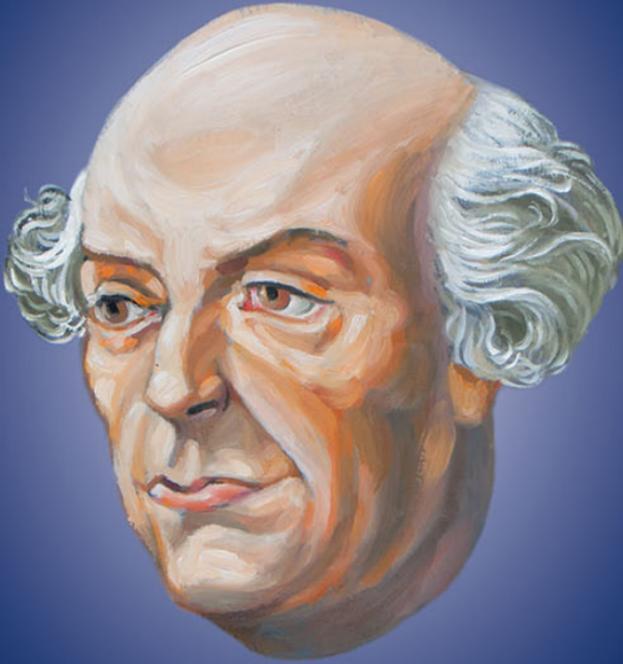


Franz Spunda



Das Weltbild des Paracelsus

Edition Pleroma

**Das Weltbild
des Paracelsus**

FRANZ SPUNDA

**Das Weltbild
des Paracelsus**

EDITION PLEROMA

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische
Daten sind im Internet unter <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

1941 Wilhelm Andermann Verlag, Wien

Das Weltbild des Paracelsus

© 2016 Edition-Pleroma, Frankfurt am Main

Alle Rechte vorbehalten.

Titelbild und Titelgestaltung: © Nicolas Vassiliev

ISBN 978-3-939647-34-8

www.edition-pleroma.de

E-Mail: info@edition-pleroma.de

Die Grundlagen

DER FAUSTISCHE MENSCH, WIE ER DURCH Goethe seine endgültige Gestalt gewann, ist das Ergebnis eines Geisteskampfes, der sich über viele Jahrhunderte erstreckt hat. Die deutsche Seele des Mittelalters, die unter der Last ihrer religiösen Verpflichtungen fast erlag, von Schreckbildern umdroht und verängstigt, suchte Ruhe und Frieden in einer inbrünstigen Hingabe an Gott, ohne dabei vom kirchlichen Dogma eingeengt zu sein. Aus schüchternen Anfängen des zwölften Jahrhunderts entfaltete sich allmählich die Wunderblüte der deutschen Mystik, die im anonymen Frankfurter, in Meister Eckehart, in Suso und Tauler ihren Höhepunkt erreichte. Ihre Weltabgewandtheit entwickelte aber nur eine Seite der Seele, die betrachtende, während die gestaltende brachlag. Vor allem mußte es sich rächen, daß der Deutsche, der bisher in der Natur sein stärkstes Erleben gefunden hatte, sich von ihr nun abwandte. Daher setzten schon im vierzehnten Jahrhundert Impulse ein, die einen Zusammenhang mit der verlorengegangenen Natur wiederfinden wollten, nicht im Gegensatz zur Mystik, sondern als deren notwendige Ergänzung.

Dieses Vortasten in ein neues Gebiet, von dem man

aber instinktiv ahnte, daß es die Nährmutter aller Menschen ist, hat bei seinen ersten Versuchen etwas Ergreifendes in seiner Kindlichkeit. Dieses Streben gleicht dem unbeholfenen Tappen eines Menschen, der lange in der Finsternis geweilt hat und dessen Augen das Licht noch nicht vertragen. So ist es zu verstehen, daß uns Heutigen dieses Ringen unbeholfen erscheint, bizarr und verworren. Denn wir nehmen die wissenschaftlichen Errungenschaften des letzten Jahrhunderts als selbstverständlich an und können es uns nur schwer vorstellen, daß der Weg bis dahin ein dunkler und verschlungener war.

