des Erkenntnisgewinns und –verlusts, der schöpferischen Kraft und Weltverneinung umschließen, sondern auch an die heterogenen Themenkreise der Magie anknüpfen. Durch Ficinos unterschiedliche *Perspektivierung* des Planetendämons Saturn wird der saturnale Melancholiker zum Repräsentanten von Allmachts- und Ohnmachtsfantasien, in denen das Geistig-Intelligible das Körperlich-Materielle beherrscht und vice versa. Das sind nun eben jene Themenkreise der Magie, die Gelehrte wie Marsilio Ficino auf eine abstrakt-metaphysische Ebene heben und dort verhandeln. Ficinos Saturn ist dabei nicht nur ein materieller Himmelskörper – ein Planet, sondern er transformiert sich in seinen Schriften sowohl zum Signifikat als auch zum Signifikant. So umschließt Saturn bei Ficino nicht nur die Aspekte des Göttlichen sowie des Geistigen, sondern auch die des Schlechten und des Körperlichen, wodurch er zur Achse der diametralen Bewegung der Seele wird. Ficino, der selbst unter Depressionen litt, beschreibt in *De vita libri tres* nicht nur das medizinische Krankheitsbild der Melancholie und die dadurch entstehenden schwierigen Arbeitsbedingungen des Gelehrten sowie die damit in Zusammenhang stehenden Behandlungsmethoden. Er bettet vielmehr die Lehre von Saturn und Melancholie durch die Verknüpfung mit den pseudo-aristotelischen *Problemata* XXX, 1 und der platonischen *μανία* in seine abstrakt-metaphysischen Spekulationen ein, wodurch er sie in einen neuen Funktionszusammenhang setzt. Verbunden mit der neuplatonischen Leseweise eines philosophisch interpretierten Götterkosmos sowie mit den negativen astrologischen Zuschreibungen des „Unglücksplaneten“ Saturn entsteht dadurch ein äußerst widersprüchliches Bild von Saturn und Melancholie. So repräsentiert Saturn für die Platoniker die höchste Weisheit sowie das „Reine und

[1012] Hankins, “Monstrous Melancholy: Ficino and the physiological causes of Atheism”, S. 36.

Ungetrübte des Geistes“[1013], für die Astrologen hingegen wird er zum unheilbringenden Repräsentanten von Tod und Desaster, wie Frederick A. de Armas es formuliert[1014]. Diese konträren Leseweisen umschließen auch die mythologischen Zuschreibungen von *Chronos*, *Kronos* und *Saturnus*. Es ist besonders der Gott *Kronos*, der durch die unterschiedlichen Narrative als transzendentes und höchst ambivalentes Wesen postuliert wird und dessen mythologische Charakteristika rationalisiert und philosophisch adaptiert werden. Seit der griechisch-römischen Antike stehen seine guten und schlechten Aspekte auch in einem analogischen Verhältnis mit dem Planeten Saturn, oder wie Klibansky, Panofsky und Saxl schreiben:

> Ihre Charakterzüge und Schicksale, die aus der Sphäre des Mystischen herausgehoben nur noch als Einzelelemente fortbestanden, wurden nun nicht mehr denjenigen Eigenschaften, die man den Gestirnen als Naturkörpern zuschrieb, gegenübergestellt, sondern konnten im gegebenen Augenblick mit ihnen verschmelzen.[1015]

In Ficinos Konzeption von Saturn entfalten sich eben diese unterschiedlichen astrologischen und mythologischen Motive sowie medizinische, naturphilosophische und kosmologische Lehren, welche er im Zusammenhang mit seinen abstrakt-metaphysischen Spekulationen neu verhandelt. Dabei zeigte sich, dass Ficino in seinen Schriften und Kommentaren die Planetenlehre unterschiedlich verwendet, wobei die planetarische Wirkung und Macht (die teilweise in Widerspruch mit der menschlichen Willensfreiheit steht und einen kosmischen Determinismus beschreibt) ansprech- und verhandelbar ist. Gerade durch Ficinos Übersetzungen und Kommentierungen antiker Schriften wie jene Platons oder der Neuplatoniker (die ihm als Vorlage für sein genuin eigenes philosophisches Programm dienten) sind die Gestirne bei ihm auch mit unterschiedlichen Funktionsinhalten und Bedeutungen belegt: So sind die Planeten (und hier vorwiegend Saturn) einerseits mit dem Göttlichen verbunden. Sie sind aber auch, aristotelischen Konzeptionen folgend, „Ätherkörper“, die im organischen und durchorganisierten Kosmos zwischen der Weltseele und dem Weltkörper vermitteln und deren Kräfte sowohl durch *natürliche* als auch *künstliche* Objekte kanalisiert werden können. Sie sind beseelte Körper, die nicht

[1013] Platon, *Kratylos*; in: Gunther Eigler (Hg.): *Platon Werke*, Bd. 3, 396b, S. 436f.
[1014] De Armas, “Saturn in Conjunction: From Albumasar to Lope de Vega”, S. 170.
[1015] Klibansky et al., *Saturn und Melancholie*, S. 218.

nur auf die *imaginatio*, sondern wie im Fall von Saturn auch auf die *ratio* und die *mens* einwirken können. Und andererseits korrelieren sie mit den verwandtschaftlich verbundenen Körpersäften und den dazugehörigen Temperamenten. Dabei werden die Planeten (basierend auf antiken und mittelalterlichen Kosmologien) in unterschiedlichen Graden zu (dämonischen) Vermittlern zwischen Makro- und Mikrokosmos, zu Zwischengliedern zwischen jenseitiger und diesseitiger Welt. Durch Ficinos Graduierung und Vereinfachung der astralen und korrespondierenden Kräfte wird der gesamte Kosmos les- und erklärbar oder wie Michel Foucault es bezüglich des *Zeitalters der Ähnlichkeit* fasst:

> Die Natur der Dinge, ihre Koexistenz, die sie verknüpfende Verkettung, durch die sie kommunizieren, ist nicht von ihrer Ähnlichkeit unterschieden. Diese erscheint nur in dem Netz der Zeichen, das von einem Ende der Welt zum anderen verläuft.[1016]

Eingewendet werden muss an dieser Stelle, dass die von Ficino aufgegriffenen Wissenselemente (die weder linear, univok noch homogen waren), bereits seit der griechisch-römischen Antike und das lateinische Mittelalter hindurch unterschiedlich diskutiert worden waren und sich in den unterschiedlichen Traditionslinien und Diskursformationen durch Kontinuitäten und Diskontinuitäten auszeichneten (siehe Kapitel 2 und 3). Gerade Ficino, der neben einer Vielzahl an neuplatonischen Schriften den gesamten platonischen *Corpus* in die lateinische Sprache übersetzte, greift in seiner Darstellung von Saturn und Melancholie auf bereits bekannte Wissensbestände zurück und verbindet diese mit pseudo-aristotelischen sowie den neu wiederentdeckten platonischen und neuplatonischen Konzeptionen, um eine kulturelle Kohärenz seiner eigenen, teils „heterogenen“ Theorie von Saturn und Melancholie zu konstruieren. Jedoch ist Ficinos Neuanordnung von unterschiedlichen Aspekten und Elementen weder in sich geschlossen noch homogen (wie seine Konzeption des *spiritus* oder der Planetendämonen veranschaulichte), sondern hat ähnlich zu Bruno Latours Beschreibung der *Spirale*

> […] die Form eines sich in alle Richtungen ausweitenden Kreises […] In der die Vergangenheit „[…] wiederholt, aufgegriffen, umschlossen, geschützt, neu kombiniert, neu interpretiert und neu geschaffen“ wird.[1017]

[1016] Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 60.
[1017] Latour, *Wir sind nie Modern gewesen*, S. 102.

Eine *Spirale*, die ihre Kreise bis in die Gegenwart zieht: So arbeitet Liz Greene, eine der bekanntesten Astrologinnen des einundzwanzigsten Jahrhunderts, in Büchern wie *Saturn: A New Look at an Old Devil* ausführlich die astrologische Sichtweise auf den Planeten Saturn ab.[1018] Und in Aufsätzen wie *Der Mythos der individuellen Reise* schreibt sie:

> Ich bin davon überzeugt, daß man als Astrologe die astrologische Symbolik nicht aus dem größeren Umfeld der Mythen und Märchen herauslösen kann. Astrologie ist kein isoliertes Gebiet, das für sich dasteht. Um ein astrologisches Symbol zu verstehen, können wir uns ebensogut durch den Mythos nähern, wie wir es analytisch deuten können.[1019]

Dass diese Vorstellungsbilder nach wie vor lebendig sind, sollten die Beispiele aus der Einleitung demonstrieren. Erinnert sei hier an Dan Browns Bestseller *Das verlorene Symbol*, in dem Robert Langdons Antagonist Malʾakh (eine Reminiszenz zum „Kriegerdämon“ *Moloch*, der in Verbindung mit dem Gott *Kronos* steht)[1020] versucht, eine Pforte zu öffnen, die nicht nur zu den „geheimen Mysterien“, sondern auch zur Gottwerdung des Menschen führt:[1021]

> Er hängte die lebensgroße Zeichnung an die Wand und schaute sie an, als blicke er in einen Spiegel. *Ich bin ein Meisterwerk*.[1022]

Dies sind astrologische, magische und mythologische Elemente, die gerade in der Renaissance durch die Schriften von Marsilio Ficino an Aktualität und neuer Wirkung gewannen. So setzt er die einzelnen Wissensbestände zu Saturn und Melancholie in einen neuen Funktionszusammenhang und interpretiert diese neu, wie die Gleichsetzung der Melancholie mit dem Moment der Genialität veranschaulichte. Es sind die Gelehrten, die Künstler, aber auch die Magier, denen eine melancholische Veranlagung und damit einhergehend ein exklusiver Zugang zur Welt zukommt; worin

---

[1018] Vgl. Liz Green, *Saturn: A New Look at an Old Devil*, York Beach 1976.
[1019] Liz Green, „Der Mythos der individuellen Reise“; in: Liz Greene/Stephen Arroyo (Hg.): *Saturn und Jupiter: Neue Aspekte Astrologischer Praxis*, München 1986, S. 65.
[1020] Vgl. Mayer, „Kronios“, S. 1501.
[1021] Brown, *Das verlorene Symbol*, S. 163f., 430f.
[1022] Ebda. S. 431.

sich auch eine gewisse Machtkomponente ausdrückt. Diese Neubewertung machte die Melancholie in gewisser Weise auch salonfähig; Albrecht Dürers oder Michelangelos künstlerisches Talent und ihre Kreativität wurden durch den Zustand der Melancholie erklärt.[1023]

Dabei geht Marsilio Ficino in Schriften wie *De vita libri tres* weit über eine medizinische Analyse hinaus, vielmehr gibt er der Theorie von Saturn und Melancholie eine magische, metaphysische, religiöse sowie praktische Dimension, wodurch der saturnale Melancholiker dasjenige erlangte, „[…] was ihm von Anfang an immer versagt geblieben war: die Befähigung zur Metaphysik.“[1024] Basierend auf diesem Synkretismus unterschiedlicher Lehren und Wissenselemente entwickelt Ficino in *De vita libri tres* eine Amphibolie, wonach der Planet Saturn sowohl zum geistigen als auch zum materiellen Prinzip wird, der eine diametrale Wirkung ausübt, worauf auch Klibansky, Panofsky und Saxl verweisen:

> Als Feind und Bedrücker alles irgendwie dem Diesseits verhafteten Lebens erzeugt Saturn die Melancholie; als Freund und Beschützer eines höheren, rein intellektuellen Daseins aber vermag er sie zu heilen.[1025]

Ficinos Darstellung von Saturn als *Janus Bifron* veranschaulicht einerseits seinen Versuch, an das magische und mythologisch-bildhafte Weltbild der Antike und die darin enthaltenen „heidnischen“ Götter- und Dämonenvorstellungen anzuknüpfen, und andererseits diese Vorstellungen mit christlich-theologischen und scholastisch-naturphilosophischen Ideen zu verbinden und sie gleichzeitig einzuhegen, um so religiöse und kulturelle Kohärenz zu erzeugen. So repräsentiert Ficinos Saturn auch indirekt die Achsenzeit zwischen Plotin und Augustinus, in der es in der Konzeption der Magie zu einer Verdoppelung des Fremden kam. Magie war nicht nur mehr das Fremde, das den griechisch-römischen Kulturraum bedrohte und zugleich eine Faszination ausübte, sondern sie gefährdete die gesamte christliche Welt, der man mit den konstruierten Kategorien von *magia naturalis* und *daemonica* zu begegnen versuchte. Zugleich drücken sich in Saturn als Ort der Verkehrung zwischen der

[1023] Vgl. Culianu, *Der Eros und Magie in der Renaissance*, S. 89; Flashar, „Melancholie“, S. 1040; Wittkower, *Born Under Saturn*, S. 105ff.
[1024] Culianu, *Der Eros und Magie in der Renaissance*, S. 85.
[1025] Vgl. Klibansky et al., *Saturn und Melancholie*, S. 390.

geistigen und der materiellen Welt auch die von Anbeginn angelegten widersprüchlichen Zustände der Magie aus, die zwischen verborgenem Wissen, Weisheit und Theurgie und Scharlatanerie, Täuschung und Dämonie hin- und her pendelten und die Bereiche von Astrologie, Medizin und Religion umschlossen.[1026] Einerseits kann Ficinos Saturn den Melancholiker zum Göttlichen selbst führen. Er entrückt dessen Seele geradezu vom Körper. Ein kontemplativer Zustand, in dem sich der Melancholiker dem verborgenen Wissen und der Weisheit nähert, das auch die Gelehrten der Renaissance wie Marsilio Ficino oder Pico della Mirandola durch die Wiederentdeckung, Revitalisierung und Adaption antiker Schriften anstrebten[1027]. Andererseits führt der Planet Saturn den Menschen in das tiefste Elend, in die sinnlich-wahrnehmbare Welt und in die schattenhafte Materie selbst: „Der zur außersinnlichen Wahrnehmung fähige Melancholiker Ficinos ist willenlos, ein Außenseiter, neigt zum Selbstmord […]“, wie Ioan P. Culianu schreibt,

> Die Ursache seiner Unfähigkeit, sich mit seiner Sterblichkeit abzufinden, ist eine inbrünstige Sehnsucht nach seiner himmlischen Heimat, nach der intelligiblen Welt, die Sehnsucht nach einem >verlorenen Objekt<, die man in Freuds Beschreibung des melancholischen Syndroms wiederfindet. Bei dieser Deutung fließen das neuplatonische und das christliche Erbe Ficinos ineinander.[1028]

Und zugleich inkludiert der melancholische Zustand, auch diejenige geistige Verfasstheit (lat. *ingenium*), durch die das Material und der Körper beherrscht werden können: sei es in göttlicher oder sei es in bestialischer Weise. Diese Vorstellung spiegelt auch Ficinos unterschiedliche *Perspektiven* auf die Materie wider, wie sie im vorangestellten Kapitel behandelt wurden. So entfalten sich in Ficinos Darstellung des saturnalen Melancholikers Kreativtechniken (wie sie sich auch in der Romantik unter dem Stichwort des *Weltschmerzes* wiederfinden werden)[1029], in der das Geistig-Intelligible das Körperlich-Materielle formt und umgekehrt. Gerade darin zeichnet sich

[1026] Vgl. vorliegende Arbeit: 2.1 *Magie als das Fremde*.
[1027] Vgl. Wind, *Heidnische Mysterien in der Renaissance*, S. 11-27.
[1028] Culianu, *Der Eros und Magie in der Renaissance*, S. 88.
[1029] Rudolf und Margot Wittkower schreiben dazu: “In the sixteenth century a veritable wave of ‘melancholic behaviour’ sweept across Europe. Temperamental qualities associated with melancholy such as sensitivity, moodiness, solitariness, and eccentricity were called for and their display acquired a certain snob value, comparable to the *Weltschmerz* of the Romantics or the bitterness of our own Angry Young Men.” Wittkower/Wittkower, *Born Under Saturn*, S. 104.

auch jene für die Magie charakteristische *Schlitterlogik*[1030] ab, wie sie in Ficinos Darstellung der Talismane noch zum Ausdruck kommen wird. Gerade durch Ficinos Amalgam von unterschiedlichen antiken und mittelalterlichen Wissensbeständen, die in sich weder einheitlich noch homogen waren (siehe Kapitel 2 und 3), entsteht ein äußerst ambivalentes Bild von der saturnalen Wirkmächtigkeit, in dem sowohl *natürliche* als auch *dämonische* Elemente enthalten sind und die sowohl voneinander isoliert als auch miteinander verbunden in Erscheinung treten, wodurch sich die formal postulierte Trennung von *magia naturalis* und *magia daemonica* nicht aufrecht erhalten lässt.

[1030] Vgl. Ficino, *Three Books on Life*, Introduction, S. 39.

Der „wiedergeborene“ Renaissancephilosoph antiker Prägung war nun nicht mehr […] Vertreter einer bestimmten Schule; er war an keine herrschende Lehrmeinung mehr gebunden und lehnte jedwede Bevormundung ab. Er war der geborene Kritiker und Rebell, ein unruhiger Geist, der auf allen Gebieten des Lebens forschte und Dinge erprobte […].[1031]

6 Der Talisman (*imago*)

Obwohl, oder gerade weil Giovanni Pico della Mirandola (1463 – 1494) eine Verteidigungsschrift verfasst hatte, verdammte die Römische Kurie im Jahr 1487 seine neunhundert *Conclusiones nongentae in omni genere scientiarum* (1486), die er in Rom öffentlich zur Diskussion stellen wollte. In seinen Thesen, von denen die von Papst Innozenz VIII. eingesetzte Kommission zunächst nur zehn als verdächtig und drei als häretisch beurteilte, versuchte Mirandola, kabbalistische Lehren zu christianisieren und mit antiken und mittelalterlichen Traditionslinien, ausgehend von Zoroaster und Orpheus über Platon und Aristoteles bis hin zu Avicenna, Averroës, Albertus Magnus, Thomas von Aquin und Duns Scotus, zu verbinden. Von den neunhundert *Conclusiones* behandelten sechsundzwanzig das Thema Magie, wobei zunächst nur eine von diesen als häretisch beurteilt wurde. In jener schreibt Pico, dass „[…] keine Wissenschaft uns mehr Gewissheit über die Göttlichkeit Christus gebe als die Magie und die Kabbala.“[1032] Der mittelalterlichen Einteilung von *magia naturalis* und *daemonica* folgend, unterscheidet er dort auch zwischen einer erlaubten (lat. *licet*) und einer verbotenen (lat. *illicet*) Magie: Erstere ist Teil der Naturphilosophie: „magia est pars practica sciencie naturalis.“[1033] Sie operiert mit den *natürlichen* Wirkkräften in der Natur. Letztere geschieht unter der Beihilfe von Dämonen. Weil Pico unaufgefordert, ohne die Antwort von Innozenz VIII. abzuwarten, die Verteidigungsschrift veröffentlichte, zog er zusätzlich den Zorn der Kurie auf sich, was in die Verurteilung aller Thesen mündete. Pico, der daraufhin aus Italien flüchtete, wurde auf dem Weg nach Paris verhaftet. Erst 1488 kehrte er durch das Eingreifen

[1031] Eugenio Garin, *Der Mensch in der Renaissance*, Frankfurt [u. a.] 1990, S. 175.
[1032] „Nulla est sciencia, que nos magis certificet de divinitate Christi, quam magia et cabala.“ Giovanni Pico della Mirandola, *Conclusiones sive Theses DCCCC Romae anno 1486 publice disputandae, sed non admissae*, hg. von Bohdan Kieszkowski, Genève 1973, Conclusiones Magice numero XXVI secundum opinionem propriam, 9, S. 79.
[1033] Ebda. 3, S. 78.

von Lorenzo de' Medici wieder nach Florenz zurück, wo er eine Reihe weiterer Schriften verfasste, wie den *Heptaplus* (1489), in dem er „[…] die göttlichen mosaischen Mysterien von der Entstehung der Welt“[1034] untersuchte, wie Ficino in *De vita libri tres* anmerkt, sowie das vor seinem Tod 1494 begonnene und unvollendete Werk *Disputationes adversus astrologos*, welches er gegen die Astrologie verfasst hatte.[1035]

Im Jahr 1489, zwei Jahre nach der Verurteilung von Picos neunhundert *Conclusiones* und dem Erscheinen des von Jacob Sprenger und Heinrich Institoris verfassten Werk *Malleus maleficarum*, durch welches sich die dunkle Ära von Inquisition und Hexenverfolgungen anbahnte, veröffentlichte Marsilio Ficino die lateinische Inkunabel *De vita libri tres*: ein medizintheoretisches Werk über den Erhalt und die Verlängerung der Gesundheit, dass er an die Gelehrten seiner Zeit adressierte.[1036] Wie auch sein Zeitgenosse und Freund Pico della Mirandola, für welchen er sich bei seinem Mäzen Lorenzo de' Medici einsetzte,[1037] musste auch der Arzt, Philosoph und Priester Marsilio Ficino kurz nach der Veröffentlichung seiner *Drei Bücher des Lebens*, eine *Apologia* verfassen. Dabei waren es nicht die ersten beiden Bücher, *De vita sana* und *De vita longa*, die in das Blickfeld der Römischen Kurie gerieten, sondern das dritte Buch mit dem Titel *De vita coelitus comparanda*. Wie Ficino in dem am 10. Juli 1989 an König Matthias von Ungarn gerichteten Geleitwort vermerkt,[1038] war der Abschluss der

[1034] „Sed de mundanae fabricae rationibus nihil ultra, Ioannes enim Picus noster Mirandula divina de genesi mundi mysteria Moseos divinitus his diebus expressit.” Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.19, 21-22, S. 559 [S. 589].

[1035] Vgl. Giovanni Pico della Mirandola, *De hominis dignitate. Lettera a Ermolao Barbaro*, hg. von Giovanni Semprini, Rom 1986, S. 54f.; William G. Craven, *Giovanni Pico della Mirandola: Symbol of his Age. Modern Interpretations of a Renaissance Philosopher*, Geneva 1981, S. 47-75; Stephen A. Farmer, *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486). The evolution of traditional religious and philosophical systems*, Tempe/Arizona 1998, S. 1-58; Ernst Cassirer/Paul Oskar Kristeller/John Herman Randall Jr. (Hg.), *The Renaissance Philosophy of man: Petrarca, Valla, Ficino, Pico, Pomponazzi, Vives. Selections in translation,* Chicago/London 1967, S. 217; Kristeller, *Acht Philosophen der italienischen Renaissance*, S. 50; Eckhard Keßler, *Die Philosophie der Renaissance: Das 15. Jahrhundert*, München 2008, S. 114ff.; Hankins, *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance, Platonism* II, S. 277; Copenhaver/Schmitt, *Renaissance Philosophy*, S. 163-184; Copenhaver: “Magic and Astrology”; in: Paul F. Grendler (Hg.): *Encyclopedia of Renaissance*, Vol. 4, New York 1999, S. 20; Ficino, *Three Books on Life*, Introduction, S. 57.

[1036] Vgl. Zambelli, *White Magic, Black Magic in the European Renaissance*, S. 21.

[1037] Vgl. Ficino, *The Letters of Marsilio Ficino*, Vol. 7 (Lib.VIII), Lib.51, Commendandus ante omnes, qui sapientiam toto orbe perquirit, S. 58, Lib.58, Jupiter et Venus Martem domant, S. 64f.; Craven, *Giovanni Pico della Mirandola: Symbol of his Age*, S. 74.

[1038] „Cum igitur inter Plotini libros magno Laurentio Medici destinatos, in librum Plotini de favore coelitus hauriendo tractantem, nuper commentarium composuissem, inter cetera in eum nostra commentaria numeratum, id quidem seligere nunc, Laurentio quidem ipso probante, atque maiestati tuae potissimum dedicare decrevi.” Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III, Prooemium, 21-25, S. 519 [S. 559].

Trilogie als Kommentar zu Plotins *Enneaden* (Enn. IV, 3, 11 und IV, 4, 26–44)[1039] konzipiert.

Als „[…] eine der wichtigsten Abhandlungen zu astraler Magie“[1040] im fünfzehnten Jahrhundert, bezeichnet Nancy Siraisi *De vita libri tres* und als den „[…] einflussreichsten, philosophischen Beitrag zur Magie seiner Zeit, wahrscheinlich der gesamten westlichen Geschichte“[1041] beschreibt Brian Copenhaver das Werk, mit dem Ficino (neben Pico della Mirandola) den Grundstein für die Tradition der gelehrten Renaissance-Magie legte, die sich in Werken fortsetzte wie Johannes Reuchlins *De arte cabalistica* (1517), Giambattista della Portas *Magia Naturalis* (1558), Agrippa von Nettesheims *De occulta philosophia libri tres* (1531) und Tommaso Campanellas *De sensu rerum et magia* (1637). Diese Tradition, die unter der Chiffre *magia naturalis* steht, behauptete von sich, im Einklang mit christlichen Lehren zu stehen.[1042]

Gelehrte dieser Epoche wie der Arzt Symphorian Champier, der mit *De Quadruplici Vita* (1507) Ficinos *De vita libri tres* für die französische Leserschaft nachahmte und erweiterte, bezogen sich in ihrer Auseinandersetzung mit Magie insbesondere auf das Letzte der drei Bücher. Es bildet eine reiche Textressource aus teils unbekannten antiken und mittelalterlichen Magietheorien, die Ficino im Zusammenhang mit astrologisch basierter Medizin rekonzeptualisierte. Dabei entfaltet sich in *De vita coelitus comparanda* für den/die LeserIn ein Geflecht aus astrologischen und astral-magischen Theorien über die kausalen Zusammenhänge zwischen Mikro- und Makrokosmos. Rückgreifend auf aristotelische und galenische Lehren kommen *natürlichen* Objekten einerseits verborgene Eigenschaften (lat. *proprietates occultae*), andererseits die durch die vier Elemente konstituierten manifesten Eigenschaften (lat.

[1039] Vgl. Copenhaver, “Renaissance Magic and Neoplatonic Philosophy: «Ennead» 4, 3–5 in Ficino’s “De Vita Coelitus Comparanda””, S. 351-369.
[1040] Siraisi, *Medieval & Early Renaissance Medicine*, S. 152.
[1041] Copenhaver, “How to do magic, and why: philosophical prescriptions”, S. 137.
[1042] „So findet sich bei dem Gelehrten [Marsilio Ficino, S. B.] eine neue, vertiefende Deutung einer Formulierung, die bereits ab dem 13. Jahrhundert sporadisch Eingang in den scholastischen Magiediskurs eingang gefunden hatte: *magia naturalis*. Es ist Ficino, der (gemeinsam mit Giovanni Pico della Mirandola) dieser Formulierung zum Siegeszug in der frühneuzeitlichen Gelehrtenwelt Europas verhelfen wird.“ Otto, *Magie*, S. 425. Vgl. hierzu auch: Kristeller, *Acht Philosophen der italienischen Renaissance*, S. 42f.; Yates, *Giordano Bruno and the hermetic tradition*, S. 102, 140, 130-143, 376f.; Copenhaver, “Magic and Astrology”, S. 18; Zu Agrippa von Nettesheim siehe: Lehrich, *The language of demons and angels*; Zambelli, *White Magic, Black Magic in the European Renaissance*, S. 13-34.

proprietates manifestae) zu.[1043] Da sympathische Beziehungen den gesamten Kosmos durchziehen, haben die Planeten und Himmelskonstellationen, vermittels ihrer Strahlen, nicht nur einen Einfluss auf Steine, Pflanzen und Tiere bis hin zu ganzen Regionen und Städten, sondern auch auf den menschlichen Organismus; auf die vier Säfte und die damit verbundenen Temperamente.[1044]

Basierend auf der Vorstellung von verwandtschaftlichen Ähnlichkeiten, verkörpern sich die von den Gestirnen ausgehenden Kräfte in den terrestrischen Objekten, da „[…] auf der Erde die Himmlischen unter irdischen Bedingungen und im Himmel umgekehrt die Irdischen unter himmlischen Würden sind“[1045] [Übers. d. Verf. S. B.].

Es entstehen dadurch analogische Ketten, Korrespondenzen (oder *signatures*), die den Kosmos durchziehen, ordnen, beschreiben und lesbar machen: „Der Raum der unmittelbaren Ähnlichkeiten wird zu einem großen, offenen Buch“,[1046] wie Michel Foucault in *Die Ordnung der Dinge* schreibt. Dem Planeten Jupiter ist beispielweise der Topas und Kristall zugeordnet worden sowie die grünen Farben, Adler und Stier, der zweite und neunte Schwangerschaftsmonat, der animalische Lebensgeist und die Naturphilosophie.[1047] Aufgrund der reziproken Korrespondenzen zwischen den Gestirnen und den materiellen Objekten, können Ärzte, basierend auf astrologischen Kenntnissen vom richtigen Zeitpunkt und Ort, *natürliche* Objekte wie Honig, Zimt, Safran oder auch Bernstein und Gold den Strahlen der Gestirne – in diesem Fall der Sonne – aussetzen. Da diese solaren Objekte vermittels ihrer verwandtschaftlichen Ähnlichkeiten an die Sonne gebunden sind, können sie ihre Qualitäten verstärkt

[1043] „Neque tamen dicimus spiritum nostrum coelestibus duntaxat, per qualitates rerum notas sensibus praeparari, sed etiam multoque magis per proprietates quasdam rebus coelitus insitas, et sensibus nostris occultas, rationi vix denique notas. Nam cum proprietates eiusmodi, earumque effectus elementari virtute constare non possint, consequens est a vita spirituque mundi per ipsos stellarum radios singulariter proficisci, ideoque per eas spiritum affici, quam plurimum, atque quam primum coelestibusque influxibus vehementer exponi.” Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.12, 24-30, S. 547 [S. 577]; vgl. Copenhaver, “Scholastic Philosophy and Renaissance Magic in the De vita of Marsilio Ficino”, S. 525; Ficino, *Three Books on Life*, Introduction, S. 31.
[1044] Vgl. Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.7, Lib.III.23.
[1045] Ebda. Lib.III.15, 70-74, S. 552 [S. 582]; siehe dazu: Ficino, *Opera Omnia* II*, Proclus, De sacrificio et magia*, S. 1928f. [S. 928f.].
[1046] Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 57.
[1047] Vgl. Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.1, 83-94, S. 532 [562], Lib.III.2, 25-35, S. 533 [S. 563], Lib.III.6, 36, S. 537 [S. 567]; Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, S. 167ff.

herabziehen und absorbieren und, eingesetzt als Medikamente den, Körper mit den solaren Qualitäten anreichern.[1048]

Zur Veranschaulichung dieser in Gegenständen gebundenen astralen Kräfte, revitalisiert und aktiviert Ficino historische, mythologische und religiös-theologische Erzählungen über *natürliche* sowie *künstliche* Objekte und lässt diese zwischen antiken und mittelalterlichen naturphilosophischen, medizinischen, metaphysischen und kosmologischen, teils heterodoxen Konzeptionen oszillieren. Unter Bezugnahme auf antike und mittelalterliche arabische, lateinische und griechische Quellenmaterialien, wie die unter dem lateinischen Titel bekannte Schrift *Picatrix*, der lateinische *Asclepius* oder sein Proklus-Kommentar *De sacreficio et magia* (um nur einige zu nennen), thematisiert und theoretisiert Ficino in *De vita coelitus comparanda* oder *Wie man von den Himmlischen Leben erlangt*, in aufzählender Weise die physiologischen und therapeutischen Wirkweisen von *natürlichen* Objekten wie Steinen, Pflanzen und Tieren, mythologischen Objekten wie dem Horn des Einhorns, den Echinus-Fisch als „Schiff-Stopper“ oder den tödlichen Blick des Basilisken und *künstlichen* Objekten wie Amuletten und astrologischen Talismanen. In diesen teils magisch aufgeladenen Objekten verkörpern sich die wunderbaren, jedoch der Wahrnehmung verborgenen Kräfte (lat. *proprietates occultae*)[1049] der Gestirne. Die Einnahme beziehungsweise Anwendung dieser teils *natürlichen*, teils *künstlichen* Stoffe, soll den Patienten helfen, ihre Gesundheit zu bewahren und bestenfalls auch zu verlängern.[1050]

Über den genauen Verlauf des Häresie Vorwurfes wie über die Identität von Ficinos Anklägern, die wahrscheinlich vielmehr eine informelle Kommission war, gibt es kaum Dokumentationen. Einiges lässt sich daher nur anhand seiner Briefe sowie der von ihm am 15. und 16. September 1489 verfassten *Apologia*, die selbst aus zwei Briefen

[1048] Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.4, S. 535f. [S. 565f.], Lib.III.13, 10-27, S. 550 [S. 580]; Ficino, *Opera Omnia* II, *Proclus, De sacrificio, et magia*, S. 1928f. [S. 928f.]; Zu der Verbindung von Theologie und Medizin in Ficinos Werken, siehe: Peter Serracino-Inglott, “Ficino the Priest”; in: Michael J. B. Allen/Valery Rees/Martin Davies (Hg.): *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, Leiden [u. a.] 2002, S. 1-14; vgl. auch: Ficinos Brief an Martin Prenninger: Ficino, *Opera Omnia* I, *Epistolarum*, Lib.IX, Responsio petenti Platonicam instructionem et librorum numerum, S. 899 [S. 929].
[1049] Ebda. Lib.III.12, 24-27, S. 547 [S. 577].
[1050] Ebda. Lib.III.12, 30-32, S. 547 [S. 577], Lib.III.16, 46-54, S. 553f. [S. 583f.].

besteht, rekonstruieren.[1051] Schon kurz nach der Veröffentlichung von *De vita libri tres* bat Ficino (der ein talentierter Netzwerker war)[1052] führende kirchliche, geistige und weltliche Größen seiner Zeit, die „gelehrten Hunde der Akademie“, seine drei „Bücherkinder“, wie er sie in der *Apologia* nennt,[1053] vor den „Wölfen“[1054] und den unwissenden und teils böswilligen Rezipienten[1055] in Schutz zu nehmen. So wendet er sich in der *Apologia* direkt an Piero del Nero, Piero Guicciardini und Piero Soderini und schreibt mit Verwendung eines Bild-Topos aus den ovid'schen *Metamorphosen*, dass er die Festung der Göttin Pallas Athene benötige, um die Attacken frevelhafter Giganten abzuwehren.[1056] Auch Bernardo Canigiani, Giovanni Cannaci, Amerigo Corsini sowie seinen Lehrer Cristoforo Landino und den Dichter Angelo Poliziano bittet er darin um Hilfe, sein *Opus* gegen Angriffe zu schützen und sich für ihn in kirchlichen Kreisen zu verwenden.[1057] Im Gegensatz zum jungen und hitzköpfigen Pico della Mirandola konnte der durchaus gemäßigtere Ficino mithilfe seiner einflussreichen Beziehungen, sei es eben zu kirchlichen Vertretern wie dem Erzbischof von Florenz Rinaldo Orsini, der für ihn in Rom vorsprach, oder aber zu weltlichen Vertretern wie

---

[1051] Vgl. Raymond Marcel, *Marsile Ficin (1433-1499)*, Paris 1958, S. 496-503; Pauls Oskar Kristeller, “Marsilio Ficino and the Roman Curia”; in: Jozef IJsewijn et al. (Hg.): *Humanistica Lovaniensia. Journal of Neo-Latin Studies*, Vol. XXXIVA-1985, Leiden 1985, S. 83-98; Copenhaver, “Scholastic Philosophy and Renaissance Magic in De Vita of Marsilio Ficino”, S. 523; Ficino, *Three Books on Life*, Introduction, S. 56; Marsilio Ficino, *De vita libri tres / Drei Bücher über das Leben*, hg. und eingel. Von Michaela Boenke, München 2012, Einleitung, S. 6-11.

[1052] “[…], Ficino sustained a correspondence with well over a hundred of the intellectual, ecclestical, and signorial elite of Florence, and with notable figures elsewhere in Italy and Europe […] His twelve books of Latin letters (translated into Italian in the next century), along with other letters that have come to light, constitute a remarkably rich testimony to his influence as a teacher, friend, counselor, and priest.” Allen, “Ficino, Marsilio”; in: Paul F. Grendler (Hg.): *Encyclopedia of the Renaissance*, Vol. 2, New York 1999, S. 354; Albertini, *Marsilio Ficino*, S. 25-43. Zum Briefwechsel zwischen Marsilio Ficino und Martin Prenninger beispielsweise, siehe: Wolfgang Zeller, *Der Jurist und Humanist Martin Prenninger gen. Uranius (1450 – 1501)*, Tübingen 1973, S. 65-75.

[1053] Vgl. Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres, Apologia, in qua Medicina, Astrologia, Vita mundi. Item de Magis, qui Christum statim natum salutaverunt, agitur,* 11, S. 572 [S. 602]; *Quod Necessaria sit ad vitam securitas et tranquillitas animi*, 11, S. 575 [S. 605].

[1054] Ficino benutzt zur Verstärkung seines Aufrufs die Jagdmetapher: „Habet quinetiam suos academia canes. Huc ergo vos, sagaces academiae canes, huc vos, velocissimi cursors, advoco. Tres enim estis. Tres ergo nunc meos precor, defendite liberos adhuc teneriores, inter lupos (ut vereor) e vestigo produturos. Currite, inquam, alacres, negotia enim nunc vobis optata mando, non curas.” Ebda. 11-14, S. 575 [S. 605].

[1055] Ficino schreibt in der *Apologia* mit Bezug auf *De vita coelitus comparanda*: „Igitur esca tituli tam suavis, quam plurimos alliciet ad gustandum. Sed in numero tanto ignorantes plerique futuri sunt (ut arbitror) maligni quoque non pauci.“ Ebda. 14-16, S. 572 [S. 602].

[1056] „Nunc vobis amici, nunc, si nescitis, arx illa Palladis necessaria fore videtur, qua procul a nobis saevum impiorum gigantum impertum arceamus.“ Ebda. 9-11, S. 572 [S. 602]; vgl. Ovid, *Metamorphosen. Epos in 15 Büchern*, hg. und übers. von Hermann Breitenbach, Zürich 1964, Lib.I.152ff., S. 14f.

[1057] Vgl. Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres, Apologia, in qua Medicina, Astrologia, Vita mundi. Item de Magis, qui Christum statim natum salutaverunt, agitur*, 75, 102-110, S. 573f. [S. 603f.]; *Quod Necessaria sit ad vitam securitas et tranquilitas animi*, 1-2, S. 574 [S. 604].

seinem Mäzen Lorenzo de' Medici[1058] und König Matthias von Ungarn, den Verdacht der Häresie entkräften.[1059]

Der *Apologia* ist zu entnehmen, dass die kritischen und namenlosen Stimmen des Römischen Klerus einerseits fragten, weshalb sich Ficino als Priester mit Astrologie beschäftigte. Andererseits war es das in *De vita coelitus comparanda* verwendete magische und häretische Material und die in diesem Zusammenhang verschriftlichte und theoretisierte Effektivität von Amuletten und Talismanen (lat. *imagines*) sowie die Vorstellung eines lebendigen Kosmos und die affektive Dämonologie, die den Konflikt mit der Römischen Kurie evozierten.[1060] Mit Verweis auf die Chaldäer, Perser und Ägypter, die Ficino und Zeitgenossen wie etwa Pico della Mirandola als die Wurzel einer „alten Theologie" (lat. *prisca theologia*) betrachteten und deren geheime Weisheitslehren für sie Parallelitäten zu christlichen Lehren aufwiesen, argumentiert er, dass auch die Priester in der Antike, Ärzte und Astronomen waren, da die Verbindung zwischen einem gesunden Körper und einem gesunden Geist der Verbindung zwischen Medizin und Priestertum entspreche[1061]. Unter Rückgriff auf die von Wilhelm von Auvergne (1180 – 1249) vorformulierte christliche Distinktion in *magia naturalis* und *magia daemonica*,[1062] betont Ficino weiter, dass er sich in *De vita libri tres* nur mit der *natürlichen Magie* beschäftigt habe, „[…] die, für die erwünschte körperliche Gesundheit, die Gaben der Himmlischen durch natürliche Dinge einzufangen versucht […]."[1063] [Übers. d. Verf. S. B.]

[1058] Lorenzo dürfte den Angriff auf Ficino, auch als eine Attacke gegen Florenz verstanden haben. Gespräch mit Michael J. B. Allen, 28.04.2014.

[1059] Jedoch dürfte sich Ficino erst 1492 durch den Erhalt eines Briefes von Ermolao Barbaro, der darin schreibt, dass Papst Innozenz VIII. ihn sehen möchte, gänzlich von den Vorwürfen freigesprochen gefühlt haben, worauf Raymond Marcel aufmerksam macht. Vgl. Marcel, *Marsile Ficin (1433-1499)*, S. 502; Albertini, *Marsilio Ficino*, S. 52; Ficino, *Opera Omnia* I, *Epistolarum*, Purgatio traditionis in respondendo, S. 912 [S. 942].

[1060] „Surge post haec es tu, Guicciardine vehemens, atque curiosis ingeniis respondeto, magiam vel imagines non probari quidem a Marsilio, sed narrari, Plotinium ipsum interpretante." Ebda. *De vita libri tres, Apologia, in qua Medicina, Astrologia, Vita mundi. Item de Magis, qui Christum statim natum salutaverunt, agitur*, 47-49, S. 573 [S. 603]; vgl. Michael J. B. Allen, "Ficino, Marsilio", S. 356.

[1061] Hier zeigt sich die Verzahnung von Theologie, Philosophie und Medizin. Gleichzeitig spiegelt sich hier auch eine gewisse Ambivalenz wider, da der antike *sacerdos* eben nicht nur Priester, sondern zugleich auch *magus* war.

[1062] Vgl. Thorndike, *A history of magic and experimental science*, Vol. II, S. 342-349.

[1063] „[…] sed de magia naturali, quae rebus naturalibus ad prosperam corporum valetudinem coelestium beneficia captat, effici mentionem." Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres, Apologia, in qua Medicina, Astrologia, Vita mundi. Item de Magis, qui Christum statim natum salutaverunt, agitur*, 50-51, S. 573 [S. 603]. Für die Verbildlichung seiner Argumentaion aktiviert Ficino auch den vergil'schen Bildtopos der Belebung der alten Weinrebe durch Aufpfropfung eines jungen Sprösslings und stellte in Hinblick darauf einen Vergleich zwischen *natürlicher Magie* und Landwirtschaft her. „Idem quoque Philosophus, naturalium rerum astrorumque peritus, quem proprie Magum appellare solemus, certis quibusdam

Da die Gestirne eben einen verborgenen und wunderbaren Einfluss (lat. *occultae et mirabiles vires*) auf terrestrische Objekte haben, ist das magische Denken seit der griechisch-römischen Antike eng mit medizinischen und kosmologischen Vorstellungen verflochten.[1064] Philosophische Rückendeckung für seine Konzeption von Magie fand Ficino unter anderem auch in der mittelalterlichen Schrift *Summa contra gentiles* des scholastischen Kirchenlehrers Thomas von Aquin, der dort die verborgene Wirkung der himmlischen auf die terrestrischen Objekte bestätigt.[1065] Das Wissen und die Nutzung dieser in der Natur vorherrschenden Kräfte, bildet den Gegenstand der *natürlichen Magie*,[1066] worauf auch Gelehrte wie Agrippa von Nettesheim in Schriften wie *De occulta philosophia libri tres* (1531) verweisen werden.[1067]

---

illecebris coelestia terrenis, opportune quidem, nec aliter inserens, quam insitionis studiosus agricola veteri recentem stipiti surculum.“ Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.26, 44-47, S. 570 [S. 600].

Ein Vergleich, der sich auch elaboriert in Giambattista Della Portas Schrift *Magia Naturalis* (1558) wiederfinden wird und die Wirkmächtigkeit von Ficinos *De vita libri tres* unterstreicht: „Indem der Magier dies erkennt, vermählt er – genauso wie ein Bauer den Weinstock mit Stützen kräftigt – selber die Erde mit dem Himmel, oder – um mich klarer auszudrücken – dieses Niedere mit den Gaben und Wunderkräften der Götter [„Oberen“], und bringt somit die Geheimnisse, die im Schoß der Natur zuinnerst verborgen sind, als ein Gehilfe an die Öffentlichkeit, und er erkennt alles durch beständiges Forschen als wahr, so wie alle, die in der Liebe eines Künstlers von allem erglühen, bestrebt sind, dass ihre eigene Allmacht gelobt und verehrt werde.“ [Übers. d. Verf. S. B.]

„Haec noscens Magus, ut agricola ulmos viribus, sic ipse coelo terram, vel, ut apertius loquar, inferna haec superiorum dotibus mirificisque virtutibus mariat, et inde arcana Naturae gremio penitus latentia, veluti minister in publicum promit, quaeque affidua (assidua) exploratione vera noverit, ut omnes cunctorum artificis amore flagrantes, sui (fui) conentur omnipotentiam laudare, et venerari.“

Giambattista Della Porta, *Joh. Baptistae Portae Neapolitani Magiae Naturalis Libri Viginti: Ab ipso quidem authore adaucti, nunc vero ab infinitis, nunc vero ab infinitis, quibus editiones priores scatebant, mendis, optime repurgati: in quibus scientiarium Naturalium divitae et deliciae demonstrantur*, Amsterdam 1664, Lib.I.6, 76-83, S. 13.

[1064] Vgl. Copenhaver, “Magic and Astrology”, S.18f.

[1065] „Manifestum est enim quod etiam quod etiam inanimata corpora quasdam vires et efficacias a caelestibus corporibus consequuntur, etiam praeter eas quae ad qualitates activas et passivas elementorum consequuntur, quas etiam non est dubium caelestibus corporibus esse subiectas: sicut quod magnes attrahat ferrum, habet ex virtute caelestis corporis, et lapides quidam et herbae alias occultas virtutes.” Aquin, *Summa contra gentiles*, Lib.III.92, S. 52f.