Dieses früheste Bemühen um Naturerkenntnis hatte andere geistige Voraussetzungen als unsere. Damals war die Logik noch nicht die alles beherrschende Geistesordnung, sondern stärker als sie wirkte das unbestimmte Gefühl, das den Menschen mit der ihn umgebenden Natur verband. Vielleicht wirkten die letzten Ausläufer der von Edgar Dacqué aufgezeigten Natursichtigkeit noch als lebendige Kraft weiter, vielleicht lebten in dem damals noch rein erhaltenen Blut die seit Jahrtausenden raunenden Typen der Anschauung noch weiter. Jedenfalls besaß das späte Mittelalter eine stärkere plastische Ausdrucksform des Geistes, der — sogar an den Hohen Schulen — nicht in leeren Abstraktionen dachte, sondern in allegorischen und sinnbildlichen Ausdrucksformen. Das eben ist wesentlich für diese Zeit, daß die offizielle Wissenschaft sich in einer ergebnislosen Begriffsmetaphysik zergrübelte, während in der breiten Masse des Volkes, völlig unbe-

rührt davon, alle Ausdruckskraft nur aus dem vertrauten Miterleben der Natur kam.

Einmal mußte aber die Zeit kommen, wo die anonymen Seelenkräfte des Volkes zum Durchbruch kommen mußten.

Im Volke war aber das Bestreben, die gewonnenen Erkenntnisse und Erlebnisse ins Allgemeine zu steigern und dadurch zum Wissen und Verstehen vorzudringen; dies zeigt vor allem die überaus weit verbreitete Vorliebe für das Allegorische und Belehrende. Das aber ist auch der Punkt, wo sich offizielle Wissenschaft und Volksempfinden berühren. Die Allegorie beherrscht das ganze Mittelalter. Jedes Ding hat nicht bloß seine gegenständliche Bedeutung, sondern ist darüber hinaus noch Träger eines allgemeinen Gedankens. Viele Volksrätsel und stehende Redensarten stammen noch aus dieser Zeit, noch heute lebendige Zeugen des mittelalterlichen sinnverknüpfenden Geistes.

Es wird daher das damalige Ringen um Naturerkenntnis, so gegenständlich das Ziel auch ist, im Ausdruck mit Allegorien überladen sein. Um also dort einzudringen, muß sich unser Geist zuvor gründlich umstellen: aus der ihm vertrauten rein logischen Welt muß er übergehen in eine Bewußtseinslage, in der sich der Mensch mit allen Kräften des Gemütes der Natur nähern will und die dann in der Darstellung der gefundenen Erkenntnis zur allegorischen Umschreibung greift.

Und schließlich darf der Untergrund von allem nicht vergessen werden, das religiöse Gefühl. Gerade die

stärksten Geister, die in der kirchlichen Konfession wegen deren Weltentfremdung keine Befriedigung finden konnten, drängte es immer heftiger, ihr religiöses Gefühl in die Natur hinauszutragen, ohne priesterliches Mittlertum, die Seele ganz der Hingabe an Gott geweiht. Den Gott im Innern in Übereinstimmung zu bringen mit dem Gott in der Natur, dahin zielt ihr höchstes Streben. Und da kann es nur zwei Wege geben: den von außen nach innen, und den anderen, den von innen nach außen. Der erste erscheint als eine Vollendung der früheren Mystik und heißt ebenso wie diese, der zweite Weg heißt in der Sprache der Zeit Magie.

Mystik ist also vom vierzehnten Jahrhundert an nicht reine Seelenmystik, sondern Naturmystik, ist also etwas ganz anderes als unsere verschwommenen Vorstellungen darüber. Sie ist kein planloses Schwärmen einer verstiegenen Einbildungskraft, sondern das religiöse Bestreben, alles Erleben der Natur zurückzuführen zu Gott, und zwar zu dem Gott, der in der eigenen Seele wohnt.

Magie hingegen ist der umgekehrte Weg: aus der Seele hinaus in die Natur und dort die in der Seele als lebendig wirkenden Kräfte als ebenso wirkend zu erkennen, wobei der Seele die Gewalt zugesprochen wird, über die Naturkräfte Macht zu erlangen. Das hat mit unserer getrübtten Vorstellung von Magie als Zauberei und krankhafter Verirrung des Geistes nichts zu tun und will nur besagen, daß das geistige Prinzip im Weltall dem materiellen als überlegen anerkannt wird.

Ferner, daß zwischen dem Weltall und meinem Ich ein festes Verhältnis besteht. Die kleine Welt in mir, der Mikrokosmos, ist nur ein verkleinertes, doch genaues Ebenbild der großen Welt außer mir, des Makrokosmos. Wenn ich also alle Kräfte in mir erkannt habe, habe ich damit nicht nur die ganze große Welt erkannt, sondern ich habe auch die Kraft erworben, auf die Welt außer mir zu wirken.

Ein solches Weltbild erklärt das Wesen des faustischen Menschen. Die scholastische Schulweisheit befriedigt ihn ebenso wenig wie das dogmatische Lehrgebäude der Kirche. Er will darüber hinaus und dabei sich selbst erleben. Er will nicht aus Büchern, sondern aus der Natur erfahren, „was die Welt im Innersten zusammenhält“. Diese also erlebte Freiheit verschafft ihm ein Kraftgefühl, das seine inneren Fähigkeiten übersteigert, so daß er wähnt, bis an die Sterne greifen zu können. Seine ersten Gehversuche im neu gewonnenen Licht der Erkenntnis, die uns heute wie ein hilfloses Tappen erscheinen, hält er selbst für einen ungeheuren Fortschritt. Dadurch aber gerät er in Gefahr, sein Maß zu verlieren und sein Denken nicht zu einem abgeschlossenen Ende zu führen. Daher sind alle Gedanken dieser Zeit unvollendet geblieben wie die gleichzeitigen gotischen Dome. Und die kraftvollsten Persönlichkeiten haben den Charakter des Maßlosen, fast Übermenschlichen.

Und doch sind sie sich der Endlichkeit ihrer Kräfte bewußt. In den Tagen der Selbsterkenntnis beugen sie sich vor dem Unerforschlichen und begraben ihre

kühnsten Gedanken in der Tiefe ihres Geheimnisses. Wie im gotischen Dom zielt ihre Himmelssehnsucht nach oben, die Demut des Herzens zieht sie aber in die Krypta der Versenkung zurück.

Daß sich die gleichgestimmten Seelen zusammenfinden, ist selbstverständlich. Die Mystik des Südens, die der Spiritualen und Fraticellen Toskanas, steigt über die Alpen, und umgekehrt, die mystische Ausdruckskunst des Nordens, die Gotik, erobert sich den Süden.

Während sich also die Mystik rein aus sich entwickeln konnte und Seelenmystik und Naturmystik zu einer Einheit verwachsen konnten, hat sich die Magie als mittelalterliche Naturforschung mit verschiedenen fremdartigen Elementen vermischt und einen absonderlichen Charakter angenommen, der alle Schattierungen bis zur unverständlichen Verstiegenheit aufweist. Auf Geheimwegen, die auch heute noch nicht völlig bekannt sind, drangen durch Vermittlung von Arabern, Juden und Levantinern Überreste der griechischen, persischen, ägyptischen und chaldäischen Zauberkunst in das magische Weltbild des Nordens ein, wurden mißverstanden, umgeformt und zusammengezogen, so daß ein chaotisches Gewoge der verschiedenartigsten Elemente entstand, welches bald das echte Streben nach Naturerkenntnis überwucherte. Aber wer sich die Mühe nimmt, kann als Ausgangspunkt all dieser Wucherungen fesselloser Phantasie ein Körnchen Wahrheit finden.

Es ist hier nicht der Ort, einen Abriss der Entwicklung von Mystik und Magie zu geben, doch nur soviel soll angedeutet werden, daß diese beiden Begriffe, ihrer anrühigen Nebenbedeutung entkleidet und auf ihre ursprüngliche Bedeutung zurückgeführt, das Hauptproblem des Mittelalters überhaupt bilden. Je inbrünstiger die Sehnsucht nach immer tieferer Naturerkenntnis wird, desto inniger klammert sich der menschliche Geist an die vom Zauber des Geheimnisvollen umwobenen Vorstellungen, wobei ihn das Experiment zu immer weiteren Folgerungen führt.