[1066] „Sed ne ulterius peruagemur, concludamus iam, si stellarum radii totam mox terram penetrant, negari non facile posse metallum atque lapillum, quando caelantur imaginibus, subito penetrare, eisque miras vel saltem qualescunque imprimere potes. Quandoquidem et in alvis terrae preciosissima generant.“ Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.16, 12-16, S. 533 [S. 583].

[1067] „Die magische Wissenschaft, der so viele Kräfte zu Gebot stehen, und die eine Fülle der erhabensten Mysterien besitzt, umfaßt die tiefste Betrachtung der verborgensten Dinge, das Wesen, die Macht, die Beschaffenheit, den Stoff, die Kraft und die Kenntnis der ganzen Natur. Sie lehrt uns die Verschiedenheit und die Übereinstimmung der Dinge kennen. Daraus folgen ihre wunderbaren Wirkungen; indem sie die verschiedenen Kräfte miteinander vereinigt und überall das entsprechende Untere mit den Gaben und Kräften des Oberen verbindet und vermählt. Die Wissenschaft ist daher die vollkommenste und höchste, sie ist eine erhabene und heilige Philosophie, ja sie ist die absolute Vollendung der edelsten Philosophie.“ Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim, *Die Magischen Werke*, Wiesbaden 1988, Lib.I.2, S. 13.

„Magica facultas, potestatis plurimae compos, altissimis plena mysteriis profundissimam rerum secretissimarum contemplationem, naturam, potentiam, qualitatem, substantiam et virtutem totiusque

Über *künstliche* Objekte hingegen, also über die magische Kunst des Herstellens von Talismanen, betont Ficino in der *Apologia*, habe er nur im Rahmen seines Plotin-Kommentars „berichtet" („quas et ego non tam probo quam naro")[1068]. Plotins *Enneade* IV. 3, 11, der Ausgangspunkt für Ficinos Kommentar, beginnt mit der Erzählung von weisen Männern der Antike, die mit Hilfe von Schreinen und Statuen versuchten, die spezifischen Formen, die *eidola* der Seele, einzufangen und in die irdische Welt herabzuziehen.[1069] Obwohl das die einzige Stelle in den *Enneaden* ist, in der Plotin, der sich in seinen Schriften nur peripher mit Magie auseinandersetzte, sich zur Belebung von Statuen äußert,[1070] berichtet Ficino in seinem Plotin-Kommentar *De vita coelitus comparanda* über Kapitel hinweg mit teils „fremden" und namenlosen, teils autoritativen Stimmen wie der von Albertus Magnus, den er als Verfasser des *Speculum astronomiae* betrachtete, über die Herstellung und die therapeutische Wirkweise dieser magischen Artefakte. Im Gegensatz zu den Amuletten (lat. *amuleta)*, die zumeist aus unbearbeiteten Materialien wie beispielsweise Mineralien, Hörnern oder Klauen bestanden und am Körper getragen wurden, um sich gegen schädliche Einflüsse wie die der Pest oder des Giftes zu schützen und deren Gebrauch Kirchenlehrer wie Thomas von Aquin als legitim empfanden,[1071] sind den astrologischen Talismanen Zeichen (lat. *signa*), Charaktere (lat. *characteres*), Symbole (lat. *symbolae*) und Bilder (lat. *imagines*) der Himmelsfiguren (lat. *figura coelestis*) eingraviert.[1072]

---

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: haec perfectissima summaque scientia, haec altior sanctiorque philosophia, haec denique totius nobilissimae philosophiae absoluta consummatio." Cornelius Agrippa, *De Occulta Philosophia Libri Tres*, hg. von V. Perrone Compagni, Leiden [u. a.] 1992, Lib.I.2, S. 86.

[1068] Marsilio Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres, Marsilii Ficino ad Lectorem sequentis exhortation*, 19, S. 530 [S. 560].

[1069] „Ich glaube, alle die Urweisen, welche sich Tempel und Götterbilder machten in dem Wunsche, die Götter möchten unter ihnen gegenwärtig sein, haben sich dabei nach der Natur des Weltalls gerichtet, indem sie bemerkten, daß die Seele im Weltall gewiß sich leicht herabziehen läßt, daß aber am leichtesten von allen Dingen ein auf sie Abgestimmtes sie werde aufnehmen können, welches man sich etwa errichtete, ein Ding mit dem Vermögen, irgend einen Teil von ihr aufzunehmen; auf sie abgestimmt aber ist die – wenn auch unvollkommene – Nachbildung, welche wie ein Spiegel ein Stück Gestalt zu erhaschen vermag." Plotin, *Plotins Schriften*, Bd. IIa, Enn. IV.3, 11, 1-10, S. 192-195.
Vgl. J. H. Sleeman/Gilbert Pollet, *Lexicon Plotinianum*, Leiden 1980, S. 290 ff.; A. H. Armstrong, *The architecture of the intelligible universe in the philosophy of Plotinus*, S. 92*;* H. J. Blumenthal, *Soul and Intellect. Studies in Plotinus and Later Neoplatonism*, Aldershot/Hampshire 1993, III.60, IV.63.

[1070] Vgl. vorliegende Arbeit: 2.3.3 *Astral-magische Behälter*.

[1071] Vgl. Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.12, 30-31, S. 547 [S. 577]; siehe auch: Aquin, *Summa contra gentiles*, Lib.III.104-105; Copenhaver, "How to do magic, and why: philosophical prescriptions", S. 146.

[1072] Ebda. S. 160. „Possunt itaque (ut aiunt) radii occultas et mirabiles ultra notas imaginibus imprimere, vires, sicut et ceteris inserunt. Non enim inanimati sunt, sicut lucernae radii, sed vivi, sensualesque

Durch die Gravur der Zeichen versucht der *magus*, magische Verbindungen zwischen den sichtbaren Zeichen auf den materiellen Behältern und den Bezeichneten (hier den Himmelsfiguren) herzustellen und diese in weiterer Folge zu kanalisieren. Wie aus dem zweiten Kapitel bereits hervorgegangen ist, hatten jedoch bereits Denker des lateinischen Mittelalters wie Thomas von Aquin sowohl moral-theologische als auch metaphysische Einwände gegen diese magische Kunstfertigkeit, da es neben der Furcht vor dämonischer Zuhilfenahme auch die intrinsische Veränderung des Materials, also der aus Materie und Form zusammengesetzten Substanz implizierte.[1073]

In der *Apologia* ordnet Ficino die Talismane daher als „Schatten von Idolatrie“[1074] der Kategorie der profanen Magie (lat. *magia prophana*) zu, die aus christlicher Sicht mit dem Bereich des Teufels assoziiert wurde.[1075] Um diese „entweihte Magie“, die auch als *magia daemonica* bezeichnet wurde und sich „auf die Verehrung der Dämonen stützt“ (lat. *cultu daemonum*), sei es ihm in *De vita coelitus comparanda* nicht gegangen, argumentiert Ficino.[1076] Die Herstellung und magische Anwendung von Talismanen galt als unorthodox und idolatrisch, da angenommen wurde, dass sich die visuellen Zeichen und Botschaften an persönliche, sprich geistige Substanzen richten könnten und sich diese im magischen Artefakt materialisieren. Diese waren aber entweder Engel oder Dämonen. Letztere, die gefallenen Engel, sind aber aus christlicher Perspektive gefährlich, da sie trickreich und täuschend auf den Menschen einwirken können, wie es auch aus Thomas von Aquins Schrift *Summa contra gentiles* hervorgeht:[1077]

---

tanquam per oculos viventium corporum emicantes, dotesque mirificas secum ferunt ab imaginationibus mentibusque coelestium, vim quoque vehementissiam ex affectu illorum valido, motuque corporum rapidissimo, ac proprie maximeque in spiritum agunt coelestibus radiis similimum.” Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.16, 33-38, S. 553 [S. 583].

[1073] Vgl. vorliegende Arbeit: 3.3 *Astrologische Bilder: Die mittelalterliche Diskussion über Talismane*.

[1074] „Praeter enim id quod inanes esse figuras suspicor, haud temere vel umbram idolatriae debemus admittere.“ Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.18, 150-151, S. 559 [S. 589].

[1075] „Denique duo sunt magiae genera. Unum quidem eorum, qui certo quodam cultu daemonas sibi conciliant, quorum opera freti fabricant saepe portenta. Hoc autem penitus explosum est, quando princeps huius mundi eiectus est foras.” Ebda. *De vita libri tres, Apologia, in qua Medicina, Astrologia, Vita mundi. Item de Magis, qui Christum statim natum salutaverunt, agitur*, 63-66, S. 573 [S. 603].

[1076] „Neque de magia haec prophana, quae cultu daemonum nititur, verbum quidem ullum asseverari, sed de magia naturali, quae rebus naturalibus ad prosperam corporum valetudinem coelestium beneficia captat, effici mentionem.” Ebda. 49-52, S. 573 [S. 603].

[1077] Ebda. Lib.III.1, 33-38, S. 531 [S. 561], Lib.III.13, 12-15, 26-29, S. 548f. [S. 578f.], Lib.III.15, 42-46, S. 551 [S. 581], Lib.III.18, 29-34, S. 558 [S. 588], Lib.III.26, 92-96, S. 571 [S. 601]; Ficino, *Three Books on Life*, Introduction, S. 44f.; Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, S. 36-44; siehe auch: Aquin, *Summa contra gentiles*, Lib.III.103-105, S.112-129.

> Bei der Ausübung dieser Kunst [magische Kunst, S. B.] verwenden sie gewisse Schriftzeichen und bestimmte Bilder. […] Zeichen verwenden wir aber nur gegenüber anderen vernünftigen Wesen. Also haben die magischen Künste ihre Wirksamkeit von einem anderen vernünftigen Wesen an das sich die Rede des Magiers richtet.[1078]
>
> Bei den Tätigkeiten der besagten Künste gewahrt man eine gewisse Täuschung und Unverständlichkeit […] Bei den Tätigkeiten der Magier aber geschieht größtenteils etwas, wodurch die Menschen zum Narren gehalten und getäuscht werden […] Die Magier aber gebrauchen bei ihren Anrufungen gewisse Lügen, mit denen sie die anlocken, deren Hilfe sie gebrauchen […] Die Magier aber rufen die, deren Hilfe sie gebrauchen, demütig wie Höherstehende an: wenn sie aber erschienen sind, befehlen sie ihnen wie Untergebenen.[1079]

Bereits Augustinus (354 – 430), ein radikaler Gegner von allem Magischen, war in *De civitate dei* der Ansicht, dass jegliche Magie auf Unterstützung von Dämonen basiert. Diese „abscheuliche Kunst“ steht der „göttlichen Religion“ diametral gegenüber und verkörpert ein Paktieren zwischen dem magischen Operator und den Dämonen.[1080] Die in der christlichen Gesellschaft verankerte Furcht vor einem *Dämonen-Pakt*,[1081] gewann aber gerade durch die drei Jahre zuvor erschienene Schrift *Malleus maleficarum* (1486) erneut an Aktualität und Brisanz;[1082] dessen war sich auch Marsilio Ficino bewusst.

[1078] „In observationibus huius artis utuntur quibusdam characteribus et figures determinates. […]. Signis autem non utimur nisi ad alios intelligentes. Habent igitur magicae artes efficaciam ab alio intelligente, ad quem sermo magi dirigitur.“ Aquin, *Summa contra gentiles*, Lib.III.105, S. 126f.

[1079] „In operationibus praedictarum artium illusio quaedam videtur, et irrationabilitas: […] In operationibus autem magorum pleraque fiunt quibus ludificentur homines et decipiantur […] Magi autem in suis invocationibus utuntur quibusdam mendaciis, quibus alliciant eos quorum auxilio utuntur […] Magi autem invocant eos quorum auxilio utuntur suppliciter, quasi superiors: cum autem advenerint, imperant eis quasi inferioribus.” Ebda. Lib.III.106, S. 130-133.

[1080] Augustinus, *Der Gottesstaat. De Civitate Dei*, Lib.VIII.18-19, S. 530-535, VIII.23-24, S. 540-553; vgl. auch: „Aber wenn Gott nicht verehrt wird oder wenn mit ihm oder sogar vor ihm Götzenbilder verehrt werden oder Dämonen oder irgendeine Kreatur, dann muß auf jeden Fall im erhabenen Redestil gesagt werden, wie groß dieses Übel ist und daß sich die Menschen von diesem Übel abwenden sollen.“ Augustinus, *Die christliche Bildung. De doctrina Christiana*, Lib.IV.106, S. 184; Yates, *Giordano Bruno and the hermetic tradition*, S. 9; D. P. Walker, *The Ancient Theology: Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*, London 1972, S. 9.

[1081] Seinen erzählerischen Höhepunkt sollte sie aber erst im sechzehnten Jahrhundert mit der Übereinkunft zwischen Doktor Johannes Faustus und Mephistopheles erreichen, die in Werken wie Johann Wolfgang von Goethes Tragödie *Faust* literarisch verarbeitet wurde. Vgl. Skemer, *Binding words*, S. 65f., 120. Siehe dazu weiterführend: Frank Baron, *Doctor Faustus from history to legend*, München 1978.

[1082] Zur Wirkmächtigkeit, Verbreitung und Rezeption des *Malleus maleficarum*: Heinrich Kramer (Institoris), *Der Hexenhammer – Malleus Maleficarum*, übers. von Wolfgang Behringer et al. und hg. von Günter Jerouschek und Wolfgang Behringer, München 2000, S. 9-97.

Wie aus den ersten beiden Kapitel der vorliegenden Dissertation hervorgegangen ist, war die μαγεία oder lateinisch *magia* über die griechisch-römische Antike bis hin in das lateinische Mittelalter ein plurales und heterogenes Ideengebilde, das sich in einem ambivalenten Zustand befand und an die Bereiche von Astrologie, Religion und Medizin anschloss. So zeigte sich, dass bereits ein und derselbe Denker (beispielsweise Platon) die μαγεία unterschiedlich konnotierte. Mit dem Aufkommen des Christentums kam es im Magiebegriff zu einer Verdoppelung des Fremden: Sie war nicht nur mehr ein Vexierbild für ambivalente und transkulturelle Konzepte, sondern sie wurde zum Ausdruck des „Heidnischen" selbst, gegen das sich der fromme und gottesfürchtige Mensch wehren und abgrenzen musste. Augustinus bezog sich in seiner Argumentation (VIII.23-26) gegen Magie (und den damit verbundenen *Dämonen-Pakt*) insbesondere auf eine Textstelle aus dem *Asclepius* (24, 37), der Hermes Trismegistus zugeschrieben wurde. Durch Zeichen versuchten die Ägypter, die Seelen von Dämonen, aber auch von Göttern in Statuen zu bannen und sie dadurch zu animieren. Die mittels einer magischen Kunstfertigkeit belebten Statuen sollten sowohl in der Lage gewesen sein, die Zukunft vorauszusagen, als auch zu schaden und zu heilen.[1083] Augustinus verurteilte diese Götzenbilder als häretisch:

> Da hat der Ägypter Hermes, den sie Trismegistus (den dreimal Großen) nennen, ganz anders über die Dämonen geurteilt und geschrieben. […]. Jener Ägypter jedoch sagt, es gebe Götter, die vom höchsten Gott, und andere, die von Menschen gemacht seien. Wer das hört, wo wie es von mir da geschrieben steht, meint wohl, es sei die Rede von Götzenbildern, weil sie Werke von Menschen sind. Er aber will damit sagen, die sichtbaren und greifbaren Bildnisse seien eine Art von Götterleibern, in denen gewisse eingeladene Geister wohnen, die mancherlei vermögen, teils zu schaden, teils Wünsche derer zu erfüllen, von denen ihnen göttliche Ehrungen und kultische Handlungen erwiesen werden. Solche unsichtbaren Geister nun durch eine gewisse Kunst an sichtbare Gegenstände aus körperlichem Stoff zu binden, wodurch die diesen Geistern geweihten und unterstellten Bildnisse gleichsam beseelte Körper würden: das nennt er „Götter machen", und diese gewaltige erstaunliche Kraft des Göttermachens hätten die Menschen empfangen.[1084]

[1083] Vgl. *Hermetica*, *Asclepius*, 24, S. 81, 37, S. 89f.

[1084] „Nam diversa de illis Hermes Aegyptius, quem Trismegiston vocant, sensit et scripsit […] Ille autem Aegyptius alios deos esse dicit a summo Deo factos, alios ab hominibus. Hoc qui audit, sicut a me positum est, putat dici de simulacris, quia opera sunt manuum hominum; at ille visibilia et contrectabilia simulacra velut corpora deorum esse asserit; inesse autem his quosdam spiritus invitatos, qui valeant aliquid sive ad nocendum sive ad desideria nonnulla complenda eorum, a quibus eis divini honores et

Neben einer Reihe anderer Hermes Trismegistus zugeschriebenen „okkulten“ Schriften über Alchemie, Astrologie und Magie (die die Forschung der Kategorie der technischen Schriften zuordnete) war der *Asclepius* durch das lange Mittelalter bis hin in die Renaissance im lateinischen Westen bekannt und wurde äußerst widersprüchlich rezipiert.[1085] Auch Ficino beschreibt an drei Stellen (Lib.III.13, III.20, III.26) in *De vita coelitus comparanda* die Effektivität dieser magischen Animationstechnik, die auf den ersten Blick eine scheinbare Ähnlichkeit zu der Passage in der plotinischen *Enneade* IV.3, 11 aufweist. Dennoch argumentiert Ficino im Hinblick auf die Passagen aus dem lateinischen *Asclepius* (wie der Neuplatoniker Jamblichus und der Scholastiker Thomas von Aquin) gegen diese idolatrische Kunst, da sie eben mithilfe von irreführenden und listenreichen Wesen operiert.[1086]

Die astrologischen Talismane hingegen, die Ficino im Letzten der drei Bücher theoretisiert, fangen ihm zufolge lediglich die himmlischen Kräfte ein, die dem Empfänger eine „wunderbare Kraft“ gewähren können.[1087] Ficino liest diese Talismane als magische und therapeutische Heilmittel (wie sie unter anderem auch Pietro d’Abano in seiner Schrift *Conciliator* diskutierte)[1088], die eine schützende und heilkräftigende Wirkfunktion haben und gegen spezifische medizinische Probleme wie der mit Saturn verbundenen Melancholie eingesetzt werden können. Sie bilden einen Teil der von Ficino beschriebenen medizinisch-spirituellen Praxis. Der *spiritus*, das Medium zwischen Körper und Seele,[1089] kann durch die im Talisman absorbierte und konzentrierte Kraft manipuliert und in positiver Weise, sei es körperlich, psychologisch

---

cultus obsequia deferuntur. Hos ergo spiritus invisibiles per artem quandam visibilibus rebus corporalis materiae copulare, ut sint quasi animata corpora illis spiritibus dicata et subdita simulacra, hoc esse dicit deos facere eamque magnam et mirabilem deos faciendi accepisse homines potestatem.” Augustinus, *Der Gottesstaat. De Civitate Dei*, VIII.23, S. 540f.

[1085] Vgl. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, Vol. II, S. 214-228; *Hermetica*, Introduction, xxxii-xl.

[1086] Vgl. Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.13, 12-15, S. 548 [S. 578], Lib.III.20, 17-19, S. 561 [S. 591], Lib.III.26, 72-79, S. 571 [S. 601]; Aquin, *Summa contra gentiles*, Lib.III.104, S. 117-121; Copenhaver, “Iamblichus, Synesius and the Chaldaean Oracles in Marsilio Ficino’s De Vita Libri Tres: Hermetic Magic or Neoplatonic Magic?”, S. 443.
Brian P. Copenhaver schreibt dazu auch: “His ambivalence about the Hermetic statues was ethical and religious, not physical or metaphysical; he doubted their legitimacy, but he did not seriously question their efficacy.” Copenhaver, “Astrology and Magic”, S. 281.

[1087] Vgl. „[…] quae sane harmonia tantam habere potestatem existimatur, ut non solum agricolarum laboribus, atque medicorum artificiis per habas aromataque conflatis, sed etiam imaginibus, quae apud Astrologos ex metallis lapidibusque fiunt, virtutem saepe mirificam largiatur.” Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.12, 97-100, S. 548 [S. 578].

[1088] Vgl. vorliegende Arbeit: 3.2.2 *Mittelalterliche Astrologie*.

[1089] Vgl. vorliegende Arbeit: 5.1.1 *Der spiritus*.

oder mental, durch die *okkulten* Qualitäten beeinflusst werden.[1090] Daher konnte Ficino ihre potenzielle Effektivität, von der er überzeugt zu sein schien, nicht außer Acht lassen, oder wie Paul Oskar Kristeller anmerkt:

> […] der Kundige vermag gewisse verborgene Naturkräfte in einen Gegenstand hineinzuleiten und auf diese Weise Talismane oder wirksame Heilmittel herzustellen. Diese Art der Magie ist eine Art Kunst, und Ficino hat von ihr im dritten Buch *De vita* zu einem medizinischen Zwecken einen ausgiebigen Gebrauch gemacht.[1091]

Und dennoch lässt sich diese magische Vorstellung nicht mit christlichen Doktrinen vereinbaren, da Ficino die von den „[…] Himmelskörpern ausgehende Energie in Kräften bzw. physikalische Strahlen […]“[1092], als die sie Eugenio Garin bezeichnet, auch als planetarische und stellare Dämonen versteht, wie das Beispiel des Planetendämon Saturn demonstrierte. Je nach ihrer räumlichen und zeitlichen Position können die Planetendämonen förderlich oder schädigend auf das Individuum wirken. Als persönliche *genii* beeinflussen sie nicht nur den Wohnort, sondern auch unmittelbar die Lebensweise und die Berufswahl der unter ihnen Geborenen. In ihnen manifestieren sich auch die Eigenschaften der eponymen olympischen Göttergestalten, die in der christlichen Grundanschauung zu niedrigen Dämonen, zu Götzen degradiert wurden.[1093] Die stellaren und planetarischen Dämonen bilden bei Ficino, der hier stark von einem platonischen und neuplatonischen Dämonenverständnis inspiriert ist, eine eigene Subkategorie – die Dämonen auf der

---

[1090] Dies spiegelt sich auch im Titel *Quantam imagines vim habere putentur in spiritum, et spiritus in eas. Et de affectu utentis et operantis* („Für wie groß sie die Kraft halten, die Talismane über den *spiritus*, und der *spiritus* über Talismane haben soll. Und über die Affekte, sie zu gebrauchen und zu benutzen“) des zwanzigsten Kapitels wieder. Vgl. Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.20, S. 560 [S. 590].

[1091] Kristeller, *Die Philosophie des Marsilio Ficino*, S. 297.
Zum Verhältnis von Astrologie und Medizin schreibt Ficino im Vorwort zu *De vita coelitus comparanda*: „Ego enim frequenti iam diu experientia compertum habeo, tantum interesse medicinas huiusmodi, atque alias absque delicto astrologo factas, quantum inter merum atque aquam […].“ Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres, Marsilii Ficini ad Lectorem sequentis exhortatio*, 21-23, S. 530 [S. 560].

[1092] Garin, *Astrologie in der Renaissance*, S. 92.

[1093] So weist Ficino in *De vita coelitus comparanda* beispielsweise daraufhin, dass schadvolle martiale Dämonen im Norden leben, günstige joviale Dämonen leben hingegen im Süden. Vgl. Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.15, 42-44, S. 551 [S. 581]; „Siquidem Egyptii, quos sequuntur Origenes et Numenius et Porphyrius, multos aiunt esse daemones qui ad superiora animos erigunt, multos etiam qui ad inferiora detorquent, pessimos autem in occidente daemones esse, in septentrionali etiam plaga malos, bonos in meridionali, optimos orientalem colore regionem.” Ficino, *Platonic Theology*, Vol. 3, Lib.X.2, 3, S. 116f.; vgl. auch: Ficino, *Opera Omnia* II, *Ex Porphyrio de Abstinentia animalium*, Lib.II, 36-43, S. 1934f. [S. 934f.]; siehe vorliegende Arbeit: 5.2 *Der Planetendämon Saturn*.

terrestrischen Oberfläche bilden eine andere, wie aus einem an Philippo Callimacho adressierten Brief hervorgeht:

> Die Ansicht der Platoniker, mein Mitplatoniker Callimachos, ist: genauso viele Götter, d. h. Sterne, wie es am Himmel gibt, so viele Legionen von Dämonen gibt es auch auf der Erde, und in jeder Legion sind ebenso viele Dämonen enthalten, wie Sterne am Himmel sind; und es gibt genauso zwölf Fürsten der Dämonen wie zwölf Zeichen im Zodiak. Außerdem gibt es zum einen Saturnier, andere wieder von Jupiter, wieder andere Marsianer und Solarier. Ähnlich nehmen sie jeweils gemäß dem Namen und der [eigentümlichen] Kraft je anderer Sterne verschiedene Dämonen an und benennen sie entsprechend. Darüber hinaus, so fügen sie hinzu, gebe es so viele Ordnungen menschlicher Seelen, wie man auch Sterne und Legionen von Dämonen zählt, und diese würden jeweils sowohl die Natur als auch Aufgabe und Benennung der je verschiedenen Dämonen wie auch Sterne erhalten. Diese Dämonen nennen sie aber Genien [oder *Schutzgeister*, S. B.], eingeborene Führer des Ingeniums, [und] jeder einzelne komme jeweils einer Einzelseele zu gemäß dem Gesetz des Fatums, d. h. gemäß dieser [Seele] selbst, wenn die Seelen in den Sphärenkörper gleiten, und sie [die Dämonen, S. B.] sind durch die Anordnung und den Einfluss von allem uns angepasst, [aber] unsere Geistgemüter gehorchen ihnen, insofern es gewisse niedere Dämonen und Sinne sind, nicht, [und] sie werden, gemäß einer gewissen geläufigen Alltagsüberzeugung, ungefähr so geleitet, wie Schiffe von einem Steuermann gelenkt werden.[1094] [Übers. d. Verf. S. B.]

Ihre Körper sind die Körper der Sterne und Planeten. Sie sind durch die Weltseele belebt. Sie sind daher nicht nur physisch, sondern ihnen kommt, als Figuren, Lichter und Zahlen, unter einem metaphysischen Blickwinkel ferner eine geistige Qualität zu, da sie animiert durch die Weltseele (lat. *anima mundi*) mit den Ideen, den geistigen

[1094] „Platonicorum sententia est, complatonice mi Callimache, quot in coelo dii, id est, stellae sunt, totidem circa terras esse daemonum legiones, totidemque in qualibet legione daemones contineri, quot in coelo sunt stellae, duodecimque esse daemonum principes quemadmodum et duodecim sunt in Zodiaco signa. Praeterea alios quidem Saturnios esse, Iovis alios. Martiosque atque Solares. Similiterque pro aliarum stellarum tam nomine, quam virtute varios daemones censent atque cognominant. Addunt tot insuper esse humanarum ordines animarum, quot et stellae et demonum legiones conumerantur, aliasque aliorum tum daemonum, tum syderum, tam naturam, quam munus appellationemque sortiri. Hos vero daemones appellant genios ingenuos duces ingenii, singulos singulis animabus a lege fatali id est, ab ipsa, quando animae labuntur in corpus, sphaerarum, omnium dispositione influxuque nobis accommodatos quibus mentes nostrae quatenus deterioribus quibusdam daemonibus sensibusque non parent, quotidie facili quadam occultaque persuasione ita ferme ducuntur, ut naves gubernatore reguntur.“ Ficino, *Opera Omnia* I, *Epistolarum*, Lib. VIII, Quomodo singuli angelos custodies habeat, 1-14, S. 865f. [S. 895f.].

Urbildern im Geist (lat. *mens*) verbunden sind und die Formen an die Objekte in der terrestrischen Welt vermitteln.[1095] Ficinos Magietheorien basieren zu einem großen Teil auf platonischen und neuplatonischen Lehren und Kosmologien, in denen Gestirnseelen, Einzelseelen und Dämonen – sowohl gute, als auch schlechte – als Wesen zwischen den Menschen und Göttern vermitteln und in unterschiedlichen Graden und Schattierungen in Erscheinung treten, sei es beispielsweise in Form des großen *daimon Eros*, der „[…] zu der Schönheit hinreißt und das Ungestaltete dem Schönen zuführt […]“, wie Ficino in seinem *Symposion*-Kommentar *De Amore* schreibt, oder als Sokrates‘ *daimonion*, verstanden als innere und „warnende Stimme“ oder sei es als Plotins mächtiger und göttlicher *genius*, der in der Lage ist, magische Angriffe abzuwehren.[1096] Wie bereits im vorangestellten Kapitel zum Planetendämon Saturn und der Melancholie konstatiert wurde, ist der Dämonenbegriff bei Ficino äußerst inhomogen. In *De vita libri tres* werden die planetarischen und stellaren Dämonen zum größten Teil als vermittelnde Wesenheiten beschrieben, die durch ihre Strahlen die geistigen Formen der intelligiblen, in die materielle Welt übertragen. Ihnen, den *daimones*, die alleine in *De vita coelitus comparanda* 72 Mal genannt werden, kommt im letzten der drei Bücher eine tragende Rolle zu[1097] – „In jedem Fall weist Ficinos Behauptung in der *Apologia*, dass er *Dämonen* in *De Vita* überhaupt nicht thematisiere“, wie Bernd-Christian Otto zusammenfassend feststellt, „allenfalls auf seine Überzeugung hin, dass die römische Kurie sein Werk im Detail kaum lesen würde.“[1098]

Daher versucht Ficino die Planetendämonen, die sowohl eine kosmologische, als auch metaphysische Rolle in seinen Schriften einnehmen, in Einklang mit christlichen

[1095] Ebda. *De vita libri tres*, Lib.III.1, S. 531ff. [S. 561ff.], Lib.III.17, 15-24, S. 555 [S. 585]; siehe vorliegende Arbeit: 5.1.1 *Der spiritus*; 5.2 *Der Planetendämon Saturn*.
[1096] Vgl. Allen, *The Platonism of Marsilio Ficino*, S. 21f.
[1097] „[…] daemones medios inter homines et stellas […].“ Ficino, *Opera Omnia* II, *In Plotinum, In Librum De Amore Comment, De Daemonibus*, Cap.V, 1, S. 1715 [S. 715]; „Ideo amoris conditio est, ut pulchritudinem rapiat ac deformem formoso coniungat.“ Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, I.2, 1322, S. 22f.; Vgl. hierzu: „Denn man sagt ja, daß jeden Gestorbenen sein Dämon, der ihn schon lebend zu besorgen hatte, dieser ihn auch dann an einen Ort zu führen sucht, von wo aus mehrere zusammen, nachdem sie gerichtet sind, in die Unterwelt gehen mit jenem Führer, dem es aufgetragen ist, die von hier dorthin zu führen.“ Platon, *Phaidon*; in: Gunther Eigler (Hg.): *Platon Werke*, Bd. 3, 107d-e, S. 170f.; siehe auch: Platon, *Politeia*; in: Gunther Eigler (Hg.): *Platon Werke*, Bd. 4, Buch X, 617d, S. 864f., 620d-e, S. 870-873; Copenhaver “How to do magic, and why: philosophical prescriptions”, S. 148; Allen, *Icastes*, S. 168-204. “On the contrary, in Book 3, although he knew how the Church felt about daemons, Ficino takes pains to insist that daemons are among his agents – even in his chapter titles, including that of the very first chapter […] In *De vita* 3, he mentions them seventy-two times, and most of these are favorable.” Ficino, *Three Books on Life*, Introduction, S. 62.
[1098] Otto, *Magie*, S. 462.

Lehren zu bringen und ihre Wirkungen zu beschränken und zu naturalisieren – und gleichzeitig ist sein Kosmos jedoch von unterschiedlichen Graden an Dämonen bevölkert.[1099] Wie aus dem vorherigen Kapitel hervorgegangen ist, gelang diese Naturalisierung nur bedingt, da in seiner Beschreibung und Wirkweise des Planetendämons Saturn sowohl *natürliche* als auch *dämonische* Elemente enthalten sind, die sowohl isoliert, als auch miteinander vereint in Erscheinung treten. Ficino, dem sein Biograf Giovanni Corsi sowohl eine „göttliche Fähigkeit in Magie“ als auch die Fähigkeit des Austreibens von bösen Dämonen (lat. *malis daemonibus*) und Geistern (lat. *manibus*) aus Gebäuden zuschrieb,[1100] war sich des Risikos seiner Beschäftigung mit astrologischen Talismanen durchaus bewusst, so schreibt er unter anderem in *De vita coelitus comparanda*: „Wir wollen in keiner Weise jemals etwas zu tun versuchen, das die heilige Religion uns verbietet.”[1101] [Übers. d. Verf. S. B.].

Wie aus dem Off, wendet er sich in *De vita coelitus comparanda* immer wieder an die LeserInnen, um zu betonen, dass er konform zu Thomas von Aquin die aufgeprägten Zeichen für wirkungslos hält. Die Textstrategie des Verweisens auf christliche Autoritäten bildet bei Ficino zugleich eine Form der Absicherung (wie an späterer Stelle noch dargelegt werden wird). Gleichzeitig „berichtet“ er aber mit den Stimmen von mythologischen und historischen Autoritäten wie Zoroaster, Jamblichus, Synesius, Proklus, Apollonius von Tyana, Haly und Pietro d’Abano, über die Herstellung und Wirkweise von astrologischen Talismanen.[1102] Auch Thomas von Aquins Lehrer, Albertus Magnus bestätigt in der Schrift *Speculum astronomiae* die Wirksamkeit von Talismanen und weiter attestiert er, dass sie erlaubt seien, solange sich die Zeichen nur an himmlische und eben nicht an *dämonische* Kräfte richten[1103] – autoritative

[1099] Ficino, *Three Books on Life*, Introduction, S. 39.

[1100] „Illud vero nequaquam omittendum: in Magia habitum esse singularem atque divinum, malis daemonibus ac minibus pluribus e locis pulsis fugatisque […].” Marcel, *Marsile Ficin (1433-1499)*, Appendice I, XX, S. 687; Ficino, *Opera Omnia* II, *In Timaeum Commentarium, Appendix*, Cap. XXIV, S. 1469f. [S. 469f.].
Kristeller schreibt, dass „[…] die Dämonenbeschwörung, die er selbst vorgenommen hat, zwar gegen Dämonen gerichtet, […] demselben Wirkungsbereich an[gehört, S. B.].“ Kristeller, *Die Philosophie des Marsilio Ficino*, S. 298.

[1101] „Nihil omnino tentemus a sancta religione prohibitum.“ Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib. III.8, 68-69, S. 541 [S. 571].

[1102] So lautet beispielsweise die Überschrift des dreizehnten Kapitels: *De virtute imaginum secundum antiquos atque medicinarum coelitus acquisita* („Über die Wirksamkeit von Talismanen entsprechend antiker Schriftsteller und wie auch die, der Medikamente vom Himmel erworben wird“). Ebda. Lib.III.18, S. 556 [S. 586].

[1103] „Albertus quoque Magnus Astrologiae pariter atque Theologiae professor, ait in Speculo, ubi a licitis discenere se inquit illicita, imagines rite ab Astrologis constitutas virtutem effectumque acquirere a figura coelestis.” Ebda. Lib.III.18, 106-108, S. 558 [S. 588].

Lehrmeinungen, die Ficino nicht ignorieren konnte oder wollte. Und gerade weil er an die therapeutische Wirkweise dieser astral-magischen Praxis der Dämonenbeschwörung glaubte, reaktivierte er antike und mittelalterliche Stimmen und unterfütterte sie mit eigenen philosophischen Überlegungen, um eine religiöse und kulturelle Kohärenz zu erzeugen, wie es im Laufe des vorliegenden Kapitels noch dargestellt werden wird. Jedoch entfaltet sich durch Ficinos Aneignungs- und Verfremdungstechniken von heterogenen und transkulturellen Wissenselementen über Talismane, ein labyrinthartiges Geflecht unterschiedlicher Stimmen, das Ficinos teils widersprüchliche Argumentationsstränge sowohl bestärkt als auch abschwächt. Die Textualisierung von historischen und die kaleidoskopartige Interpretation von mythologischen Narrativen und Figuren, wie es Ernst Gombrich nennt,[1104] die eine christliche Leseweise erfahren, sowie die *Copy-Paste*-Strategie von antiken und mittelalterlichen Quellen, als Form der Absicherungsstrategie, verwischen dabei die Grenzen zwischen *magia naturalis* und *magia daemonica*. Sein Synkretismus von antiken und mittelalterlichen Quellen und den darin enthaltenen, teils widersprüchlichen naturphilosophischen und metaphysischen Theorien, sowie die Übersetzung antiker Terminologien in sein kulturelles Umfeld, die er mit christlichen Doktrinen zu vereinbaren versucht, erzeugen Widersprüche in seinem „Bericht“ über Talismane. So bezeichnet Copenhaver Ficinos Magietheorien beispielsweise auch als eine *Tour de Force* im Umschiffen von häretischen Ideen.[1105]

Ficinos „kulturelle Synthese“ von aristotelisch-scholastischer Naturphilosophie, platonischer und neuplatonischer Ontologie und Metaphysik als auch Theurgie, erzeugt Spannungen in seinen Magietheorien, die vor allem auf divergierende naturphilosophische und empirische Modelle zurückgehen. In ihnen entfaltet sich zugleich auch Ficinos *Perspektivenwechsel* auf die Materie. Deshalb beinhaltet Ficinos Darstellung astral-magischer Behälter neben moraltheologischen auch materietheoretische Widersprüche, in denen sich der Konflikt von Kunst und Natur verkörpert. Im Talisman versinnbildlicht sich das ambivalente Verhältnis von Materie und Form, Substanz und Akzidenz. Die Anwendung von Talismanen seitens des Akteurs der talismanischen Praxis setzt nicht nur ein astronomisches und

[1104] Anzumerken ist, dass Gombrichs Aussage nicht im Kontext von Ficinos Magietheorien steht. Ernst H. Gombrich, *Symbolic Images. Studies in the art of Renaissance*, II, New York 1972, S. 66.
[1105] Vgl. Copenhaver, “How to do magic and why: philosophical prescriptions”, S. 164.

mathematisches Wissen um die Zahl, Anordnung und Gestalt der Himmelskonstellationen voraus, es muss auch aktiv eine formverändernde *techne* – eine Kunst, angewendet werden, durch die die Talismane ihre magische Wirkung erst entfalten können.[1106] Diese magische Praxis inkludiert Technikprozesse, die den Menschen als formverändernden Gestalter der Natur in den Vordergrund rückt. Erst durch das Eingravieren der Figur entsteht eine Reziprozität zwischen der hier sichtbaren Figur (lat. *figura)* am ontologisch niedrigeren, materiellen Behälter, den höheren Himmelsfiguren (lat. *figura coelestis*) und den übergeordneten Keimgründen (lat. *rationes seminales*) in der Weltseele sowie den Ideen (lat. *ideae*) im Geist, da jede Stufe mit der ihr übergeordneten und der ihr untergeordneten verbunden ist.[1107] Die Zeichen am Talisman imitieren und repräsentieren dabei in ihrer künstlichen Darstellung nicht nur die planetarischen und stellaren Konstellationen, sondern der *magus* versucht, sie gezielt in den kosmischen Kreislauf einzuschleusen und die seriell verbundenen Keimgründe und Ideen in der Weltseele und dem Weltgeist aktiv zu täuschen und zu manipulieren, um neue Qualitäten in die terrestrische Welt herabzuziehen und im talismanischen Behälter zu implementieren. Dadurch übernimmt der *magus* aber auch die Rolle des göttlichen *artifex*, da er durch künstliche Zeichen versucht, die Grenzen der Natur aufzubrechen und zu erweitern und schließlich sich selbst zu eigen zu machen. Dadurch zeigt sich aber auch, dass das Verhältnis von *magia naturalis* und *magia daemonica* weitaus komplexer ist, als dass es sich allein anhand der Dichotomie von religiöser Akzeptanz versus dämonischer Idolatrie verhandeln lässt, also in den Kategorien von Legitimität und Illegitimität. Im vorliegenden Kapitel soll daher gezeigt werden, dass Ficinos Auseinandersetzung mit Talismanen in Funktion, Form und Inhalt, Ambiguitäten enthält, die das spannungsgeladene Verhältnis zwischen *magia naturalis* und *magia daemonica* veranschaulichen, das zwischen formaler Trennung und instabiler Einheit, zwischen Abgrenzung und Synthese kultureller und philosophischer Strömungen oszilliert.

[1106] Vgl. Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.17, 22-47, S. 555 [S. 585].
[1107] Vgl. Ficino, *Three Books on Life*, Introduction, S. 40f.

6.1 Die Landkarte des Kosmos[1108]

Eine Reihe neuplatonischer Schriften bilden Ficinos theoretische Grundlage für Magie, die er auch erstmals in die lateinische Sprache übersetzte, jedoch nicht vor 1497 veröffentlichte. In Jamblichus' *De Mysteriis*,[1109] Proklus' *De sacreficio et magia*, Psellus' *De daemonibus* und Synesius' *De insomniis* hallten für ihn aber auch die geheimen Mysterien und das göttliche Wissen der Ägypter und Perser nach, deren Gesichter Hermes Trismegistus und Zoroaster waren. Ihre Spuren sollten bis zu Moses zurückreichen. Im Jahr 1463 übersetzte Ficino unter dem Namen *Pimander* die ersten vierzehn Diskurse aus dem *Corpus Hermeticum* aus der griechischen in die lateinische Sprache. Er hatte sie ein Jahr zuvor, gemeinsam mit den griechischen Manuskripten der platonischen Schriften, von seinem Mäzen Cosimo de᾽Medici erhalten[1110]. Das *Corpus Hermeticum*, welches in die Kategorie der theoretischen hermetischen Schriften fiel, beinhaltet eine Reihe von heterogenen Traktaten und Dialogen, die die Entstehung des Kosmos und die Kraft und Weisheit Gottes thematisieren. Ficino und seine Zeitgenossen betrachteten Hermes Trismegistus als Autor dieser Textsammlung. Hermes Trismegistus ist fälschlicherweise in die Zeit Moses zurückdatiert und mit dem ägyptischen Gott Thot identifiziert worden. Tatsächlich handelte es sich bei den vermuteten ägyptischen Schriften um hellenistische Texte aus dem ersten bis vierten Jahrhundert nach Christus, wie Isaac Casaubon 1614 erstmals feststellte. Ficino betrachtete Hermes Trismegistus „[…], der an Gelehrsamkeit wie auch an Alter den Philosophen vorangegangen ist und der bei den Ägyptern wie ein Gott verehrt wird",[1111] in der Leseweise von Lactantius,[1112] als einen Vorboten des Christentums. Mit Anschluss an Zoroaster, Orpheus, Aglaophemus und Pythagoras betrachtete Ficino ihn als einen Vertreter „heidnischer Theologie" (lat. *prisca*

[1108] Entlehnt in einer abgewandelten Form von Garin. Garin, *Astrologie in der Renaissance*, S. 97.
[1109] Ficino widmete diese Übersetzung Giovanni de᾽Medici, der später Papst Leo X. wurde. Es wird dadurch auch in Hinblick auf die *Apologia,* Ficinos einflussreiches Netzwerk sichtbar. Vgl. Ficino, *Opera Omnia* I, *Epistolarum*, Lib.IX, Prooemium in Iamblichum, S. 897 [S. 927].
[1110] Vgl. vorliegende Arbeit: 4.1.2.1 *Marsilio Ficinos philosophisches Streben in seinen Übersetzungen, Abhandlungen und Kommentaren*.
[1111] Lactantius, *Göttliche Unterweisungen in Kurzform*, übers. von Eberhard Heck und Gudrun Schickler, München/Leipzig 2001, Kap. 4,4, S. 57.
[1112] In seiner Schrift *Göttliche Unterweisungen* hob er die positive Rolle des antiken Götterkultes hervor: „[…]; aber man hat an sie als Götter geglaubt, weil sie, da sie große und mächtige Könige waren, wegen der Wohltaten, die sie den Menschen zugewandt hatten, nach ihrem Hinscheiden nach Verdienst göttliche Ehren erlangt haben, und weil durch Errichten von Tempeln und Kultbildern die Erinnerung an sie wie an Unsterbliche beibehalten und feierlich begangen worden ist." Ebda. Kap. 6, 4 S. 59; siehe dazu auch: Brian P. Copenhaver, *Magic in Western Culture: From Antiquity to the Enlightenment*, New York 2015, S. 157-185.

theologia), die mit Platon endete und sich in den Schriften der Neuplatoniker fortsetzte.[1113] Daher versuchte er, dass verborgene Wissen dieser antiken Traditionen zu revitalisieren und in sein kulturelles Umfeld zu integrieren. Zoroaster und seine Anhänger betrachtete Ficino aber nicht nur als (Natur-)philosophen (lat. *philosophi naturalium*), Priester (lat. *sacerdotes*), Ärzte (lat. *medici* / *physici*) und Sternkundige (lat. *astronomi*), sondern als die ersten Magier (lat. *magi*). Sie sollen aufgrund von astrologischen, astronomischen und mathematischen Kenntnissen in der Lage gewesen sein, die räumlich und zeitlich bedingten planetarischen und stellaren Muster durch *künstliche* Zeichen und Charaktere darzustellen und dadurch die himmlischen Kräfte in die terrestrische Welt zu ködern.[1114]

6.1.2 Das magische Netz kosmischer Korrespondenzen

Der in *De vita libri tres* beschriebene Kosmos ist ein großes, beseeltes Lebewesen, das von Symmetrien, Kontinuitäten und von magischen Kanälen durchzogen ist.[1115] Die Vorstellung des Kosmos als organisches und vollständiges Ganzes entlehnte Ficino von Platon und Plotin.[1116] Die von Plotin aufgegriffene pythagoreische Vorstellung des Erklingens der Saiten der Leier, bildete dabei als Bildtopos das Erklärungsmodell für die Wirkzusammenhänge der *natürlichen* vorherrschenden Sympathien im Kosmos:

> […] so wie bei einer gespannten Saite, die, unten gezupft, sich auch oben bewegt; oft hat sogar eine Saite auf der Leier, wenn auch nur die andere gerührt wird, gleichsam

[1113] Vgl. Ficino, *Platonic Theology*, Vol. 2, Lib.VI.1, 7, S. 124-127; „Idem prorsus lex Mosaica Christianaque docet." Ficino, *Platonic Theology*, Vol. 3, Lib.X.3, 5, S. 136f.; Ficino, *Platonic Theology*, Vol. 4, Lib.XIII.4, 16, S. 206-209; Ficino, *Platonic Theology*, Vol. 6, Lib.XVII.4, 11, S. 58-61; „Neque mirum videri debet hunc talia cognovisse, si homo idem Mercurius fuit atque Moyses, quod Artapanus historicus coniecturis multis ostendit." Lib.XVIII.1, 14, S. 82f.; Allen (Hg.), "Marsilio Ficino, Hermes Trismegistus and the *Corpus Hermeticum*"; in: *Plato's Third Eye*, S. 38-47; Walker, *The Ancient Theology: Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*, S. 1-21; Kristeller, *Die Philosophie des Marsilio Ficino*, S. 13ff., Brian P. Copenhaver, "How to do magic, and why: philosophical prescriptions", S. 150; Yates, *Giordano Bruno and the hermetic tradition*, S.1-18.

[1114] Vgl. Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.13, S. 548f. [S. 578f.], Lib.III.26, S. 571 [S. 601]; Hankins, *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance* II, S. 434f.

„Principio, candidissime Nere, respondeto primis antiquissimos quondam sacerdotes fuisse medicos, pariter et Astronomos. Quod sane Chaldaeorum, Persarum, Aegyptiorum testificantur historiae." Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres, Marsilii Ficini Apologia, in qua de Medicina, Astrologia, Vita mundi. Item de Magis, qui Christum statim natum salutaverunt, agitur*, 24-27, S. 572 [S. 602].

[1115] Vgl. Copenhaver, "How to do magic, and why: philosophical prescriptions", S. 153f.

[1116] Vgl. Plotin, *Plotins Schriften*, Bd. IIa, Enn. IV.4, 32; Platon, *Timaios*; in: Gunther Eigler (Hg.): *Platon Werke*, Bd. 7, 30b–c, S. 38f.; siehe vorliegende Arbeit: 2.3.1 *Antike Kosmosvorstellungen*.

> Bewußtsein davon infolge des Gleichklangs, weil sie auf dieselbe Harmonie gestimmt ist; wenn dann die Schwingung der Saite sogar von einer Leier auf eine andere übergeht im Maße der Wirkungsgemeinschaft, so herrscht auch im All Eine Harmonie, auch wenn es aus Gegensätzen besteht, denn es besteht zugleich aus Gleichem, da alles miteinander verwandt ist, auch die Gegensätze.[1117]

Wie der Mensch im Mikrokosmos, so setzt sich auch der Kosmos für Ficino aus einem Geist, einer Seele und einem Körper zusammen. Die Weltseele bildet das Herz des Kosmos. Als dynamische Einheit ist sie seine Mitte und verbindet den Geist mit dem Körper.[1118] Dabei entsprechen die Keimgründe (lat. *rationes seminales*) in der Weltseele in ihrer Anzahl den Ideen (lat. *ideae*) im Geist und den Spezien (lat. *species*) in der Materie.[1119] Aus dem Blickwinkel der Materie als niedrigste Stufe der Manifestation der Formen bedeutet es, dass jede Art der materiellen Welt, wie ein Mineral, eine Pflanze oder ein Lebewesen, kraft der Einstrahlung mit den dazugehörigen Keimgründen in der Weltseele und den Ideen, den Urbildern im Geist verbunden ist und korrespondiert. Dadurch entsteht ein Schema von hierarchischen Gliedern, das den organischen Kosmos durchzieht und ordnet. Nicht nur spiegelt sich in jeder Stufe die andere wieder und verweist als Zeichen auf die Nächste, sondern jede Ebene nimmt graduellen Anteil an der darauffolgenden und kommuniziert mit dieser.[1120] Der Kosmos, also *machina mundi*, umschließt demnach einen komplexen Mechanismus unterschiedlicher hierarchisch geordneter Ebenen, die einander bedingen und durch die sich das Netz der kosmischen Korrespondenzen ausdrücken lässt. Zugleich erfährt der organische Kosmos dadurch eine Visualisierung als komplexe *Weltenmaschine* (deren einzelnen Wirkungen einander nicht nur bedingen, sondern auch manipulierbar

---

[1117] Plotin, *Plotins Schriften*, Bd. IIa, Enn. IV.4, 41, 4-13, S. 346f.

[1118] Ficino, *Opera Omnia* I, *Theologiae Platonicae*, Lib.I.1-2, S. 78-81 [S. 106-109]; Plotin, *Plotins Schriften*, Bd.IIa, Enn. IV.4, 32; Platon, *Timaios*; in: Gunther Eigler (Hg.): *Platon Werke*, Bd. 7, 30b–c, S. 38f.; Kristeller, *Acht Philosophen der italienischen Renaissance*, S. 37f.

[1119] Mit den Keimgründen schließt Ficino an die Konzeption der plotinischen *logoi* an. Aus den der All-Seele untergeordneten Individualseelen gehen die *logoi* hervor – rationale und formative Prinzipien, die nach Plotin sowohl partiell als auch immateriell sind. In dieser hierarchischen und durch Einstrahlung vermittelten transitiven Kette, sind die *logoi* einerseits mit den spezifischen Formen, den *eidola*, hier als Spezien, in der Materie und andererseits mit den intellektuellen Prinzipien, den *Logoi*, im Geist verbunden – die an das göttliche Sein, das *Eine*, gekoppelt sind. Vgl. Plotin, *Plotins Schriften*, Bd. IIa, Enn. IV.3, 5, S. 174-177, Enn. IV.3, 8, S. 182-187, Enn. IV.3, 10, IS. 190-193, Enn. IV.4, 11, S. 264-267, Enn. IV.4, 38-39. S. 340-345; Sleeman/Pollet, *Lexicon Plotinianum*, S. 601, 608.
Copenhaver schreibt in diesem Zusammenhang: “Soul, a λόγος of Mind, gives body its λόγος. The forms that bodies take a corporal expressions of λόγοι descended from ideas in Mind through Soul and souls in matter.” Copenhaver: “Renaissance Magic and Neoplatonic Philosophy: «Ennead» 4.3-5 in Ficino’s «De vita coelitus comparanda»”, S. 360.

[1120] Copenhaver, „Astrology and Magic“, 276.

werden)[1121]. „Das System der Signaturen kehrt die Beziehung des Sichtbaren und des Unsichtbaren um […]“, wie Michel Foucault in *Die Ordnung der Dinge* über das *Zeitalter der Analogien* schreibt.[1122]

Für die Graduierung der einzelnen Stufen greift Ficino in *De vita coelitus comparanda* weiter auf die proklische Konzeption der *Serie* (griech. *σειρά)* zurück, wie er sie in den Schriften *De sacreficio et magia* und *Elemente der Theologie* vorgefunden hatte – dieser Terminus bildet zugleich auch das Schlüsselelement für seine Magietheorien. Mit dem Terminus *Serie* ist ein Ordnungsschema gemeint, das den Übergang aus dem Einzelnen – in diesem Fall Gott – in die Pluralität auf der Basis der Wesensähnlichkeit darzustellen versucht[1123]. Die von Ficino 1488 in das Lateinische übertragene und benannte Schrift Proklus‘ *De sacreficio, et magia* („Über Opfer und Magie“), entnahm Ficino, dass die materiellen Dinge selbst in Reihen stehen und mit dem nächst Höheren verbunden sind und eine kosmologische Basis haben, da

> […] im Niedrigsten das Höchste und im Höchsten das Niedrigste ist: nämlich im Himmel das Irdische gemäß der (himmlischen) Verursachungsweise, in der Erde aber das Himmlische, jedoch auf irdische Weise.[1124] [Übers. d. Verf. S. B.]

Proklus zeichnete in seiner Abhandlung insbesondere die solare Reihe nach: Heliotrop, Lotus, Hahn, Löwe, Sonnen-Dämon sind durch ihre solare Verwandtschaft stufenweise miteinander verbunden. Ihnen prägt die Sonne ihre Qualitäten ein:

[1121] Gerade Forscher wie Sergius Kodera weisen auf den Zusammenhang der Magie und der Visualisierung durch den Begriff der *machina mundi* bei Marsilio Ficino hin: „Eben dieser Zusammenhang von Kunst, als Intervention in den Körper verstanden, als Einprägen von sichtbaren Formen in eine bereits mehr oder weniger gestaltete Materie, der Veränderung des Körpers durch technische Verfahren, lässt in der Philosophie der Renaissance überhaupt erst die Vorstellung zu, dass der Körper zur Gänze visualisier- oder sinnlich wahrnehmbar ist. Dies geschieht im Rahmen einer Verfahrensweise, die in Analogie zur alle Dinge hervorbringenden »*machina mundi*«, zur großen kosmischen und beseelten Maschine, gedacht wird.“ Kodera, „Schattenhafte Körper, erotische Bilder – Zur Zeichentheorie im Renaissance-Neuplatonismus bei Marsilio Ficino“, S. 64.
In diesem Zusammenhang ist auch Hans Blumenbergs Sichtweise auf den Begriff der *machina* interessant, in der sowohl die Aspekte der Lesbarkeit als auch der Manipulation zum Ausdruck kommen: „Aber *machina* ist eben nur auch und unter anderem eine >Maschine<; sein übergreifender Bedeutungsgehalt geht auf ein komplexes, zweckgerichtetes, aber in seiner Zweckmäßigkeit nicht ohne weiteres durchsichtiges Gebilde, auch eine Veranstaltung dieser Art: ein listiges Manöver, ein betrügerischer Trick, eine verblüffende Wirkung.“ Hans Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt/Main 1998, S. 92.

[1122] Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 57

[1123] Vgl. vorliegende Arbeit: 4.2.1 *Das Eine, der Geist, die Seele, die Natur und die Materie*.

[1124] „Inferius vicissim eadem ad superius infusione convertitur, vel aliter agitator, vel prorsus afficitur.“ Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.15, 33-34, S. 551 [S. 581].

> Man kann in der Tat Eigenschaften sehen, die in der Sonne versammelt und in den folgenden Dinge verstreut sind, welche in der Sonnenordnung bestehen, nämlich den Engeln, Dämonen, Geistern, Tieren, Pflanzen und Steinen.[1125] [Übers. d. Verf. S. B.]

Proklus, den Ficino in *De vita libri tres* an vielen Stellen zitiert und paraphrasiert, bildet eine wichtige theoretische Quelle für sein astral-magisches Verständnis der sympathischen Zusammenhänge zwischen den irdischen und himmlischen Dingen.[1126] Die Strahlen der Himmelsfiguren (lat. *figurae coelestes*) nehmen dabei die Rolle des Transmitters ein, der die metaphysische mit der physischen Welt verbindet.[1127] Aus der Weltseele gehen konzentrisch der Fixsternhimmel, die sieben Himmelssphären und die vier Elementarsphären hervor. Ficino greift dabei auf das aristotelisch-ptolemäische Kosmos-Modell zurück, wonach die Erde das ruhende Zentrum bildet. Aus der Weltseele gehen 48 universelle Figuren (lat. *universales figurae*) – 12 Zeichen und 36 Dekane – hervor, sowie 360 Figuren in jedem Grad. Die zeitlich und räumlich durch Punkte und Linien geprägten Himmelsfiguren[1128] bestehen nicht nur aus einem materiellen Körper, vielmehr sind sie durch einen aus der Weltseele hervorgebrachten universellen Lebensgeist (lat. *spiritus mundanus*), der zwischen ihr und dem Weltkörper vermittelt, belebt, das heißt beseelt. Durch diesen werden wie durch einen Kanal die Strahlen der jeweiligen planetarischen und stellaren Konstellationen in die terrestrische Welt übermittelt. Die zeitlich und räumlich hervorgehenden Himmelsfiguren oder -bilder (lat. *imagines*) senden unterschiedliche Kräfte aus. Mit den Strahlen des Lichtes – selbst dämonisches Medium – übertragen sich die himmlischen Figuren und Bilder in die materiellen Objekte und verkörpern sich in ihnen. Dadurch entstehen Korrespondenzen, das heißt, Ordnungen mit den

---

[1125] „[…] videre sane licet proprietates, quae colliguntur in sole, passim distributas in sequentibus in solari ordine constituti, scilicet angelis, daemonibus, animis, animalibus, plantis atque lapidibus." Ebda. *Opera Omnia* II, *Proclus De Sacrificio et Magia*, 50-52, S. 1929 [S. 929].

[1126] Vgl. Ficino, *Three Books on Life*, Introduction, S. 47; Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, S. 37.

[1127] „Eiusmodi vero figurae continuitatem quaeque suam habent ex radiis stellarum suarum in se invicem, peculiari quadam proprietate coniecturis. A quibus formis ordinatissimis dependent inferiorum formae, illinc videlicet ordinatae." Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.1, 49-51, S. 532 [S. 562]; „Et denique coelestia corpora, quasi mundi caput, vel cor, vel oculos quam maxime vegetat. Unde per stellas velut oculos, radios non visibiles solum, sed etiam visuals usquequaque diffundit. Quibus more Struthii, ut diximus alibi, inferiora conspicit, fovetque videndo, imo etiam ita tangendo generat et format omnifariam atque movet. Igitur ad motum nitentis aquae, sereni quoque aeris, ignisque moderate distantis, atque coeli, motum mundanae vitae suscipies, si ipse quoque leniter et ferme similiter movearis, quosdam pro viribus gyros agens, vertigine devitata, coelestia lustrans oculis, mente versans." Ebda. Lib.III.11, 11-17, S. 544 [S. 574].

[1128] „Proportiones autem ex numeris constitutae, quasi figurae quadam sunt, vel ut ex punctis lineisque factae, sed in motu." Ebda. Lib.III.17, 26-27, S. 555 [S. 585].

übergeordneten Keimgründen in der Weltseele und den Ideen im Geist, die die materielle mit der immateriellen Welt verbinden. Ficino greift bei dieser Konzeption auch auf Thomas von Aquin zurück, der in *Summa contra gentiles* schreibt, dass „[…] die Gestalten (lat. *figurae*) der niederen Körper […] von den Himmelskörpern verursacht“ werden[1129] – und verbindet sie mit den plotinischen *λόγοι* als geistige Prinzipien. Demnach gehen aus den Keimgründen, die höheren Himmelsfiguren hervor, die auf die niedrigeren Formen in der terrestrischen Welt einwirken, sich in ihnen materialisieren und sie zu Mitgliedern einer Gattung machen; oder wie Sergius Kodera bezüglich der Talismane schreibt:

> […] Die wahrnehmbare (lies: sichtbare) *figura* bestimmt, was ein Ding eigentlich ist; sie zieht aufgrund ihrer formalen Beschaffenheit himmlische Einflüsse an. Die Proportion eines materiellen Dinges wirkt dabei wie ein Köder auf die Seele, die sich entschließt, die wohldisponierte Materie zu beleben.[1130]

Daher bezeichnet der Terminus *figura* hier nicht nur im klassischen Sinn die äußere Gestalt oder die sichtbare Erscheinung, sondern er vermengt sich bei Marsilio Ficino mit dem lateinischen Begriff *forma* als innere Wesensbestimmheit einer Sache.[1131]

6.1.2 Der Talisman als kosmisches Lockmittel

Mit Verweis auf Zoroaster, den Plinius d. Ä. in seiner *Naturalis Historia* als ersten Magier bezeichnete,[1132] und den Neuplatoniker Synesius, schreibt Ficino im ersten Kapitel von *De vita coelitus comparanda*, dass durch „göttliche Lockvögel“ (lat. *illices*) und „magische Köder“ (lat. *magiae illecebrae*) Übereinstimmungen (lat. *congruitates*) mit den Keimgründen in der Weltseele entstehen können. Vermittelt durch verwandtschaftliche Ähnlichkeiten, können Verknüpfungen zwischen den niederen und höheren Objekten erzeugt und die Gaben der Weltseele magisch geködert und in

---

[1129] „[…] nam figurae inferiorum corporum causantur a corporibus caelestibus.“ Aquin, *Summa contra gentiles*, Lib.III.105, S. 126f.
[1130] Kodera, „Schattenhafte Körper, erotische Bilder – Zur Zeichentheorie im Renaissance-Neuplatonismus bei Marsilio Ficino“, S. 69.
[1131] Siehe dazu auch: Copenhaver, “Astrology and Magic“, S. 276 ff.; Kodera, „Schattenhafte Körper, erotische Bilder – Zur Zeichentheorie im Renaissance-Neuplatonismus bei Marsilio Ficino“, S. 72f.
[1132] Vgl. Plinius, *Naturkunde*, Lib.XXX.2, 1-2, S. 118f.

irdische Objekte herabgezogen werden.[1133] Im dreizehnten Kapitel von *De vita coelitus comparanda*, in dem Ficino die Wirksamkeit von Talismanen erörtert, schreibt er mit Verweis auf die Neuplatoniker Jamblichus, Proklus und Synesius weiter, dass aufgrund der *künstlich* konstruierten Übereinstimmungen (lat. *consensus*) zwischen dem Material und den höheren Wesen, nicht nur himmlische, sondern auch göttliche und dämonische Kräfte in die terrestrische Welt herabgezogen werden können;[1134] hier zeigt sich bereits, dass Ficino sich auf gefährlichem Terrain bewegte.

Die Schrift *De insomniis* (405 – 406), in der Synesius von Kyrene das Phänomen des Traumes und seine Wirksamkeit für die Kunst der Prophezeiung thematisiert, bildet nicht nur wegen der darin enthaltenen *Pneumatologie* eine wichtige Quelle für Ficino, wie Daniel P. Walker aufzeigt,[1135] sondern auch wegen den darin beschriebenen *iyngēs* (Zauberräder, Zaubervögel), die Synesius in den neuplatonischen Kommentaren zum *Chaldaischen Orakel*[1136] vorgefunden hatte – dem „Grundbuch der Theurgie“[1137]; und die Ficino in seinem Kommentar zu *De insomniis* als Lockvögel (lat. *illices*) und Köder (lat. *illecebrae*) übersetzte.[1138] Basierend auf Plotins

[1133] „Nemo rursum miretur per materiales formas animam quasi allici posse. Siquidem escas eiusmodi sibi congruas ipsamet, quibus alliceretur, effecit, et simper libenterque habitat in eisdem. Neque in mundo vivente toto quicquam reperitur tam deforme, cui non adsit anima, cui non insit et animae munus. Congruitates igitur eiusmodi formarum, ad rationes animae mundi, Zoroaster divinas illices appellavit, quas et Synesius magicas esse illecebras confirmavit.” Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.1, 23-29, S. 531 [S. 561]; vgl. Majercik, *The Chaldean Oracles*, Fragm. 210, S. 128f.

[1134] „Iamblichus in materiis quae naturaliter superis consentaneae sint, et opportune riteque collectae undique, conflataeque fuerint, vires effectusque non solum coelestes, sed etiam daemonicos et divinos suscipi posse confirmat. Idem omnino Proclus atque Synesius.” Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.13, 25-28, S. 549 [S. 579]; Ficino, *Opera Omnia* II, *Iamblichus de Mysteris Aegyptiorum Chaldaeroum, atque Asyriorum*, 1878f. [S. 878f.].

[1135] Vgl. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanell*a, S. 39.

[1136] Vgl. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, Vol. I, S. 297.

[1137] Luck, *Magie und andere Geheimlehren in der Antike*, S. 39.

[1138] Vgl. „Cum enim universum hoc sibimet sit compatiens, atque conspirans, oportet, partes congruenter inter se convenire, utpote quae unius aeque totius sint partes. Consideratione vero dignum est, utrum huc tendant illices, vel motacillae magorum. Mundana enim sicut ex se vicissim significantur, sic invicem permulcentur. Iam vero sapiens est, qui mundanarum partium cognationem tenet, trahit enim per aliud, aliud praesentia tenes, velut pignora quaedam procul absentium, voces videlicet, et materias, atque figuras, perinde sicut in nobis, dum interius patitur aliquid, et aliud quoque compatitur, malumque digiti in emunctorium saepe resultat, dum inter haec multa minime patiuntur ambo enim illa, et unius animalis sunt membra, et habent aliquid inter se cognatius, quam cum caeteris. Atqui et alicui Deo ex deorum numero mundanorum lapis hic, herba ve congruit, quibus quasi compatiens naturae caedit, ac veluti fascinatur, quemadmodum qui gravem pulsat vocem, commovet subito non proximam sexquioctava, sed sexquitertia et acutam nomine netem.“ Ficino, *Opera Omnia* II, *Synesius De Somniis Translatus a Marsilio Ficino Florentino ad Petrum Medicem, Ea est mundi concordia, ut aliat trahuntur ab aliis, atque, conspirent*, 1-12, S. 1969 [S. 969].
Siehe hierzu auch: Ficino, *Three Books on Life*, Commentary Notes 3.1, 6, S. 430; Copenhaver schreibt dazu auch: “The ἴυγγες of the *Chaldaean Oracles* – which are both magical material objects and immaterial processions from the Father – became Ficino’s *illices* and *illecebrae*, magical lures to attract

sympathischem Kosmos-Modell, in dem jedes Glied, unabhängig von Zeit und Raum, mit den anderen in Beziehung steht und kommuniziert, oder eben nicht auf der Grundlage von kosmischen Sympathien und Antipathien,[1139] schreibt Synesius in Bezug auf die „Zaubervögel" der chaldäischen Magier, die Botschaften zwischen der intelligiblen und der wahrnehmbaren Welt übermitteln sollten, dass

> […] wie die einzelnen Teile sich durch die anderen ankünden, so bezaubern sie sich auch gegenseitig. Und der Weise ist nun derjenige, welcher die Verwandtschaft der Teile im Kosmos kennt. Kann er doch von dem einen auf das andere schließen, da er gewissermaßen ein Pfand in der Hand hat von Dingen, die noch so weit entfernt sein mögen, in Gestalt von Lauten, von Materie oder äußeren Formen.[1140]

An diese neuplatonische Vorstellung, dass übereinstimmende Materialien an der Weltseele partizipieren und über räumliche Distanzen wirken können, knüpft Ficino nicht nur die Beschreibungen von *natürlichen* Objekten an, sondern auch die Herstellung von astrologischen Bildern. Gerade diese *künstlichen* Visualisierungen der transzendenten Welt, übten eine große Faszination auf die Denker der Renaissance aus[1141]. Der Akteur der talismanischen Praxis, der mit dem Netzwerk an himmlischen Korrespondenzen operiert, begibt sich dabei nicht nur auf die Suche nach den verborgenen Kongruenzen, er versucht vielmehr, diese aktiv durch eine magische Kunst zu verbildlichen und zu erzeugen. Durch den Talisman (lat. *imago*) versucht der *magus*, eine Verbindung zwischen den eingravierten *figurae* und den höheren Formen, den Himmelsfiguren und -bildern zu konstruieren, so die Theorie, um die Strahlen der Himmelskörper einzufangen und im nächsten Schritt nach außen zu reflektieren (in Ficinos medizintheoretischen Beschreibungen dienen diese astrologischen Talismane vornehmlich dazu, den *spiritus* zu reinigen und zu beeinflussen).[1142]

---

divine powers." Copenhaver, "Iamblichus, Synesius and the Chaldaean Oracles in Marsilio Ficino's De Vita Libri Tres: Hermetic Magic or Neoplatonic Magic?", S. 447.

[1139] Vgl. Plotin, *Plotins Schriften,* Bd. IIa, Enn. IV.4, 34 -35, S. 328-337, Enn. IV.4, 40, S. 344-347.

[1140] Synesius, *Das Traumbuch des Synesius von Kyrene. Übersetzung und Analyse der philosophischen Grundlagen*, übers. von Wolfram Lang, Tübingen 1926, 132b, S. 5; vgl. Jay Bergman, *Synesius of Cyrene: Philosopher-Bishop*, Berkeley [u. a.] 1982, S. 145f.

[1141] Vgl. Frederick Kiefer, *Writing on the Renaissance Stage: Written Words, Printed Pages, Metaphoric Books*, Newark/London 1996, S. 175f.

[1142] „Figura speculi lenis, concava, nitens, coelo congrua, ob hoc ipsum proprie munus tantum coelitus accipit, ut radios Phoebi in se cumulatissime complectitur, et solidissimum quodque ad centrum suum e conspectu locatum repente comburat." Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.17, 50-53, S. 555f. [S. 585f.]; Kodera, „Schattenhafte Körper, erotische Bilder – Zur Zeichentheorie im Renaissance-Neuplatonismus bei Marsilio Ficino", S. 69.

Die Konzeption der Talismane impliziert aber auch metaphysische Schwierigkeiten, da der aristotelisch-scholastischen Position zufolge „[…] die substanzielle Form eben gerade *nicht* wahrnehmbar ist.“[1143] Durch das Eingravieren der zodiakalen Zeichen verändert sich nicht nur das materielle und sichtbare Äußere, also die akzidentelle Form (Eigenschaft) des Talismans, sondern auch die substanzielle Form, die Wesenheit des Objektes selbst – dasjenige, das es zum Angehörigen einer Gattung macht. Durch das eingeschriebene Zeichen wird eine verwandtschaftliche Wesensähnlichkeit zur Himmelsfigur (*Analogiezauber*) künstlich konstruiert. Nach Brian Copenhaver fügt das Zeichen der Materie eine quasi-substanzielle Veränderung zu. Deswegen unterläuft Ficino in *De vita libri tres* auch die aristotelisch-scholastische Position, wonach die substanzielle Form eben nicht veränderbar ist. Der *magus* prägt dem Talisman durch das sichtbare Zeichen eine neue Form ein und bestimmt dadurch das Wesen des Materials neu. Der Talisman ist daher auch nicht mit einem *natürlichen* Stoff gleichzusetzen, da er durch den artifiziellen Eingriff mehr als die Summe seiner Teile ist.[1144] Das eingravierte Zeichen am Talisman stellt einen Konnex zum übergeordneten Keimgrund und der Idee her. Es verweist daher nicht nur auf die Planeten und Tierkreiszeichen, sondern verbindet sich mit den übergeordneten Himmelsfiguren, die an den Keimgründen und den Ideen Anteil haben. Der *magus* visualisiert daher mit dem Abbild am Talisman nicht nur die Himmelsfiguren und die damit einhergehenden *okkulten*, also der Wahrnehmung verborgenen Kräfte, sondern er erzeugt auch einen Kanal zwischen Himmelsfigur, Keimgründen und Ideen und dem materiellen Objekt, der neue Korrespondenzen zwischen Mikro- und Makrokosmos ermöglicht, da sich mittels des Zeichens auch eine neue substanzielle Form im Behälter materialisiert. Durch das täuschende Zeichen ordnet sich der Talisman in eine neue *Serie* ein und zieht wie ein Magnet die stellaren und planetarischen Strahlen in den materiellen Behälter und reflektiert zugleich wie ein Spiegel – die Metapher für die Materie schlechthin – auf die höheren Seinsstufen, die Seele und den Geist, zurück.[1145] Das bedeutet, dass die Materie nicht nur den passiven und rezeptiven Behälter am Ende der Seinshierarchie bildet (*Perspektive* 1), sondern sich aktiv mit

[1143] Ebda. S. 69.

[1144] Vgl. Copenhaver, “How to do magic, and why: philosophical prescriptions”, S. 158; Kodera, „Schattenhafte Körper, erotische Bilder – Zur Zeichentheorie im Renaissance-Neuplatonismus bei Marsilio Ficino“, S. 66-69.

[1145] Siehe dazu: Copenhaver, “Astrology and Magic”, S. 276-285; Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, S. 76-81; Kodera, „Schattenhafte Körper, erotische Bilder – Zur Zeichentheorie im Renaissance-Neuplatonismus bei Marsilio Ficino“, S. 72f.; Garin, *Astrologie in der Renaissance*, S. 98-108; Kodera, *Disreputable Bodies*, S. 48.

den Formen (*Perspektive* 2) verbindet. Der *magus* blickt von der materiellen Welt auf das Intelligible und versucht, ausgehend von seiner Position, das Intelligible durch materielle Behälter wie Talismane zu manipulieren, indem er vermittelnd durch die Gravur formverändernd auf die höheren Seinsstufen einwirkt und die durch den Behälter kanalisierten und absorbierten Kräfte zurückspiegelt (*Perspektive* 3). Erneut zeigt sich Ficinos ambivalentes Materieverständnis, das sich gerade durch seine Konzeption der Talismane veranschaulichen lässt, und in der sowohl Anschlüsse zur *magia naturalis* als auch *daemonica* gegeben sind.

6.2 Die Talismane in *De vita libri tres*

Bei den in *De vita libri tres* beschriebenen Talismanen handelt es sich vorwiegend um astrologisch-medizinische Talismane. Mit ihnen versucht der *magus* die partikulären Kräfte der Himmelsfiguren herabzuziehen, zu empfangen und sie für magische Zwecke in dem Behälter zu bannen. Die mit den visualisierten Abbildern der Planeten und Sterne eingravierten Artefakte sollen dabei neue Korrespondenzen mit den übergeordneten, lebendigen Himmelsfiguren erzeugen und schlussendlich auch an den Urbildern im Geist partizipieren, wie Ficino im dreizehnten Kapitel mit Verweis auf Ptolemäus *Centiloquium* schreibt.[1146] Dabei sind die Gestalt und das Material des Talismans variabel. Sie bestehen jedoch zumeist aus Edelsteinen oder Metallen,[1147] die der *magus* zu Ringen, Anhängern und Siegeln weiterverarbeitet. Obwohl diese Materialien, im Gegensatz zu pflanzlichen oder tierischen Stoffen, schwerer zu gestalten, sprich zu formen sind und auf der untersten materiellen Stufe stehen, sind sie aufgrund ihrer Härte und Dichte sowie ihrer teilweisen Transparenz (etwa des Karfunkels), ausgezeichnete Speicher für himmlische Einflüsse, da sie die *okkulten* und wunderbaren Kräfte der Planeten und Sterne, einmal eingefangen, auch länger bewahren können.[1148] Eingesetzt, können sie die körperlichen, psychologischen und

[1146] „Ptolemaeus ait in Centiloquio, rerum inferiorum effigies vultibus coelestibus esse subiectas, antiquosque sapientes solitos certas tunc imagines fabricare, quando Planetae similes in coelo facies, quasi exemplaria inferiorum ingrediebantur.“ Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.13, 1-3, S. 548 [S. 578].

[1147] Ficino entwirft entlang der sieben Planeten eine aufsteigende Reihenfolge von den niedrigsten bis zu den höchsten Dingen: 1. Metalle und Steine (Mond), 2. Pflanzen und Tiere (Merkur), 3. Pulver, Gerüche und Dünste (Venus), 4. Gesänge und Klänge (Sonne), 5. Imagination, Bewegung (Mars), 6. Rationale Gedankengänge (Jupiter) und 7. Kontemplation (Saturn). Ebda. Lib.III.21, 20-32, S. 562 [S. 592], Lib.III.22, 1-10, S. 564 [S. 594].

[1148] „Sua nempe duritia, vestigia quoque donaque vitae mundanae post evulsionem diutissime continent, quae quondam haerentia terrae possederant.” Ebda. Lib.III.13, 47-49, S. 549 [S. 579]; „Sed ne ulterius

mentalen Wirkungen der Himmelsfiguren auf den *spiritus* schwächen beziehungsweise verstärken. Die Evidenz von Magie gründete für Ficino dabei in einer Reihe empirischer, theoretischer und genealogischer Nachweise[1149] – gleiches gilt auch für die Darstellung von Talismanen, wie Brian Copenhaver festhält:

> Ficino had plenty empirical evidence – personal and vicarious, past and present, physical and textual – for the usefulness of astrological images.[1150]

Die Ägypter benutzten das Bild eines Skorpions als Antidot gegen seinen Stich,[1151] ein auf der Haut getragener Amethyst kann gegen Blitze schützen, wie es Serapion in der Schrift *Liber Serapionis aggregates in medicinis simplicibus* beschreibt,[1152] oder ein zur Stunde des Planeten Merkur erzeugter Talisman kann die geistigen Qualitäten, beispielsweise das Erinnerungsvermögen, stärken, wie unter anderem auch im *Picatrix* nachzulesen ist.[1153]

Diese unterschiedlichsten Wissensbestände bindet Ficino in das Textgewebe von *De vita* ein. Beispielsweise integrierte er in seiner theoretischen Auseinandersetzung mit Talismanen neben der aristotelischen *Physik* und den zuvor genannten neuplatonischen Schriften auch mittelalterliches Textmaterial, wie die im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert zirkulierende Schrift *Liber aggregatus in medicinis simplicibus*, von Serapion dem Jüngeren. Ferner Pietro d'Abanos *Conciliator* (1303), den er mehrmals in *De vita coelitus comparanda* zitiert, Albertus Magnus *Speculum astronomiae* (um 1260),[1154] der darin arabische und griechische Theorien zur

---

pervagemur concludamus iam, si stellarum radii totam mox terram penetrant, negari non facile posse metallum atque lapillum, quando caelantur imaginibus subito penetrare, eisque miras vel saltem qualescunque imprimere potes. Quandoquidem et in alvis terrae preciosissima generant." Ebda. Lib.III.16, 12-15, S. 533 [S. 583]; siehe auch: Kodera, „Schattenhafte Körper, erotische Bilder – Zur Zeichentheorie im Renaissance-Neuplatonismus bei Marsilio Ficino", S. 70.

[1149] Vgl. Copenhaver, "Magic and Astrology", S. 19.

[1150] Copenhaver, "How to do magic, and why: philosophical prescriptions", S. 153.

[1151] Vgl. Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.13, 5-10, S. 548 [S. 578]; vgl. Serapio Iunior, *Liber Serapionis aggregates in medicinis simplicibus*, Venedig 1479, De Scorpione, Fol. 123.

[1152] „Serapio scribit eum qui hiacynthum vel ex eo sigillum gestat, esse a fulgure tutum, atque hanc virtutem eius esse latissime divulgatam, quam si habet, ab Iove putamus habere." Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.12, 47-49, S. 547 [S. 577].

[1153] „Imaginem Mercurii ad ingenium et memoriam, prima facie Geminorum." Ebda. Lib.III.18, 49-50, S. 557 [S. 587]. Dieser merkuriale Talisman weist nach Kaske Ähnlichkeiten mit einem im *Picatrix* beschriebenen Talisman auf. Siehe dazu: Ficino, *Three Books on Life*, Commentary Notes 3.18, 12, S. 448; vgl. auch: Yates, *Giordano Bruno and the hermetic tradition*, S. 71.

[1154] Es ist nicht gesichert, dass Albertus Magnus der Autor des *Speculum astronomiae* ist. Vgl. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, Vol. II, S. 692-719. Zur Signifikanz des

Astrologie verschriftlicht und auf eine Vielzahl an Beschreibungen von astrologischen Bildern zurückgreift, sowie die anonym verfasste und im lateinischen Mittelalter kontrovers diskutierte arabische Textsammlung *Picatrix*, die, mit anderen Quellen verbunden, die Vorlage einiger im achtzehnten Kapitel beschriebener Talismane bildete[1155]. Pietro dʾAbano, eine medizinische Autorität gegen Ende des dreizehnten und im Übergang zum vierzehnten Jahrhundert, verband in seiner Schrift *Conciliator* astrologische, astronomische und medizinische Lehren miteinander und erörterte und verteidigte damit zusammenhängend auch die Wirkweise von astrologischen Bildern für den Erhalt der Gesundheit. Abano starb, während ihm die Inquisition zum zweiten Mal den Prozess aufgrund des Verdachtes der Häresie machte. Der *Picatrix* ist ein anonym verfasstes arabisches Kompendium diverser Magietheorien, die auf Wunsch von König Alfon dem Weisen zwischen 1256 und 1258 ins Spanische, und später auch in die lateinische Sprache, übersetzt wurde. Auch Pietro dʾAbano hat sich in seinen Schriften auf den *Picatrix* bezogen. Die in vier Abhandlungen unterteilte Schrift enthält sowohl eine Reihe von heterogenen, theoretischen Konzeptionen zur Magie als auch praktische magische Rezepte, Beschwörungsformeln, Rituale sowie Anleitungen zur Herstellung von Talismanen. An keiner Stelle in *De vita coelitus comparanda* bezieht sich Ficino direkt auf den als häretisch geltenden und in der Renaissance in Manuskriptform zirkulierenden *Picatrix*. Ficino gibt lediglich Hinweise auf eine „arabische Textsammlung“[1156], die jedoch eine Übereinstimmung mit dem *Picatrix* nahelegen. Aus einem von Michele Acciari an Filippo Valori – Vertreter einer vermögenden patrizischen Familie sowie Finanzier von *De vita libri tres* – adressierten Brief geht hervor, dass Ficino wie auch Pico della Mirandola, der ein solches Manuskript in seiner Bibliothek besaß, mit dem *Picatrix* vertraut waren. Der *Picatrix* bildet einen reichen Beispielsschatz für die Unterfütterung von Ficinos astral-magischen Theorien.[1157] An Deutlichkeit gewinnt dies im achtzehnten Kapitel von *De vita coelitus comparanda*, das den Titel *Quales coelestium figuras antiqui imaginibus imprimebant, ac de usu imaginum* („Welche Figuren des Himmels die Alten auf

Speculum im Mittelalter, siehe: Paola Zambelli, *The Speculum Astronomiae and its enigma. Astrology, Theology and Science in Albertus Magnus and his Contemporaries*, Dordrecht [u. a.] 1992.

[1155] Vgl. vorliegende Arbeit: 3.2.2 *Mittelalterliche Astrologie*; 3.3 *Astrologische Bilder: Die mittelalterliche Diskussion über Talismane*.

[1156] Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.18, 15, S. 556 [S. 586].

[1157] Vgl. *“Picatrix”: Das Ziel des Weisen von Pseudo-Maǧrīṭī*, Einleitung, xx-xxii, xlv-xlvi; Yates, *Giordano Bruno and the hermetic tradition*, S. 50, 69; Ficino, *Three Books on Life*, Introduction, S. 7, S. 45f., notes 2, S. 85; Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, Vol. II, S. 813-824, 874-894; Culianu, *Der Eros und die Magie in der Renaissance*, S. 118.

Talismane prägten, und über den Gebrauch der Talismane“) trägt. Um das Leben zu verlängern, sollen Menschen im Altertum, so Ficino, zur Stunde des Saturns die symbolischen Attribute Saturns – ein auf einem Stuhl oder Drachen sitzenden, in eine dunkle Robe gehüllten Mann, mit einer Sichel oder einem Fisch in der Hand – graviert haben.[1158] Nach Plessner weist diese Beschreibung Übereinstimmungen mit einem im *Picatrix* beschriebenen, saturnalen Talisman, auf:

> […] Man graviert in seiner Stunde und seinem Aszendenten auf einen Türkis das Bild eines Mannes, der auf einem Stuhl steht ähnlich einem Katheder, auf seinem Haupte ist etwas wie ein gewickelter Turban, und er hat eine Sichel in der Hand. Die Wirkung, die von diesem Zeichen ausgeht, ist die, die Lebensdauer des Trägers zu verlängern und sein Leben zu bewahren.[1159]

Diese Auflistungen und Beschreibungen von *natürlichen* und *künstlichen* Objekten, in denen sich wunderbare Wirkungen entfalten, waren für die Leserschaft im fünfzehnten Jahrhundert nicht gänzlich neu, worauf auch Daston und Park verweisen:

> Neither the theory nor the practice of this kind of marvelous medicine was wholly new in the late fifteenth century. The doctrine of occult properties and specific forms was well established in academic medicine and natural philosophy, and it had been further elaborated, in the generation or so before Ficino, by a number of medical writers at the University of Padua.[1160]

Bereits im lateinischen Mittelalter gab es eine lange Tradition von verschriftlichten Amuletten und Talismanen. Anders als in Isidor von Sevillas *Ethymologia*, der unterschiedliche Formen der Magie auf der Grundlage von bekannten Wissensbeständen auflistete und unter der negativ konnotierten Kategorie der *vanitas magicarum artium* postulierte,[1161] beschreibt Ficino in *De vita libri tres* jedoch nicht nur bereits bekannte Aspekte zur Magie, sondern er thematisiert und diskutiert darüber hinaus sowohl die positiven als auch die negativen Auswirkungen unterschiedlichster

---

[1158] „Forma erat. Homo senex in altiore cathedra sedens vel dracone, caput tectus panno quodam lineo fusco, manus supra caput erigens, falcem manu tenens aut pisces, fusca indutus veste.” Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.18, 38-40, S. 556f. [S. 586f.].
[1159] *“Picatrix”: Das Ziel des Weisen von Pseudo-Maǧrīṭī*, Lib.II.10, 120, 24-29, S. 127.
[1160] Vgl. Lorraine Daston/Katherine Park, *Wonders and the order of nature – 1150-1750*, New York 1998, S. 145; siehe auch: S. 161.
[1161] Vgl. Lindberg, *Von Babylon bis Bestiarium*, S. 166f.

magischer Objekte und Praktiken im Rahmen seiner medizin-therapeutischen Analyse sowie seiner abstrakt-metaphysischen Spekulationen. Dabei geht er aber auch über eine theoretische Darstellung hinaus und gibt dem/der LeserIn Anleitungen zur Herstellung und aktiven Anwendung von *natürlichen* und *künstlichen* Objekten, wodurch magische Objekte nicht nur mehr alleinig auf einer textuellen Ebene verhandelt wurden, sondern einen Bestandteil eines aktiven Experimentierfeldes bildeten.[1162]

Daneben liefert Marsilio Ficino in *De vita libri tres* eben auch ein theoretisches Fundament für die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Magie, wie sie sich in der Tradition der gelehrten Renaissance-Magie fortsetzte, als deren Gründungsvater er gilt. So fungieren magische Denkmuster als Erklärungsmodell für die verborgenen Phänomene der Natur, worauf Lorraine Daston und Katherine Park weiter aufmerksam machen:

> These authors shifted the marvels of nature from the periphery to the center. In the process, they reclaimed for natural philosophy not only wonderful phenomena but also the emotion of wonder itself […] In order to accomplish their aims, preternatural philosophers expanded the range of explanations as well as the explananda.[1163]

Ficinos Innovation liegt in seinem Synkretismus von mittelalterlichem Wissen mit antiken Traditionslinien, ausgehend von antiken Autoritäten wie Platon, Aristoteles und Plotin bis hin zu Albertus Magnus und Thomas von Aquin. Gleichzeitig flicht Ficino in *De vita coelitus comparanda* diverse magische und zum Teil häretische Materialien ein und formuliert diese neu, ohne jedoch seine eigene Position explizit darzulegen – da oder gerade weil die Konzeption und theoretische Untersuchung von Talismanen sowohl moraltheologische als auch naturphilosophische, beziehungsweise metaphysische Problemstellungen implizierte. Für Mary Quinlan-McGrath klingt in Ficinos Unschlüssigkeit zu Talismanen auch die platonische Strategie der

[1162] Ebda. S. 144f.; Zu textuellen Amuletten im Mittelalter siehe: Skemer, *Binding words*, S. 125-169. Allen G. Debus schreibt bezüglich der Experimente und der Beobachtung von Naturphänomenen in der Renaissance: “Also characteristic of the period was a growing reliance on observation and a gradual move toward our understanding of experiment as a carefully planned – and repeatable – test of theory.” Allen G. Debus, *Men and Nature in the Renaissance*, Cambridge [u. a.] 1978, S. 7f.
[1163] Daston/Park, *Wonders and the order of nature – 1150-1750*, S. 160.

Wissensvermittlung durch Argument und Gegenargument durch.[1164] Formelhaft wiederholt Ficino, dass er den Gebrauch von Talismanen nicht billigt, sondern nur im Rahmen seines Plotin-Kommentars darüber „berichtet“ („ne putes probare me usum imaginum, sed narrare“)[1165] – jedoch beinhaltete auch das Berichten über Talismane gewisse Risiken, da es die gefahrvolle Nähe zur *magia daemonica* implizierte, dessen sich Ficino durchaus bewusst war, wie unter anderem Carol V. Kaske und John R. Clark anmerken:

> Ficino and his contemporaries knew there was a difference and that magic involving religions other than Christianity was black magic.[1166]

Um dem Verdacht der Dämonenverehrung zu entgehen, verwendete Ficino unterschiedliche Text- und Absicherungsstrategien, um die magische Kraft und Effektivität der Talismane zu veranschaulichen – ohne dabei mit der eigenen Stimme zu sprechen. Dennoch unterläuft er gerade wegen seines Synkretismus antiker und mittelalterlicher Traditionslinien und Textbestände sowohl aus moraltheologischer als auch metaphysischer Sichtweise die formale Trennung von *magia naturalis* und *daemonica* und erodiert zugleich auch die durchaus porösen Grenzen zwischen Magie, Natur und Kunst.