Das Experiment ist das erste große Wagnis, das den mittelalterlichen Menschen in die Geisteswelt der Neuzeit hinüberführt. Hier sind die ersten Versuche gleichfalls ein Tappen auf unbekanntem Gelände. Was Wunder, daß er die alten Hilfsmittel benützt, um weiter zu kommen, nämlich Mystik und Magie. Namentlich die letztere gewinnt eine selbständige Sonderform in der Alchemie. In ihr bricht der moderne Geist zum erstenmal durch, da er durch die eigene Erfahrung zu den Ur- und Hintergründen der Natur vorstoßen will. Auch hier ist die Allegorie seine Ausdrucksform, die bei Geistern zweiten Ranges sogar zum Mittelpunkt wird.

Von ihr wird später ausführlich gehandelt werden. Einleitend möge hier nur bemerkt werden, daß auch sie ebenso wie Mystik und Magie von der üblen Nebenbedeutung befreit werden muß, als ob es sich bei ihr ausschließlich um Goldmacherei handelte. Im Gegenteil, sie ist vor allem ein seelischer Prozeß, der eine

Läuterung des Erkenntnisweges bezweckt. Als Nebenfolge ergibt sich dann nach dem Grundsatz von der Korrespondenz zwischen Mikrokosmos und Makrokosmos eine Läuterung der Naturerkenntnis mit der magischen Folgerung der Naturbeherrschung. In ihr ist ein weitgespanntes philosophisches System entwickelt, das absichtlich mit allegorischer Dunkelheit überladen ist, um Unberufene fernzuhalten. Als letztes Element, das den Beginn der Neuzeit maßgebend beeinflusste, dringt der immer stärker werdende Einfluß der Antike vor mit der damit verbundenen starken Betonung der Persönlichkeit. War Aristoteles früher durch arabische Gelehrte und die Scholastik in seinen Grundzügen bekannt, so tritt nun Plato und seine Umgestaltung im Neuplatonismus in Erscheinung, natürlich nur in solchen Gedanken, die leicht in den mystischen Gedankenbau eingebaut werden konnten. Namentlich die Umgestaltung platonischer Gedanken durch Marsilius Ficinus wirkte sich stark aus.

Schließlich wäre noch ein Einfluß der Vorsokratiker in Erwägung zu ziehen, zwar nicht direkt, aber auf dem Umweg über die Kirchenväter. Wieviel von Heraklit, Zeno oder Parmenides ist in den Stromata des Clemens von Alexandrien enthalten! Wieviele Anregungen konnten Wissensdurstige aus diesen zerstreuten Bruchstücken heidnischer Weisheit empfangen! Eine gründliche Untersuchung darüber steht noch aus.

Wie dem auch sein mag, schon im fünfzehnten Jahrhundert ist die Zielrichtung des deutschen Geistes klar erkennbar. Er strebt dahin, die Seele aus der beklem-

menden Enge der kirchlich genehmigten Wissenschaft hinauszuführen in ein neues Land des Erkennens. Die Natur ist ihm nicht mehr ein einmalig Geschaffenes, sondern die immer neu schaffende und gebärende Urmutter, zu der die verlorenen Kinder zurückkehren und um deren Liebe sie im Stammeln werben. Nicht mit dem Verstand ist sie zu erreichen, sondern mit dem Gefühl einer grenzenlosen Hingabe.

Alle diese Elemente, getragen von einer kraftvollen Persönlichkeit eigenwilliger Prägung, erscheinen in Paracelsus vereinigt. Aber was ihn von anderen faustischen Naturen des ausgehenden Mittelalters unterscheidet, ist sein Blick in die Zukunft. Denn während die anderen in den Labyrinthen der Alchemie, Mystik und Magie herumtaumeln, sind ihm diese Disziplinen nur die von der Zeit gegebenen Ausdrucksformen, um seinen Forscherdrang zu befriedigen. Darüber hinaus sieht er das eigentliche Problem: die Stellung des Menschen in der Natur. Und dieser Standpunkt macht ihn zum Arzt, dem der menschliche Körper ein Heiligtum ist, dessen Erkenntnis einem Gottesdienst gleichkommt.

Dem von der Kirche verachteten Menschenleib wird durch Paracelsus seine Würde zurückgegeben. Denn seine Heiligung bedingt seine Heilung.