6.2.1 Beispiele von Talismanen

In *De vita coelitus comparanda* finden sich nur wenige Beispiele, in denen die Stimme des Autors die Wirkweise von magischen Artefakten, im Gegensatz zu *natürlichen* Objekten[1167] (I.b.), bezeugt – und wenn, dann zumeist gekoppelt an historische, mythologische (I.a., I.c.) bis hin zu biblischen Narrativen wie der Erzählung des „Goldenen Kalbes“, welches den schädlichen Einfluss von Mars und Skorpion

[1164] Vgl. Mary Quinlan-McGrath, *Influences: Art, Optics and Astrology in the Italian Renaissance*, Chicago/London 2013, S. 122.
[1165] Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.15, 95, S. 552 [S. 582].
[1166] Ficino, *Three Books on Life*, Introduction, S. 52.
[1167] So schreibt Copenhaver dazu: “*Empirical* evidence for thinking magic good and effective might seem scarcer than historical authority, but it is plentiful in the *Three Books on Life* […] To learn these arts, to compile the hundreds of concrete and detailed recipes in his book, Ficino consulted ancient and medieval authorities, but he also learned personally from the contemporaries and from his own experience. In fact, personal effort and experience are a conspicuous theme of *De vita III*, where it underwrites the problematic use of images.” Copenhaver, “How to do magic and why: philosophical prescriptions”, S. 151.

abwehrte.[1168] Jedoch lassen sich in seinen Beschreibungen und Referenzen antiker und mittelalterlicher Autoren über die magische Wirkweise von astrologischen Talismanen auch eine Reihe von positiv konnotierten Elementen ausfindig machen, die ohne Zweifel eine Attraktivität auf Ficino ausübten. Gleichzeitig veranschaulichen diese Beispiele auch Ficinos unterschiedliche Anwendungs- und Verfremdungsstrategien von antiken und mittelalterlichen Wissensbeständen, um diese mit christlichen Lehren anzugleichen und eine kulturelle Evidenz zu erzeugen. Gerade in dieser Verknüpfung der wiederentdeckten platonischen und neuplatonischen Textbestände mit den mittelalterlichen aristotelisch-scholastischen Theorien gründet jedoch die Neuheit von Ficinos heterogener Magieauffassung.

I.a.) Die Einbindung der eigenen Erfahrung in die schriftliche Fassung spiegelt sich im ersten Beispiel wider. Hier zeigt sich die Diskrepanz zwischen offiziellen christlichen Doktrinen und der Alltagspraxis talismanischer Magie. In jungen Jahren gravierte Ficino in einen Magneten die Figur der Himmelskonstellation des Bären ein. Bei weiterer Überlegung bemerkte er jedoch, dass diese Himmelsfigur zu diesem Zeitpunkt sehr stark von den Planeten Mars und Saturn bestimmt war; jene Planeten, die in der astrologischen Tradition als „Unglücksplaneten“ bezeichnet wurden. Und hier bricht die eigene Erzählung über längst vergangene Jahre plötzlich wieder ab und geht in den Bericht von den Platonikern über, die von den schlechten Marsdämonen im Norden und den guten Jupiterdämonen im Süden schreiben. Genauer dürfte Ficino diesen Talisman auch nicht ausprobiert haben, da er mit Bezug auf Thomas von Aquin schreibt, dass der Akteur der talismanischen Magie Gefahr läuft, von den schlechten Dämonen (*malis daemonibus*) getäuscht und verführt zu werden. Eine Argumentation, die sich bereits bei Kirchenvätern wie Augustinus findet.[1169] Auch in Jamblichus‘ *De mysteriis*, dem Antwortschreiben auf Porphyrius‘ *Epistola ad Anebonem*, las Ficino über die Falschheit und Schlechtigkeit der perversen, niederen Dämonen – „die im

[1168] Vgl. Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.13, 21-23, S. 549 [S. 579]; *Biblia sacra vulgata*, Exodus 32,4, S. 122.

[1169] „Ego autem cum haec explorata hactenus habuissem, admodum gratulabar, cogitabamque iuvenis adhuc Magneti pro viribus insculpere coelestis Ursae figuram, quando Luna melius illuc aspiciat, et ferreo tunc filo collo suspendere. Sperabam equidem ita demum virtutis me sideris illius compotem fore. Sed cum diutius explorassem, inveni tandem sideris illius influxus Saturnales esse plurimum atque Martiales. Accepi a Platonicis malos daemonas plurimum septentrionales existere, quod etiam Hebraeorum Astronomi confitentur, noxios Martiosque daemonas in Septentrione ponentes, Propitios autem et Iovios, in meridie.” Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.15, 38-42, S. 551 [S. 581]; “[…], in daemonas reiicit hominum seductores.” Ebda. Lib.III.18. Siehe auch: Ficino, *Platonic Theology*, Vol. 3, Lib.X.2, 2-4, S. 116-119; Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles*, Lib.III.106-107, S. 128-139.

Gewand guter Gottheiten auftreten“[1170] – und die durch falsche Intention und schlechte Rituale seitens des Operators hervorgerufen werden können. Plotins Schüler Jamblichus unterscheidet dort auch zwischen einer niederen, teils durch die Intention des Anwenders zweifelhaften Theurgie, die mittels der Manipulation von Materialien, die kosmischen Götter beeinflussen soll und auf den sympathischen Beziehungen im Kosmos beruht, und einer legitimen, göttlichen, in der „[…] Niederes durch Höheres und nicht umgekehrt Höheres durch Niederes bewegt wird“[1171], und die zum Aufstieg der Seele und schlussendlichen zur mystischen Vereinigung mit dem Göttlichen führen soll – ein *telos*, auf das Ficinos gesamtes philosophisches Denken ausgerichtet ist:[1172]

> This religiously motivated magic, which aimed loftily at contemplation and union with the divine, could only have been seductive for the Platonist in Ficino, but the Christian in him must have trembled to approach heaven on paths not blessed by the church.[1173]

Einerseits veranschaulicht dieses Beispiel, dass es sich bei der talismanischen *techne* um eine sehr elitäre Kunst handelt, da sie das astronomische und mathematische Wissen um den richtigen Zeitpunkt (lat. *tempora opportuna*) und Ort sowie die richtige Anordnung der *figura* umfasst.[1174] Andererseits versinnbildlicht es genau die Diskrepanz von Ficinos Umgang mit Talismanen: So bezeugt das Beispiel, dass Ficino

---

[1170] „[…] hac in re a malis daemonibus saepissime falli, sub praetextu bonorum numinum occurentibus.” Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.18, 33, S. 558 [S. 588].

[1171] Thomas Stäcker, *Die Stellung der Theurgie in der Lehre Jamblichs*, Frankfurt/Main [u. a.] 1995, S. 175.

[1172] „Vielmehr enthüllen die Götter und (alle) jene Wesen, die ihnen Gefolgschaft leisten (also die Erzengel, Engel und gute Dämonen) ihre wahren Bilder, spiegeln aber keineswegs (bloße) Phantome vor wie die Bilder, die (von Zauberern und Gauklern) im Wasser oder in Spiegel künstlich erzeugt werden.) […]. Keineswegs also verwandelt sich die Gottheit selbst in solche Phantome, auch spiegelt sie solche nicht in etwas anderem vor, sondern läßt sie vielmehr ihre wahre Erscheinung in dem erstrahlen, was an unserer (der Gottheit verwandten) Seele der Wahrheit teilhaftig werden kann; […].“ Jamblichus, *Über die Geheimlehren*, II.10, S. 61f.
Das „[…] überhandnehmende Verfahren, das mit Betrug und unerträglicher Täuschung verfährt, enthält aber keines Gottes Anwesenheit in sich (d. h. keines Gottes leibhafte Erscheinung oder Inspiration), sondern ruft wider die Götter nur eine gewisse seelische Erregung hervor (die aber von der göttlichen Ekstase und Besessenheit sehr verschieden ist) und zieht auch eine nur dunkle und bildartige Abspiegelung der Götter nach sich, die wegen ihrer geringen Kraft bisweilen durch die Pneumata der bösen Dämonen verwirrt wird. Die wahrhafte Erscheinung der Götter dagegen ist sowohl in allem andern klar und rein, unveränderlich und wahr, […].“ Ebda. III.13, S. 84.
Siehe dazu: Copenhaver, “Iamblichus, Synesius and the Chaldaean Oracles in Marsilio Ficino’s De Vita Libri Tres: Hermetic Magic or Neoplatonic Magic?”, S. 448ff.; Eric R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley/Los Angeles 1966, S. 283–299.

[1173] Copenhaver, “Astrology and Magic“, S. 279.

[1174] „Sicut ergo certa passim corpora eorumque formae certis et locis, et temporibus coalescunt atque servantur, sic et propriae quaedam actions ex propriis quibusdam temporibus efficaciam nanciscuntur.” Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.12, 88-90, S. 548 [S. 578].

sowohl an die Effektivität astral-magischer Behälter glaubte und diese sogar selbst getestet hatte als auch fürchtete, gegen christliche Lehren zu verstoßen. Einerseits wollte Ficino das antike und heterogene Erbe (indem er unter anderem einen reichen Beispielschatz für die Wirkweise von Talismanen vorfand) rekonzeptualisieren, andererseits versuchte er, dieses (indem ein Dämonenglaube verankert war) in Einheit mit christlichen Lehren zu bringen, da oder gerade weil es auch die mystische Partizipation am Göttlichen versprach.[1175] Darüber hinaus zeigt das Beispiel, dass es sich bei talismanischer Magie eben nicht nur um eine reine Texttradition handelte, sondern dass sie einen Bestandteil der florentinischen Alltagswelt bildete und aktiv von Gelehrten des *Quattrocento* praktiziert wurde; wodurch Theorie und Praxis ineinander verschmolzen (I.c.). Durch die Verweise auf Argumentationsstrukturen und Adaption von christlichen Denkern als Belegreferenzen, wie eben Augustinus und Thomas von Aquin, versuchte Ficino zugleich, diese magische *techne* zu begrenzen, um sich gegen den Verdacht der Idolatrie und des Dämonenkultes abzusichern.[1176]

I.b.) Im zweiten Beispiel berichtet Ficino, dass er in Florenz einen indischen Drachenstein (lat. *lapis draconitis*) sah. Nach Plinius dem Älteren, der in seiner *Historia Naturalis* in der Art eines Katalogs die magischen Kräfte von Objekten auflistete, entsteht dieses Mineral aus „[…] dem Gehirn von Schlangen, aber nur, wenn man den lebenden Tieren den Kopf abschlägt […]“[1177]. Seine Oberfläche war mit natürlichen Punkten versehen, die für Ficino ein Analogon zu den Sternen darstellte. Wenn dieser Stein mit Essig benetzt wurde, dann begann er zu rotieren. Für Ficino war dies ein Anzeichen dafür, dass sich die himmlische, also *okkulte* Kraft des Drachens im Stein materialisierte,[1178] wodurch sich für ihn das verwandtschaftliche Verhältnis zwischen

[1175] So verweist Allen G. Debus beispielsweise auch auf die Verknüpfung von wissenschaftlichen und mythischen Elementen in den Darstellungen magischer Konzeptionen (hier: *natürliche* Magie) durch Denker der Renaissance. Debus, *Man and Nature in the Renaissance*, S. 11ff.

[1176] Eine Gefahr, deren sich die Denker der Renaissance stets bewusst waren, worauf auch Lorraine Daston und Katharine Park verweisen: “Preternatural philosophers, on the other hand, expelled demons from their treatises – whatever their personal beliefs regarding the existence and operation of demons – and generally confined themselves to more natural explanations (though Agrippa’s invocation of celestial intelligences came perilously close to the demonic). In this they reflected not only a particular set of intellectual commitments, but an awareness of theological dangers as well.” Daston/Park, *Wonders and the order of nature – 1150-1750*, S. 163.

[1177] „Draconites sive dracontias e cerebro fit draconum, sed nisi viventibus absciso capite non gemmescit invidia animalis mori se sentientis.” Plinius, *Naturkunde. Bücher XXXVII*, *Steine: Edelsteine, Gemmen, Bernstein*, hg. und übers. von Roderich König in Zusammenarbeit mit Joachim Hopp, Düsseldorf 2007, Lib.XXXVII.57, S. 110f.

[1178] „Vidi equidem lapillum Florentiam advectum ex India, ibi e capite draconis erutum, rotundum, ad nummi figuram punctis ordine quamplurimus, quasi stellis naturaliter insignitum, qui aceto perfusus movebatur parumper in rectum, immo obliquum, mox ferebatur in gyrum, donec exhalaret vapor aceti.

Makro- und Mikrokosmos bezeugen ließ.[1179] Da der Drachenstein *natürlich* ist, kann er nicht als Talisman gewertet werden.[1180] Jedoch veranschaulicht dieses Beispiel, dass magische Objekte zugleich als wissenschaftliche Erkenntnisinstrumente dienten, durch die man versuchte, die Prozesse und Phänomene der Natur erklär- und beschreibbar zu machen. War der Drachenstein bei Plinius zunächst noch in einen mythologischen Rahmen eingebettet, wird er hier Gegenstand eines aktiven Experimentierfeldes, in dem man über verschriftlichte Beispiele hinausgeht und versucht, neue Evidenzen für die Wirkweise verborgener Phänomene zu sammeln. Daher exemplifiziert sich hier auch der neue Umgang mit Naturphänomenen, der ein Kennzeichen des *Quattrocento* ist und einen maßgeblichen Einfluss auf die Denker der Folgezeit (wie Paracelsus, Robert Fludd, John Dee oder Isaac Newton) hatte,[1181] worauf unter anderem Lorraine Daston verweist:

> Among practitioners of preternatural philosophy, it was an inflexible premise that all such anomalies might be ultimately explained by recourse to natural causes. Hence its claim to the title "philosophy", the repository of causal explanations, as opposed to mere "history", an assemblage of disconnected particulars. Indeed, preternatural philosophy set the most ambitious standards for scientific explanation in the early seventeenth century.[1182]

Existimavi equidem lapillum eiusmodi coelestis draconis habere naturam atque quasi figuram, motum quoque illius accipere, quatenus per aceti seu vini valentioris spiritum, draconi illi sive firmamento familiarior redderetur." Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.15, 46-52, S. 551f. [S. 581f.].

[1179] Brian P. Copenhaver weist daraufhin, dass "Both the artificial Bear talisman and the natural Dragon talisman, were joined in Ficino's mind with the magical sun- and moonstones of Proclus, though these associations become evident only through the notes Ficino left in the margins of Vallicellianus F20." Brian P. Copenhaver, "Hermes Trismegistus, Proclus, and the Question of a Philosophy of Magic in the Renaissance"; in: Ingrid Merkel/Allen G. Debus (Hg.): *Hermeticism and the Renaissance. Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*, Washington D.C. 1988, S. 89.

[1180] Copenhaver schreibt dazu, dass "The dragon-stone fascinated him because the image on it was natural and thus perhaps exempt from worries about talismans." Copenhaver, "How to do magic and why: philosophical prescriptions", S. 152f.

[1181] Vgl. Debus, *Man and Nature in the Renaissance*, S. 2, 6ff. Alfonso Ingegno schreibt bezüglich des neuen Umgangs mit Naturphänomenen auch: "The natural philosophers could not longer rest content with glosses and commentaries that clarified textual rather than concretely physical problems. Indeed, it began to seem as if nature consisted of an almost infinite number of processes awaiting discovery, and any general account of causality required this unveiling of nature's 'secrets' to be linked to empirically acquired knowledge." Alfonso Ingegno, "The new philosophy of nature"; in: Charles B. Schmitt et al. (Hg.): *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge [u. a.] 1988, S. 263.

[1182] Lorraine Daston, "Preternatural Philosophy"; in: Lorraine Daston (Hg.): *Biographies of Scientific Objects*, Chicago/London 2000, S. 17.

Den theoretischen Rahmen für die Wirkweise von Magie, den man versuchte, mithilfe realer Objekte (wie das Beispiel I.b. demonstriert) zu exemplifizieren und zu testen, fanden Denker dieser Zeit aber gerade in Ficinos Schrift *De vita libri tres* vor:[1183]

> Through his work the rather limited idea of specific form, used by high and late medieval writers on medicine and philosophy primarily to account for the mysterious properties of a relatively small class of substances, was generalized and expanded, becoming the linchpin of an increasingly influential view of the universe. Ficino and his followers interpreted the physical order as a network of invisible correspondences – sympathies, antipathies, and astral relationships of domination and submission – that provided the deep structure of the natural world.[1184]

I.c.) Das dritte Beispiel basiert auf einer Erzählung des Arztes Mengo Bianchelli da Faenza, die die medizinische Evidenz von Talismanen bestätigt. Mithilfe eines jovialen Talismans heilte er Giovanni Marlianos Furcht vor Donner. Er war Mathematiker und Zeitgenosse von Ficino. Die Wirkung eines ähnlichen Talismans, in den die Figur des Löwen eingraviert wurde, bezeugte auch Pietro d'Abano in seiner Schrift *Conciliator*.[1185] Das Beispiel veranschaulicht, dass astrologische Bilder in einem medizinischen Kontext aktiv als Heilmittel eingesetzt wurden (wie es bereits seit der griechisch-römischen Antike bis hin in das Lateinische Mittelalter praktiziert wurde). Neu ist allerdings, dass ein Erklärungsmodell für die Wirkweise dieser astral-magischen Behälter gegeben wird,[1186] dass sich durch verwandtschaftliche Ähnlichkeiten und damit zusammenhängend durch konstruierte Korrespondenzen zwischen der *künstlichen figura* am Material und der jeweiligen Himmelsfigur ausdrücken lässt. Gleichzeitig verdeutlicht das Beispiel aber auch, dass der Arzt Ficino

---

[1183] Copenhaver, "How to do magic and why: philosophical prescriptions", S. 153.
[1184] Daston/Park, *Wonders and the order of nature – 1150-1750*, S. 163.
[1185] „Ad renum morbos similem faciebant, quando Sol in corde Leonis coelum medium obtineret, a Petro Aponensi comprobatam, et experientia confirmatam, sed hac conditione, ut Iupiter, aut Venus medium aspiciat coelum. Planetae vero noxii cadant, infortunatique sint. Accepi a Mengo physico praeclaro eiusmodi imaginem factam Iove ibidem coniuncto cum Sole, liberavisse Ioannem Marlianum, Mathematicum nostro seculo singularem a pavore quo sub tonitru affici consueverat." Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.18, 61-66, S. 557 [S. 587]; „Et ego quidem fui expertus figuram leonis impressam in auro, sole existente in medio coeli cum corde leonis, Iove, aut Venere aspiciente, ac malis infortunatis, et cadentibus, dolorem renum auferre." Pietro d'Abano, *Opere di Pietro d'Abano*, Bd. 2, hg. von G.I. Ludwig F.C.H., Padova 1982, *Conciliator*, Diff. X, D.
Nach Kaske, traf Ficino Mengo Bianchelli im Juni 1489 im Haus von Lorenzo de' Medici. Dort, dürfte dieser ihm auch von der Behandlung mittels des Talismans berichtet haben. Ficino, *Three Books on Life*, Commentary Notes 3.18, 19, S. 449.
[1186] Vgl. Ficino, *Three Books on Life*, Introduction, S. 48.

(mit Referenz auf mittelalterliche Gelehrte sowie Gelehrte seiner Zeit) von der medizinischen und der therapeutischen Nützlichkeit dieser Praxis überzeugt zu sein schien; und dies mithilfe der Referenz auf Mengo Bianchelli da Faenza positiv hervorzuheben versuchte.

Um die unterschiedlichen Wirkweisen von Talismanen weiter zu veranschaulichen, aktiviert Ficino eine Vielzahl teils heterogener antiker und mittelalterlicher Narrative von historischen und mythologischen Figuren, die teilweise auf direkte Erfahrungen und Beobachtungen von magischen Phänomenen, teilweise selbst wieder auf Erzählungen referieren.[1187] Die im Behälter eingefangenen Kräfte können den Betrachter aber nicht nur in einer positiven Weise affizieren. Zur Veranschaulichung der negativen und schadhaften Wirkweise von Talismanen greift Ficino auf Beispiele aus dem hermetischen *Asclepius* und Porphyrius' *Vita Plotini* zurück. Diese Beispiele spiegeln sowohl Ficinos Faszination an magischen Artefakten als auch seine eigene Unsicherheit wider, gegen christliche Lehren zu verstoßen, wie Daniel P. Walker feststellt:

> His vacillations and hesitations when discussing demonic magic are due, I think, not only to prudence, but also to real doubts in his own mind; he was both attracted by it and afraid of it.[1188]

II.a.) An drei Stellen in *De vita coelitus comparanda* bezieht sich Ficino auf die im hermetischen *Asclepius* (24, 37) diskutierte Statuenbelebung. Durch präparierte Statuen sollen die Ägypter in der Lage gewesen sein, sowohl die Seelen von Dämonen als auch die Seelen ihrer Vorfahren – Gottheiten wie Isis und Osiris – in Statuen zu bannen. Eingesetzt werden sollten diese Statuen unterstützend, aber auch schadend gegen Feinde.[1189] Mit Verweis auf Synesius, der in *De insomniis* schreibt, dass dasjenige „[…] was nämlich außerhalb des Kosmos an Göttlichem existiert, […]

[1187] Frank Klaassen schreibt dazu auch: "Had Ficino merely listed the images without defending them, he might well have flown under the radar of the guardians of orthodoxy, but he tempted fate by explicitly theorizing about the subject and by broadening considerably the array of ancient authors who he believed supported their use." Klaassen, *The Transformations of Magic*, S. 191.
[1188] Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, S. 53.
[1189] Vgl. Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.13, 12-15, S. 548 [S. 578], Lib.III.20, 17-23, S. 560f. [S. 590f.], Lib.III.26, 65-79, 571 [S. 601]. Ficino nennt Hermes Trismegistus nur zwei Mal namentlich (13, 26), im Zusammenhang mit dem *Asclepius*.

gänzlich unbeeinflussbar“[1190] ist, und auf Plotins Eingangspassage in *Enneade* IV.3,11, argumentiert Ficino jedoch, dass nicht Gottheiten, sondern nur unpersönliche, kosmische Kräfte (stellare und planetarische Dämonen) und Luftdämonen herabgezogen werden können. Konform zu Jamblichus, der in *De mysteriis* die Kunst der Ägypter verurteilt, weil sie die Dämonen anbeteten und als Zwischenstufe für die Suche nach den Göttern benutzten,[1191] konnotiert Ficino die Animationstechnik von magischen Statuen als idolatrisch.[1192]

An dieser Stelle muss auch auf die in der Forschungsliteratur anhaltende Diskussion über die sogenannte „Yates-These“ verwiesen werden. Frances Yates vertritt in ihrem einflussreichen Werk *Giordano Bruno and the hermetic tradition* (1964) die Auffassung, dass die in der Renaissance entwickelten Magietheorien, sei es von Marsilio Ficino, Pico della Mirandola oder Giordano Bruno, durch die Lektüre hermetischer Texte, im Speziellen des *Asclepius*, grundiert waren:

> “*De vita coelitus comparanda* is a commentary only secondarily on Plotinus”, so Yates, “and primarily on Trismegistus, or rather, on the passage in the *Asclepius* in which he described the magical Egyptian worship.”[1193]

Brian Copenhaver hingegen, dessen Position ich mich hier anschließe, zeigt in einer Vielzahl von Artikeln, dass Ficinos Magietheorien weniger hermetisch als neuplatonisch gefärbt sind. Ficino versteht Hermes Trismegistus als König, Philosophen und Theologen wie er im einleitenden Brief zum *Pimander* schreibt, der in seinen Schriften weniger magische oder astrologische als vielmehr theologische, kosmologische, ethische und eschatologische Elemente thematisierte. Die Figur Hermes Trismegistus dient Ficino für seinen religiösen Synkretismus – um eine theologische Genealogie bis hin zu Platon herzustellen beziehungsweise eine übereinstimmende Linie zwischen den Lehren der heidnischen Antike, der *prisca sapientia* bzw. *theologia* und den Lehren des Christentums nachzuzeichnen:

[1190] Synesius, *Das Traumbuch des Synesius von Kyrene*, 133b, S. 6.
[1191] Vgl. Jamblichus, *Über die Geheimlehren*, I.15, S. 28-31.
[1192] Vgl. Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.26, 69-83, S. 571 [S. 601].
[1193] Yates, *Giordano Bruno and the hermetic tradition*, S. 66.

> Likewise, the mythical Hermes Trismegistus was most important not so much for the content of what he taught as for the age and provenance of the alien wisdom that he represented. The material in the hermetic treatise became credible and legitimate not because they solved new problems or offered striking explanations but because they referred otherwise commonplace ideas to a sanctifying past.[1194]

Weder der *Pimander*, welchen Ficino nicht in *De vita coelitus comparanda* miteinbezieht, noch die lateinische Schrift *Asclepius*, enthalten Material für Ficinos theoretische Untersuchung von Magie. Brian Copenhaver, der den Inhalt der hermetischen Abhandlung als derivativ, zusammenhanglos in der Organisation, inkohärent und eklektisch bezeichnet, sieht darin kaum eine philosophische Relevanz für Ficinos Magietheorien:

> Having translated the Greek Hermetic texts, Ficino knew that they have little to say about magic, and he made no great use of them in *De vita*. In the finale of that work, however, he cited passages of the Latin *Asclepius* about god-making – the magical animation of statues – only to condemn this Egyptian demonolatry, as he had to in a work meant to support natural magic and to extend its protection to the difficult case of talismans.[1195]

Vielmehr basiert Ficinos theoretischer Rahmen für Magie auf den Lehren der Neuplatoniker, Galens, Avicennas und Thomas von Aquins, welche er miteinander zu vereinen versuchte.[1196] Jene besagten Stellen aus dem *Asclepius* – welche schon spätantike Vertreter wie Augustinus abwertend kommentierten – wertet Ficino in *De vita libri tres* gerade aus Gründen der Absicherung ab, da diese hermetischen

---

[1194] Brian P. Copenhaver, “Natural Magic, Hermetism, and Occultism in Early Modern Science”; in: David C. Lindberg/Robert S. Westman (Hg.): *Reappraisals of the Scientific Revolution: Humanists, Scholars, Craftsmen and Natural Philosophers in Early Modern Europe*, Cambridge 1990, S. 270.

[1195] Copenhaver, “Magic and Astrology”, S. 19.

[1196] Vgl. Copenhaver, “Natural Magic, Hermetism, and Occultism in Early Modern Science”, S. 261-293; Copenhaver, “Scholastic Philosophy and Renaissance Magic in the De vita of Marsilio Ficino”, S. 523ff.; Copenhaver, “Iamblichus, Synesius and the Chaldaean Oracles in Marsilio Ficino’s De Vita Libri Tres: Hermetic Magic or Neoplatonic Magic?”, S. 442ff.; *Hermetica*, Introduction, xlviiff.; Brian P. Copenhaver: “Hermetism”; in: Paul F. Grendler (Hg.): *Encyclopedia of the Renaissance*, Vol. 3, New York 1999, S. 142f.
Eine weitere Ursache für die starke Assoziation von Ficino mit dem *Corpus Hermeticum* und dem *Asclepius* liegt in den drei Ausgaben von Ficinos’ *Opera Omnia*, welche Kommentare zum *Pimander* und *Asclepius* enthalten. Der Autor dieser Kommentare war jedoch nicht Ficino, sondern Jacques Lefèvre d’Ètaples. Vgl. Allen (Hg.), “Marsilio Ficino, Hermes Trismegistus and the *Corpus Hermeticum”*; in: *Plato’s Third Eye*, S. 39f.

Textstellen zur Statuenbelebung von mittelalterlichen Denkern wie Thomas von Aquin geradezu als Paradebeispiel für die *magia daemonica* herangezogen wurden.[1197]

II.b.) Für ein weiteres Beispiel, dass die schadvolle, jedoch gescheiterte Wirkung von Talismanen attestiert, greift Ficino auf eine Episode aus Porphyrius' *Vita Plotini* zurück. Der eifersüchtige Astrologe und Magier Olympius versuchte mittels eines Bildes einen Stern-Schlag gegen Plotin zu führen. Der *magus* richtet dabei die im Talisman (die wie die Reflektionen eines konkaven Spiegels funktionieren[1198]) konzentrierten Kräfte gegen sein Opfer. Durch die Erhabenheit seiner Seele wehrte Plotin, wie Ficino schildert, die Attacke ab und spiegelte die auf ihn gezielten Kräfte auf seinen Angreifer zurück, wodurch Plotin selbst zum magischen Medium wurde.[1199] Angemerkt werden muss, dass Ficino die Narration um das Attentat auf Plotin nur marginal wiedergibt. Im Kapitel X. seiner Biografie über Plotin schreibt Porphyrius, dass Plotin eine so mächtige Seele, einen innewohnenden, göttlichen *daimon*, besessen habe, der so stark gewesen sei, dass er die Attacke auf den Alexandriner zurückschleudern konnte und sich sein Körper „[…] wie ein Geldbeutel beim Zumachen [zusammengezogen hat, S. B.], so hätten sich ihm die Gliedmaßen zusammengepresst."[1200]

Dennoch veranschaulicht dieses Beispiel implizit, wie durch eine doppelte Spiegelung ein leitender und schützender Dämon höherer Stufe (im Sinne von Platons persönlichem Wächter-*daimon*, der hier auch als Gott bezeichnet wird)[1201] gegen einen niederen Dämon handeln kann.[1202] Gerade durch dieses Beispiel lässt sich auch klären, wie magische Aktionen, beispielsweise die *fascinatio* oder der Blick des Basilisken, über räumliche Distanzen wirken können, da die Welt, im Sinne von Al-

[1197] Vgl. Aquin, *Summa contra gentiles*, Lib.III.104, S. 122f.
[1198] „Adversus autem alium quendam, ad cuius calamitatem fabricatae intentaeque fuerint, vim aenei speculi concavique sic prorsus obiecti, ut collectis percussique in oppositum radiis, cominus quidem comburat, eminus autem caligare compellat. Hinc orta est historia vel opinio, putans Astrologorum machinis, Magorumque veneficiis homines, bruta, plantas, siderari atque tabescere posse." Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.20, 10-14, S. 560 [S. 590]; Michael Allen kommt zu dem Schluss, dass "The magician has the knowledge and ability either to employ a mirror to concentrate a direct rays, or even in a mysterious way to use himself as a mirror." Allen, *Icastes*, S.192.
[1199] „Porphyrius ubi vitam Plotini magistri sui describit, talia fieri posse confirmat. Atque Olympium Magum et Astrologum Aegyptium narrat contra Plotinum Romae talia tentavisse, dum conaretur per imagines, vel res eiusmodi siderare Plotinum, sed conatus in authorem suum ob excelsam Plotini animam fuisse retortos." Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.18, 102-106, S. 558 [S. 588].
[1200] Vgl. Porphyrios, *Über Plotins Leben*; *Plotins Schriften*, Bd. Vc, Kap.X, S. 25ff.
[1201] Vgl. Plato, *Phaidon*; in: Gunther Eigler (Hg.): *Platon Werke*, Bd. 3, 107d-108c, S. 170-173; Platon, *Politeia*; in: Gunther Eigler (Hg.): *Platon* Werke, Bd. 4, Buch X, 617d-e, S. 864f.; Plotin, *Plotins Schriften*, Bd. Ia, Enn. III.4, 3, S. 302ff.; Enn. III.4, 6, S. 306-312.
[1202] Vgl. Dodds, *The Greek and the Irrational*, S. 290.

Kindis *De radiis stellarum*, von Strahlen durchzogen ist, die gegenseitig aufeinander gerichtet sind und daher auch reziprok wirken (wie es auch das Beispiel des bestialischen Saturn demonstrierte).[1203]

6.2.2 Pro und Contra Talismane

De vita libri tres enthält eine Vielzahl an unterschiedlichen Beispielen und Narrativen über Talismane – sowohl historische und empirische als auch praktische und theoretische –, die die medizinische und therapeutische Anwendung dieser magischen Artefakte veranschaulichen und ihre magische Wirkweise sowohl in stärkender als auch in abschwächender Weise belegen. Gerade weil antike und mittelalterliche Autoritäten wie Jamblichus, Synesius, Proklus, Haly oder Pietro d'Abano die Wirksamkeit dieser astrologischen Bilder bestätigten, konnte Ficino diese Quellen für seine medizinisch-philosophische Analyse nicht außer Acht lassen, da der *spiritus*, das Instrument der Wahrnehmung und der Erkenntnis, durch diese magische *techne* auf positive Art und Weise manipuliert und beeinflusst werden konnte.[1204] Als Evidenzen dienten Ficino aber nicht nur diverse antike und mittelalterliche Textbestände, in denen er einen reichen Beispielschatz für die Anwendung und Wirkweise astral-magischer Behälter vorfand, sondern auch die eigene Erfahrung.[1205] So veranschaulicht sich mit den Beispielen auch, dass es sich bei der Herstellung von Talismanen um eine äußerst elitäre Kunst handelte, die astrologische und mathematische Kenntnisse umfasste und aktiv von der florentinischen Elite erprobt und getestet wurde (I.a.-c.).

Wie den Beispielen zu entnehmen ist, kombinierte Ficino in der Darstellung von Talismanen diverse Wissensbestände miteinander, verfremdete diese sogleich und ordnete die einzelnen Elemente im Textgewebe neu an, wodurch sie eine Erweiterung

[1203] Vgl. Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.16, 47-70, S. 553f. [S. 583]. Siehe auch: „Adversus autem alium quendam, ad cuius calamitatem fabricatae intentaeque fuerint, vim aenei speculi concavique sic prorsus obiecti, ut collectis percussisque in oppositum radiis, cominus quidem comburat, eminus autem caligare compellat. Hinc orta est historia vel opinio, putans Astrologorum machinis, Magorumque veneficiis homines, bruta, plantas, siderari atque tabescere posse." Ebda. Lib.III.20, 10-14, S. 560 [S. 590]. Siehe auch: Copenhaver, "How to do magic, and why: philosophical prescriptions", S. 153; Lindberg, *Auge und Licht im Mittelalter*, S. 47-70; siehe vorliegende Arbeit: 5.2.2 *Der bestialische Saturn*.

[1204] Eine Vielzahl an Beispielen für die körperliche, emotionale und geistige Beeinflussung durch astrologische Talismane findet sich unter anderem in folgenden Kapitel vor: Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.4, III.13, III.18, III.20.

[1205] Copenhaver, "How to do magic and why: philosophical prescriptions", S. 151.

in ihrem Bedeutungsgehalt erfuhren. Unter anderem lag gerade darin der Erfolg des Textes begründet, worauf beispielsweise Frank Klaassen verweist:

> Pico's work is tremendously important, but he limited himself primarily to theoretical discussions, and his works are far from accessible. Ficino, in contrast, paints a relatively explicit and accessible picture of at least some of his magical practices, which may in part account for the popularity of the work.[1206]

Gleichzeitig erzeugte aber gerade diese Diversität der Wissensbestände, die oftmals in Konflikt zueinander standen, auch moraltheologische Schwierigkeiten bezüglich der im lateinischen Mittelalter konstruierten Kategorien von *magia naturalis* und *daemonica*, wie unter anderem Carol V. Kaske und John R. Clark festhalten:

> He could therefore have gotten away with them [talismans, S. B.] in *De vita* if he played his cards right and used them, as they had been used by practicing physicians, purely empirically, without thinking about how they worked […] But Ficino's theoretical framework invited people to think about the practice and called attention to an implication which was quite disturbing once followed out.[1207]

Dennoch bleibt Ficinos eigene Position zu Talismanen undurchsichtig und ambivalent: zwischen Faszination und Glauben an die magische Wirkweise dieser astral-magischen Behälter und einer Abkehr und der damit verbundenen Verneinung dieser magischen Praxis, begründet in der Furcht, gegen christliche Lehren zu verstoßen.[1208]

Getarnt als Plotin-Kommentar und der damit verknüpften Absicherungsstrategie des „Berichtens",[1209] versuchte Ficino die diversen Beispiele zu besprechen und dabei eine neutrale Position einzunehmen. Aus den Beispielen I.a., II.a. und II.b. wird deutlich, dass sich Ficino zwar von der verbotenen *magia daemonica* abgrenzen wollte, gleichzeitig jedoch von der Effektivität dieser magischen Praxis überzeugt war: So hilft ein zur Stunde der Sonne hergestellter Talisman aus Gold dabei,[1210] die durch den

[1206] Klaassen, *The Transformations of Magic*, S. 190.
[1207] Ficino, *Three Books on Life*, Introduction, S. 61.
[1208] Siehe beispielsweise: „Praeter enim id quod inanes esse figuras suspicor, haud temere vel umbram idolatriae debemus admittere." Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.18, 50-51, S. 559 [S. 589].
[1209] Ebda. *De vita libri tres, Marsilii Ficino ad Lectorem sequentis exhortatio*, 19, S. 530 [S. 560].
[1210] „Ad morbos curandos fingebant Solis imaginem in auro, hora Solis, prima facie Leonis ascendente cum Sole, Regem in throno, crocea veste, et corvum Solisque formam." Ebda. Lib.III.18, 44-46, S. 557

Planetendämon Saturn hervorgerufene Melancholie zu vertreiben. Gleichzeitig veranschaulichen die Beispiele durch ihre neutral erzählende Behandlung und Kontextualisierung auch Ficinos Sorge den Verdacht der Dämonenverehrung zu erwecken, welcher er beispielsweise mit Verneinung begegnete (II.a.). Auch Mary Quinlan-McGrath hält bezüglich Ficinos Strategie des Referieren auf andere fest, dass

> […] he used this opportunity to get the news out fully and completely while maintaining through his disclaimers a plausible deniability against the charge of idolatry – that he was consorting with demons through this practice. Because of the dangers theologically and politically, he is exquisitely careful in his discussion and word choice, hiding his theory in plain sight.[1211]

Um dem "Schatten der Idolatrie"[1212] zu entgehen, versuchte Ficino, zwischen den irdischen und den stellaren und planetarischen Dämonen, verkörpert als Sterne und Planeten, zu differenzieren: Erste sind listenreich und manipulativ. Zweite bilden die *natürlichen* Kräfte innerhalb des Kosmos, oder wie Michael Allen schreibt: "[…] the daemons influence us in the literal sense that they too rain down „hidden but efficacious" powers upon us."[1213] Der Operator der talismanischen Kunst kann lediglich auf stellare und planetarische Dämonen und nicht auf die außerkosmischen, intelligiblen Götter einwirken, argumentiert Ficino (II.a.). Aber auch wenn Ficinos Planetendämonen meist gut sind[1214] – zeigte sich dennoch im vorangestellten Kapitel am Beispiel des emotional aufgeladenen Planetendämons Saturn, dass dieser für Ficino weit mehr als ein unpersönlicher Himmelskörper ist. Nicht nur wirkt dieser mittels seiner Strahlen auf den *spiritus* – das Objekt der magischen Manipulation, wie es Michael Allen nennt[1215] – sondern auch auf den Intellekt, und versetzt so den Philosophen, den Künstler sowie den *magus* in äußerst ambivalente Zustände der

[S. 587]; siehe dazu: *"Picatrix": Das Ziel des Weisen von Pseudo-Maǧrīṭī*, Lib.II.10, 108,15ff.,S. 115, 112, 8ff., S. 119.

[1211] Quinlan-McGrath, *Influences: Art, Optics, and Astrology in the Italian Renaissance*, S. 122.

[1212] Vgl. Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.18, 50-51, S. 559 [S. 589].

[1213] Allen (Hg.), "Summoning Plotinus: Ficino, smoke, and the strangled chickens"; in: *Plato's Third Eye,* S. 69.

[1214] Vgl. Copenhaver: "Magic and Astrology", S. 18; Allen, *The Platonism of Marsilio Ficino*, S. 16f.

[1215] "[…] the *spiritus* is for Ficino the object of manipulation by magicians using the resources of natural and astral magic […]." Michae J. B. Allen, *Nuptial Arithmetic: Marsilio Ficino's Commentary on the Fatal Number in Book VIII of Plato's Republic*, Berkeley [u. a.] 1994, S. 97f.; Michael J. B. Allen, "To Gaze upon the Face of God again: Philosophic Statuary, Pygmalion and Marsilio Ficino"; in: Michele Ciliberto/Cesare Vasoli (Hg.): *Rinascimento*, Vol. XLVIII, Florenz 2008, S. 123-136; Kodera, *Disreputable Bodies*, S. 84-98.

Melancholie. Gerade in diesen Beschreibungen von Saturn spiegelte sich die Verklammerung von *natürlichen* und *dämonischen* Elementen wider, die in *De vita* sowohl getrennt voneinander als auch verbunden miteinander das Textgewebe durchziehen. Weiter zeigte sich, dass Ficino mit Saturn eine Amphibolie beschreibt, wonach das Geistig-Intelligible das Körperlich-Materielle formt und umgekehrt. Die stellaren und planetarischen Dämonen haben nicht nur je nach Stellung und Lage sowohl eine förderliche als auch hinderliche Wirkung auf ihren Betrachter,[1216] vielmehr beziehen sie ihre Kräfte von den übergeordneten Keimgründen und Ideen und bilden einen Bestandteil von Ficinos abstrakt-metaphysischen Spekulationen, in denen platonische und neuplatonische Metaphysiken mit aristotelisch-scholastischen Theorien verschmelzen. Diese magische Vorstellung war nicht nur aufgrund der christlichen Ablehnung jeder Form der Idolatrie, also Götzenverehrung problematisch, in ihr verkörperte sich auch der Konflikt zwischen den göttlichen Wundern der Natur und den Menschwerken: von φύσις und *τέχνη*.

Aber gerade Ficinos Verknüpfung von unterschiedlichen metaphysischen, naturphilosophischen und kosmologischen Theorien konstituiert auch das Wirken von Talismanen und gibt sogleich auch dieser Form von Magie eine theoretische Fundierung. Der *magus* ist in der Lage, durch die gestaltete Oberfläche, durch sichtbare Zeichen, die Strahlen der Planetendämonen einzufangen und ihre Kräfte zu kanalisieren. Die Grundlage dafür bilden die in der Materie, dem „Schatten des Schattens“, verankerten Bilder.[1217] Diese *künstlichen* Zeichen verändern das Wesen – die aus Materie und Form zusammengesetzte Substanz des Objektes und erzeugen einen magischen Kanal zu der abgebildeten Himmelsfigur, wodurch Ficino nicht nur aus einer moraltheologischen, sondern auch aus einer metaphysischen Sichtweise die formale Trennung zwischen den beiden Magieformen der *magia naturalis* und *daemonica* unterläuft und eine neue Theorie der Zeichen formuliert.[1218]

[1216] Ficino vergleicht die Wirkung der Himmelsfiguren auf ihre Betrachter unter anderem mit der Wirkung des Gesichtsausdruckes eines Herrschers auf seine Untertanen. Vgl. Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.17, 33-39, S. 555 [S. 585].
[1217] Vgl. Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, II.4, 1325-1326, S. 54f.
[1218] Vgl. Kodera, „Schattenhafte Körper, erotische Bilder – Zur Zeichentheorie im Renaissance-Neuplatonismus bei Marsilio Ficino“, S. 63f.

6.3.1 Naturam ars imitatur

Das Beispiel des solaren Talismans verdeutlicht nicht nur, wie man mithilfe des Sonnendämons den Einfluss des Plantendämons Saturn schwächt und der *magus* gezielt Korrespondenzen, die bis hin zu den Ideen im Geist reichen, manipulieren und hinderliche Wirkungen unterbrechen kann, sondern es enthält auch die notwendigen Komponenten für das Wirken des Talismans: Das *natürliche* Material, in diesem Fall Gold (ein solares wie auch joviales Metall), soll sich bereits von Beginn durch verwandtschaftliche Merkmale wie Farbe oder äußere Beschaffenheit in der entsprechenden Reihe befinden. Ebenfalls ist die Herstellung an das Wissen um den richtigen Ort und Zeitpunkt – hier die Stunde der Sonne – gebunden. Durch die Gravur der *figura* – hier mit den Symbolen des Königs, des Raben und der Sonne – ordnet sich der Talisman aber auch in die *künstliche* Reihe der Sonne ein und erzeugt eine weitere Korrespondenz zur Himmelsfigur. Der Talisman bezieht daher seine Kraft einerseits durch die elementare und *okkulte* Kraft des Materials und anderseits durch die artifizielle Gravur der Zeichen und Charaktere[1219] – die von Menschenhand gemachte *figura*.[1220] Die Idee des Eingreifens in die Natur vermittelt durch Kunst, zeigt aber auch den widersprüchlichen metaphysischen Status der Materie in Ficinos abstrakt-metaphysischen Spekulationen an, der in der vorliegenden Arbeit unter dem Begriff des *Perspektivenwechsel* gefasst wurde. In der Konzeption des Talismans, verwandelt sich die eigentlich auf der untersten Stufe positionierte passive Materie zu einem mächtigen und aktiven Wirkinstrument – zu einem Spiegel –, das nicht nur die

[1219] „Quam sane virtutem tunc demum perficiat, quando materia haec per artem sub simili quodam influxu coelesti vehementer agitatur, et agitate calescit. Itaque ars suscitat inchoatam ibi virtutem, ac dum ad figuram redigit, similem suae cuidam coelesti figurae, tunc suae illic ideae prorsus exponit, quam sic expositam, coelum ea perficit virtute, qua coeperat exhibens quasi sulphuri flammam. Sic potentia quaedam ad rapiendas paleas coelitus data succino, quodammodo debilis, saepe per frictionem calefactionemque facta validior, subito rapit." Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib. III.16, 76-81, S. 554 [S. 584].
„Praeterea imaginem efficaciorem fore, si virtus in materia eius elementalis conveniat cum speciali eiusdem virtute naturaliter insita, atque haec insuper cum virtute altera speciali per figuram coelitus capienda." Ebda. Lib.III.16, 100-102, S. 554 [S. 584].
Ernst Gombrich schreibt, dass "[…], if we design them [symbolic images, S.B.] in the proper way so that they embody the "essential" attributes of the planetary deities, they must, of necessity, receive something of the power the "represent". Gombrich, *Symbolic Images*, S. 173.

[1220] „Eadem quoque de hyacintho, topazio, smaragdo ceterisque ratio est habenda. Ut fabrica figurarum non alibi efficaciam habeat, quam ubi materia cum stella congruit et effectu, a qua hunc faber exoptat accipere." Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.16, 87-90, S. 554 [S. 584]; Ficino, *Three Books on Life*, Introduction, S. 37, Copenhaver, "How to do magic, and why: philosophical prescriptions", S. 158f.; Quinlan-McGrath, *Influences: Art, Optics, and Astrology in the Italian Renaissance*, S. 120f.

Seele und den Geist täuscht, sondern auch neue Formen reflektiert und somit rückwirkend auf die höheren Stufen einwirken kann.[1221]

Doch zunächst schreibt Ficino, der magischen Vorstellung widersprechend, dass die sichtbare *figura* die substanzielle Form verändert, im achtzehnten Kapitel von *De vita coelitus comparanda* mit Verweis auf Thomas von Aquin, dass der Talisman seine Kraft nicht aufgrund der arbiträren *figura* erhält, weil das „Bild […] weder das Prinzip von Tätigkeit noch von Erleiden“[1222] ist, sondern anhand des verwendeten, *natürlichen* Materials, also aufgrund der bereits übereinstimmenden Art zwischen Material und Himmelskonstellation. Ficino folgt argumentativ Thomas von Aquin, der in *Summa contra gentiles* mit Bezug auf die Textstelle im hermetischen *Asclepius* schreibt:

> Bei der Herstellung eines Standbildes […] wird aber keine substantielle Form entfernt, sondern es handelt sich lediglich um eine akzidentelle Umwandlung der Gestalt […].[1223]

> Durch Bilder wird in keiner Weise die natürliche Materie zu einer Form vorbereitet […]. Also haben Körper, auf die derartige eingewirkt haben, dasselbe Verhältnis zur Aufnahme eines Sternen-Einflusses wie andere Körper derselben Gattung.[1224]

Dem folgend argumentiert Ficino, dass der Talisman seine Kraft nicht von der Gravur bezieht, sondern dass die Bearbeitung des Materials und die Hitze lediglich die bereits latent angelegten Qualitäten im Material zum Vorschein bringen.[1225] Im Gegensatz zu Talismanen, deren äußere Gestalt, also die sichtbare Oberfläche sich mittels der Bearbeitung ändert (Ficino verwendet hierfür ebenfalls das lateinische Wort *figura*),

---

[1221] Vgl. Kodera, *Disreputable Bodies*, S. 71, 94.

[1222] „Figura autem nullius actionis principium est neque passionis […].” Aquin, *Summa contra gentiles*, Lib.III.105, S. 126f.

[1223] „In fabricatione autem alicuius statuae non abiicitur aliqua forma substantialis, sed fit transmutatio solum secundum figuram, quae est accidens […].“ Ebda. Lib.III.104, S. 120f.

[1224] „Per figuras non disponitur aliqualiter materia naturalis ad formam, ut ostensum est. Corpora igitur in quibus sunt impressae huiusmodi figurae, sunt eiusdem habilitatis ad recipiendam influentiam caelestem cum aliis corporibus eiusdem speciei.“ Ebda. Lib.III.105, S. 128f. Siehe vorliegende Arbeit: 3.2.2 *Metaphysische Argumente gegen Talismane*.

[1225] „Thomas autem Aquinas dux in Theologia noster magis ista formidat, et minus tribuit imaginibus. Tantum namque virtutis duntaxat per figuras coelitus putat acquirere, quantum conducat ad illos effectus, quos solet communiter coelum per herbas resque alias naturales efficere. Non tam quia figuralis sit in ea materia, quam quoniam compositum tale iam positum est in certa quadam artificii specie, qualis cum coelo consentiat. Haec ait in libro contra Gentiles tertio, ubi characteres et literas figuris additas ridet. Figuras vero non adeo, nisi pro signis quibusdam ad daemones adiungantur. In libro etiam de Fato ait, constellations dare ordinem essendi atque perdurandi, non solum rebus naturalibus, sed etiam artificiosis, ideo imagines sub certis constellationibus fabricari.” Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.18, 118-126, S. 558 [S. 588].

erlangen die durch Pulverisierung und Fermation vorzuziehenden zusammengesetzten *natürlichen* Stoffe, eine neue, zusätzliche himmlische Form (lat. *forma*).[1226] Angemerkt muss jedoch werden, dass der aus vielen *natürlichen* Einzelstoffen *künstlich* zusammengesetzte Theriak beispielsweise auf dieselbe Art wie die durch Kunst hergestellten Talismane wirkt, wie Donald Beecher vermerkt.[1227] Es zeigt sich hier bereits vorausschauend, dass Ficino den lateinischen Begriff der *figura* nicht konsistent benützt, sondern mit dem lat. Begriff der *forma* vermengt. Aber auch Thomas von Aquin verwendete in seinen Schriften eine teils abweichende Argumentationsführung, die eine Disposition der Materie durch die mathematische *figura* als quasi-substanzielle Form zulässt:[1228]

> Weil aber Bilder im Bereich der Künste gleichsam artverleihende Formen (*quasi formae specificae*) sind, könnte jemand behaupten, nichts hindere, daß auf die Schaffung eines Bildzeichens, das einer Bildvorstellung die Artgestalt verleiht, eine Kraft aus Sternen-Einfluß folge, nicht insofern es Bild ist, sondern insofern es die Art eines Kunstwerks verursacht, welches die Kraft aus den Sternen erlange.[1229]

Jedoch steht diese Annahme im Kontrast zur aristotelisch-scholastischen Formel *Naturam ars imitatur*, die Ficino im fünften Buch der *Theologia Platonica* benutzt.[1230] Der aristotelisch-scholastischen Tradition folgend, ahmt die Kunst lediglich die Natur nach, das „eigentliche Wesen aber sei dasjenige, welches bei allen diesen Ereignissen durchweg sich erhalte." Daher hat der artifizielle Gegenstand lediglich einen Abbildungscharakter. So schreibt Aristoteles im II. Buch der *Physik* weiter:

> Man kann die Gesamtheit des Seienden (in zwei Klassen) einteilen: in die Produkte der Natur und in die Produkte andersgearteter Gründe. Naturprodukte sind die Tiere und ihre Aufbaustücke, die Pflanzen und die Elementarkörper wie Erde, Feuer, Luft und

---

[1226] „[…] dum ipsa per se ratione concoctionis atque atque fermenti novam, paulatim formam subeunt, hanc ipsam acquirunt certo quodam fomento coelesti, radiis tunc intus agentibus, ideoque coelestem." Ebda. Lib.III.15, 80-82, S. 552 [S. 582].

[1227] Donald Beecher, "Ficino, Theriaca and the stars"; in: Michael J. B. Allen/Valery Rees/Martin Davie (Hg.): *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, Brill [u. a.] 2002, S. 243.

[1228] Aquin, *Summa contra gentiles*, Lib.III.105, S. 126-129.

[1229] „Quia vero figurae in artificalibus sunt quasi formae specificae, potest aliquis dicere quod nihil prohibet quin constitutionem figurae, quae dat speciem imagini, consequatur aliqua virtus ex influentia caelesti, non secundum quod figura est, sed secundum quod causatur speciem artificiati, quod adipiscitur virtutem ex stellis." Ebda. Lib.III.105, S. 128f.

[1230] „Naturam ars imitatur. Ars opera sua hoc facit ordine, videlicet in subiecta quadam materia formas alias et alias imprimit, quarum nullam sibi propriam habet materia." Ficino, *Platonic Theology*, Vol. 2, Lib.V.4, 2, S. 18f.

> Wasser […]: hat doch ein jedes Naturprodukt ein Prinzip teils seiner Ortsbewegung, teils seines Wachsens und Abnehmens, teils seiner qualitativen Veränderung. […]. Ein Bett, ein Mantel und sonstiges dergleichen hat jedoch, insofern ihm jeweils diese besondere Bestimmtheit (als Bett, Mantel usw.) zukommt und insoweit es Artefakt ist, keinerlei in ihm selbst liegende Tendenz zu irgendwelcher Veränderung seiner selbst, […] Und eine Natur besitzt alles das, was ein Prinzip von der angegebenen Art in sich trägt. Und jedes daraus ist gleichzeitig auch Substanz. Denn es ist selbständiger Gegenstand und die Natur bedarf immer eines selbstständigen Gegenstands als Substrat.[1231]

Ficino greift die aristotelisch-scholastische Position in der *Theologia Platonica* auf und veranschaulicht diese durch das Beispiel des Töpfers, der stellvertretend für den Künstler steht: Durch seine Kunstfertigkeit ist er in der Lage, aus Ton eine Vase zu formen. Durch die handwerkliche Gestaltung nimmt der Ton jedoch lediglich die äußere und sichtbare Gestalt einer Vase an. Die substanzielle Form, das aus Materie (griech. *ὕλη*) und Form (griech. *μορφή*) untrennbare Zusammengesetzte,[1232] bleibt dabei unverändert. Der Begriff der substanziellen Form, „das Prinzip des Lebens […] in allem Lebendigen“[1233], wie Thomas von Aquin sie bezeichnete, basiert zwar auf der aristotelischen Lehre von Materie (beziehungsweise Stoff) und Form, ist jedoch erst durch die scholastische Tradition geprägt worden. Bei Aristoteles bildet die Materie das Substrat der Form. Sie ist pure Potenzialität, strukturlos und unwahrnehmbar. Sie hat eine untrennbare Relation zur Form. Erst durch ihre Verbindung treten die Elemente in der sichtbaren Welt in Erscheinung. Jedoch entzieht sich die Form der Wahrnehmung, da das wesentliche Sein nach Aristoteles das Zugrundeliegende ist, wie er in der *Metaphysik* schreibt:

> […]; die sinnlichen Wesen (*οὐσία*) aber haben alle einen Stoff. Wesen aber ist das Zugrundeliegende, in einem Sinne der Stoff (unter Stoff (*ὕλη*) verstehe ich nämlich dasjenige, was, ohne der Wirklichkeit nach ein bestimmtes Etwas zu sein, doch der Möglichkeit nach ein bestimmtes Etwas ist), in anderem Sinne der Begriff und die

[1231] Aristoteles*, Physikvorlesung;* in: Ernst Grumach (Hg.): *Aristoteles Werke*, Bd. 11, Buch II.1, 192b, S. 32f. Siehe dazu auch: Buch II.2, 193a, S. 33f.
[1232] Die Begrifflichkeit des *Hylemorphismus* entwickelt sich erst gegen Ende des neunzehnten Jahrhunderts in der neuscholastischen Traditionslinie. Vgl. L. Oeing-Hanhoff, „Hylemorphismus“; in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Basel/Stuttgart 1974, S. 1236f.
[1233] „Principium enim vitae in omnibus viventibus est forma substantialis […].” Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles*, Lib.III.104, S. 120f.

> Gestalt (*μορφή*), welche als ein individuell bestimmtes Etwas dem Begriff nach abtrennbar ist.[1234]

Nur dem natürlichen Objekte kommt das intrinsische Prinzip der Veränderung zu, wie es auch die scholastischen Denker des dreizehnten Jahrhunderts formulierten. Dieser Argumentation folgt auch Ficino in der *Theologia Platonica*: Durch Kunstfertigkeit kann lediglich die akzidentelle, jedoch nicht die substanzielle Form verändert werden.[1235]

Allerdings unterläuft Ficino in *De vita coelitus comparanda* phasenweise auch diese Position, da die als Gravur verstandene sichtbare *figura* ihre Kraft von den metaphysischen Ideen bezieht; da eben, der platonischen Theorie folgend, die niedrigeren Formen von den höheren Formen abhängen. So verursacht die *künstliche figura* eine intrinsische Veränderung des Materials, wodurch sie die Funktion der substanziellen Form einnimmt.[1236] Die *figura* ist daher, wie Sergius Kodera feststellt,

> […] ein Abbild der ihr korrespondierenden platonischen Idee, der Urform oder des Urbildes, auf welches die verkörperten Dinge nur verweisen, aber trotzdem etwas von dem gestaltenden Potenzial der Ideen behalten.[1237]

Daher entfaltet sich auch in der sichtbaren Replik am Talisman – ein Analogon der himmlischen *figura* – eine Kraft: “The two types of figure, celestial and artificial, are so similar in *De vita* that one scarcely notices when Ficino slips from one type to the

---

[1234] Aristoteles, *Aristoteles Metaphysik*, Bd.1,2, Buch VIII.1, 1042a, S. 80f.; „Wenn nun also der Bestimmungsgegensatz nur einer ist, gemäß dem sie sich wandeln, so sind es notwendig *zwei*; denn die Materie ist das Vermittelnde als unwahrnehmbar und ungetrennt.“ Aristoteles, *Über Werden und Vergehen*; in: Christof Rapp (Hg.): *Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 12, II.5, 332a35, S. 64.

[1235] Vgl. Ficino, *Platonic Theology*, Vol. 1, Lib.II.7, 6, S. 138-141, Lib.IV.1, 5-6, S. 252-257; Ficino, *Platonic Theology*, Vol. 2, Lib.V.4, 2, S. 18f.

[1236] „A quibus formis ordinatissimis dependent inferiorum formae, illinc videlicet ordinatae. Et coelestes illae tanquam et inter se disiunctae, procedunt a rationibus animae coniunctis invicem, et quodammodo mutabiles a stabilibus. Sed hae quatenus se ipsas non comprehendunt, referuntur ad formas in mente, vel animali, vel eminentiore sese comprehendentes, quae tanquam multiplices ad simplicissimum rediguntur unum atque bonum, sicut figurae coelestes ad polum.” Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.1, 50-56, S. 532 [S. 562].
„Nam et in coelo lumina, et numeri, et figurae, sunt ferme omnium potentissima, praesertim si nulla sit ibi materia, quod Peripatetici plerique putant. Sic enim figurae, numeri, radii, cum non alia sustineantur ibi materia, quasi susbstantiales esse videntur. Atque cum in ordine rerum mathematicae formae physicas antecedent, tanquam simplices quidem magis, et minus egenae, merito in antecentibus mundi gradibus, id est, coelestibus, authoritatem sibi maximam vendicant, ut non minus inde fiat numero, figura, luce quam elementari quadam proprietate.” Ebda. Lib.III.17, 6-13, S. 555 [S. 585].

[1237] Kodera, „Schattenhafte Körper, erotische Bilder – Zur Zeichentheorie im Renaissance-Neuplatonismus bei Marsilio Ficino“, S. 73.

other”[1238], wie Mary Quinlan-McGrath vermerkt. Im sechsundzwanzigsten Kapitel *Quomodo per inferiora superioribus exposita deducantur superiora, et per mundanas materias mundana potissimum dona* („Auf welche Weise die Höheren, durch die Niedrigeren, die ihnen ausgesetzt sind, herabgeführt werden, und zur Welt gehörige Gaben am meisten durch die zur Welt gehörigen Stoffe“) schreibt Ficino nochmals dezidiert, dass nicht nur *natürliche*, sondern auch durch Kunst geformte Objekte sowohl lebendige als auch geistige Gaben, vermittelt durch die richtige Vorbereitung, das richtige Material und den richtigen Zeitpunkt, herabziehen können.[1239] Hier findet sich eine Evidenz dafür, dass der *magus* mittels astronomischer und mathematischer Kenntnisse vom richtigen Ort und Zeitpunkt und der damit verbundenenTechnik nicht nur die äußere und sichtbare Gestalt des Gegenstandes verändert, sondern dass er mittels der Gravur der *figura*, welche nicht nur einen repräsentativen Charakter innehat, auch auf die substanzielle Form einwirken kann, worauf unter anderem Eugenio Garin verweist:

> Perfettamente riprodotte in materia adatta – ma la materia non basta da sole – le potenze celesti vengono catturate dal simulacro che le imita […]

und er folgert weiter, dass:

> […] ed esercitano la loro efficacia attraverso lo spirit.[1240]

Jedoch ist das intrinsische Einwirken auf die substanzielle Form allein dem *artifex*, also Gott vorbehalten, oder wie Copenhaver schreibt:

> Humans make artificial things, like lyres and talismans, but only God made natural objects, like stones, which share in the divine goodness.[1241]

[1238] Quinlan-McGrath, *Influences: Art, Optics, and Astrology in the Italian Renaissance*, S. 144.

[1239] „Iam hoc exemplo videbimus, utrum vel homo, vel aliud quiddam sub Luna certis quibusdam praeparamentis, partim quidem naturalibus, partim arte quaesitis, vitalia, atque etiam forte intellectualia quaedam bona opportune quodammodo desuper accipere possit.”
„Sic et ille sapiens, ubi cognovit quae materiae, sive quales partim inchoatae natura, partim arte perfectae, etsi sparsae fuerint congregatae, qualem coelitus influxum suscipere possint, has eo regnante potissimum colligit, praeparat, adhibet, sibique per eas coelestia vendicat.”
Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.26, 14-17; 58-61, S. 570f. [S. 600f.].

[1240] Eugenio Garin, *Lo zodiaco della vita. La polemica sull'ástrologia dal Trecento al Cinquecento*, Rom/Bari 1976, S. 84.

[1241] Copenhaver, “How to do magic, and why: philosophical prescriptions”, S. 158.

Dennoch wird hier der *magus* mit dem göttlichen Handwerker gleichgesetzt: Er steht im Zentrum der Dinge und kann durch seine magische Kunst formverändernd auf die Natur einwirken, bestehende Ordnungen aufheben und durch neue ersetzen.[1242] Eine Idee von der Imitation der Natur sowie der Perfektionierung und Verbesserung dieser durch die Menschenhand,[1243] die sich auch in der Konzeption des saturnalen Melancholikers manifestierte, der durch sein *ingenium*, seine besondere Begabung und sein Talent die kosmischen Kräfte nützen kann. So schreibt Robert Klein bezüglich dieser magischen Praxis, dass der Mensch dadurch

> […] die Bedingungen der natürlichen Tätigkeiten vor[bereitet, S. B.], er beschleunigt oder verlangsamt die Verfahren, ruft sie hervor, fördert oder behindert sie.[1244]

Hier verorteten sich Ideen zur künstlichen Reproduktion, die noch Jahrhunderte später in den Naturwissenschaften eine große Rolle spielen sollten.[1245] Bei Ficino sollen die in den materiellen Behälter kanalisierten kosmischen Kräfte hauptsächlich der Einzelseele im Akt der Kontemplation dienen und dem *magus* (den Ficino in *De vita libri tres* mit dem Naturphilosophen gleichstellt) einen neuen erkenntnistheoretischen Zugang zur Wirklichkeit ermöglichen.

6.3.2 Der universelle Talisman: Marsilio Ficinos magische Kammer

Da die physischen Formen (lat. *formae physicae*) der materiellen Welt durch die mathematischen Formen (lat. *formae mathematicae*) hervorgehen – das sind: Farben, Zahlen (lat. *numeri*) und Figuren (lat. *figurae*) als Formen des Lichtes, welches das Bild (lat. *imago*) des Intellektes ist[1246] – die ihrerseits an den Keimgründen und Ideen in der Weltseele und im Geist partizipieren, können auch die Abbilder, also die *künstlichen* Figuren am Talisman (die durch Linien und Punkte als Ausdruck der

[1242] Vgl. Culianu, *Der Eros und die Magie in der Renaissance*, S. 202; Sergius Kodera spricht im Kontext von talismanischer Magie von einem „[…] komplexe[n] Wechselspiel zwischen Kunst, Technik und organischen Lebensprozessen […].“ Kodera, „Schattenhafte Körper, erotische Bilder – Zur Zeichentheorie im Renaissance-Neuplatonismus bei Marsilio Ficino“, S. 74.
[1243] „Denique homo omnia divinae naturae opera imitatur et naturae inferioris opera perficit, corrigit et emendat.“ Ficino, *Platonic Theology*, Vol. 4, Lib.XIII.3, 1, S. 170f.
[1244] Klein, *Gestalt und Gedanke*, S. 97.
[1245] Vgl. Keßler, *Die Philosophie in der Renaissance: Das 15. Jahrhundert*, S. 113f.; Allen, *Icastes*, S. 117ff.
[1246] „De lumine vero quid dicam? Est enim actus intelligentiae vel imago.” Ficino, *Opera Omnia*, *De vita libri tres*, Lib.III.17, 21, S. 555 [S. 585].

Proportionen die himmlischen Figuren beschreiben und imitieren) an die höheren mathematischen Formen anknüpfen und Übereinstimmungen, sprich Vibrationen und Echos mit diesen erzeugen:[1247] „Denn jene Figur vollendet diese Figur“, wie Ficino im siebzehnten Kapitel mit dem Titel *Quam vim habeant figurae in coelo atque sub coelo* („Welche Kraft die Figuren am und unter dem Himmel besitzen“) festhält.[1248] Diese durch die *künstliche* Figur kanalisierten Kräfte lassen sich dann in weiterer Folge auf den Träger, also den *magus* übertragen.[1249]

Einerseits greift Ficino hier auf die platonische Urbild-Abbild Theorie sowie auf die plotinische Konzeption der *λόγοι*, also der rationalen und formativen Prinzipien, zurück und verbindet diese mit der Vorstellung von den Keimgründen,[1250] andererseits leitet er von Thomas von Aquin die Vorstellung von den substanziellen und quasi-substanziellen Formen ab und wendet diese auf den Begriff der Himmelsfiguren sowie (entgegen der thomistischen Position) auf die *künstlichen* Figuren am Talisman an, wie unter anderem Brian P. Copenhaver konstatiert:

[1247] „Qualitates autem quae minus elementares materialesve sunt scilicet lumina, id est, colores, numeros quoque, similiter et figuras ad talia forsitan minus posse, sed ad coelestia munera, ut putant, valere permultum. Nam et in coelo lumina, et numeri, et figurae, sunt ferme omnium potentissima, praesertim nulla sit ibi materia, quod Peripatetici plerique putant. Sic enim figurae, numeri, radii, cum non alia sustineantur ibi materia, quasi substantiales esse videntur. Atque cum in ordine rerum mathematicae formae physicas antecedant, tanquam simplices quidem magis, et minus egenae, merito in antecedentibus mundi gradibus, id est coelestibus, authoritatem sibi maximam vendicant, ut non minus inde fiat numero, figura, luce quam elementari quadam proprietate.” Ebda. Lib.III.17, 4-13, S. 555 [S. 585].
„Ubicunque enim materia quaedam sic superis exposita est, sicut speculare vitrum vultui tuo pariesque opposites voci, subito superne patitur, ab agente videlicet potentissimo, a potestate vitaque mirabili ubique praesente, virtutemque passione reportat, non aliter quam et speculum imaginem repraesentat ex vultu, et ex voce paries Echo.” Ebda. Lib.III.26, 61-65, S. 571 [S. 601].
Vgl. auch: Gombrich, *Symbolic Images*, S. 173.

[1248] „Exigit enim figura illa figuram.“ Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.17, 47, S. 555 [S. 585]; Nicolas Weill-Parot, *Les «imaǵes astrologiques» au Moyen Âǵe et à la Renaissance – Spéculations intellectuelles et pratiques maǵiques (XII-XV siècle)*, Paris 2002, S. 660ff.

[1249] „Ergo ne dubites dicent, quin materia quaedam imaginis faciendae, alioquin valde congrua coelo, per figuram coelo similem arte datam, coeleste munus, tum in se ipsa concipiat, tum reddat in proximum aliquem vel gestantem.“ Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.17, 153-156, S. 555f. [S. 586f.].

[1250] So schreibt Plotin in den *Enneaden* unter anderem: „Denken wir aber daran, daß wir das All als ein einheitliches Lebewesen ansetzen, daß es infolge dieser Beschaffenheit notwendig in Empfindungsgemeinschaft (*Sympathie*) mit sich selber stehen muß, daß ferner der Ablauf seines Lebens, da er überall mit sich selber in Einklang steht, ein vernunftgemäßer sein muß, daß es in diesem Lebensprozeß ein Willkürliches nicht gibt, sondern alles eine einheitliche Harmonie und Ordnung ist, daß also auch die Stellung der Gestirne vernunftgemäß entstehen, daß aber auch jeder einzelne Teil des Gesamtlebewesens, also die Gestirne, festen Zahlenverhältnissen gehorcht – dann müssen wir zugeben: beide sind der Kraftausfluß des Alls, die Stellungen, die in ihm sich ergeben, sowohl wie die in diesen Stellungen befindlichen Teile des Alls, die ihnen folgen; so und auf diese Art erfüllt das All sein Leben und jene Kräfte tragen dazu bei, die sie ja hatten, als sie vom Schöpfer geschaffen wurden.“ Plotin, *Plotins Schriften*, IIa, Enn. IV.4, 35, S. 332f. Siehe dazu auch: Enn. IV.4, 40, S. 344f.

> As Ficino put it, *figura is quasi-substantialis*. Thus, in addition to the well-known Thomist doctrine of celestially educed substantial forms, which reinforced the Plotinian principle of cosmic conformity between the *εἰδος* of the talisman and the *σχήμα* in the heavens, Ficino also found in Thomas taxonomic and ontological conformities missing or indefinite.[1251]

Durch Ficinos Verknüpfung von eigentlich miteinander unvereinbaren metaphysischen Ansätzen (so setzt er hier eben den Begriff der *figura* mit dem der *forma* gleich),[1252] lässt sich jedoch auch theoretisch erklären, weshalb sich durch eine eingravierte Figur, beispielsweise die eines Skorpions, eine kosmische Verbindung zwischen dem artifiziellen Objekt und der Himmelskonstellation des Skorpions und über diese mit dem Keimgrund und der Idee des Skorpions herstellen lässt.[1253] Die durch eine magische Kunstfertigkeit disponierte Materie wird dabei zum Spiegel – sie nimmt die kosmischen Kräfte auf, verbindet sich mit ihnen und reflektiert diese zurück, wodurch sie die höheren Stufen der intelligiblen Welt durch die in ihr verkörperten Zeichen manipuliert.[1254] Das materielle Objekt agiert dabei nicht nur als passiver Behälter, der die Formen aufnimmt (*Perspektive* 1), vielmehr verbindet sich die Materie aktiv als das Zugrundeliegende mit diesen Formen (durch die *künstliche* und sichtbare *figura*). Es verdeutlicht sich, wie Ficino platonische, neuplatonische und aristotelisch-scholastische Positionen miteinander verflechtet, und gerade dadurch die aristotelisch-scholastische Formel *naturam ars imitatur* auch unterläuft. Durch die *künstlich* konstruierte Verbindung (*Kanal*) zwischen Talisman (*Sender*) und Himmelskörper bis hin zu den unkörperlichen Ideen im Geist (*Empfänger*), um Umberto Ecos Terminologie zu bemühen,[1255] verändert der *magus* nicht nur die äußere Gestalt, sondern auch das Wesen des aus Materie und Form zusammengesetzten Behälters, der sich in eine

---

[1251] Copenhaver, “Astrology and Magic”, S. 283.
[1252] Vgl. Quinlan-McGrath, *Influences: Art, Optics, and Astrology in the Italian Renaissance*, S. 144.
[1253] „[…] nam figurae inferiorum corporum causantur a corporibus caelestibus.“ Aquin, *Summa contra gentiles*, Lib.III.105, S. 126f. Siehe auch: Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.16, 82-90, S. 554 [S. 584].
[1254] „Figura speculi lenis, concava, nitens coelo congrua, ob hoc ipsum proprie munus tantum coelitus accipit, ut radios Phoebi in se cumulatissime complectitur, et solidissimum quodque ad centrum suum e conspectu locatum repente comburat.“ Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.17, 150-153, S. 555f. [S. 585f.].
„Ubicunque enim materia quaedam sic superis exposita est, sicut speculare vitrum vultui tuo pariesque oppositus voci, subito superne patitur, ab agente videlicet potentissimo, a potestate vitaque mirabili ubique praesente, virtutemque passione reportat, non aliter quam et speculum imaginem repraesentat ex vultu, et ex voce paries Echo.“ Ebda. Lib.III.26, 61-65, S. 571 [S. 601].
“Ficino consequently parallels the qualities of matter and mirror, that is transformation and retention of received forms, and subsequent reflection (birth) of new images.” Kodera, *Disreputable Bodies*, S. 93.
[1255] Vgl. Eco, *Zeichen*, S. 25.

neue *Reihe* (wie hier des Skorpions) einordnet. Diese durch den Talisman eingefangenen, kanalisierten sowie materialisierten Kräfte, kann der *magus* in die göttliche Ordnung zurückspiegeln, entweder, um gezielt Korrespondenzen zu stärken, oder, um schädliche, wie eben jene des „Unglücksplaneten“ Saturn, zu stören (*Perspektive* 3).

Die talismanische Kunst findet ihren Apex im neunzehnten Kapitel von *De vita coelitus comparanda*, dass sich unter dem Titel *De fabricanda universi figura* („Über das Herstellen einer Figur des Universums“) findet:

> Sie werden daher der Meinung sein, dass es, um die Gunst der himmlischen Grazien zu ergattern, förderlich sei, vor allem diese drei Farben ins Auge zu fassen, und in das Weltmodell, das du anfertigst, die Farbe Blau [Saphir] einzusetzen. Sie werden es für der Mühe wert halten, in den Sphären zwecks Ähnlichkeit mit dem Himmel goldene Sterne hinzuzufügen, und selbst der Vesta oder Ceres, d. h. der Erde, ein grünes Kleid anzulegen. Ihre Anhänger werden entweder selber ein derartiges Modell (*formula*) erstellen oder ein entgegengesetztes überlegen. Es werde aber nützlich sein, sich eine mit Eigenbewegungen versehene Sphäre anzusehen, wie sie ehemals Archimedes und jüngst unser Florentiner namens Lorenzo gebaut hat. Und nicht nur sie anzusehen, sondern auch im Geist nachzuvollziehen. Er soll daher im Innersten seines Hauses eine Kammer mit Gewölbe bauen, die mit derartigen Figuren und Farben bemalt ist, wo er die meiste Zeit wacht und schläft. Geht er dann einmal aus dem Haus, wird er das Schauspiel der einzelnen Dinge weniger aufmerksam wahrnehmen als die Gestalt und die Farben des Universums.[1256] [Übers. d. Verf. S. B.]

Marsilio Ficino verhandelt hier die Kammer (lat. *cubiculum*) als den Ort der talismanischen Praxis. Sie ist eine Aufbewahrungsstätte von magischen Artefakten, von Bildern des Universums (lat. *universi figurae*), die sich den fremden Blicken von

[1256] „Expedire igitur iudicabunt ad gratiarum coelestium munera capessenda, tres potissimum hos colores frequentissime contueri, atque in formula mundi, quam fabricas, sapphryrinum colorem mundi sphaeris inserere. Operae pretium fore putabunt aurea sphaeris ad ipsam coeli similitudinem addere, sidera, atque ipsam Vestam, sive Cererem, id est, terram, viridem induere vestem. Eiusmodi formulam sectator illorum, vel gestabit, vel oppositam intuebitur. Utile vero fore spectare sphaeram motibus suis praeditam, qualem Archimedes quondam, et nuper Florentius quidam noster, Laurentius nomine, fabricavit. Neque spectare solum, sed etiam animo reputare. Proinde in ipsis suae domus penetralibus cubiculum construet in fornicem actum, figures eiusmodi et coloribus insignitum, ubi plurimum vigilet atque dormiat. Et egressus domo non tanta attentione singularum rerum spectacula, quanta unversi figuram coloresque perspiciet.” Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.19, 34-45, S. 559 [S. 589].

außen entzieht und sich nur dem Blick des *magus* eröffnet. In ihr manifestieren sich durch die Intervention des *magus* die *okkulten* Kräfte des Universums.[1257]

Die Erzählung über die Kammer, die Nicolas Weill-Parot als problematisch und Eugenio Garin als Ausnahmezustand und zugleich symbolhaft für *De vita libri tres* bezeichnet,[1258] leitet Ficino durch die Nennung der beiden historischen Figuren Archimedes und Lorenzo della Volpaia ein: Der Erste, ein antiker Mathematiker (um 287 – 212 v. Chr.), brachte nach Cicero[1259] zwei Planetarien, also mechanische Sphärenmodelle nach Rom, die Marsilio Ficino in der *Theologia Platonica* folgendermaßen beschreibt:

> Archimedes aus Syrakus stellte einen bronzenen Himmel her, in dem die Bewegungen aller sieben Planeten wie am Himmel nachgeahmt wurden, und der sich wie der Himmel selbst drehte.[1260] [Übers. d. Verf. S. B.]

Wie aus dem vorangestellten Kapitel hervorgegangen ist, verstand Ficino Archimedes als einen von Natur aus veranlagten saturnalen Melancholiker, der im Zustand der körperlichen Entrückung Artefakte, wie eben jene erwähnten mechanischen Sphärenmodelle, konstruierte.[1261] Anleihen für diese Leseweise fand Ficino unter anderem in der ciceronischen Schrift *Tusculanae disputationes* (*Gespräche in Tusculum*). In diesem Text zieht Cicero eine Parallele zwischen dem göttlich begabten Archimedes und dem *Demiurgen*, Platons Handwerker-Gott[1262]:

[1257] Vgl. Michael Mönninger, „Innen“; in: Stephan Günzel (Hg.): *Lexikon der Raumphilosophie*, Darmstadt 2012, S. 187f.; Stefan Laube, „magischer Raum“; in: Stephan Günzel (Hg.): *Lexikon der Raumphilosophie*, Darmstadt 2012, S. 241f.

[1258] Vgl. Weill-Parot, *Les «imaǵes astrologiques» au Moyen Âǵe et à la Renaissance – Spéculations intellectuelles et pratiques maǵiques (XII-XV siècle)*, S. 651; Garin, *Lo zodiaco della vita*, S. 85.

[1259] „[…]; obwohl ich den Namen dieser Kugel gar oft wegen des Ruhmes des Archimedes gehört hatte, bewunderte ich ihren Anblick selber nicht so sehr; jene war nämlich hübscher und ansehnlicher für den Laien, die von demselben Archimedes gefertigt worden war und die derselbe Marcellus im Tempel der Virtus aufgestellt hatte.“
„[…] cuius ego sphaerae cum persaepe propter Archimedi gloriam nomen audissem, speciem ipsam non sum tanto opere admiratus; erat enim illa venustior et nobilior in volgus, quam ab eodem Archimede factam posuerat in templo Virtutis Marcellus idem.” Cicero, *De re publica. Vom Gemeinwesen*, Lib.I.14, S. 108-110.

[1260] „Archimedes Syracusanus aenum caelum fecit, in quo omnes septem planetarum motus verissime conficiebantur ut in caelo, et ipsum volvebatur ut caelum.” Ficino, *Platonic Theology*, Vol. 4, Lib.XIII.3, 1, S. 170f., Lib.XIII.3, 6, S. 176f.

[1261] Ebda. Lib.XIII.2, 2, S. 122f., Lib.XIII.3, 1, S. 170f.

[1262] Platons Gleichsetzung des *Demiurgen* mit dem Handwerker (Künstler) hebt unter anderem Michael J. B. Allen hervor, wenn er schreibt: “Plato’s term *dêmiourgos* does not mean“creator“ but a skilled artisan, a worker in the quotidian sense of a cobler who crafts comfortable shoes, or a cook who bakes an aromatic cake; the contrast is with th the *idiôtês*, someone with no expertise or skill.” Allen (Hg.),

> Denn als Archimedes die Bewegung des Mondes, der Sonne und der fünf Planeten auf einer Kugel zusammenband, da machte er dasselbe wie jener Gott Platons im Timaios, der den Kosmos aufbaute, daß nämlich eine einzige Umdrehung die an Schnelligkeit und Langsamkeit unterschiedlichsten Bewegungen regierte. Wenn dies an unserem Kosmos nicht ohne die Gottheit geschehen kann, so hätte auch Archimedes dieselben Bewegungen an seiner Kugel nicht ohne göttliche Begabung nachbilden können.[1263]

Die Nennung von Archimedes in *De vita coelitus comparanda* repräsentiert den Zusammenhang von Magie, Kunst und Melancholie, die Ficino ebenfalls als geistige und schöpferische Kraft las. Diese wird benötigt, um die Wirkung in der *künstlichen* Figur zu begründen.[1264] Dadurch erzeugt Ficino eine strukturelle Gleichstellung von saturnalem Melancholiker, Künstler und *magus*. Ähnlich wie der *Demiurg*, der den Kosmos als Abbild der ewigen und unveränderlichen Ideen gestaltete,[1265] imitiert der ingeniöse *magus* diesen mittels sichtbarer und verkörperter Zeichen.[1266] So folgt Ficino in der *Theologia Platonica* auch der ciceronischen Position und setzt Archimedes mit dem göttlichen *artifex* gleich, da oder gerade weil diese *künstlichen* Modelle die Bewegung der sieben Sphären darstellten und die himmlischen Proportionen und Gesetzmäßigkeiten imitierten. So erzeugte Archimedes ein perfektes Abbild der *machina mundi*, das den Kosmos messbar und die kausalen Prozesse der Natur abbildete.[1267]

"Marsilio Ficino's interpretation of Plato's *Timaeus* and its myth of the Demiurge"; in: *Plato's Third Eye*, S. 413f.

[1263] „Nam cum Archimedes lunae, solis, quinque errantium motus in sphaeram inligavit, effecit idem, quod ille qui in Timaeo mundum aedificavit, Platonis deus, ut tarditate et celeritate dissimillimos motus una regeret conversio. quod si in hoc mundo fieri sine deo non potest, ne in sphaera quidem eosdem motus Archimedes sine divino ingenio potuisset imitari." Marcus Tullius Cicero, *Gespräche in Tusculum*, hg. und übers. von Olof Gigon, München 1970, Lib.I.63, S. 60f.

[1264] Mary Quinlan-McGrath formuliert dies folgendermaßen: "Rather, a divinely gifted person discovers or perceives the Idea within the divinely created celestial figure, the celestial figure radiating from Perseus, for example." Quinlan-McGrath, *Influences: Art, Optics, and Astrology in the Italian Renaissance*, S. 142.

[1265] Eine interessante Aussage findet sich dazu bei Hans Blumenberg, der auf das Nebeneinander von Organismus und Mechanismus bei Platon verweist: „Bei *Plato* treten generative und konstruktive Metaphern unmittelbar nebeneinander, ja ineinander auf. Im »Timaeus« wird uns seine Weltkonstruktion vorgeführt, die abgelesen zu sein scheint an einer sog. Armillarsphäre, also einem mechanischen Modell der Bahnen der Himmelskörper, und doch ist das, was da der Demiurg bildet, als Ganzes ein >Lebewesen<, eine organische Einheit." Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, S. 94.

[1266] Sergius Kodera schreibt bezüglich Ficinos Positionierung des Künstlers: „Er betätigt sich hier als Demiurg, seine Kunst ist demzufolge originell im eigentlichen Sinne: darin nämlich, dass sie ursprüngliche, ideelle Verhältnisse abbildet und damit die Natur selbst, ja, eine noch über dieser stehende kosmische Totalität in ihrer kreativen Tätigkeit nachahmt." Kodera, „*Ingenium*: Marsilio Ficino über die menschliche Kreativität", S. 164.

[1267] "[…] quis neget eum esse ingenio, ut ita loquar, paene eodem quo et auctor ille caelorum, […]." Ficino, *Platonic Theology*, Vol. 4, Lib.XIII.3, 6, S.176f.

Der Zweite, Lorenzo della Volpaia, ein Zeitgenosse (1446 – 1512) von Ficino, konstruierte planetarische Uhren und wissenschaftliche Geräte, die die Bewegung der Planeten in Relation zur Erde basierend auf astronomischen Gesetzen wiedergaben. Durch sie konnten Aszendenten berechnet werden.[1268] Aus einem Brief an den niederländischen Gelehrten Paul von Middelburg geht hervor, dass Ficino den Prototypen der um 1510 fertiggestellten Planetenuhr gekannt haben musste, wodurch sich veranschaulicht, dass es sich hier nicht nur um eine fantasievolle Erzählung über ein wissenschaftliches Kunstobjekt handelte, sondern das diese technische Innovation in Florenz tatsächlich sichtbar anwesend war.[1269] Kosmologische Wirkzusammenhänge werden dabei auf technische Prozesse übersetzt und durch diese abbildbar und somit sichtbar, wodurch sich die Grenzen des *Künstlichen* und des *Natürlichen* ineinander verschieben. So schreibt Serge Moscovici bezüglich des Aufkommens der *mechanischen* Künst (lat. *ars mechanica*) in der Renaissance (hier sind zum Beispiel zu nennen: Filippo Brunelleschi und Leon Battista Alberti, aber auch eben genannter Lorenzo della Volpaia):[1270]

> Von dem Augenblick an, da die Gesetze der Bewegung in dieser Familie von Instrumenten realisiert sind und diese Instrumente nicht mehr als autonome technische Objekte gesehen werden, sondern als Ausdruck der Bewegung und der Kräfte, geht es nicht mehr darum, die Schemata und Konzepte der organischen Natur zu verbessern, um sie auf bislang unbekannte Wirklichkeiten anzuwenden, es geht nun vielmehr darum, die Grundlagen des Naturzustandes insgesamt umzugestalten.[1271]

Sowohl Archimedes als auch Lorenzo della Volpaia versinnbildlichten für Ficino nicht nur den wissenschaftlichen Fortschritt ihrer jeweiligen Zeit, sie stellten auch den vollkommenen Ausdruck der menschlichen Kunst dar. Sie waren „himmlische

[1268] Vgl. Stéphane Toussaint, “Ficino, Archimedes and the Celestial Art”; in: Michael J. B. Allen/Valery Rees/Martin Davies (Hg.): *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, Leiden [u. a.] 2002, S. 320; Chastel, *Marsile Ficin et l'art*, S. 95; George Sarton, *Introduction to the History of Science*, Vol.1, Washington 1927, S. 169-172.

[1269] „Tabulae praeterea, quibus hora, (ut ita dixerim) una, per omne seculum tota coeli facies aperitur, ut pretermittam machinam Florentinam, quotidianos coelestium motus agentem.” Ficino, *Opera Omnia* I, *Epistolarum*, Lib.XI, Laudes seculi nostri tanquam aurei ingeniis Auerrois, S. 944 [S. 974].
„Überdies Tafeln, auf denen in einer Stunde (um mich so auszudrücken) für das gesamte Zeitalter das ganze Antlitz des Himmels eröffnet wird, – ganz abgesehen von der florentinischen Maschine, die die täglichen Bewegungen der Himmelskörper nachahmt.“ [Übers. d. Verf. S. B.]

[1270] Vgl. Friedrich Kittler, „Techniken, künstlerische“; in: Karlheinz Barck et al. (Hg): *Ästhetische Grundbegegriffe*, Bd. 6, Stuttgart/Weimar 2005, S. 18f.

[1271] Serge Moscovici, *Versuch über die menschliche Natur*, Frankfurt/Main 1982, S. 315.

Botschafter“[1272], so Stéphane Toussaint, die die *okkulten* Phänomene mithilfe von Artefakten repräsentierten und mit diesen „[…] Einsicht in die Architektur des Kosmos […]“[1273] gaben, wie es Sergius Kodera formuliert. Oder um mit Michael J. B. Allen zu sprechen:

> Man is the maker or remaker not only of himself but of the elemental world below and of the shapes and spaces of the circling spheres above; and in setting them all in motion he becomes a kind of primum mobile.[1274]

Im neunzehnten Kapitel von *De vita coelitus comparanda* spannt Ficino nun einen Bogen zwischen antiken und gegenwärtigen wissenschaftlichen Messinstrumenten, also konkret zwischen der Armillarsphäre des Archimedes und Volpaias Planetenuhr, und belegt sie mit einem magischen Bedeutungsgehalt. Beide sind materielle Behälter, die mit ihren auf- und eingeprägten Abbildern nicht nur die große *machina mundi* kopieren und visualisieren – „ein Archetyp des ganzen Universums“, wie Ficino schreibt[1275] – sondern durch die Imitation der kreisförmigen Bewegungen auch eine Korrespondenz zum *primum mobile*, der Weltseele selbst erzeugen. Die mit Zeichen versehenen materiellen Maschinen bilden nicht nur den Himmel über ihnen korrekt ab, sondern in ihnen manifestieren sich wie in einem Talisman durch *künstlerische* Bearbeitung des Materials – durch eine Technik, die himmlischen Kräfte, die, hier im magischen Raum eingesetzt, gezielt den mystischen Aufstieg der Seele fördern sollen. Das bedeutet, die Messinstrumente dienen jetzt nicht nur als naturphilosophische Erklärungsmodelle für die Bewegung himmlischer Objekte, sondern sie formieren sich vielmehr zu aktiven magischen Wirkinstrumenten, in denen der *magus* die verborgenen kosmischen Energien konserviert und in den *künstlichen* Zeichen bannt. Durch physische und geistige Betrachtung sollen diese wissenschaftlich-magischen Objekte zwischen dem Kosmos *per se* und dem Menschen reziprok vermitteln und innerseelische Veränderungen und Erkenntnisse im Betrachter evozieren. An dieser Stelle wird also die Mechanik der Messinstrumente mit der philosophischen

[1272] So schreibt Stéphane Toussaint: “There is clearly something new here which has not been investigated hitherto, the idea of the artist as a celestial messenger.” Toussaint, “Ficino, Archimedes and the Celestial Art”, S. 312.
[1273] Kodera, „*Ingenium*: Marsilio Ficino über die menschliche Kreativität“, S. 161.
[1274] Allen, *Icastes*, S. 134f.
[1275] „Sculpet ergo sectator illorum forte, qui poterit formam quandam mundi totius archetypam si placebit in aere, quam deinde opportune in argenti lamina imprimat aurata.“ Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.19, 2-4, S. 559 [S. 589].

Grundlegung der kontemplativen Betrachtung und der magischen Praxis des Talismans verbunden, da man das Weltmodell und die Planetenuhr nicht nur ansehen (mit den Sehstrahlen übertragen sich die Bilder in den *spiritus*), sondern sie auch vergeistigen soll – wodurch ein Konnex zwischen den höheren Seelenteilen und der Weltseele hergestellt werden soll. Die Beschreibung der Kammer weist daher auch eine Nähe zu mittelalterlichen rituellen magischen Praktiken auf, wie Frank Klaassen anmerkt:

> The operator should begin by employing astrological methods and symbols as a complex hermeneutic for self-discovery in which interior reflection and self-knowledge determine their truth-value […] very similar to what we found in medieval ritual texts and practice […].[1276]

Es ist das die Form verändernde Einwirken auf die Materie durch die Menschhand, die erst in weiterer Folge eine Täuschung der Seele – wenn auch hier, im Gegensatz zum *Narziss-Mythos*,[1277] eine gewollte – evoziert. Die Materie bleibt dabei nicht passiv, sondern sie transformiert sich mittels der Bearbeitung zu einem aktiven Instrument des *magus*, der durch die quasi-substanzielle *figura* eine neue Verbindung – einen neuen magischen Kanal entstehen lässt. Das heißt, er formt durch seine Kunst das Objekt von innen heraus. Der Stellenwert, der der wohldisponierten Materie in diesem in die Natur eingreifenden Prozess zukommt, zeigt sich, wenn Ficino in der *Theologia Platonica*, in Hinblick auf Archimedes Sphärenmodell schreibt:

> Denn niemand würde erkennen, auf welchem Weg Archimedes die bronzenen Sphären hergestellt und ihnen Bewegungen, die den Himmelsbewegungen ähneln, verpasst hat, wenn er nicht mit dem gleichen Ingenium ausgestattet wäre. Und wer es wegen der Ähnlichkeit des Ingeniums erkennt, der erkennt es jedenfalls, wenn er dieselben [Sphären] zusammenbauen könnte, sobald nur die Materie [dazu] nicht fehlen würde. Wenn also der Mensch gesehen hat, wodurch die Ordnung[en] der Himmel bewegt werden, wohin und nach welchen Maßen sie ablaufen, oder was sie hervorbringen – wer sollte leugnen, dass er sozusagen fast dasselbe Ingenium besitzt wie der Urheber jener Himmel, und auf gewisse Weise Himmel erzeugen kann, wenn er die Instrumente und die Himmelsmaterie dafür zur Hand hat, nachdem er sie nun schon, obzwar aus

[1276] Klaassen, *The Transformation of Magic*, S. 191f., 196.
[1277] Vgl. Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, VI.17, 1353-1354, S. 282-289.

> einer anderen Materie, doch in der Ordnung ganz ähnlich, hergestellt hat.[1278] [Übers. d. Verf. S. B.]

Gleichzeitig weist Ficino in dieser Passage darauf hin, dass der Operator einen gewissen inneren Zustand benötigt, eine geistige Verfasstheit, um die Wirkmächtigkeit des materiellen Behälters zu erzeugen. Geleitet durch den von Geburt an zur Seite gestellten *daimon*, den inneren *genius*, konstruierte Archimedes eine Replik der *machina mundi*.[1279] Auch der *magus*, der nach Ficino zugleich ein Experte der Natur und ihrer Gesetze ist, kreiert magische Köder, mit deren Hilfe er die Wesensverwandtschaften in der animierten Weltenmaschine sowohl assimiliert als auch manipuliert. Auch er benötigt den richtigen inneren Zustand, um die magischen Aktionen vollführen zu können.[1280] Der Ausführende, sei es der Handwerker, Künstler oder eben wie hier der Magier, braucht, um mit Sergius Kodera zu sprechen,

> nicht nur axiomatische Kenntnisse der Mathematik und der Geometrie, sondern auch das ingeniöse Wissen um das wohldisponierte Material. Der *artifex* muss die verwendeten Stoffe innerlich und äußerlich gestalten können, um diesen harmonikalen Gleichklang zwischen großer Welt und *parvus mundus* herstellen zu können.[1281]

[1278] „Nemo enim discerneret qua via Archimedes sphaeras constituit aeneas eisqui motus motibus caelestibus similes tradidit, nisi simili esset ingenio praeditus. Et qui propter ingenii similitudinem discernit, is certe posset easdem construere, postquam agnovit, modo non deesset materia. Cum igitur homo caelorum ordinem unde moveantur, quo progrediantur et quibus mensuris, quidve pariant, viderit, quis neget eum esse ingenio, ut ita loquar, paene eodem quo et auctor ille caelorum, ac posse quodammodo caelos facere, si instrumenta nactus fuerit materiamque caelestem, postquam facit eos nunc, licet ex alia materia, tamen persimiles ordine?" Ficino, *Platonic Theology*, Vol. 4, Lib.XIII.3, 6, S. 176f.

[1279] "As a philosopher and as an artist, Archimedes – the Greek creator of *sphaeropoiesis* – represented for Ficino the perfect example of those wise men who concentrate their minds upon the temple of God, that is, the fabric of the world: 'templum Dei, mundi scilicet machinam'. Toussaint, "Ficino, Archimedes and the Celestial Art", S. 309.

[1280] „Idem quoque Philosophus naturalium rerum astrorumque peritus, quem proprie Magum appellare solemus, certis quibusdam illecebris coelestia terrenis, opportune quidem, nec aliter inserens, quam insitionis studiosus agricola veteri recentem stipiti surculum." Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.26, 43-46, S. 570 [S. 600].

Stéphane Toussaint schreibt: "Ficino giungerà ad affermare nel *De Vita* la possibilità di sostituzioni genetiche tali da produrre, ad esempio, un uccello senza uova. […] Esso viene creato da materiali affini tra loro, ma combinati artificialmente con l'intervento del l'uomo. Molto rudimentale, e largamente arbitraria, questa technica genetica stabilisce però che le leggi della Natura risultino modificabili per la sintesi di elementi sostitutivi." Stéphane Toussaint, „Le origini del futuro: statue oracolari, profezia e meccanica nel Quattrocento. Preliminari sugli inizi rinascimentali del dibattito tra scienza, mistica e magia"; in: Antonio Lepschy/Manlio Pastore Stocchi (Hg.): *Il Futuro – Previsione, pronostico e profezia*, Venezia 2005, S. 92.

Frank Klaassen schreibt, dass "Ficino's magus is *himself* the magical image. His gestures, ritual actions, thoughts, and contemplative state constitute central elements in the magical process." Klaassen, *The Transformation of Magic*, S. 196.

[1281] Kodera, „*Ingenium*: Marsilio Ficino über die menschliche Kreativität", S. 164.

Anknüpfend an die Mechanik der tragbaren Armillarsphäre (Weltenmaschine), die auf dem aristotelisch-ptolemäischen Kosmosmodell, mit der Erde (hier beschrieben durch die mythologischen Figuren *Ceres* oder *Vesta*) im Zentrum, basiert, beschreibt Ficino die Kammer als universellen Talisman (lat. *figura universi*): Das Gewölbe dieses *cubiculum* (ein lateinischer Begriff, der auch das Schlafzimmer bezeichnet), ist mit Fresken, Abbildern der Leben spendenden Grazien Sonne, Venus und Jupiter bedeckt[1282]. Die vom *magus* angebrachten Zeichen erzeugen durch die Harmonie und Symmetrie der Linien sowie durch ihre Farben – grün, gold, saphirblau, wobei letztere auch die vom Planetendämon Saturn ausgehende Melancholie vertreibt[1283] – magische Kanäle, die dem Senden von Botschaften zwischen dem Betrachter und dem zu Betrachtenden dienen sollen. Ficino postuliert hier eine Zeichentheorie, in der die mit *künstlichen* Zeichen bedeckten Objekte (*Sender*) durch eine *künstlich* hergestellte Wesensverwandtschaft einen Kanal zu den Himmelskörpern bis hin zu den geistigen Prinzipien, den Ideen (*Empfänger*), erzeugen und an diesen als Kommunikationsmedien partizipieren. Wie in der Planetenuhr und dem Weltmodell, verkörpert sich auch in den Fresken die mathematische Struktur des Universums, wie Mary Quinlan-McGrath anmerkt:

> The vault painting is also described as a “figure of the universe” to be treated “in like manner” and “marked with these figures and colors.” This suggests that the two-dimensional painted universe must also have been begun at the proper celestial moment, with the proper materials, and, because its “figures and colors” show the proper relations of the celestial bodies to each other, it also carries the inner mathematical structure of the universe.[1284]

Unter und neben diesen vermittelnden, materiellen Zeichen soll der Anhänger dieser magischen Praxis, der sie aufgrund seiner außergewöhnlichen Kenntnisse zu entziffern und zu lesen versteht, nicht nur wachen und schlafen, sondern auch meditieren, da der *spiritus*, das Instrument der Wahrnehmung, die in ihnen verkörperten und konzentrierten Kräfte absorbiert und der rationalen Seele einen

[1282] Zur Bedeutung der Grazien bei Ficino siehe weiterführend auch: Maria-Christine Leitgeb, *Tochter des Lichts*. *Kunst und Propaganda im Florenz der Medici*, Berlin 2006.
[1283] „Unde et lapis lazulus hoc colore dotatus ob virtutem Ioviam contra bilem atram a Saturno profectam, apud medicos praerogativam habet, nasciturque cum auro, aureis distinctus notis, ita comes auri sicut Solis est Iupiter.” Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.19, 31-33, S. 559 [S. 589].
[1284] Quinlan-McGrath, *Influences: Art, Optics, and Astrology in the Italian Renaissance*, S. 165.

anderen, einen kontemplativen Zugang zur Wirklichkeit zu eröffnen verspricht.[1285] „Die Seele, aber nimmt, weil sie dem Lebensgeiste in jedem Teile gegenwärtig ist“, so Ficino in dem Platon-Kommentar *De Amore*, „die aus ihm wie aus einem Spiegel zurückstrahlenden Abbilder der Körper mit Leichtigkeit wahr und bildet hierdurch ihr Urteil über die Körperwelt.“[1286] Ficino verbindet in der Kammer nicht nur technische Innovationen der Antike mit denen seiner Zeit, wie eben Archimedes‘ Sphärenmodell mit Lorenzo della Volpaias’ astronomischem Modell (ein Vorläufer, der um 1510 fertiggestellten Planetenuhr),[1287] sondern er integriert darin auch magische Denkmuster mit poetischer Mythologie.

Schlussendlich repräsentiert der Raum aber auch den Ort des metaphysischen Aufstiegs der Seele im Akt der Kontemplation, da der *magus* durch Zuhilfenahme magischer Zeichen die höheren Seinsstufen geistig zu erschauen versucht. Dabei verbindet er die Zeichen und die Mechanik der dem Talisman gleichen Maschinen mit der philosophischen Grundlegung der kontemplativen Betrachtung – dem Moment, in der sich die Seele von außen abwendet und nach innen auf ihre geistige Mitte richtet und sich, zeitweise entrückt vom Körper, der „unkörperlichen Wahrheit nähert“, so Ficino in *De vita sana*[1288] – da die *künstlichen* und teils selbstbewegenden Abbilder durch die Nachahmung der Himmelskörper und ihrer vollkommenen Kreisbewegung eine Verbindung zur *machina mundi* selbst erzeugen.[1289] Durch das physische und geistige Betrachten übertragen sich die in den Objekten gespeicherten Kräfte auf den *spiritus* und prägen sich in diesen ein; wodurch bereits eine Form der Manipulation stattfindet. Der *spiritus* wird durch die Betrachtung zunehmend „himmlischer“ und verbindet sich mit dem *spiritus mundi*.[1290] Ohne Zweifel knüpft Ficino in der Erzählung

[1285] „Hauritur autem proprie ab homine per suum spiritum, ille suapte natura conformem, maxime si reddatur etiam arte cognatior, id est, si maxime coelestis evadat. Evadit vero coelestis, si expurgetur a sordibus, et omnino ab eis, quae inhaerent sibi dissimilia coelo.” Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.III.4, 8-11, S. 535 [S. 565]; vgl. auch ebda. Lib.III.15, 70-74, S. 552 [S. 582]; Weill-Parot, *Les «imaġes astrologiques» au Moyen Âġe et à la Renaissance – Spéculations intellectuelles et pratiques maġiques (XII-XV siècle)*, S. 665.

[1286] „Sed anima ubique spiritui presens imagines corporum in eo tamquam in speculo relucentes facile inspicit perque illas corpora iudicat.“ Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, VI.6, 1344, S. 204f.

[1287] Vgl. Toussaint, “Ficino, Archimedes and the Celestial Art”, S. 319.

[1288] „Atque ipsa mundi centro similis, ad centrum rerum singularum cogit investigandum, evehitque ad altissima quaeque comprehenda […].” Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Lib.I.4, 14-15, S. 496 [S. 526].

[1289] “The clock in a sense offered both ‘instrument’ and ‘rapture’ as a miniaturized model of the animated sky, and thus provided a highly favourable vehicle for the ecstatic contemplation of the world soul.” Toussaint, “Ficino, Archimedes and the Celestial Art”, S. 321.

[1290] „Efficietur tandem coelestis, si ad orbicularem animi corporisque motum, ipse quoque orbes efficiat. Si ad aspectum cogitationemque lucis frequentiorem etiam ipse subrutilet. Si adhibeantur ei similia

über die Kammer an theurgische Elemente sowie an die Vorstellung des *spiritus phantasticus* an (wie er sie in den neuplatonischen Schriften vorgefunden hatte), die eine zeitweilige Loslösung der Seele von ihrem Körpergefängnis versprach. Zugleich ist dies auch jener exklusive Zustand, in dem sich dem Akteur dieser Praxis ein verborgenes Wissen offenbart und die Prophetie sowie Kommunikation mit den Dämonen möglich ist.[1291] Jedoch nimmt der Akteur dieser magischen Praxis mittels seines *spiritus* diese Kräfte nicht nur auf, sondern er kann sie (und hier wird er selbst zum Spiegel) wider in den Kosmos bzw. auf eine andere Person zurückspiegeln,[1292] wie das Beispiel von Olympius' Angriff auf Plotin veranschaulichte (II.b.).

Die Introspektion der Seele erfährt dabei eine Verdopplung: Sie soll im tiefsten Inneren, dem Zentrum des Hauses, erfolgen; dem Ort, der am weitesten von der Begrenzung zur Außenwelt entfernt ist und zugleich einen seltsamen Ort der Gegensatzpaare wie Innenwelt / Außenwelt, Kunst / Natur und verborgen / sichtbar repräsentiert.[1293] Die Seele muss sich von den äußeren, materiellen Eindrücken abstreifen, um sich in ihr Zentrum zurückzuziehen, von dem aus sie Dinge erforscht. Wieder verdeutlicht sich hier die der Magie charakteristische *Schlitterlogik*[1294]: da es die materiellen Abbilder über und unter ihr sind, die der Einzelseele dabei helfen sollen, diesen geistigen Zustand zu erreichen. Durch den *spiritus*, das Werkzeug der Imagination, nimmt die Einzelseele die materiellen Abbilder wahr, die ihr einen Blick auf die intelligible Welt

---

coelo, ea communiter diligentia qua Avicenna in libro De viribus cordis, spiritum curat, et nos in libro De curanda litteratorum valetudine curare contendimus." Ficino, *Opera Omnia*, *De vita libri tres*, Lib.III.4, 12-16, S. 535 [S. 565].

„In hominibus rursum eadem ratione perfectiorem, et quodammodo iam coelestem. Siquidem humana complexio ad coelestem temperantium iam accessit, praesertim in spiritu, qui ultra substantiae suae subtilitatem qualitatumque temperantiam quibus cum coelo consentit, coelestem quoque lucem est adeptus. Hic insuper ubi maxime talis potissimum est coelestis, vitamque coelestem divinitus prae caeteris est adeptus. Et quatenus se talem in omni victu legeque vitae efficit atque servat, eatenus singularia coelestium dona reportat." Ebda. Lib.III.19, 58-64, S. 560 [S. 590].

„Tradunt Arabes spiritum nostrum quando rite fabricamus imagines, si per imaginationem et affectum ad opus attentissimus fuerit, et ad stellas, coniungi cum ipso mundi spiritu, atque cum stellarum radiis, per quos mundi spiritus agit, atque ita coniunctum esse ipsum quoque in causa, ut a spiritu mundi per radios quidam stellae alicuius spiritus, id est, vivida quaedam virtus, infundatur imagini, potissimum hominis tunc operantis spiritui consentanea." Ebda. Lib.III.20, 30-35, S. 561 [S. 591].

[1291] Vgl. vorliegende Arbeit: 5.1.1 *Der spiritus*; 5.2.1 *Der göttliche Saturn*; siehe auch: Quinlan-McGrath, *Influences: Art, Optics, and Astrology in the Italian Renaissance*, S. 166; Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, S. 39f., 51ff.; Toussaint, "L'individuo estatico. Tecniche profetiche in Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola", S. 372-375; Toussaint, "Ficino's Orphic Magic or Jewish Astrology and Oriental Philosophy? A Note on *spiritus*, the *Three Books on Life*, Ibn Tufayl and Ibn Zarza", S. 26f.

[1292] Allen, *Icastes*, S. 199.

[1293] An dieser Stelle möchte ich auf Gaston Bachelard Schrift *Poetik des Raumes* verweisen. Gaston Bachelard, *Poetik des Raumes*, Frankfurt/Main 1987.

[1294] Ficino, *Three Books on Life*, Introduction, S. 39.

über ihr eröffnen. Die Fresken, die Messinstrumente, schließlich auch der gesamte Raum selbst, werden zu magischen Ködern, zu Talismanen. Sie sind Speicherorte magischer Energien und Kommunikationsmedien zugleich, die die seelische Verfasstheit des Adepten verbessern und körperliche, psychische und mentale Effekte erzielen sollen. Die Kammer fungiert dabei wie ein großer „Geschenk-Shop“[1295], welcher die gesamte Kraft des Universums mittels der *universi figuri* absorbiert, konzentriert und sich auf den Geist des Betrachters überträgt: Der sich mittels des *spiritus humanus* mit dem *spiritus mundi*, also mit dem gesamten Kosmos selbst, verbinden kann. Gleichzeitig verführen diese Bilder, die in der wohlgestalteten Materie verankert sind, den Betrachter zu kontemplativen Zuständen, da der *magus* durch das Anbringen von Zeichen immer auch erst die Korrespondenzen zwischen Mikro- und Makrokosmos evoziert und mittels der *künstlichen figura* eine Übereinstimmung zu den übergeordneten und unsinnlichen Ideen herstellt, die ihrerseits an diese anschließt.

In diesem Zusammenhang könnte man von Ficinos Magieverständnis als religiös-spirituelle Praxis sprechen,[1296] in der es ihm als Arzt und Priester nicht darum ging, den konstruierten Bereich der *magia daemonica* zu stärken. Vielmehr versuchte er, die antiken Wissensbestände in seinen Magie-Diskurs einzubetten, da er die Vertreter der *prisca theologia* – die Weisen, Priester, Ärzte und Astronomen – als Vorläufer des Christentums betrachtete, deren teils magische, teils häretische Ideengebäude die Heilung sowie den Aufstieg und die Rückkehr der Seele zum Göttlichen selbst versprachen. Dennoch lässt sich Ficinos formal postulierte Trennung (wie er sie in der *Apologia* vorschlug)[1297] in *magia naturalis* und *daemonica* nicht aufrechterhalten. Ficino unterläuft in *De vita libri tres* die Grenzen zwischen diesen beiden Formen der Magie, die zwischen Trennung und Einheit oszillieren. Dies geschieht aber nicht nur aus moraltheologischer Sicht, wie das Beispiel des Planetendämons Saturn verdeutlichte (in dem *natürliche* und *dämonische* Elemente einander überlappen),[1298] sondern ist auch seinen unterschiedlichen *Perspektiven* auf die Materie geschuldet. Gerade diese Verschmelzung verschiedener metaphysischer, materietheoretischer und naturphilosophischer Ideen in seinen abstrakt-metaphysischen Spekulationen

[1295] Ich danke Michael J. B. Allen für diese Bezeichnung.
[1296] Vgl. Zambelli, *White Magic, Black Magic in the European Renaissance*, S. 5, 17f.
[1297] Vgl. Marsilio Ficino, *Opera Omnia* I, *De vita libri tres*, Marsilii Ficino ad Lectorem sequentis exhortation, S. 572ff. [S. 602ff.].
[1298] Vgl. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, S. 82ff.

produziert eben auch jene Paradoxien in seinen Diskussionen zur Magie, die sich durch das Beispiel der Kammer veranschaulichen lassen. Dort gestaltet und formt das Geistige das Materielle und vice versa. Ficino erodiert die hierarchische Unterscheidung zwischen der Natur, die intrinsisch die substantielle Form der Objekte ändert und der Kunst, die lediglich eine Änderung der äußeren und sichtbaren Gestalt von Objekten vollzieht. Dem geschickten und begabten *magus* wird dabei eine *demiurgische* Macht zugeschrieben, die kosmischen Kräfte durch die *künstlichen* Figuren zu imitieren, zu kanalisieren, zu materialisieren und sogar zu manipulieren. Ficinos Kammer veranschaulicht daher nicht nur seine Neuinterpretation von klassischen und mittelalterlichen Magietheorien, sondern gibt auch einen Impuls für ein neues kulturelles Selbstverständnis des Individuums als *artifex* der Natur.

In seinem Artikel *Ficino, Archimedes and the celestial arts* weist Stéphane Toussaint daraufhin, dass sich in Ficinos Beschreibung der Kammer für den Leser ein Geflecht aus Technik, der Bearbeitung von Material, dem Wissen und Eingreifen in die Prozesse der Natur einerseits und der Wiederentdeckung antiker Traditionen, dem Versuch des mystischen Antizipierens an das Göttliche andererseits entfaltet. So ist Toussaint der Auffassung, dass Ficino in dieser Textpassage über Werke wie die plotinischen *Enneaden* oder den *Picatrix* hinausgeht und eine Form der *mechanischen Magie* beschreibt – "[…] Ficino has moved beyond these texts to a totally new kind of talismanic project"[1299] – die er auch als einen "technischen Mystizismus" bezeichnet.[1300]

Der gewölbte Raum wird zur aufgeladenen Symbolstätte des Universums. In ihm kommt es zu einer Visualisierung der Wirkzusammenhänge zwischen Zeichen und Bezeichneten. So imitiert der innere Mechanismus der Weltkugel, durch das Prinzip der Selbstbewegung, die Bewegung der Weltseele. Es entstehen Überlagerungen zwischen der Naturphilosophie und den bildenden Künsten. *De vita libri tres* entsteht auch zu einer Zeit, in der die Grenzen zwischen Philosophie, Poesie, Mythen und Kunst aufbrechen, wie es Eugenio Garin formuliert; und der Mensch die „Welt als Kunstwerk" zu betrachten beginnt.[1301] Der Künstler wie auch der *magus* nimmt die

[1299] Toussaint, "Ficino, Archimedes and the Celestial Art", S. 321.
[1300] Ebda. S. 321.
[1301] Vgl. Garin, *Der Mensch der Renaissance*, S.108, 185.

Rolle des Übersetzers von terrestrischen und himmlischen Kräften ein. Stéphane Toussaint schreibt dazu:

> „A microcosmic automaton was the first step towards the macrocosmic intelligence of the heavenly life, and towards creating own heavens."[1302]

In der Kammer spiegelt sich die kulturelle Vorstellung wider, dass im *Quattrocento* das gestaltende, eingreifende Individuum zunehmend in den Vordergrund tritt – gesellschaftlich wie auch wissenschaftlich. Nicht nur versucht es, die verwandtschaftlichen Zusammenhänge wie die Analogien zwischen Mikro- und Makrokosmos zu deuten und visuell abzubilden, sondern auch diese zu entziffern und die Natur und ihre kausalen Verbindungen zu ergründen. Eine Vorstellung, die sich auch in abgeänderter Form in der zeitlich späteren Schrift *L'idea del Teatro* (1550) von Giulio Camillo wiederfindet. Aufgebaut auf den astrologischen Reihen der Planeten, ihren Charakteren und Zuordnungen, sollte dieses Theater als Ort mnemotechnischer Praxis dienen:

> By means of this magic you gave a planetary character to a given thought or mental image, which would then obey you, do whatever you wanted.[1303]

August Buck spricht im Zusammenhang mit den Denkern der Renaissance von einer „[…] Sehnsucht nach einem universalen Wissen, das auch die der Vernunft verborgenen Geheimnisse der Welt ergründete"[1304]. Ficinos Darstellung des Innenlebens der Kammer scheint daher auch vorausschauend auf die in der Spätrenaissance und dem Barock entstehenden *Wunderkammern* zu verweisen, in denen nach Lorraine Daston und Katherine Park die Wunder der Natur mit denen der Kunst verschmolzen:[1305]

[1302] Toussaint, "Ficino, Archimedes and the Celestial Art", S. 323.
[1303] Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, S. 143; vgl. Yates, *The Art of Memory*, S. 160-172.
[1304] Buck (Hg.), *Die okkulten Wissenschaften in der Renaissance*, S. 1.
[1305] Vgl. Daston/Park, *Wonders and the order of nature, 1150-1750*, S. 255-261; siehe dazu weiterführend: Paula Findlen, *Possessing Nature: Museums, Collecting, and Scientific Culture in Early Modern Italy*, Berkeley [u. a.] 1994.

> Not only did the *Wunderkammer* display artificialia and naturalia side by side; they featured objects that combined art and nature in form and matter, or that subverted the distinction by making art and nature indistinguishable.[1306]

Die *Wunderkammern* waren *Raritätenkabinette,* die sowohl wunderliche Bilder, Gegenstände und Mechanismen als auch exotische Dinge wie Hörner und Steine beherbergten, um die Natur für den Betrachter auf *künstliche* Weise anzuordnen und sichtbar zu machen. Sie fungierten als Orte, als „Zeitraffer und Mikrokosmos zugleich" wie sie Horst Bredekamp beschreibt, in denen *naturalia*, *artificialia* und *scientifica* aufeinander aufbauten.[1307]

Conclusio

Die in *De vita coelitus comparanda* enthaltene theoretische Untersuchung von Talismanen veranschaulicht, dass Ficino auf kosmologische, metaphysische, medizinische und naturphilosophische Wissensbestände sowie auf astrologische und astral-magische Theorien aus unterschiedlichen platonischen, neuplatonischen und aristotelisch-scholastischen Traditionslinien zurückgreift, diese revitalisiert und auf synkretistische Weise miteinander verbindet, da „Denken […] für Ficino immer auch Denken von schon Gedachtem [ist, S. B.]",[1308] wie Paul R. Blum generell in Hinblick auf Ficinos Philosophie festhält. Auf eindrucksvolle Weise webt Ficino dabei sowohl „wiederentdeckte" Lehren als auch historische, mythologische und religiöse Narrative über Magie in seinen Text ein und setzt sie in einen neuen Funktionszusammenhang, womit sie einen einen neuen Magiediskurs begründen. Zugleich werden aber bei Ficino durch die Amalgamierung von unterschiedlichen Wissensbeständen auch „Kommentar, Zitat, Selbstzitat und Primärtext ununterscheidbar", wodurch Ambivalenzen in seinem philosophischen Denken und, hier im konkreten Fall, Uneinheitlichkeit in seinen Magietheorien entstehen.[1309]

[1306] Daston/Park, *Wonders and the order of nature, 1150-1750*, S. 277.

[1307] Vgl. Horst Bredekamp, *Antikensehnsucht und Maschinenglauben. Die Geschichte der Kunstkammer und die Zukunft der Kunstgeschichte*, Berlin 2012, S. 39.

[1308] Paul Richard Blum, *Philosophenphilosophie und Schulphilosophie: Typen des Philosophierens in der Neuzeit*, Stuttgart 1998, S. 67, 69.

[1309] Bernd-Christian Otto schreibt hierzu, dass „[…] bei der Ficino-Exegese keineswegs von einem stringent durchdachten, einheitlichen Gedankengebäude und – damit einhergehend – einem konsistenten Magiebegriff ausgegangen werden darf. Für das Verständnis Ficinos und seine Einordnung in die Rezeptionsgeschichte des Magiebegriffs ist es vielmehr entscheidend, die

Beginnt Giambattista della Portas Untersuchung zu Magie in den Bibliotheken und geht von dort aus in Empirie und Experiment über, wie William Eamon attestiert,[1310] so bleibt Ficinos Untersuchung jedoch weitgehend (Ausnahme I.a.-c.) auf einer textuellen Ebene. Seine Auseinandersetzung mit talismanischer Magie spiegelt die angestrebte Rückbesinnung auf das antike, teils mythologische Weltbild und verschränkt sich zugleich mit teils unterschiedlichen, naturphilosophischen und metaphysischen Lehren. Jedoch liegt die Innovation des Textes, der die Grundlage der gelehrten Renaissancemagie bildet, eben gerade in der Rezeption, dem Synkretismus und der neuen Aufbereitung von bereits vorhandenen Textmaterialien. „Der *Magier* als Weiser und Priester, der die natürlichen Zusammenhänge des Kosmos' versteht und zum Wohl des Menschen beeinflusst – dieser Topos ist in antiken Texten allenfalls angedeutet", wie Bernd-Christian Otto hinsichtlich Marsilio Ficinos *De vita libri tres* feststellt, er ist „in dieser Radikalität sowie engen Verwobenheit mit Neuplatonismus und Astrologie ein Novum."[1311]

Gerade Ficinos Assimilierung von unterschiedlichen Texttraditionen und seine Adaption von pluralen und heterogenen Wissensbeständen erzeugt sein genuin eigenes Magieverständnis, das die Denker der Folgezeit maßgeblich beeinflusste und Magie als einen integralen Bestandteil der Philosophie stärkte. Seine Darstellung magischer Denkmuster enthält das Bild von Natur- und Technikprozessen, das Affinitäten mit den naturwissenschaftlichen Experimenten im späten sechzehnten und frühen siebzehnten Jahrhundert – und in unserer Zeit – aufweist: das Erkennen verborgener Gesetzlichkeit in den Naturphänomenen ist mit einer Intention auf Beherrschung der Natur verklammert. Magie ist in Wahrheit weit davon entfernt, lediglich die „bastard sister of science" zu sein, wie es James George Frazer formuliert[1312] – viel eher ist sie, in dieser Zeit bei Marsilio Ficino, das Versprechen einer neuen Wissenschaft. So heißt es später in Agrippa von Nettesheim Schrift *De occulta philosophia tres* auch:

tatsächliche *Uneinheitlichkeit* seiner Gedanken- und Rezeptionslinien herauszustellen." Otto, *Magie*, S. 465.

[1310] William Eamon, *Science and the secrets of Nature. Books of Secrets in medieval and early modern culture,* Princeton/NJ 1996, S. 217.

[1311] Otto, *Magie*, S. 471.

[1312] Vgl. Frazer, *The magic art and the evolution of kings*, Vol. 1, S. 222.

> Die magische Wissenschaft, der so viele Kräfte zu Gebot stehen, und die eine Fülle der erhabensten Mysterien besitzt, umfaßt die tiefste Betrachtung der verborgensten Dinge, das Wesen, die Macht, die Beschaffenheit, den Stoff, die Kraft und die Kenntnis der ganzen Natur […] Die Wissenschaft ist daher die vollkommenste und höchste, sie ist eine erhabene und heilige Philosophie, ja sie ist die absolute Vollendung der edelsten Philosophie.[1313]

Gleichzeitig ordnet Ficino alle diese unterschiedlichen und bereits bestehenden Elemente neu an und kombiniert sie miteinander, um eine kulturelle Kohärenz seiner eigenen, teils heterodoxen Magietheorien zu erzeugen. Ficino ist dabei nicht jener *Philosophaster*, als den ihn Lynn Thorndike charakterisiert,[1314] vielmehr leistete er durch seine „kreativen Naturbetrachtungen“[1315] eine wichtige Vorarbeit für die medientheoretischen, naturphilosophischen und kulturhistorischen Konzeptionen der Folgezeit. So enthält *De vita libri tres* wichtige Aspekte zur Schematisierung der Welt, die bereits auf ein neues Selbstverständnis des Menschen vorausweisen, da hier Kunsttechniken mit Prozessen der Natur verschmelzen. Der *magus*, der im terrestrischen Zentrum steht, greift aktiv in die hier als organisch beschriebene *Weltenmaschine* ein und organisiert und arrangiert die Zeichen neu. Die *künstlichen* Zeichen am Talisman haben eben nicht nur einen Verweischarakter, sondern sie verbinden sich durch ihre substanzverändernde Fähigkeit mit den übergeordneten Keimgründen in der Weltseele und den Ideen im Geist. Durch die menschliche Formung des Materials werden *künstliche* Übereinstimmungen zwischen irdischen und himmlischen *Objekten* erzeugt, wodurch neue Strukturen und Wesensverwandtschaften entstehen. Diese Manipulation der höheren Stufen, die von der irdischen Welt ausgeht, lässt sich jedoch nicht mit der Vorstellung der *magia naturalis* vereinbaren.

Dennoch lässt sich, da Ficino die talismanische Kunst unter dem Deckmantel des „Berichtens“ als Form der Absicherungsstrategie verhandelt, seine eigene Position nicht eindeutig feststellen. Jedoch führten gerade Ficinos Aneignungs- und Verfremdungstechniken verschiedenster Wissenselemente zu einer Synthese

[1313] Nettesheim, *Die Magischen Werke*, Lib.I.2, S. 13.
[1314] Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science,* Vol. IV, S. 562.
[1315] Dieser Begriff ist von David C. Lindberg entlehnt, der ihn in einem anderen Zusammenhang verwendet. Vgl. Lindberg, *Von Babylon bis Bestiarium*, S. 383.

unterschiedlichster Wissensdiskurse. Obwohl er aus ethischer und moraltheologischer Sicht die Herstellung von Statuen ablehnte, negierte er nicht generell die Effektivität von Talismanen, vielmehr werden sie, wie sich am Beispiel der Kammer zeigte, zum Medium der Seele in ihrem mystischen Aufstieg. Wie aus diesem Kapitel hervorgegangen ist, versuchte Ficino einerseits in *De vita libri tres* die Wirkung der Talismane herabzusetzen und zu begrenzen und anderseits kann der *magus* mit dem Talisman selbst aktiv in das Geschehen eingreifen und sogar die geistige Betrachtung der Seele selbst fördern. Es zeigt sich hier, dass die talismanische Kunst nicht nur im Rahmen von Idolatrie verhandelbar ist, sondern dass ihr vielmehr metaphysische Implikationen zugrunde liegen, die den ambivalenten ontologischen Status der Materie sichtbar machen. Frank Klaassen konstatiert, dass

> […] Ficino included images as part of the therapy one could pursue, though not a necessary part. He also called upon a wide range of classical sources to locate the origins of his magic in a pristine past. In this way, Ficino had one foot in each world.[1316]

Die Kategorie der *magia daemonica* oszilliert daher bei Ficino zwischen formaler Trennung und instabiler Einheit zu ihrem scheinbaren Gegenstück, der *magia naturalis*. Sie können nicht, wie in der Forschungsliteratur oftmals vorgeschlagen, allein anhand der Begriffe Legitimität und Illegitimität unterschieden werden, sondern anhand divergierender metaphysischer Implikationen, wodurch auch die vereinfachten Kategorien von *natürlicher* versus *dämonischer* Kategorien überdacht werden müssen – getrennt gedachte Kategorien, die auch heute noch in der Analyse von *De vita libri tres* so angewendet werden. Jedoch greifen bei Ficino *natürliche* und *dämonische* Elemente genauso ineinander über wie die Bereiche von Natur und Kunst.

Ficinos Untersuchung von Magie und hier im speziellen Fall von Talismanen, verdeutlicht explizit, dass die Magie eng mit Materietheorien verbunden ist, in denen das Geistige das Körperliche kontrolliert und umgekehrt. Daher gibt seine theoretische Diskussion über astrologische Bilder auch Auskunft über die Widersprüche in seinem metaphysischen Programm, welche sich durch die wechselnden *Perspektiven* auf die Materie ausdrücken. Der Talisman wird zu einem mächtigen Wirkinstrument des *magus*, der eine *demiurgische* Rolle einnimmt. Jedoch wirkt dieser im Gegensatz zum

[1316] Klaassen, *The Transformation of Magic*, S. 191.

göttlichen Handwerker, von der unteren, der materiellen auf die höhere, geistige Welt ein – das Fundament dafür bildet die Materie. Nicht nur verändert er mittels präparierter Materialien die vice versa wirkenden Serien, sondern er speist auch neue Zeichen in die Weltenmaschine, die *machina mundi* ein. Daher verändern sich je nach *Perspektive* auf seinen Text – teils in einer trennenden, teils in einer überschneidenden Weise – seine Magietheorien und es öffnet sich ein neues *finestra aperta* auf die ihnen zugrunde liegenden Materiekonzeptionen.

7 Zusammenfassung und Schlussbemerkung

Marsilio Ficinos Werk *De vita libri tres* beeinflusste verschiedenste Denker im Übergang vom fünfzehnten in das sechzehnte und beginnende siebzehnte Jahrhundert in ihren theoretischen Auseinandersetzungen mit Magie und anderen *okkulten* Traditionen,[1317] so etwa Giovanni Pico della Mirandola, Pietro Pomponazzi, Johannes Reuchlin, Gerolamo Cardano, Giambattista della Porta, Agrippa von Nettesheim und Tommaso Campanella.

Magische Denkmuster dienten den Gelehrten der Renaissance und Frühen Neuzeit als ein theoretisches Erklärungsmodell für die *okkulten* Qualitäten der Natur, in denen sich die geheimen Phänomene und Wunder verbergen, deren Ursachen und Effekte es zu entdecken, erforschen und wissenschaftlich zu erklären galt. Resultierend aus ihren Auseinandersetzungen mit diesen als magisch interpretierten Phänomenen und Objekten (wie der Magnetismus, die der Wahrnehmung verborgenen Wirkungen von gewissen Steinen, Pflanzen, Tieren und Artefakten bis hin zu den optischen Phänomenen der Illusion) wurden bereits bestehende antike und mittelalterliche Text- und Wissensbestände unterschiedlicher Kulturräume befragt, zusammengefasst, erweitert und durch neue philosophische Erläuterungen und Theorien ergänzt. Durch die Arbeiten von Gelehrten wie Nikolaus Kopernikus, Tycho Brahe, Giordano Bruno und Galileo Galilei im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert wurde das geozentrische durch das heliozentrische Weltbild abgelöst. Neue Beobachtungsmöglichkeiten (wie das Mikroskop) und Illustrationen (wie Andreas Vesalius anatomische Zeichnungen), bahnbrechende Entdeckungen (wie der Blutkreislauf durch Robert Hooke) veränderten die Astronomie, Biologie und Medizin grundlegend, und die magischen Wissenschaftserklärungen und -modelle wurden durch neue ersetzt.[1318] Obwohl im achtzehnten Jahrhundert magische Denkmuster ins

[1317] Der Begriff „Okkultismus“ wurde erst rückblickend als historische Kategorie verwendet, worauf unter anderem Brian P. Copenhaver aufmerksam macht: “Although one may speak retrospectively of an ‘occultist tradition’ in European culture, Renaissance philosophers would have found the term ‘occultism’ as strange as ‘humanism’; both words have their uses, nonetheless, as historical categories. European occultism includes the concepts of magic, astrology, demonology and occult natural power […]; it also embraces the related notions of divination, illusion, witchcraft, numerology, cabala and theurgy […].” Copenhaver, “Astrology and Magic”, S. 265.

[1318] Vgl. Debus, *Man and Nature in the Renaissance*, S. 54-73.

Abseits gedrängt wurden und ihren autoritativen Charakter verloren,[1319] waren sie dennoch nicht gänzlich von der Wissenschaft (ab-)getrennt. So wissen wir durch neuere Forschungen beispielsweise, dass sowohl Sir Isaac Newton als auch Robert Boyle alchemistische Studien betrieben haben.[1320] Das bedeutet, dass Magie hier eben nicht als jene „illegitime Stiefschwester der Wissenschaft“ verstanden wurde, als die sie Sir James George Frazer in seiner Schrift *The Golden Bough* darzustellen versuchte, und die, so Frazer, erst die sich entfaltende Wissenschaft und Kultur verdrängen konnte.[1321] Gerade mit Marsilio Ficinos Werk *De vita libri tres* verdeutlichte sich, dass magische Konzeptionen und die ihnen zugrunde liegenden Traditionslinien sehr wohl in den Wissenschaftsdiskurs integriert waren und von Vertretern der Renaissance äußerst ernsthaft betrachtet wurden.

Auch war die Magie weniger archaisch, barbarisch und abergläubisch, wie Edward Burnett Tylor in seinem Werk *Primitive Culture* verzeichnete,[1322] viel eher war sie zum Beispiel bei Marsilio Ficino das Versprechen einer neuen Wissenschaft (das sich auch in dem Erfolg von *De vita libri tres* widerspiegelt, wie über 26 Auflagen bis zum Jahr 1647 belegen)[1323]. Daher zeigt sich auch die Notwendigkeit, das nach wie vor in der Wissenschaftsgeschichte rezipierte Bild von Magie, in der „[…] naturwissenschaftlich begründete Technik an ihre Grenzen stößt wie in der Medizin oder irrelevant ist wie in Fragen der persönlichen Lebensführung“[1324] zu revidieren, angefangen bei der konstruierten Polarität von „Magie versus Wissenschaft“.

In der vorliegenden Arbeit wurde gezeigt, dass Magie in der europäischen Rezeptionsgeschichte weder ein einheitliches, zeitlich lineares noch univokes Begriffskonzept bildete. Ferner zeigte sich, das die durch Kontinuitäten und Diskontinuitäten gezeichnete Magie in ihren unterschiedlichen Formen, Gestalten und Bezeichnungen seit der griechisch-römischen Antike über das lateinische Mittelalter

---

[1319] “Enlightenment natural philosophers did not so much explain preternatural phenomena as ignore them.” Daston, “Preternatural Philosophy”, S. 40; Copenhaver, “The Occultist Tradition and its critics”, S. 455.
[1320] Vgl. Daston, “Preternatural Philosophy”, S. 37; Golinski, „Das geheime Leben eines Alchimisten“, S. 191, S. 195f.
[1321] Frazer, *The Golden Bough*, Vol. 1, S. 32.
1322 Tylor, *Anfänge der Cultur*, S. 27, 84.
[1323] Vgl. Benesch, *Marsilio Ficino’s ’De triplici vita’ (Florenz 1489) in deutschen Bearbeitungen und Übersetzungen*, S. 8.
[1324] H. Hemminger, „Magie“; in: Jürgen Mittelstraß (Hg.): *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Bd. 5, Stuttgart/Weimar 2013, S. 174.

bis hin in die Renaissance ein plurales Ideen- und Traditionsgebäude von heterogenen und transkulturellen Lehren und Vorstellungsbildern bildete, das auf unterschiedlichen religiösen, kosmologischen, naturphilosophischen sowie metaphysischen Annahmen gründete (siehe Kapitel 1 bis 3). Gerade deswegen müsste sowohl die Normativität von Epocheneinteilungen und -grenzen als auch die Normativität vom Wissenschaftseinteilungen und -modellen (wie sie Michel Foucault in *Die Ordnung der Dinge* vorschlägt) hinterfragt werden; was die Aufgabe einer möglichen Folgearbeit sein könnte.

Die im Magiebegriff enthaltenen Heterogenitäten und Mehrschichtigkeiten verdeutlichen sich besonders in Marsilio Ficinos *De vita libri tres*. Durch das Wiederentdecken und Revitalisieren antiker, besonders platonischer und neuplatonischer Schriften, versuchte Ficino in seinen Magietheorien einerseits an das magische und mythologisch grundierte Weltbild der griechisch-römischen Antike und den darin enthaltenen heidnischen Götter- und Dämonenvorstellungen anzuknüpfen und diese zu erweitern, andererseits war er darum bemüht, eben diese Vorstellungen mit christlich-theologischen und scholastisch-naturphilosophischen Vorstellungen und Terminologien zu verbinden und sie zugleich zu begrenzen, um eine religiöse und kulturelle Kohärenz seiner eigenen, teils heterodoxen Theorien von Magie zu erzeugen.

In seinem Versuch der Vereinheitlichung unterschiedlicher Traditionszweige und Lehren war Ficino weit entfernt davon, jener „Philosophaster“ zu sein, als den ihn Lynn Thorndike auf polemische Weise in seinem Werk *A History of Magic and Experimental Science* darzustellen versuchte.[1325] Vielmehr spiegelt *De vita libri tres* das kulturelle Selbstverständnis der Renaissance wider, das verbunden mit den neu aufgekommenen *studia humanitatis* zwischen einer Rückbesinnung auf die griechisch-römische Antike, verbunden mit dem christlichen Offenbarungsglauben und einem neuen und vorwärts gerichteten Umgang mit Naturphänomenen oszillierte, die der begabte und schöpferisch tätige Mensch nicht nur zu ergründen, sondern dem göttlichen *artifex* ähnlich, auch zu bearbeiten und zu verändern versuchte (siehe Kapitel 5 und 6). So diskutiert Ficino in seinen Darstellungen von Magie nicht nur die

[1325] Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, Vol. IV, S. 562-573.

Themenkreise von Auf- und Abstieg der Seele und exklusiven Erkenntnisgewinn und -verlust, sondern auch die von Allmacht- und Ohnmachtsfantasien gekennzeichnete Natur-, Material- und Objektbeherrschung, wodurch die Bereiche von Religion, Natur und Technik ineinander verschmelzen.

Bei Ficino waren die Grenzen zwischen den im lateinischen Mittelalter formulierten Kategorien der *magia naturalis* und *daemonica* fließend und porös. Gerade in seiner Darstellung von Planetendämon Saturn und Melancholie sowie den Talismanen verdeutlicht sich das widersprüchliche Verhältnis von *natürlichen* und *dämonischen* Elementen, die das mehrlagige Textgewebe von *De vita libri tres* in einem permanenten Wechsel von formaler Trennung und instabiler Einheit durchziehen.

Ziel war es zu zeigen, dass diese beiden Magieformen nicht, wie in der aktuellen Forschungsliteratur oftmals formuliert, allein anhand der Kategorien Legitimität und Illegitimität unterschieden werden können, sondern ebenso anhand diverser metaphysischer Prämissen und materietheoretischer Bedingungen. Es zeigte sich, dass Ficino in seinen abstrakt-metaphysischen Spekulationen platonische und neuplatonische Kosmologien und Metaphysiken mit aristotelisch-scholastischen Naturphilosophien verband, die ein Spektrum unterschiedlicher *Perspektiven* auf den ontologischen Status und Rang der Materie zuließen (Kapitel 4). Mit diesen wechselnden *Perspektiven* auf sein metaphysisches Progamm – in denen das Geistig-Intelligible das Körperlich-Materielle beherrscht und intrinsisch formt und *vice versa* – korrelieren beide Formen der Magie: sowohl die *magia naturalis* als auch die *daemonica*. Daher zeigt sich die Notwendigkeit, das Bild von Marsilio Ficino als eindeutigem Vertreter der *magia naturalis*, wie es Frances A. Yates in *Giordano Bruno and the hermetic tradition*[1326] formuliert und wie es in der Renaissance-Forschung nach wie vor zu finden ist, neu zu bewerten. Die vorliegende Arbeit kann dabei nur als Grundlage für weitere Arbeiten dienen.

Abschließend bleibt festzuhalten, dass sich bei Ficino gerade aufgrund seines Synkretismus unterschiedlicher Materietheorien die Bereiche der Magie, Natur und Kunst ineinander verschränken. Magische Denkmuster dienten Renaissancegelehrten

[1326] Yates, *Giordano Bruno and the hermetic tradition*, S. 62-83.

wie Ficino als Hilfsmittel, um einerseits die Zusammenhänge und die darin enthaltenen Kräfte zwischen Mikro- und Makrokosmos erklärbar, andererseits aber auch visuell darstell- und bearbeitbar zu machen. So verschränken sich in den Debatten der Renaissance-Magie auch die Prozesse der Natur mit Kunsttechniken, da magische Denkmuster nicht nur das Erkennen, sondern auch das gezielte Beherrschen von Naturphänomenen umfassten. Dabei ging es diesen Gelehrten nicht nur um eine Konzeptualisierung von teils bekannten und tradierten, teils wiederentdeckten Wissensbeständen zur Magie, die sie miteinander verbanden und in eine neue Wissensordnung überführten, sondern auch um deren praktische Umsetzung und Anwendung. Einen wesentlichen Beitrag dazu leistete Marsilio Ficino mit seinem Werk *De vita libri tres* und der darin entwickelten neue Magie der Zeichen.

8 Bibliografie

Primärliteratur

D'Abano, Pietro: *Opere di Pietro d'Abano*. 2 Bde. Hg. von Ludwig F.C.H., G.I. Padova: Il glifo 1982.

Agrippa, Cornelius: *De Occulta Philosophia Libri Tres*. Hg. von V. Perrone Compagni. Leiden/New York/Köln: E. J. Brill 1992 [= Reihe: Obermann, Heiko A. et al (Hg.): *Studies in the History of Christian Thought*, Vol. XLVIII].

Alberti, Leon Battista: *Della Pittura. Über die Malkunst*. Übers. und hg. von Oskar Bätschmann und Sandra Gianfreda. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2002.

Allen, Michael J. B.: *Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer: Introduction, texts, translations*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press 1981.

Allen, Michael J. B.: *Icastes: Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's Sophist*. *Five Studies and a Critical Edition with Translation*. Berkeley/Los Angeles/Oxford: University of California Press 1989.

Alverni, Guilielmi: *Opera Omnia, Quae hactenùs reperiri potuerunt, reconditissimam rerum humanarum, ac divinarum doctrinam abundè complectentia, ac proinde bonarum artium ac scientiarum studiosis, maximè verò Theologis, ac divini verbi Concionatoribus apprimè necessaria.* Tomus I. Frankfurt/Main: MINERVA G. m. b. H. 1963 [Nachdruck der Ausg. von Paris 1674].

Aquin, Thomas von: *Summa Theologiae*. *Prima Pars*. Hg. von Petri Caramello. Taurini/Romae: Marietti Editori Ltd. 1952.

- *Summa Theologiae. Secunda Pars II*. Hg. von Petri Caramello. Taurini/Romae: Marietti Editori Ltd. 1962.

- *In Aristotelis Libros De Caelo et Mundo, De Generatione et Corruptione, Meterologicorum, Exposito*. Hg. von M. Raymundi und O. P. Spiazzi. Taurini/Romae: Marietti Editori Ltd. 1952.

- *Summa contra gentiles*. Latein/Deutsch. Übers. und hg. von Karl Albert et al. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft ^{3}2009.

- *Über Gottes Vermögen. De potentia Dei*; in: Rolf Schönberger (Hg.): *Quaestiones Disputatae*. Bd. 8,2. Hg. und übers. von Stephan Grotz. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2009.

Aristoteles: *Über die Seele*; in: Grumach, Ernst (Hg.): *Aristoteles Werke in deutscher Bearbeitung*, Bd. 13. Übers. aus dem Griech. von Willy Theiler. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1959.

- *Meterologie* / *Über die Welt*. Bd. 12,1. Übers. aus dem Griech. von Hans Strohm und hg. von Ernst Grumach. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1970.

- *Aristoteles' Metaphysik.* Bd. 1,1. Übers. aus dem Griech. von Hermann Bonitz und hg. von Horst Seidl. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1978.

- *Aristoteles' Metaphysik.* Bd. 1,2. Übers. aus dem Griech. von Hermann Bonitz und hg. von Horst Seidl. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1980.

- *Meterologie* / *Über die Welt*; Grumach, Ernst: *Aristoteles Werke in deutscher Bearbeitung*. Bd. 12,1. Übers. aus dem Griech. von Hans Strohm. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1970.

- *Nikomachische Ethik*; in: Grumach, Ernst (Hg.): *Aristoteles Werke in deutscher Bearbeitung*. Bd. 6. Übers. aus dem Griech. von Franz Dirlmeier. Berlin: Akademie-Verlag 1956.

- *Parva Naturalia*, *De insomniis de divinatione per somnum*; in: Flashar, Hellmut (Hg.): *Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung*. Bd. 14,3. Übers. aus dem Griech. von Philip J. van der Eijk. Berlin: Akademie Verlag GmbH 1994.

- *Physikvorlesung*; in: Grumach, Ernst (Hg.): *Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung*. Bd. 11. Übers. aus dem Griech. von Hans Wagner. Berlin: Akademie Verlag GmbH 1967.

- *Problemata Physica*; in: Grumach, Ernst (Hg.): *Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 19. Übers. aus dem Griech. von Hellmut Flashar. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1962.

- *Über den Himmel*; in: Flashar, Hellmut (Hg.): *Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung*. Bd. 12. Übers. aus dem Griech. von Alberto Jori. Berlin: Akademie Verlag GmbH 2009.

- *Über Werden und Vergehen*; in: Rapp, Christof (Hg.): *Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung*. Bd. 12. Übers. aus dem Griech. von Thomas Buchheim. Berlin: Akademie Verlag GmbH 2010.

Augustinus, Aurelius: *Der* Gottesstaat. De *Civitate Dei*. 2 Bde. Übers. aus dem Lat. von Carl Johann Perl. Paderborn/München/Wien/Zürich: Ferdinand Schöningh 1979.

- *Die christliche Bildung. De doctrina Christiana*. Übers. aus dem Lat. von Karla Pollmann. Stuttgart: Philipp Reclam jun. GmbH & Co. 2002.

- *De Vera Religione. Die wahre Religion*. Übers. und hg. aus dem Lat. von Josef Lössl. Paderborn/Wien [u. a.]: Schöningh 2007.

Avicenna: *Liber canonis. Liber / quem princeps aboali abinsceni de medicina edidit. Translatus a magistro Gerardo cremonensi in toleto ad arabico in latinum*. Hg. von

Petrus Rochabonellus und korr. von Prosdocimus Mutius. Venetiis: Dionysius Bononiensis ca. 1489.

Biblia Sacra iuaxta vulgatam versionem. 4. verb. Aufl. Hg. von B. Fischer et al. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1994.

Boccaccio, Giovanni: *Ioannis Bocatii [Peri genealogias] deorum: libri quindecim / cum annotationibus Iacobi Micylli. Eiusdem De montium, sylvarum, fontium, lacuum, fluuiorum, stagnorum, [et] marium nominibus. Liber I. Huc accessit rerum, [et] fabularum scitu dignarum copiosus index*. Basileae: apud Io. Hervagium 1532.

Brown, Dan: *Das verlorene Symbol*. Aus dem Engl. übers. vom Bonner Kreis. Köln: Gustav Lübbe Verlag ^{9}2014 [Engl. Ausg.: *The Lost Symbol*. Amerika: Doubleday 2009].

Burton, Robert: *Anatomie der Melancholie*. *Über die Allgegenwart der Schwermut, ihre Ursachen und Symptome sowie die Kunst, es mit ihr auszuhalten*. Übers. aus dem Engl. von Ulrich Horstmann. München/Zürich: Artemis Verlag 1988 [Engl. Ausg.: *The Anatomy of Melancholy*. Oxford 1621. Übers. nach der 6. verb. Aufl. 1651].

Cicero, Marcus Tullius: *Gespräche in Tusculum*. Latein/Deutsch. Übers. aus dem Lat. und hg. von Olof Gigon. 2. verb. Aufl. München: Heimeran Verlag 1970.

- *Über die Wahrsagung. De Divinatione*. Übers. und hg. von Christoph Schäublin. München/Zürich: Artemis Verlag 1991.

- *De Legibus – Paradoxa Stoicorum*. *Über die Gesetze – Stoische Paradoxien*. Latein/Deutsch. Übers. und hg. von Rainer Nickel. Zürich: Artemis & Winkler Verlag 1994.

- *De Natura Deorum Libri Tres*. *Vom Wesen der Götter in drei Büchern*. Latein/Deutsch. Übers. und hg. von Olof Gigon und Laila Straume-Zimmermann. Zürich: Artemis & Winkler Verlag 1996.

- *De re publica. Vom Gemeinwesen*. Latein/Deutsch. Übers. aus dem Lat. und hg. von Karl Büchner. Stuttgart: Philipp Reclam Jun. 1995.

Conchis, Gvillelmi: *Opera Omnia*. *Dramaticon philosophiae*. Hg. von Italo Ronca und Edouard Jeauneau. Turnholti: Brepols 1997.

Della Porta, Giambattista: *Joh. Baptistae Portae Neapolitani Magiae Naturalis Libri Viginti: Ab ipso quidem authore adaucti, nunc vero ab infinitis, nunc vero ab infinitis, quibus editiones priores scatebant, mendis, optime repurgati: in quibus scientiarium Naturalium divitae et deliciae demonstrantur*. Amsterdam: Elizeus Weyerstraten 1664.

Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch/Deutsch. Bd. 1. Hg. von Walther Kranz und übers. aus dem Griech. von Hermann Diels. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung 1934.

Ficino, Marsilio: *Opera Omnia*. 2 Bde. Eingel. von Paul Oskar Kristeller. Torino: Bottega D'Erasmo 1959-1962 [Nachdruck: *Opera Omnia*. Basel: 1576].

- *Traktate zur Platonischen Philosophie*. Übers. aus dem Lat. von Elisabeth Blum, Paul Richard Blum und Thomas Leinkauf und hg. von Rolf Schönberger, Jörg Jantzen und Paul Richard Blum. Berlin: Akademie Verlag 1993 [= Reihe: COLLEGIA Philosophische Texte].

- *Briefe von Marsilio Ficino. Eine Auswahl aus dem ersten Buch der Briefe*. Übers. aus dem Lat. von Karl Markgraf von Montoriola. Haarlem: Rozekruis Pers 1994.

- *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*. Latein-Deutsch. Übers. aus dem Lat. von Karl Paul Hasse und hg. und eingel. von Paul Richard Blum. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2004.

- *Platonic Theology*. Vol. 1. Übers. aus dem Lat. von Michael J. B. Allen und John Warden und hg. von James Hankins und William Bowen. Cambridge/London: Harvard University Press 2001 [= Reihe: The I Tatti Renaissance Library].

- *Platonic Theology*. Vol. 2. Übers. aus dem Lat. von Michael J. B. Allen und John Warden und hg. von James Hankins und William Bowen. Cambridge/London: Harvard University Press 2002 [= Reihe: The I Tatti Renaissance Library].

- *Platonic Theology*. Vol. 3. Übers. aus dem Lat. von Michael J. B. Allen und John Warden und hg. von James Hankins und William Bowen. Cambridge/London: Harvard University Press 2003 (= Reihe: The I Tatti Renaissance Library).

- *Platonic Theology*. Vol. 4. Übers. aus dem Lat. von Michael J. B. Allen und John Warden und hg. von James Hankins und William Bowen. Cambridge/London: Harvard University Press 2004 [= Reihe: The I Tatti Renaissance Library].

- *Platonic Theology*. Vol. 5. Übers. aus dem Lat. von Michael J. B. Allen und John Warden und hg. von James Hankins und William Bowen. Cambridge/London: Harvard University Press 2005 [= Reihe: The I Tatti Renaissance Library].

- *Platonic Theology*. Vol. 6. Übers. aus dem Lat. von Michael J. B. Allen und John Warden und hg. von James Hankins und William Bowen. Cambridge/London: Harvard University Press 2006 [= Reihe: The I Tatti Renaissance Library].

- *Three Books on Life*. *A Critical Edition and Translation with Introduction and Notes*. Übers. aus dem Lat. und eingel. von Carol V. Kaske und John R. Clark. Binghamton/New York: The Renaissance Society of America 1989 [= Reihe: Medieval & Renaissance Texts & Studies, Vol. 57; The Renaissance Society of America: Renaissance Texts Series, Vol. 11].

- *De vita libri tres / Drei Bücher über das Leben*. Übers. aus dem Lat. und hg. von Michaela Boenke. München: Wilhelm Fink Verlag 2012 [= Reihe: Humanistische Bibliothek: Texte und Abhandlungen, Reihe II, Bd. 38].

- *The Letters of Marsilio Ficino*. Vol. 3 (Liber IV). Translated from the Latin by members of the Language Department of the School of Economic Science. London: Shepheard-Walwyn 1981.

- *The Letters of Marsilio Ficino*. Vol. 5 (Liber VI). Translated from the Latin by members of the Language Department of the School of Economic Science. London: Shepheard-Walwyn 1994.

- *The Letters of Marsilio Ficino*. Vol. 7 (Liber VIII). Translated from the Latin by members of the Language Department of the School of Economic Science. London: Shepheard-Walwyn 2003.

Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge*. *Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Übers. aus dem Franz. von Ulrich Köppen. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag [21]2009 [franz. Ausg. *Les mots et les choses*. Paris: Ed. Gallimard 1966].

Frazer, James George: *The Golden Bough: A Study in Comparative* Religion. Vol. 1. Eingel. von Robert Ackerman. Richmond: Curzon Press 1994.

- *The magic art and the evolution of kings*. Vol. 1. London/New York: MACMILLAN & CO LTD/St Martin's Press 1955.

Heraklit: *Fragmente*. Griechisch/Deutsch. 2. verb. Aufl. Übers. und hg. von Bruno Snell. München: Ernstheimeran Verlag 1940.

Hermetica: *The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation with notes and introduction*. Hg. und eingel. von Brian P. Copenhaver. Cambridge/New York/Melbourne: Cambridge University Press 1992.

Herodot: *Historien*. 2 Bde. Griechisch/Deutsch. Hg. von Josef Feix. Zürich: Artemis & Winkler Verlag 1995.

Hesiod: *Theogonie*. *Werke und Tage*. Griechisch/Deutsch. Übers. aus dem Griech. und hg. von Albert von Schirnding. München/Zürich: Artemis & Winkler Verlag 1991.

Hippokrates: *Hippokrates, Sämmtliche Werke*, Bd. 1. Übers. von Robert Fuchs. München: Verlag von Dr. H. Lüneburg 1895.

- *Hippokrates, Sämmtliche Werke*, Bd. 2. Übers. von Robert Fuchs. München: Verlag von Dr. H. Lüneburg 1897.

Homer: *Odyssee*. Griechisch/Deutsch. Übers. von Anton Weiher und hg. von Karl Bayer/Manfred Fuhrmann/Gerhard Jäger. München/Zürich: Artemis Verlag [8]1986.

Hugo von Sankt Viktor: *Didascalicon: De studio legendi*. Latein/Deutsch. Übers. aus dem Lat. von Thilo Offergeld und hg. von Norbert Brox et al. Freiburg/Basel/Wien/Barcelona/Rom/New York: Herder 1997.

Isidor von Sevilla: *Die Enzyklopädie des Isidor von Sevilla*. Aus dem Lat. von Lenelotte Möller. Wiesbaden: marixverlag 2008.

Jamblichus: *Über die Geheimlehren*. Übers. und hg. von Theodor Hopfner. Leipzig: Theosophisches Verlagshaus 1922.

Kramer (Institoris), Heinrich: *Der Hexenhammer: Malleus Maleficarum*. Neu aus dem Lat. übers. von Wolfgang Behringer, Günter Jerouschek und Werner Tschacher und

hg. von Günter Jerouschek und Wolfgang Behringer. München: Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG 2000.

Lactantius: *Göttliche Unterweisungen in Kurzform*. Übers. aus dem Lat. und eingel. von Eberhard Heck und Gudrun Schickler. München/Leipzig: K. G. Saur Verlag 2001.

Laertius, Diogenes: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*. 2 Bde. Übers. von Otto Apelt unter Mitarbeit von Hans Günter Zekl und hg. von Klaus Reich. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2008.

Latour, Bruno: *Wir sind nie modern gewesen*. *Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Übers. aus dem Franz. von Gustav Roßler. Frankfurt/Main: Fischer Taschenbuch Verlag ^{2}2002 [Franz. Ausg.: *Nous n'avons jamais été modernes*. *Essai d'anthropologie symétrique*. Paris: Èditions La Découverte 1991].

Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Philosophische Schriften*. Reihe 6, Bd. 4. Hg. von der Leibniz-Foschungsstelle der Universität Münster. Berlin: Akademie Verlag 1999.

Lukrez: *Von der Natur*. Lateinisch-deutsch. Hg. und übers. von Hermann Diels. München: Artemis & Winkler Verlag 1993.

Macrobii, Ambrosii Theodosii: *Commentarii in Somnium Scipionis*. Vol. 2. Hg. von Iacobus Willis. Lipsiae: Teubner 1963.

- *Saturnalia*. Eingel. von Robert A. Kaster. Oxford/New York [u. a.]: Oxford University Press 2011.

Magnus, Albertus: *Liber Mineralium Domini Alberti Magni, Alemanni, ex Laugingen oriundus, Ratisponensis Ecclesie Episcopus, Vir in Divinis scripturis Doctissimus, et in Secularis Philosophie Scia Peritissimus Sequitur*. Oppenheim: [Köbel] 1518.

- *Ausgewählte Texte*. Latein/Deutsch. Übers. aus dem Lat. und hg. von Albert Fries. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft ^{3}1994 [= Reihe: Texte zur Erforschung, Bd. 35].

Manilius: *Astronomica. Astrologie*. Latein/Deutsch. Hg. und übers. von Wolfgang Fels. Stuttgart: Philipp Reclam jun. GmbH 1990.

Megenberg, Konrad von: *Die Deutsche Sphaera: Sphaera mundi*. Hg. von Francis B. Brèvart. Tübingen: Niemeyer 1980.

Mirandola, Giovanni Pico della: *Conclusiones sive Theses DCCCC Romae anno 1486 publice disputandae, sed non admissae; texte établi d'après le MS. d'Erlangen (E) et l'editio princeps (P), collationné avec les manuscripts de Vienne (V et W) et de Munich (M); Conclusiones nongentae*. Hg. von Bohdan Kieszkowski. Genève: Droz 1973.

- *De hominis dignitate. Lettera a Ermolao Barbaro*. Hg. von Giovanni Semprini. Rom: Atanor 1986.

Nettesheim, Heinrich Cornelius Agrippa von: *Die Magischen Werke*. Wiesbaden: Fourier-Verlag ^{3}1988.

Ovid: *Metamorphosen. Epos in 15 Büchern*. Latein-Deutsch. Übers. aus dem Lat. und hg. von Hermann Breitenbach. Zürich: Artimis-Verlag ^{2}1964.

Philostratos: *Das Leben des Apollonios von Tyana*. Griechisch/Deutsch. Übers. und hg. von Vroni Mumprecht. München/Zürich: Artemis Verlag 1983.

"Picatrix": Das Ziel des Weisen von Pseudo-Maǧrīṭī. Übers. von Hellmut Ritter und Martin Plessner. London: The Warburg Institute/University of London 1962 [= Reihe: Bing. G. (Hg.): *Studies of the Warburg Institute*, Vol. 27].

Platon: *Werke*. 8 Bde. Griechisch/Deutsch. Übers. von Friedrich Schleiermacher und hg. von Gunther Eigler. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft ^{6}2011 [unveränd. Nachdruck der 1. Aufl. 1977].

- *Sämtliche Werke*. 10 Bde. Griechisch/Deutsch. Übers. von Friedrich Schleiermacher und Dietrich Kurz u. a., ergänzt durch Franz Susemihl und hg. von Karlheinz Hülser. Frankfurt/Main/Leipzig: Insel Verlag 1991.

Plinius, Secundus d. Ä.: *Naturkunde. Bücher XXVI/XXVII. Medizin und Pharmakologie: Heilmittel aus dem Pflanzenreich*. Übers. und hg. von Roderich König in Zusammenarbeit mit Gerhard Winkler. München/Zürich: Artemis Verlag 1983.

- *Naturkunde*. *Bücher XXIX/XXX. Medizin und Pharmakologie: Heilmittel aus dem Tierreich*. Latein/Deutsch. Übers. und hg. von Roderich König in Zusammenarbeit mit Joachim Hopp. München/Zürich: Artemis & Winkler Verlag 1991.

- *Naturkunde. Buch XXXVIII. Steine: Edelsteine, Gemmen, Bernstein.* Lateinisch/Deutsch. Übers. und hg. von Roderich König in Zusammenarbeit mit Joachim Hopp. Düsseldorf: Patmos Verlag/Artemis & Winkler Verlag ^{2}2007.

Plotin: *Plotins Schriften*. Bd. Ia. Übers. aus dem Griech. von Richard Harder. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1956.

- *Plotins Schriften*. Bd. IIa. Übers. aus dem Griech. von Richard Harder. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1962.

- *Plotins Schriften*. Bd. IVa. Übers. aus dem Griech. von Richard Harder. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1967.

- *Plotins Schriften*. Bd. Va. Übers. aus dem Griech. von Richard Harder. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1960.

Porphyrios: *Über Plotins Leben*; in: *Plotins Schriften*. Bd. Vc. Übers. aus dem Griech. von Richard Harder. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1958.

Porta, Giambattista della: *Joh. Baptistae Portae Neapolitani Magiae Naturalis Libri Viginti: Ab ipso quidem authore adaucti, nunc vero ab infinitis, nunc vero ab infinitis, quibus editiones priores scatebant, mendis, optime repurgati: in quibus scientiarium Naturalium divitae et deliciae demonstrantur*. Amsterdam: Apud Elizeum Weyerstraten 1664.

Ptolemäus: *Handbuch der Astronomie*. 2 Bde. Übers. und hg. von A. Manitius. Leipzig: B. G. Teubner Verlagsgesellschaft 1963.

- *Tetrabiblos*. Übers. aus dem Griech. von F. E. Robbins und hg. von G. P. Goold. Norwich: Fletcher & Son Ltd 1980 [Reprint der Ausg. von 1940].

Proclus: *The Elements of Theology*. Aus dem Griech. von E. R. Dodds. Oxford: Oxford University Press ^{2}1963.

Proklos*: Elemente der Theologie*. Aus dem Griech. von Ingeborg Zurbrügg. Remscheid: Gardez! Verlag 2004 [= Reihe: Grätzel, Stephan (Hg.): *Philosophie im Kontext – Interdisziplinäre Studien*, Bd. 10].

Serapio, Senior: *Practi. Jo. Serap.: Necessarium ac perutile opus totius medicine Practice. Profundissimi ac antiquissimi Arabis domini Joannis filii Serapionis/In quo non solum habetur Breviarium totam Practicam sub brevitate continens/Verum etiam Librum copiosum de Simplici medicina/Diligenti ac novo examine correctum/Pulchrisque ac utilibus Annotationibus exornatum/ una cum plurimis huic spectantibus novissime additis. Practica etiam brevis domini Joannes Platearii Salernitani utilissima*. Impressum Venetiis mandato & expensis heredum quondam nobilis viri domini Octaviani Scoti civis Modoetiensis/ ac sociorum. Anno Domini, M.D.XXX [1530].

Serapio, Iunior: *Liber Serapionis aggregates in medicinis simplicibus*. Venedig: R. de Novimagio 1479.

Sophokles: *Dramen*. Griechisch/Deutsch. Übers. und hg. von Wilhelm Willige und überarb. von Karl Bayer. München/Zürich: Artemis Verlag ^{2}1985.

Synesius: *Das Traumbuch des Synesius von Kyrene. Übersetzung und Analyse der philosophischen Grundlagen*. Übers. aus dem Lat. von Wolfram Lang. Tübingen: Mohr 1926.

The Chaldean Oracles: Text, Translation, and Commentary. Übers. aus dem Griech. in das Engl. und eingel. von Ruth Majercik. Leiden: Brill 1989.

Tylor, Edward B.: *Anfänge der Cultur*. *Untersuchung über die Entwicklung der Mythologie, Philosophie, Religion, Kunst und Sitte*. Übers. aus dem Engl. von J. W. Spengel und Fr. Poske. Leipzig: C. F. Winter'sche Verlagshandlung 1873.

Vergil: *Landleben: Bucolica, Georgica, Catalepton*. Latein/Deutsch. Hg. von Johannes und Maria Götte. 4. verb. Neuaufl. München: Artemis-Verlag 1981.

- *Aeneis*. Übers. in das Deutsche von Emil Staiger. München: Deutscher Taschenbuch Verkag 1985.

Monographien

Albertini, Tamara: *Marsilio Ficino: Das Problem der Vermittlung von Denken und Welt in einer Metaphysik der Einfachheit*. Hg. von Stephan Otto. München: Wilhelm Fink Verlag 1997 [= Reihe: Die Geistesgeschichte und ihre Methoden, Quellen und Forschungen, Bd. 20].

Allen, Michael J. B.: *The Platonism of Marsilio Ficino: A Study of his 'Phaedrus' Commentary, its Sources and Genesis.* Berkeley/Los Angeles: University of California Press 1984.

- *Nuptial Arithmetic: Marsilio Ficinoʾs Commentary on the Fatal Number in Book VIII of Platoʾs Republic*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press 1994.

- *Platoʾs Third Eye: Studies in Marsilio Ficinoʾs Metaphysics and its Sources*. Aldershot/Hampshire: Variorum 1995.

- *Synoptic Art: Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation*. Florenz: Leo S. Olschki 1998.

Armstrong, Arthur Hilary: *The architecture of the intelligible universe in the philosophy of Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press 1940.

Bachelard, Gaston: *Poetik des Raumes*. Übers. aus dem Franz. von Kurt Leonhard. Frankfurt/Main: Fischer Taschenbuch Verlag 1987 [Franz. Ausg.: *La poétique de l'espace*. Paris: Presses Universitaires de France 1957].

Baron, Frank: *Doctor Faustus from history to legend*. München: Wilhelm Fink Verlag 1978 [= Reihe: Grassi, Ernesto (Hg.): Humanistische Bibliothek: Abhandlungen, Texte, Skripten; Reihe I: Abhandlungen, Bd. 27].

Battistini, Matilde: *Astrologie, Magie und Alchemie*. Berlin: Parthas Verlag 2005.

Beiweis, Susanne: *Der Begriff der Schönheit und der Materie in Marsilio Ficinos De Amore*. Univ. Wien: Dipl. 2009.

Benesch, Dieter: *Marsilio Ficino's 'De triplici vita' (Florenz 1489) in deutschen Bearbeitungen und Übersetzungen. Edition des Codex palatinus germanicus 730 und 452*. Frankfurt/Main/Bern/Las Vegas: Peter Lang 1977 [= Reihe: Europäische Hochschulschriften: Reihe 1, Deutsche Literatur und Germanistik, Bd. 207].

Bergman, Jay: *Synesius of Cyrene: Philosopher-Bishop*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press 1982.

Blum, Paul Richard: *Philosophenphilosophie und Schulphilosophie: Typen des Philosophierens in der Neuzeit*. Stuttgart: Steiner 1998.

Blumenberg, Hans: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag 1998.

Blumenthal, H. J.: *Soul and Intellect. Studies in Plotinus and Later Neoplatonism*. Aldershot/London: Variorum Reprints 1993 [= Collected Studies Series CS 426].

Böhme, Hartmut: *Fetischismus und Kultur*. *Eine andere Theorie der Moderne*. Hg. von Burghard König. Hamburg: Rowohlt Verlag 2006.

Boll, Franz: *Kleine Schriften zur Sternkunde des Altertums*. Hg. von Viktor Stegemann. Leipzig: Koehler & Amelang 1950.

Bredekamp, Horst: *Antikensehnsucht und Maschinenglauben. Die Geschichte der Kunstkammer und die Zukunft der Kunstgeschichte*. Berlin: Verlag Klaus Wagenbach ^{4}2012.

Burke, Peter: *Die Renaissance in Italien: Sozialgeschichte einer Kultur zwischen Tradition und Erfindung*. Übers. aus dem Engl. von Reinhard Kaiser. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft ^{2}1992 [Engl. Ausg.: *Culture and Society in Renaissance Italy*. London: B. T. Batsford Ltd. 1972].

- *Die Renaissance*. Übers. aus dem Engl. von Robin Cackett. Berlin: Verlag Klaus Wagenbach 1990 [Engl. Ausg.: *The Renaissance*. London: Longmans 1964].

- *Kultureller Austausch*. Übers. aus dem Engl. von Burkhardt Wolf. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag 2000.

Cassirer, Ernst: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft ^{2}1963.

Cassirer, Ernst/Kristeller, Paul Oskar/Randall Jr., John Herman (Hg.): *The Renaissance Philosophy of man*: *Petrarca, Valla, Ficino, Pico, Pomponazzi, Vives. Selections in translation*. Chicago/London: University of Chicago Press 1967.

Chastel, Andrè: *Marsile Ficin et l'art*. Genève: Librairie Droz S. A. 1954.

Clair, Colin: *A History of European Printing*. London/New York/San Francisco: Academic Press 1976.

Clark, Stuart: *Thinking with Demons*. *The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford: Clarendon Press 1997.

Copenhaver, Brian P./Schmitt, Charles (Hg.): *Renaissance Philosophy*: *History of Western Philosophy*, Bd. 3. Oxford: Oxford University Press 1992.

Copenhaver, Brian P.: *Magic in Western Culture: From Antiquity to the Enlightenment*. New York: Cambridge University Press 2015.

Craven, William G.: *Giovanni Pico della Mirandola: Symbol of his Age. Modern Interpretations of a Renaissance Philosopher*. Genèva: Droz 1981 [= Travaux d'humanisme et renaissance 185].

Culianu, Ioan P.: *Der Eros und die Magie in der Renaissance*. Übers. aus dem Franz. von Ferdinand Leopold. Frankfurt/Main/Leipzig: Insel Verlag 2001 [Franz. Ausg.: *Èros et Magie à la Renaissance*. Paris: Flammarion 1984].

Daston, Lorraine/Park, Katherine: *Wonders and the order of nature – 1150-1750*. New York: Zone Books ^{2}1998.

Daxelmüller, Christoph: *Aberglaube, Hexenzauber, Höllenängste*. *Eine Geschichte der Magie*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1996.

Debus, Allen G.: *Man and Nature in the Renaissance*. Cambridge/London/New York/Melbourne: Cambridge University Press 1978.

Dickie, Matthew W.: *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*. London/New York: Routledge 2001.

Dobbs, Betty J. T.: *The Janus faces of genius. The Role of Alchemy in Newton's Thought*. Cambridge: Cambridge University Press 1991.

Dodds, Eric Robertson: *The Greeks and the Irrational*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press 1966.

During, Simon: *Modern Enchantments*: *The Cultural Power of Secular Magic*. Cambridge/London: Harvard University Press 2002.

Eamon, William: *Science and the secrets of Nature. Books of Secrets in medieval and early modern culture*. Princeton/NJ: Princeton University Press ^{3}1996.

Eco, Umberto: *Zeichen: Einführung in einen Begriff und seine Geschichte*. Übers. aus dem Ital. von Günter Memmert. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag 1977 [Ital. Ausg.: *Segno*. Milano: Istituto Editoriale Internazionale 1973].

- *Über Spiegel und andere Phänomene*. Übers. aus dem Ital. von Burkhart Kroeber. München/Wien: Carl Hanser Verlag 1988 [Ital. Ausg.: *Sugli specci e altri saggi*. Mailand: Gruppo Editoriale Fabbri, Bompiani, Sonzogno, Etas S.p.A. 1985].

- *Einführung in die Semiotik*. München: Fink ^{8}1994.

Ehrenreich, Barbara: *Smile or Die: Wie die Ideologie des positiven Denkens die Welt verdummt*. Übers. aus dem Engl. von Gabriele Gockel und Barbara Steckhan. München: Anja Kunstmann Verlag 2010.

Eisenstein, Elizabeth L.: *The printing press as an agent of change: communications and cultural transformations in early-modern Europe*. Vol. I. Cambridge/London/New York/Melbourne: Cambridge University Press 1979.

Farmer, Stephen Alan: *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486). The evolution of traditional religious and philosophical systems.* Tempe/Arizona: Medieval & Renaissance Texts & Studies 1998.

Findlen, Paula: *Possessing Nature: Museums, Collecting, and Scientific Culture in Early Modern Italy*. Berkeley/ Los Angeles/London: University of California Press 1994.

Flashar, Hellmut: *Melancholie und Melancholiker in den medizinischen Theorien der Antike*. Berlin: Walter de Gruyter & Co 1966.

Flint, Valerie Irene Jane.: *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*. Princeton/New Jersey: Princeton University Press 1991.

Furley, David: *Cosmic Problems*. *Essays on Greek and Roman Philosophy of Nature*. New York/New Rochelle/Melbourne/Sydney: Cambridge University Press 1989.

Galle, Griet: *Peter of Auvergne Questions on Aristotle's De Caelo: A critical edition with an interpretative essay*, Vol. 29. Leuven: Leuven University Press 2003 [= Reihe: Ancient and medieval philosophy, Serie 1].

Garin, Eugenio: *Astrologie in der Renaissance*. Übers. aus dem Ital. von Eleanor Lackner. Frankfurt/Main/New York: Campus Verlag 1997 [ital. Ausg.: *Lo zodiaco della vita*. *La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*. Rom/Bari: Laterza 1976].

- *Lo zodiaco della vita. La polemica sull'ástrologia dal Trecento al Cinquecento*. Rom/Bari: Laterza 1976.

- *Der Mensch in der Renaissance*. Übers. aus dem Franz. und Engl. von Linda Gränz und aus dem Ital. von Asa-Betinna Wuthenow. Frankfurt/Main/New York: Campus Verlag 1990.

Gerson, Lloyd P.: *Plotinus*. London/New York: Routledge 1994.

Gombrich, Ernst H.: *Aby Warburg*. *Eine Intellektuelle Biographie*. Übers. aus dem Engl. von Matthias Fienbork. Hamburg: Europ. Verl.-Anst. 1992 [Engl. Ausg. *Aby Warburg*. *An Intellectual Biography*. London: The Warburg Institute 1970].

- *Symbolic Images. Studies in the art of Renaissance, II*. New York: Phaidon Publishers Inc 1972.

Göttert, Karl Heinz: *Magie: Zur Geschichte des Streits um die magischen Künste unter Philosophen, Theologen, Medizinern, Juristen und Naturwissenschaftlern von der Antike bis zur Aufklärung*. München: Fink 2001.

Grabes, Herbert: *Speculum, Mirror und Looking-Glass: Kontinuität und Originalität der Spiegelmetapher in den Buchtiteln des Mittelalters und der englischen Literatur des 13. bis 17. Jahrhunderts*. Hg. von Helmut Gneuss, Hans Käsmann, Erwin Wolff und Theodor Wolpers. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1973 [= Reihe: Buchreihe der Anglia Zeitschrift für Englische Philologie, Bd. 16].

Graf, Fritz: *Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike*. München: C. H. Beck Verlag 1996.

Grant, Edward: *Das physikalische Weltbild des Mittelalters*. Übers. aus dem Engl. von Jan Prelog. Zürich/München: Artemis Verlag 1980 [Engl. Ausg.: *Physical Science in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press 1977].

- *Planets, stars and orbs. The Medieval Cosmos, 1200 – 1687*. Cambridge/New York/Melbourne: Cambridge University Press 1994.

- *The foundations of Modern Science in the Middle Ages: Their religious, institutional, and intellectual contexts*. Cambridge/New York/Melbourne: Cambridge University Press 1996.

Greene, Liz: *Saturn: A New Look at an Old Devil*. York Beach: Samuel Weiser, 1976.

Gronemeyer, Nicole: *Optische Magie: Zur Geschichte der visuellen Medien in der Frühen Neuzeit*. Bielefeld: transcript Verlag 2004.

Gundel, Wilhelm: *Sterne und Sternbilder im Glauben des Altertums und der Neuzeit*. Bonn/Leipzig: Kurt Schroeder Verlag 1922.

- *Sternglaube, Sternreligion und Sternorakel*. *Aus der Geschichte der Religion*. 2. neubearb. Aufl. von Hans Georg Gundel. Heidelberg: Quelle & Meyer 1959.

Gundel, Hans Georg: *Zodiakos: Tierkreisbilder im Altertum*. *Kosmische Bezüge und Jenseitsvorstellungen im antiken Alltagsleben*. Mainz/Rhein: Verlag Philipp von Zabern 1992.

Halfwassen, Jens: *Plotin und der Neuplatonismus*. München: Verlag C. H. Beck oHG 2004.

Hankins, James: *Plato in the Italian Renaissance*. Leiden/New York/Köln: E. J. Brill ^{3}1994 [= Reihe: Harris, William V. (Hg.): Columbia Studies in the Classical Traditions, Vol. XVII].

- *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance I: Humanism*. Roma: Edizioni di storia e letteratura 2003.

- *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance II: Platonism*. Roma: Edizioni di storia e letteratura 2004.

Happ, Heinz: *Hyle: Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*. Berlin/New York: Walter de Gruyter 1971.

Henry, John: *A Short History of Scientific Thought*. London: Palgrave Macmillan 2012.

Hübner, Wolfgang: *Crater Liberi [Macrob. somn. 1, 12, 8]. Himmelspforten und Tierkreis*. München: Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse 2006/3).

Jolly, Karen/Raudvere, Catharina/Peters, Edward: *Witchcraft and Magic in Europe: The Middle Ages*. Vol. 3. London: The Athlone Press 2002.

Keith, Thomas: *Religion and the decline of magic*. *Studies in popular beliefs in Sixteenth- and Seventeenth-Century England*. London: Penguin Books 1991 [Repr. der Ausg. von 1971].

Keßler, Eckhard: *Die Philosophie der Renaissance: Das 15. Jahrhundert*. München: Beck 2008.

Kieckhefer, Richard: *Magic in the Middle Ages*. Cambridge/New York/Melbourne [u. a.]: Cambridge University Press ^{10}2010.

Kiefer, Frederick: *Writing on the Renaissance Stage: Written Words, Printed Pages, Metaphoric Books*. Newark/London: University of Delaware Press/Associated University Press 1996.

Klaassen, Frank: *The transformations of magic*. *Illicit Learned Magic in the Later Middle Ages and Renaissance*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press 2013.

Klein, Robert: *Gestalt und Gedanke*: *Zur Kunst und Theorie der Renaissance*. Übers. aus dem Franz. von Horst Günther. Berlin: Verlag Klaus Wagenbach 1996 [Franz. Ausg.: *La forme et l'intelligible*. Paris: Editions Gallimard 1970].

Klibansky, Raymond/Panofsky, Erwin/Saxl, Fritz: *Saturn und Melancholie*. *Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst*. Übers. aus dem Engl. von Christa Buschendorf. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag 1990 [Engl. Ausg.: *Saturn and Melancholy*. London/New York: Nelson 1964].

Kodera, Sergius: *Disreputable Bodies: Magic, Medicine, and Gender in Renaissance Natural Philosophy*. Hg. von Konrad Eisenbichler. Toronto: Center for Reformation and Renaissance Studies 2010 [= Reihe: Essays and Studies, 23].

Kristeller, Paul Oskar: *Die italienischen Universitäten der Renaissance*. Krefeld: Scherpe-Verlag 1953 [= Reihe: Schriften und Vorträge des Petrarca-Instituts Köln].

- *Die Philosophie des Marsilio Ficino*. Hg. von Eckhard Heftrich und Wido Hempel. Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann 1972.

- *Humanismus und Renaissance: Die antiken und mittelalterlichen Quellen*. Bd. 1. Übers. aus dem Engl. von Renate Schweyen-Ott und hg. von Eckhard Keßler. München: Wilhelm Fink Verlag 1974.

- *Humanismus und Renaissance*: *Philosophie, Bildung und Kunst*. Bd. 2. Übers. aus dem Engl. von Renate Schweyen-Ott und hg. von Eckhard Keßler. München: Wilhelm Fink Verlag 1976.

- *Acht Philosophen der italienischen Renaissance: Petrarca, Valla, Ficino, Pico, Pomponazzi, Telesio, Patrizi, Bruno*. Übers. aus dem Engl. von Elisabeth Blum. Weinheim: Acta humaniora VCH 1986 [Engl. Ausg.: *Eight philosophers of the Italian Renaissance*. Stanford: Stanford University Press 1964].

Kuhn, Thomas: *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press ^{2}1970.

Lehrich, Christopher I.: *The language of demons and angels. Cornelius Agrippa's Occult Philosophy*. Leiden: Brill Academic Publisher 2003 [= Reihe: Brill's Studies in Intellectual History].

- *The Occult Mind: Magic in Theory and Practice*. Ithaca/New York: Cornell University 2007.

Leitgeb, Maria-Christine: *Tochter des Lichts. Kunst und Propaganda im Florenz der Medici*. Berlin: Parthas Verlag 2006.

Lein, Edgar/Wundram, Manfred: *Kunst-Epochen: Manierismus*. Bd. 7. Stuttgart: Philipp Reclam jun. 2008.

Lindberg, David C.: *Auge und Licht im Mittelalter. Die Entwicklung der Optik von Alkindi bis Kepler*. Übers. aus dem Engl. von Matthias Althoff. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag 1987 [Engl. Ausg.: *Theories of Vision from Al-Kindi to Kepler*. Chicago/London: The University of Chicago Press 1976].

- *Von Babylon bis Bestiarium*. *Die Anfänge des abendländischen Wissens*. Übers. aus dem Engl. von Bettina Obrecht. Stuttgart/Weimar: Verlag J. B. Metzler 1994 [Engl. Ausg.: *The Beginnings of Western Science*. *The European Tradition in Philosophical, Religious and Institutional Context, 600 B. C. to A. D. 1450*. Chicago: University of Chicago 1992].

Linsenmann, Thomas: *Die Magie bei Thomas von Aquin*. Berlin: Akademie Verlag 2000 [= Reihe: Schmaus, Michael et al. (Hg.): Veröffentlichung des Grabmann-Institutes zur Erforschung der Mittelalterlichen Theologie und Philosophie, Bd. 44].

Luck, Georg: *Magie und andere Geheimlehren in der Antike*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag 1990.

Lloyd, Geoffrey Ernest Richard: *Early Greek Science: Thales to Aristotle*. London: Chatto & Windus 1970 [= Reihe: M. I. Finley (Hg.): Ancient Culture and Society].

- *Magic, reason and experience. Studies in the origins and development of Greek science.* Cambridge/London/New York/Melbourne: Cambridge University Press 1979.

Loupan, Victor/Noël, Alain: *Das Geheimnis der Illuminati. Die wahren Hintergründe von Dan Browns Bestseller*. Übers. aus dem Franz. von Enrico Heinemann. München/Zürich: Piper 2006 [Franz. Ausg.: *Le démons de Dan Brown*. Paris: Presses de la Renaissance 2005].

Lovejoy, Arthur O.: *Die große Kette der Wesen: Eine Geschichte eines Gedankens*. Übers. aus dem Engl. von Dieter Turck. Frankfurt/Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1993 [Engl. Ausg.: *The Great Chain of Being*. *A Study of the History of an Idea*. Harvard: The William James Lectures 1933].

Marcel, Raymond: *Marsile Ficin (1433-1499).* Paris: Société d'édition «les belles lettres » 1958.

McWilliams, Stuart: *Magical Thinking*. *History, Possibility and the Idea of the Occult*. London/New York: Continuum International Publishing Group 2012.

Moscovici, Serge: *Versuch über die menschliche Geschichte der Natur*. Aus dem Franz. von Michael Bischoff. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag 1982 [Franz. Ausg.: *Essai sur l'histoire humaine de la nature*. Paris: Flammarion 1977].

Nasemann, Beate: *Theurgie und Philosophie in Jamblichs De mysteriis*. Stuttgart: B. G. Teubner 1991.

Norpoth, Leo: *Zur Bio-, Bibliographie und Wissenschaftslehre des Pietro d'Abano, Mediziners, Philosophen und Astronomen in Padua*. Leipzig: Georg Thieme 1930.

Otto, Bernd-Christian: *Magie*: *Rezeptions- und diskursgeschichtliche Analysen von der Antike bis zur Neuzeit*. Hg. von Jörg Rüpke und Christoph Uehlinger. Berlin/New York:

Walter de Gruyter GmbH & Co. KG 2011 [= Reihe: Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, Bd. 57].

Pérez de Urbel, Justo: *Isidor von Sevilla*. *Sein Leben, sein Werk und seine Zeit*. Übers. aus dem Span. von Hans Pohl. Köln: Verlag J. P. Bachem 1962 [Span. Ausg.: *San Isidoro de Sevilla*. Barcelona: Editorial Labor 1945].

Pizzoni, Filippo: *Kunst und Geschichte des Gartens: Vom Mittelalter bis zur Gegenwart*. Übers. aus dem Ital.von Ulrike Stopfel. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 1999 [Ital. Ausg.: *Il giardino arte e storia dal Medioevo al Novecento*. Mailand: Leonardo Arte s.r.l. 1997].

Quinlan-McGrath, Mary: *Influences: Art, Optics and Astrology in the Italian Renaissance*. Chicago/London: University of Chicago Press 2013.

Radden, Jennifer: *The Nature of Melancholy: From Aristotle to Kristeva*. Oxford [u. a.]: Oxford University Press 2000.

Sarton, George: *Introduction to the History of Science. 1. From Homer to Omar Khayyam*. Baltimore: Williams & Wilkins1927.

Scheuermann-Peilicke, Wolfgang: *Licht und Liebe: Lichtmetapher und Metaphysik bei Marsilio Ficino*. Hildesheim: Georg Olms Verlag 2000.

Schlette, Heinz Robert: *Das Eine und das Andere: Studien zur Problematik des Negativen in der Metaphysik Plotins*. München: Max Hueber Verlag 1966.

Schmeiser, Leonhard: *Die Erfindung der Zentralperspektive und die Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft*. München: Wilhelm Fink Verlag 2002.

Schneider, Steffen: *Kosmos, Seele, Text. Formen der Partizipation und ihre literarische Vermittlung: Marsilio Ficino, Pierre de Ronsard, Giordano Bruno*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2012.

Schöner, Erich: *Das Viererschema in der antiken Humoralpathologie*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH 1964 [= Reihe: Heischkel, Edith/Schimank, Hans/Steudel, Johannes/Zaunick, Rudolph (Hg.): Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften, Heft 4].

Simek, Rudolf: *Erde und Kosmos im Mittelalter: das Weltbild vor Kolumbus*. München: Beck 1992.

Siraisi, Nancy G.: *Medieval & Early Renaissance Medicine*: *An Introduction to Knowledge and Practice*. Chicago/London: The University of Chicago Press 1990.

- *Medicine and the Italian Universities 1250-1600*. Leiden/Boston/Köln: Brill 2001 [= Reihe: Miethke, Jürgen et al. (Hg.): Education and society in the Middle Ages and Renaissance, Vol. 12].

Skemer, Don C.: *Binding Words*: *Textual Amulets in the Middle Ages*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press 2006 [= Reihe: Magic in History].

Solmsen, Friedrich: *Aristotle's System of the Physical World: A comparison with his predecessors*. Ithaca/New York: Cornell University Press 1960.

Stäcker, Thomas: *Die Stellung der Theurgie in der Lehre Jamblichs*. Frankfurt/Main/Berlin/ Bern/ New York/ Paris/ Wien: Peter Lang 1995.

Thomson, S. Harrison: *Das Zeitalter der Renaissance*. *Von Petrarca bis Erasmus*, Bd. 11. Übers. aus dem Engl. von Grete und Karl-Eberhardt Felten. München: Kindler Verlag 1977 [= Reihe: Heer, Friedrich (Hg.): Kindlers Kulturgeschichte des Abendlandes in 22 Bände. [Engl. Ausg. *Europe in Renaissance and Reformation*. New York: Harcourt, Brace & World 1963].

Thorndike, Lynn: *A History of Magic and Experimental Science*. 8. Bde. New York: Columbia University Press 1923-58.

Toulmin, Stephen/Goodfield, June: *Modelle des Kosmos.* Übers. aus dem Engl. von Andreas Jaffé. München: Wilhelm Goldmann Verlag 1970 [Engl. Ausg. *The Fabric of Heavens*. London: Hutchinson & Co 1961].

Waerden, B. L. van der: *Die Astronomie der Griechen: Eine Einführung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1988.

Walker, D. P.: *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*. Eingel. von Brian P. Copenhaver. America/Canada: The Pennsylvania State University Press ^{2}2003 [Erste Veröffentlichung: London: The Warburg Institute 1958].

- *The Ancient Theology: Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*. London: Duckworth 1972.

Warburg, Aby: *Die Erneuerung der heidnischen Antike*. *Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Geschichte der europäischen Renaissance*. Bd. I.I. Neu hg. von Horst Bredekamp, Horst und Michael Diers et. al. Berlin: Akademie Verlag 1998 [Reprint der von Gertrud Bing unter der Mitarbeit von Fritz Rougemont ed. Ausg. von 1932].

- *Gesammelte Schriften II*. *Die Erneuerung der heidnischen Antike*. *Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Geschichte der europäischen Renaissance*. Hg. von Gertrud Bing unter Mitarbeit von Fritz Rougemont. Leipzig/Berlin: B. G. Teubner 1932.

Weill-Parot, Nicolas: *Les «imaǵes astrologiques» au Moyen Âǵe et à la Renaissance – Spéculations intellectuelles et pratiques maǵiques (XII-XV siècle)*. Paris: H. Champion 2002 [= coll. "Sciences, techniques et civilisations du Moyen Âge à l'aube des Lumières" 6].

Weinkauf, Wolfgang (Hg.): *Die Philosophie der Stoa*. *Ausgewählte Texte*. Stuttgart: Philipp Reclam jun. 2001.

Wilson, Catherine: *The Invisible World*. *Early Modern Philosophy and the invention of the microscope*. Princeton/New Jersey: Princeton University Press 1995.

Wind, Edgar: *Heidnische Mysterien in der Renaissance*. Übers. aus dem Engl. von Christa Münstermann unter Mitarbeit von Bernhard Buschendorf und Gisela Heinrichs. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag 1981 [Engl. Ausg.: *Pagan Mysteries in the Renaissance*. London: Faber & Faber 1958].

Wittkower, Rudolf/Wittkower, Margot: *Born Under Saturn: The Character and Conduct of Artists: A Documented History from Antiquity to the French Revolution*. London: Weidenfeld and Nicolson 1963.

Wittstock, Antje: *Melancholia translate. Marsilio Ficinos Melancholie-Begriff im deutschsprachigen Raum des 16. Jahrhunderts*. Hg. vom Vorstand des Interdisziplinären Zentrums Mittelalter – Renaissance – Frühe Neuzeit mit der Redaktion des Interdisziplinären Zentrums Mittelalter – Renaissance – Frühe Neuzeit, Berlin. Göttingen: V&R unipress 2011 [= Reihe: Berliner Mittelalter- und Frühneuzeitforschung, Bd. 9].

Yates, Frances A.: *Giordano Bruno and the hermetic tradition*. London: Routledge and Kegan Paul 1964.

- *The Art of Memory*. *Selected Works*, Vol. III. London/New York: Routledge & Kegan Paul 1966.

Zambelli, Paola: *The Speculum Astronomiae and its enigma. Astrology, Theology and Science in Albertus Magnus and his Contemporaries*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers 1992.

- *White Magic, Black Magic in the European Renaissance*; in: Cow, Andrew Colin (Hg.): *Studies in Medieval and Renaissance* Traditions, Vol. CXXV. Leiden/Boston: Brill 2007.

Zeller, Wolfgang: *Der Jurist und Humanist Martin Prenninger gen. Uranius (1450 – 1501)*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1973.

Zielinski, Siegfried: *Audiovision. Kino und Fernsehen als Zwischenspiele in der Geschichte*. Hamburg: Rowolth Verlag (rororo) 1989.

Zeitschriften- und Sammelwerkbeiträge

Ackerman, Robert: “J. G. Frazer”; in: Briggs, W. W./Calder, W. M. III (Hg.): *Classical Scholarship: A biographical Encyclopedia*, New York/London: Garland Publishing Inc 1990, S. 77-83.

Allen, Michael J. B.: “To Gaze upon the Face of God again: Philosophic Statuary, Pygmalion and Marsilio Ficino”; in: Ciliberto, Michele/Vasoli, Cesare (Hg.): *Rinascimento*. Vol. XLVIII. Florenz 2008, S. 123-137.

- “Marsilio Ficino on Saturn, the Plotinian Mind, and the Monster of Averroes”; in: *Bruniana & Campanelliana*, 16.1. Pisa/Rom: Fabrizio Serra Editore 2010, S. 11-29. Reprinted in: Akasoy, Anna/Giglioni, Guido (Hg.): *Renaissance Averroism and its Aftermath. Arabic Philosophy in Early Modern Europe*- Dordrecht: Springer Verlag 2013, S. 81-97 [= Reihe: International Archives of the History of Ideas 211].

Armas, Frederick A. de: “Saturn in Conjunction: From Albumasar to Lope de Vega”; in: Ciavolella, Massimo/Iannucci, Amilcare A. (Hg.): *Saturn from Antiquity to the Renaissance*. Ottawa: Dovehouse Editions Inc. 1992, S. 151-172.

Beecher, Donald: “Ficino, Theriaca and the stars”; in: Allen, Michael J. B./Rees, Valery/Davies, Martin (Hg.): *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*. Leiden/Bosten/Köln: Brill 2002, S. 243-256.

Beiweis, Susanne: „Der Talisman: Das Brechen bestehender Analogien. Zur Rezeption antiker Magie bei Marsilio Ficino“; in: Institut für die Erforschung der *Frühen Neuzeit* (Hg.): *Frühneuzeit-Info*, Nr. 24. Wien 2013, S. 43-50.

- „Die Sphäre Saturns als *Medium* für den Dichter und Philosophen. Dantes XXI. Gesang des *Paradiso* und Ficinos *De vita sana*“; in: Mehltretter, Florian (Hg.): *Allegorie und Wissensordnung. Volkssprachliche enzyklopädische Literatur des Trecento*. München: Herbert Utz Verlag 2014, S. 61-96.

Blum, Paul Richard: „Qualitates occultae: Zur philosophischen Vorgeschichte eines Schlüsselbegriffs zwischen Okkultismus und Wissenschaft“; in: Buck, August (Hg.): *Die okkulten Wissenschaften in der Renaissance*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1992, S. 45-64.

O’Brien, Denis: “Plotinus on matter and evil”; in: Gerson, Lloyd P. (Hg.): *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press 1996, S. 171-195.

Caroti, Stefan: „Astrologie im Mittelalter: Von *Superstitio* zur *Scientia astrorum*“; in: Sturlese, Loris (Hg.): *Mantik, Schicksal und Freiheit im Mittelalter*. Köln/Weimar/Wien: Böhlau Verlag 2011, S. 13-31.

Celenza, Christopher S.: “The revival of Platonic philosophy”; in: Hankins, James (Hg.): *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*. New York: Cambridge University Press 2007, S. 72-96.

Ciavolella, Massimo: “Saturn and Venus”; in: Ciavollela, Massimo/Iannucci, Amilcare A. (Hg.): *Saturn from Antiquity to the Renaissance*. Toronto: Dovehouse Editions Inc. 1992, S. 173-181.

Copenhaver, Brian P.: "Scholastic Philosophy and Renaissance Magic in the De vita of Marsilio Ficino"; in: *Renaissance Quarterly* 37, 4. Chicago: University of Chicago Press 1984, S. 523-584.

- “Renaissance Magic and Neoplatonic Philosophy: «Ennead» 4, 3–5 in Ficino’s “De Vita Coelitus Comparanda””; in: Garfagnini, Gian Carlo (Hg.): *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone – Studi e documenti*. Florenz: Olschki 1986, S. 351–369.

- “Iamblichus, Synesius and the Chaldaean Oracles in Marsilio Ficino’s De Vita Libri Tres: Hermetic Magic or Neoplatonic Magic?”; in: Hankins, James/Monfasani, John/Purnell, Frederick (Hg.): *Supplementum Festivum*. *Studies in Honor of Paul Oskar Kristeller*. New York: MRTS 1987, S. 441-455.

- “Astrology and Magic”; in: Schmitt, Charles B./Skinner, Quentin/Kessler, Eckhard/Kraye, Jill (Hg.): *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press 1988, S. 264-300.

- “Hermes Trismegistus, Proclus, and the Question of a Philosophy of Magic in the Renaissance”; in: Merkel, Ingrid/Debus, Allen G. (Hg.): *Hermeticism and the Renaissance. Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*. Washington D.C.: Folger books 1988, S. 79-100.

- “Natural Magic, Hermetism, and Occultism in Early Modern Science”; in: Lindberg, David C./Westman Robert S. (Hg.): *Reappraisals of the Scientific Revolution: Humanists, Scholars, Craftsmen and Natural Philosophers in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press 1990, S. 261-301.

- “The Occultist Tradition and its critics”; in: Garber, Daniel/Ayers, Michael (Hg.): *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, Vol. I. Cambridge: Cambridge University Press 1998, S. 454-512.

- “How to do magic, and why: philosophical prescriptions”; in: Hankins, James (Hg.): *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*. New York: Cambridge University Press 2007, S. 137-169.

Daston, Lorraine: “Preternatural Philosophy”; in: Daston, Lorraine (Hg.): *Biographies of Scientific Objects*. Chicago/London: The University of Chicago Press 2000, S. 15-41.

Dröge, Christoph: „Das Symposium im Humanismus: Giannozzo Manetti und Marsilio Ficino“; in: Müller Hofstede, Justus (Hg.): *Florenz in der Frührenaissance: Kunst – Literatur – Epistolographie in der Sphäre des Humanismus. Gedenkschrift für Paul Oskar Kristeller (1905 – 1999)*. Rheinbach: CMZ-Verlag Winrich C.-W. Clasen 2002, S. 235-242.

Ebbersmeyer, Sabrina: „Zwischen Physiologie und Spiritualität: Zur Rezeption des platonischen Symposions in der Philosophie der Renaissance“; in: Matuschek, Stefan (Hg.): *Wo das philosophische Gespräch ganz in Dichtung übergeht. Platons Symposion und seine Wirkung in der Renaissance, Romantik und der Moderne*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter GmbH 2002, S. 17-32.

Fanger, Claire: “Sacred and Secular Knowledge Systems in the *Ars Notoria* and the *Flowers of Heavenly Teaching* of John Morigny”; in: Kilcher, Andreas B./Theisohn, Philipp (Hg.): *Die Enzyklopädik der Esoterik*: *Allwissenheitsmythen und universalwissenschaftliche Modelle in der Esoterik und der Neuzeit*. München: Wilhelm Fink Verlag 2010, S. 157-175.

Fortin, Ernest L./O’Neill, Peter D. (Übers.): “Translation of Condemnation of 219 Propositions“; in: Lerner, Ralph/Mahdi, Muhsin (Hg.*): Medieval Political Philosophy: A Source Book*. Ithaca/New York: Cornell University Press 1963, S. 335-354 [Repr. der Ausg. von 1989].

Goldammer, Kurt: „Magie bei Paracelsus. Mit besonderer Berücksichtigung des Begriffes einer „natürlichen Magie“; in: Müller, Kurt/Schepers, Heinrich/ Totok, Wilhelm

(Hg.): *Magia Naturalis und die Entstehung der Modernen Naturwissenschaften*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag 1978, S. 30-55 [Symposion der Leibniz-Gesellschaft. Hannover, 14. und 15. November 1975].

Golinski, Jan: „Das geheime Leben eines Alchimisten“; in: Fauvel, John/Flood, Raymond/Shortland, Michael (Hg.): *Newtons Werk*. *Die Begründung der modernen Naturwissenschaft*. Übers. aus dem. Engl. von Peter Hiltner. Basel/Boston/Berlin: Birkhäuser Verlag 1993, S. 191-215 [Engl. Ausg.: *Let Newton be! A new perspective on his life and works*. Oxford: Oxford University press 1992].

Guastella, Gianni: “Saturn, Lord of the Golden Age”; in: Ciavolella, Massimo/Iannucci, Amilcare A.: *Saturn from Antiquity to the Renaissance*. Ottawa: Dovehouse Editions Inc. 1992, S. 1-22.

Grant, Edward: “Cosmology”; in: Lindberg, David C./Shank, Michael H. (Hg.): *The Cambridge History of Science: Medieval Science*, Vol. 2. New York: Cambridge University Press 2013, S. 436-455.

Greene, Liz: „Der Mythos der individuellen Reise“; in: Greene, Liz/Arroyo, Stephen: *Saturn und Jupiter: Neue Aspekte Astrologischer Praxis*. Übers. aus dem Engl. von Bettine Braun. München: Heinrich Hugendubel Verlag 1986 [Engl. Ausg.: *The Jupiter/Saturn Conference Lectures*. Reno, Nevada: CRCS Publications 1984].

Hankins, James: “Monstrous Melancholy: Ficino and the Physiological Causes of Atheism”; in: Clucas, Stephen/Forshaw, Peter J./Rees, Valery (Hg.): *In Laus Platonici Philosophi: Marsilio Ficino and his Influence*. Leiden: Brill 2011, S. 25-43.

Henry, John: „Newton, die Materie und die Magie“; in: Fauvel, John/Flood, Raymond/Shortland, Michael (Hg.): *Newtons Werk*. *Die Begründung der modernen Naturwissenschaft*. Übers. aus dem. Engl. von Peter Hiltner. Basel/Boston/Berlin: Birkhäuser Verlag 1993, S. 167-189 [Engl. Ausg.: *Let Newton be! A new perspective on his life and works*. Oxford: Oxford University Press 1992].

Hirai, Hiroshi: “Concepts of Seeds and Nature in the Work of Marsilio Ficino”; in: Allen, Michael J. B./Rees, Valery/Davies, Martin (Hg.): *Marsilio Ficino. His Theology, His Philosophy, His Legacy*. Leiden: E. J. Brill 2002, S. 257- 284

Hutchison, Keith: “What Happened to Occult Qualities in the Scientific Revolution?”; in: Dear, Peter (Hg.): *The Scientific Enterprise in Early Modern Europe*: *Reading from Isis*. Chicago/London: The University of Chicago Press 1997, S. 86-106.

Ingegno, Alfonso: “The new philosophy of nature”; in: Schmitt, Charles B./Skinner, Quentin/Kessler, Eckhard/Kraye, Jill (Hg.): *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Cambridge/New York/New Rochelle/Melbourne/Sydney: Cambridge University Press 1988, S. 226-263.

Jaeger, C. Stephen: „Melancholie und Studium. Zum Begriff >Arbeitsælikeit<, seinen Vorläufern und seinem Weiterleben in Medizin und Literatur“; in: Haug, Walter/Wachinger, Burghart (Hg.): *Literatur, Artes und Philosophie*.Tübingen: Niemeyer 1992, S. 117-140.

Kodera, Sergius: “The Stuff Dreams Are Made Of: Ficino’s Magic Mirrors”; in: Touissaint, Stéphane (Hg.): *Accademia*, 1. Lucca: Société Marsile Ficin 1999, S. 85-100.

- „Schattenhafte Körper, erotische Bilder: Zur Zeichentheorie im Renaissance-Neuplatonismus bei Marsilio Ficino“; in: Kubaczek, Marianne/Pircher, Wolfgang/Waniek, Eva (Hg.): *Kunst, Zeichen, Technik: Philosophie am Grund der Medien*. Münster: LIT-Verlag 2004, S. 63-86.

- “Narcissus, Divine Gaze and Bloody Mirrors. The Concept of Matter in Ficino”; in: Allen, Michael J. B./Rees, Valery (Hg.): *Marsilio Ficino. His Theology, His Philosophy, His Legacy*. Leiden: E. J. Brill 2002, S. 285-306.

- „*Ingenium*: Marsilio Ficino über die menschliche Kreativität“; in: Leitgeb, Maria-Christine/Toussaint, Stèphane/Bannert, Herbert (Hg.): *Platon, Plotin und Marsilio Ficino. Studien zu den Vorläufern und zur Rezeption des Florentiner Neuplatonismus*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 2009, S. 155-172 [= Reihe: Wiener Studien, Beiheft 33].

Kristeller, Paul Oskar: “Marsilio Ficino and the Roman Curia”; in: Jozef IJsewijn et al. (Hg.): *Humanistica Lovaniensia. Journal of Neo-Latin Studies*, Vol. XXXIVA-1985. Leiden: Leiden University Press 1985, S. 83-98 [= Reihe: Roma Humanistica. Studia in honorem Rev^{i} adm. Dni Dni Iosaei Ruysschaert].

Lachmann, Renate/Samsonow, Elisabeth von: „Magieglaube und Magie-Entlarvung“; in: Assmann, Jan/Strohm, Harald (Hg.): *Magie und Religion*. München: Wilhelm Fink Verlag 2010, S. 93-134 [= Reihe: Lindauer Symposien für Religionsforschung, Bd. 1].

Monfasani, John: “A tale of two books: Bessarion's In Calumniatorem Platonis and George of Trebizond's Comparatio Philosophorum Platonis et Aristotelis”; in: *Renaissance Studies*, Vol. 22, 1. publish. onl. 2008, S. 1-15.

Müller-Jahncke, Wolf-Dieter: „Agrippa von Nettesheim: „De occulta philosophia“. Ein „Magisches System““; in: Müller, Kurt/Schepers, Heinrich/ Totok, Wilhelm (Hg.): *Magia Naturalis und die Entstehung der Modernen Naturwissenschaften*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag 1978, S. 19-29 [Symposion der Leibniz-Gesellschaft. Hannover, 14. und 15. November 1975].

North, John: “Astronomy and Astrology”; in: Lindberg, David C./Shank, Michael H. (Hg.): *The Cambridge History of Science: Medieval Science*, Vol. 2. New York: Cambridge University Press 2013, S. 456-484.

O’Meara, Dominic J.: “The hierarchical ordering of reality in Plotinus”; in: Gerson, Lloyed P. (Hg.): *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press 1996, S. 66-81.

Oresme, Nicole: „An Attack upon Astrology“; in: Edward Madden (Hg.): *Source books in the history of science*. Cambridge: Harvard University Press 1974, S. 488-494.

Panofsky, Erwin: „Die Perspektive als „symbolische Form““; in: Fritz Saxl (Hg.): *Vorträge der Bibliothek Warburg 1924/25*. Leipzig/Berlin: B. G. Teubner 1927.

Salmón, Fernando/Cabré, Montserrat: “Fascinating Women: The Evil Eye in Medical Scholasticism”; in: French, Robert et al. (Hg.): *Medicine from the Black Death to the French Disease*. Aldershot/Brookfield [u. a.]: Ashgate Publishing Limited 1998, S. 53-83.

Schmitz, Rudolf: „Okkulte Wissenschaften und die moderne Pharmazie“; in: Buck, August (Hg.): *Die okkulten Wissenschaften in der Renaissance*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1992, S. 5-19.

Serracino-Inglott, Peter: „Ficino the Priest“; in: Allen, Michael J. B./Rees, Valery/Davies, Martin (Hg.): *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*. Leiden/Boston/Köln: Brill 2002, S. 1-14.

Sier, Kurt: „‚Dämonische Vermittlung‘. Plotin zwischen Platon und Ficino“; in: Leitgeb, Maria-Christine/Toussaint, Stèphane/Bannert, Herbert (Hg.): *Platon, Plotin und Marsilio Ficino. Studien zu den Vorläufern und zur Rezeption des Florentiner Neuplatonismus*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 2009, S. 121-135 [= Reihe: Wiener Studien, Beiheft 33].

Snyder, James G.: "The Theory of *materia prima* in Marsilio Ficino's *Platonic Theology*"; in: *Vivarium* 46 (2). Neapel: 2008, S. 192-221.

Struck, Peter: “Viscera and the Divine: Dreams as the divinatory bridge between the corporeal and the incorporeal”; in: Noegel, Scott/Walker, Joel/Wheeler, Brannon (Hg.): *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press 2003, S. 125-136.

Tönnesmann, Andreas: „Humanismus und Kunstpraxis: Brunelleschi im Konflikt mit Donatello“; in: Müller Hofstede, Justus (Hg.): *Florenz in der Frührenaissance: Kunst – Literatur – Epistolographie in der Sphäre des Humanismus. Gedenkschrift für Paul Oskar Kristeller (1905 – 1999)*. Rheinbach: CMZ-Verlag Winrich C.-W. Clasen 2002, S. 131-149.

Toussaint, Stéphane: “Le origini del futuro: statue oracolari, profezia e meccanica nel Quattrocento. Preliminari sugli inizi rinascimentali del dibattito tra scienza, mistica e magia”; in: Lepschy, Antonio/Stocchi, Manlio Pastore (Hg.): *Il Futuro – Previsione, pronostico e profezia*. Venezia: 2000, S. 19-21.

- “L’individuo estatico. Tecniche profetiche in Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola”, in: *Bruniana & Campanelliana: Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali*. 6/2. Pisa/Roma: Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali 2000, S. 351-379.
- „Ficino und das Dämonische“; in: Leitgeb, Maria-Christine/Toussaint, Stèphane/Bannert, Herbert (Hg.): *Platon, Plotin und Marsilio Ficino. Studien zu den Vorläufern und zur Rezeption des Florentiner Neuplatonismus*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 2009, S. 137-145 [= Reihe: Wiener Studien, Beiheft 33].
- “Ficino’s Orphic Magic or Jewish Astrology and Oriental Philosophy? A Note on *spiritus*, the *Three Books on Life*, Ibn Tufayl and Ibn Zarza”; in: *Accademia II* –

2000: Revue de la Societe Marsilie Ficin. Lucca: Société Marsile Ficin 2001, S. 19-31.

- "Ficino, Archimedes and the Celestial Arts"; in: Allen, Michael J. B./Rees, Valery/Davies, Martin: *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*. Leiden/Boston/Köln: Brill 2002. S. 307-326.

Verger, Jacques: „Grundlagen"; in: Rüegg, Walter (Hg.): *Geschichte der Universität in Europa, Bd. 1 – Mittelalter*. München: Verlag C.H. Beck 1993, S. 49-80.

Walker, Daniel P.: "The Astral Body in Renaissance Medicine"; in: Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, Vol. 21. London: Warburg Institute 1958, S. 119-133.

- "Medical spirits in philosophy and theology from Ficino to Newton"; in: Gouk, Penelope (Hg.): *Music, spirit, and language in the Renaissance*. London: Variorum 1985, S. 287-300.

AutorInnenbeiträge in Lexika

Allen, Michael J. B.: "Ficino, Marsilio"; in: Grendler, Paul F. (Hg.): *Encyclopedia of the Renaissance*, Vol. 2. New York: Charles Scribner's Sons 1999, S. 353-357.

Bachmaier, Helmut: „Herdot"; in: Schütze, Oliver (Hg.): *Metzler Lexikon antiker Autoren*. Stuttgart/Weimar: Verlag J. B. Metzler 1997, S. 305ff.

Ballester, L. García: „Astrologische Medizin"; in: Auty, Robert et al. (Hg.): *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 1. München: Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG 2003, S. 1145 [Taschenbuchausgabe ist band- und seitengleich mit der 1999 im Verlag J. B. Metzler erschienenen Studienausgabe].

Beierwaltes, Werner: „Proklos"; in: Lutz, Bernd (Hg.): *Metzler Philosophen Lexikon*. 3. erw. Aufl. Stuttgart/Weimar: Verlag J. B. Metzler 2003, S. 570ff.

Biedermann, Hans: *Handlexikon der magischen Künste von der Spätantike bis zum 19. Jahrhundert*. München/Zürich: Droemer Knaur 1976.

Blum, Paul Richard: „Qualitas occulta"; in: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7. Basel: Schwabe & CO AG Verlag 1989, S. 1743-1748.

Copenhaver, Brian P.: "Hermetism"; in: Grendler, Paul F. (Hg.): *Encyclopedia of the Renaissance*, Vol. 3. New York: Charles Scribner's Sons 1999, S. 142-145.

- "Magic and Astrology"; in: Grendler, Paul F. (Hg.): *Encyclopedia of Renaissance*, Vol. 4. New York: Charles Scribner's Sons 1999, S. 18-21.

Daxelmüller, Christoph: „Magie"; in: Angermann, Norbert et al. (Hg.): *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 6. München: Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG 2003, S. 82-86 [Taschenbuchausgabe ist band- und seitengleich mit der 1999 im Verlag J. B. Metzler erschienenen Studienausgabe].

Deitz, Luc: „Ptolemaeus“; in: Schütze, Oliver (Hg.): *Metzler Lexikon antiker Autoren*. Stuttgart/Weimar: Verlag J. B. Metzler 1997 S. 603f.

Detel, W.: „Materie“; in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 5. Basel/Stuttgart:Schwabe & CO AG Verlag 1980, S. 869-880.

Eisler, Rudolf (Hg.): „Magie“; in: *Wörterbuch der Philosophischen Begriffe*, Bd. 2. Hg. unter Mitwirkung der Kantgesellschaft. 4. neu berarb. Aufl. Berlin: E. S. Mittler & Sohn 1929, S. 73.

Elders, L.: „Kosmologie“; in: Bautier, Robert Henri et al. (Hg.): *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 5. München: Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG 2003, S. 1459-1461 [Taschenbuchausgabe ist band- und seitengleich mit der 1999 im Verlag J. B. Metzler erschienenen Studienausgabe].

Flashar, Hellmut: „Melancholie“; in: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 5. Basel/Stuttgart: Schwabe & CO AG Verlag 1980, S. 1038ff.

Frenschkowski, Marco: „Magie“; in: Schöllgen, Georg et. al. (Hg.): *Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der Antiken Welt*, Bd. 13. Stuttgart: Anton Hiersmann 2010, S. 857-957.

Füssel, Kuno/Huber, Stefan/Walpen Bernhard: „Magie“; in: Sandkühler, Hans Jörg (Hg.): *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, Bd. 3. Hamburg: Meiner Verlag 1990, S. 121,1-124,1.

Gatzemeier, M.: „Makrokosmos/Mikrokosmos“; in: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 5. Basel/Stuttgart: Schwabe & CO AG Verlag 1980, S. 640ff.

Georges, Karl Ernst: „magia“; in: *Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch*. Hannover: Hahnsche Buchhandlung 1995, S. 758.

- „signum“, in: *Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch*, Bd. 2. Hannover: Hahnsche Buchhandlung 1995, S. 2663ff.

- „symbolum“; in: *Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch*, Bd. 2. 10. verb. Aufl. Hannover: Hahnsche Buchhandlung 1959, S. 2990

Goldammer, Kurt: „Magie“; in: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 5. Basel/Stuttgart: Schwabe & CO AG Verlag 1980, S. 631-636.

Goltz, D.: „Säfte, Säftelehre“; in: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8. Basel: Schwabe & CO AG Verlag 1992, S. 1119-1126.

Graf Princeton, Fritz/Johnston Princeton, Sarah Iles: „Magie – III. Griechenland und Rom“; in: Cancik, Hubert/Schneider, Helmuth (Hg.): *Der Neue Pauly: Enzyklopädie der Antike*, Bd. 7. Stuttgart/Weimar: Verlag J. B. Metzler S. 622-672.

Grimm, Jacob/Grimm, Wilhelm: „Magie“, in: *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*, Bd. 6. Leipzig: Verlag von S. Hirzel 1885, S. 1445.

Habermehl, Peter: „Augustinus“; in: Schütze, Oliver (Hg.): *Metzler Lexikon Antiker Autoren*. Stuttgart/Weimar: Verlag J. B. Metzler 1997, S. 123-127.

- „Boethius“; in: Schütze, Oliver (Hg.): *Metzler Lexikon antiker Autoren*. Stuttgart/Weimar: Verlag J. B. Metzler 1997, S. 143ff.

Hemminger, H.: „Magie“; in: Mittelstraß, Jürgen (Hg.): *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Bd. 5.2. Neubearb. Aufl. Stuttgart/Weimar: Verlag J. B. Metzler 2013, S. 174f.

Halfwassen, Jens: „Series“; in: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 9. Basel: Schwabe & CO AG 1995, S. 688-693.

Hijmans, Ben: „Apuleius“; in: Schütze, Oliver (Hg.): *Metzler Lexikon Antiker Autoren*. Stuttgart/Weimar: Verlag J. B. Metzler 1997, S. 74ff.

Holzhausen, Jens: „Hermetik“; in: Schütze, Oliver (Hg.): *Metzler Lexikon Antiker Autoren.* Stuttgart/Weimar: Verlag J.B. Metzler 1997, S. 300ff

Hopfner, Theodor: „Μαγεία“; in: Kroll, Wilhelm (Hg.): *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, Bd. 27.1. Stuttgart: Alfred Druckenmüller 1928, S. 301-393.

Hübner, J.: „ouranos/Himmel“; in: Otfried Höffe (Hg.): *Aristoteles-Lexikon*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag 2005, S. 408ff.

- „hylê“; in: Otfried Höffe (Hg.): *Aristoteles-Lexikon*, Stuttgart: Alfred Kröner Verlag 2005, S. 271-275.

Kittler, Friedrich: „Techniken, künstlerische“; in: Barck, Karlheinz et al. (Hg): *Ästhetische Grundbegegriffe*, Bd. 6. Stuttgart/Weimar: Verlag J. B. Metzler 2005, S. 15-23.

Kurdzialek, M.: „Chaos“; in: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1. Basel/Stuttgart: Schwabe & CO Verlag 1971, S. 980f.

Labouvie, Eva: „Magie“; in: Jaeger, Friedrich (Hg.): *Enzyklopädie der Neuzeit*, Bd. 7. Stuttgart/Weimar: Verlag J.B. Metzler 2008, S. 1091-1098.

Laube, Stefan: „magischer Raum“; in: Stephan Günzel (Hg.): *Lexikon der Raumphilosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2012, S. 241f.

“Magic”; in: *Collins English Dictionary*. Great Britain: Harper Collins Publishers ^{6}2003, S. 980.

„Magie“; in: Dudenreaktion (Hg.): *Duden*. *Die deutsche Sprache*, Bd. 2. Berlin/Mannheim/Zürich: Dudenverlag 2014, S. 1319.

„Magisch“; in: Dudenreaktion (Hg.): *Duden. Das große Wörterbuch der deutschen Sprachen*, Bd. 6.3. völlig neu bearb. Aufl. Mannheim/Leipzig/Wien/Zürich: 1999, S. 2487f.

„Magie“; in: *Meyers Großes Konversations-Lexikon*, Bd. 13. Leipzig/Wien: Bibliographisches Institut ^{6}1906, S. 74f.

Mayer, Maximilian: „Kronios“; in: Roscher, W. H. (Hg.): *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Bd.II.1. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung 1965, S. 1456-1573.

Meier-Oeser, S.: „Zeichen“; in: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 12. Basel: Schwabe AG Verlag 2004, S. 1155-1171.

- „Symbol“; in: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10. Basel: Schwabe &Co. AG 1998, S. 710-723.

Meinhardt, H.: „Idee“; in: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4. Basel/Stuttgart: Schwabe & CO Verlag 1976, S. 55-65.

Mesch, Walter: „Materie/Material (hylê)“; in: Schäfer, Christian (Hg.): *Platon-Lexikon: Begriffswörterbuch zu Platon und der platonischen Tradition*. 2. bearb. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2013, S. 194-197.

Meyer-Schwelling, Stefan: „Hypostase“; in: Binder, Gerhard et al. (Hg.): *Der Neue Pauly*, Bd. 5. Stuttgart/Weimar: Verlag J. B. Metzler 1996, S. 816f.

Mönninger, Michael: „Innen“; in: Stephan Günzel (Hg.): *Lexikon der Raumphilosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2012, S. 187f.

Netoliczka: „Κατράσεμα“; in: Kroll, Wilhelm (Hg.): *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Bd. XXI,1. Stuttgart: Alfred Druckenmüller Verlag 1921, S. 27-45.

Nieke, W.: „Dualismus“; in: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2. Basel/Stuttgart: Schwabe & CO Verlag 1972, S. 297ff.

Oeing-Hanhoff, L.: „Hylemorphismus“; in: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3. Basel/Stuttgart: Schwabe & CO Verlag 1974, S. 1236f.

Pagnoni-Sturlese, M. R.: „Phantasia: 3. Renaissance”; in: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7. Basel: Schwabe & CO Verlag 1989, S. 533ff.

Passow, Franz: „σημεῖον“; in: *Handwörterbuch der Griechischen Sprache*, Bd. 2.II. Neu bearb. von Val. Chr. Fr. Rost et al. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2008, S. 1406,1-1407,1.

Princeton, Fritz Graf/Johnston, Sarah Iles Princeton: „Magie – III. Griechenland und Rom“; in: Cancik, Hubert/Schneider, Helmuth (Hg.): *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Bd. 7. Stuttgart/Weimar: Verlag J. B. Metzler 1999, S. 662-672.

Reckermann, A.: „Kunst, Kunstwerk“; in: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4. Basel/Stuttgart: Schwabe & CO Verlag 1976, S. 1365-1378.

Resch, Andreas: „Neue Formen der M.“; in: Kasper, Walter et. al. (Hg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 6. Freiburg/Basel/Rom/Wien: Herder 1997, S. 1189f.

Rincón, Carlos: „Magisch/Magie“; in: Barck, Karlheinz et al. (Hg.): *Historisches Wörterbuch: Ästhetische Grundbegriffe*, Bd. 3. Stuttgart/Weimar: Verlag J.B. Metzler 2001, S. 724-760.

Rowland, Ingrid D.: “Art: Renaissance Art”; in: Grendler, Paul F. (Hg.): *Encyclopedia of the Renaissance*, Vol. 1. New York: Charles Scribner’s Sons, S. 123-137.

Rüterswörden, Udo: „Moloch“; in: Kasper, Walter et. al. (Hg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 7. Freiburg/Basel/Rom/Wien: Herder 1998, S. 384f.

Rütten, Thomas: „Hippokrates“; in: Schütze, Oliver (Hg.): *Metzler Lexikon Antiker Autoren.* Stuttgart/Weimar: Verlag J. B. Metzler 1997, S. 322-326.

Schäfer, Christian (Hg.): „Idee/Form/Gestalt/Wesen (idea, eidos, morphê, paradeigma)“; in: *Platon-Lexikon: Begriffswörterbuch zu Platon und der platonischen Tradition*. 2. bearb. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2013, S. 157-165.

Schulte-Sasse, Jochen: „Perspektive/Perspektivismus“; in: Barck, Karlheinz et al. (Hg.): *Ästhetische Grundbegriffe*, Bd. 4. Stuttgart/Weimar: Verlag J. B. Metzler 2002, S. 758-778.

Sleeman, John H./Pollet, Gilbert (Hg.): *Lexicon Plotinianum*. Leiden: Leuven University Press 1980.

Stoll, H. W.: „Charybdis“; in: Roscher, W. H. (Hg.): *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Bd.I.1. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, S. 887f.

Sünkel, W: „Diätetik“; in: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2. Basel/Stuttgart:Schwabe & CO Verlag 1972, S. 231f.

Thiel, Rainer: „Simplikios“; in: Schütze, Oliver (Hg.): *Metzler Lexikon antiker Autoren*. Stuttgart/Weimar: Verlag J. B. Metzler 1997, S. 647f.

Touwaide, Alain: „Iatromathematik“; in: Cancik, Hubert/Schneider, Helmuth (Hg.): *Der Neue Pauly*, Bd. 5. Übers. von T. Heinze. Stuttgart/Weimar: Verlag J. B. Metzler 1996, S. 873ff.

Vogt-Spira, Gregor: „Theophrast von Eresos“; in: Schütze, Oliver (Hg.): *Metzler Lexikon Antiker Autoren*. Stuttgart/Weimar: Verlag J. B. Metzler 1997, S. 711ff.

Passow, Franz: „μᾰγεία“; in: *Handwörterbuch der Griechischen Sprache*, Bd. 2,I. Neu bearb. von Val. Chr. Fr. Rost et. al. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2008, S. 105,2.

- „σημειον“; in: *Handwörterbuch der Griechischen Sprache*, Bd. 2,II. Neu bearb. von Val. Chr. Fr. Rost et al. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1993, S. 1406f.

- „σύμβολον“; in: *Handwörterbuch der Griechischen Sprache*, Bd. 2,II. Neu bearb. von Val. Chr. Fr. Rost et al. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2008, S. 1623,1-1624,1.

Wandrey, Irina: „Magie, Magier“; in: Cancik, Hubert/Schneider, Helmuth (Hg.): *Der Neue Pauly: Enzyklopädie der Antike*, Bd. 7. Stuttgart/Weimar: Verlag J. B. Metzler 1999, S. 657-662.

Weinrich, H.: „Ingenium“; in: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co Verlag 1976, S. 360-363.

Weizsäcker: „Proteus“; in: Roscher, W. H. (Hg.): *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Bd.III.2. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung 1965, S. 3172-3178.

Winkler, Gerhard: „Plinius der Ältere“; in: Schütze, Oliver (Hg.): Metzler Lexikon antiker Autoren. Stuttgart/Weimar: Verlag J. B. Metzler 1997, S. 552-555.

Internetbeiträge

Institute of Noetic Science (IONS):

http://www.noetic.org/about/vision/ (Zugriff am 21.07.2014)

Rich, Motoko: “Dan Brown’s ‘Lost Symbol’ Sells 1 Million Copies in the First Day”, in: *New York Times*, September 2009,

http://mediadecoder.blogs.nytimes.com/2009/09/16/dan-browns-lost-symbol-sells-1-million-copies-in-the first-day/ (Zugriff am 14.07.2014)

Abstrakt

Die Grundlage des Promotionssprojektes bildet die 1489 veröffentlichte Inkunabel *De vita libri tres* des florentinischen Arztes, Priesters und Philosophen Marsilio Ficino (1433 – 1499). Es handelt sich um ein medizintheoretisches Werk, das Ficino an die Gelehrten seiner Zeit richtete, um deren Gesundheit zu bewahren. In diesem äußerst erfolgreichen Werk verknüpfte Ficino nicht nur unterschiedliche medizinische und naturphilosophische Wissensbestände miteinander, sondern er stellte seinen ZeitgenossInnen auch eine Zusammenfassung verschiedener, bis dahin teilweise wenig bekannter antiker und mittelalterlicher Magietheorien vor und bettete diese in seine abstrakt-metaphysischen Spekulationen ein – selbst ein Konglomerat aus platonischen, neuplatonischen und aristotelisch-scholastischen Metaphysiken und Naturphilosophien.

Zugleich legte er mit *De vita libri tres* auch den Grundstein für die charakteristische Tradition der gelehrten Renaissance-Magie: Unter dem Chiffre der *magia naturalis* behauptete diese im Einklang mit christlichen Doktrinen zu stehen. Jedoch erzeugt Ficinos Synkretismus von unterschiedlichen Traditionslinien und Wissenszweigen Spannungen in seinen Magietheorien. Diese gehen auf divergierende naturphilosophische und empirische Modelle zurück und lassen sich anhand der heterogenen Kategorien von *magia naturalis* und *magia daemonica* veranschaulichen. Dieses spannungsgeladene Verhältnis zwischen den beiden Magieformen, das sich einerseits durch formale Trennung und andererseits als instabile Einheit beschreiben lässt, bildet unter dem von mir entworfenen Begriff des *perspektivischen Wechsels* den Schwerpunkt des Promotionsprojektes und wird an den Beispielen des janusköpfigen Planetendämons Saturn und der astrologischen Talismane diskutiert. Die Analyse verdeutlicht nicht nur Paradoxien in Ficinos philosophisch-magischem Denken und den ihnen zugrunde liegenden Materietheorien, sie thematisiert darüber hinaus das komplexe Verhältnis von theoretischer Untersuchung und praktischer Anwendung von Magie insgesamt.

Abstract

This thesis is concerned with Marsilio Ficino's (1433 – 1499) *De vita libri tres* (1489), which established the foundation for the characteristic tradition of scholarly Renaissance magic. The Florentine physician, priest and philosopher Ficino conceived it as a medical treatise, directed at the intellectuals of his time. Not only did Ficino combine different medical and natural philosophical theories in the *De vita*, but he also provided the reader a compendium of various, partially less familiar antique and medieval theories of magic and astrology, which he also interwove into his abstract-metaphysical speculations – itself a conglomerate of different metaphysical and natural philosophical ideas.

In *De vita libri tres* Ficino claimed to be in accordance with Christian doctrines under the pretext of *magia naturalis*. However, his synthesis of different cosmological, metaphysical, and natural philosophical ideas produced paradoxes in his highly theoretical discussion about magic, illustrated through the distinct categories of *magia naturalis* and *magia daemonica*. The complicated relation between these heterogeneous forms of magic, described as an oscillation between formal separation and unstable unit, forms under the term of *perspective shift* the focus of the doctoral thesis. I will exemplify this by Ficino's theoretical speculations of the planet-demon Saturn and the astrological talismans. On the one hand, the analysis shows Ficino's paradoxical magic theories and their underlying matter theories. On the other, it focuses on the complex relation between theory and application of magic as a whole.

Curriculum Vitae

Name: Susanne Kathrin Beiweis

Geburtsdatum und -ort: 13. 05. 1985, St. Veit an der Glan, Österreich

Bildungsweg:

Seit **WS 2009**

Doktoratsstudium der Philosophie an der Universität Wien

WS 2009

Abschluss des Diplomstudiums Philosophie an der Universität Wien; mit Auszeichnung

Titel der Diplomarbeit: „Der Begriff der Schönheit und der Materie in Marsilio Ficinos *De Amore*“

SS 2004 – WS 2009

Diplomstudium Philosophie an der Universität Wien

1995 – 2004

Bundesgymnasium St. Veit an der Glan

Stipendien:

Abschlussstipendium der Universität Wien,
Wien, Jannuar – Juni 2015

IFK Junior Fellowship,
Wien, Oktober 2012 – Juni 2014
Internationales Forschungszentrum für Kulturwissenschaften (IFK)

Forschungsstipendium,
Los Angeles, September 2013 – Juni 2014
Department for Medieval and Renaissance Studies (CMRS)
University of California, Los Angeles (UCLA)

Forschungsstipendium,
München, Mai – August 2011
Zentrum für Mittelalter und Renaissance (ZMR)
Ludwig Maximilian Universität München (LMU), Deutschland