Diese gedrängt gegebene Übersicht über die Struktur und die Grundlagen des Faustischen an der Wende des Mittelalters zur Neuzeit darf aber nicht zu dem

Gedanken verführen, daß Faust und Paracelsus ein und derselbe wären. Ebenso abwegig wäre es — wie dies auch geschehen ist — Hohenheim und Luther gleichzusetzen und in ihm eine Art von naturforschendem und heilendem Luther zu sehen. Denn wenn auch unser Meister einiges mit Faust, Luther und vielleicht mit Matthias Grünewald gemeinsam hat, so ist er doch eine so eigenwillig starke Persönlichkeit, daß er einzigartig in der ganzen Geistesgeschichte dasteht, mit niemandem vergleichbar. War doch sein Wahlspruch: „Alterius non sit, qui suus esse potest“: wer ein eigener sein kann, soll keinem anderen angehören.

Vor allem trennt ihn von Faust ein gewaltiger Unterschied. Fausts Wesenskern ist das Streben, Hohenhaims aber das Erfahren, und zwar im wörtlichsten Sinn: Wissen auf Grund von Beobachtung der verschiedensten Tatsachen in den verschiedensten Himmelsstrichen. Wissen durch Bewegung, Reisen, Reiten, Fahren: Er-Fahrung. Faust ist ein Stubenhocker, den ein Spaziergang im Freien lyrisch stimmt, denn er ist ihm etwas Ungewohntes. Paracelsus aber ist ständig unterwegs und erlebt daher täglich seinen Osterspaziergang. Dadurch ist Faust bis knapp an sein Ende ichbezogen, lebt nur für sich und sein Streben, während Paracelsus als Bekenner und Eiferer seiner Weltanschauung den Schatz seiner Erfahrungen allen Menschen ohne Unterschied zukommen läßt. Denn er ist der letzte aus der Reihe der großen Heilbringer, die aus mythischer Urzeit bis in die Gegenwart ragen. Und wie sie ist er niemals um sich selbst bemüht —



AGRIPPA VON NETTESHEIM

Anonymer Holzschnitt

**Har Contrafactur des rüberumpten
Hädens Simhoken mit sampt der gelägenheit**



EINSIEDELN IM JAHRE 1577

Nach einem Holzschnitt in der Stadtbibliothek Zürich

seine eigenen Leiden sind ihm selber unwichtig —, sondern nur um die Kräfte in sich und um sich, die er zum Heile der anderen anwendet.

Welch eine Weite steckt in ihm im Vergleich zu Faust, der erst nach seiner Erblindung sehend wird, worauf es auf Erden ankommt! Denn hinter Hohenheim steht die ungeheure Summe jahrtausendalten unterirdischen Wissens um die Naturkräfte, dessen letzter Ausdruck er geworden ist, bevor es endgültig erloschen. Denn nur so ist es zu verstehen, daß er Träger eines fast unerschöpflichen Wissens sein konnte. In ihm sind die alten raunenden Quellen der Vergangenheit noch einmal aufgebrochen; in ihm hat die Hellsichtigkeit eines Urzeitpropheten alles Ahnen, Wittern und Erraten der geheimen Naturkräfte noch einmal zusammengefaßt.

Fast will es scheinen, daß dies Wissen geheimer Urväterweisheit in ihm die Schwerfälligkeit seines sprachlichen Ausdrucks bewirkt hat. Unsere heutige Sprache hat ihre einstige wortbannende Kraft verloren. Wie kann sie da noch geeignet sein, Zusammenhänge des urtümlichen Schauens in das Reich unserer klaren Wortlogik überzuführen? Daher klagt Paracelsus, daß er „stammet“ ebenso wie ein Mystiker, der die Fülle seiner inneren Gesichte nicht durch das unzulängliche Wort bewältigen kann.

So gewinnt man den Eindruck, daß Paracelsus davon wußte, der letzte einer langen Reihe zu sein. Aber gleichzeitig war er davon überzeugt, der erste einer neuen Zeit zu sein. Denn er bricht bewußt mit dem

Mittelalter, wo es sich um die Überwindung von dessen erstarrtem Formalismus handelt. Deshalb lehnt er das Galenische Heilsystem und das Gelehrtenlatein ab, und er ist der erste, der auf einer Universität in deutscher Sprache vorträgt. Die neue Zeit wird eine Zeit der starken Persönlichkeit sein. Doch ist diese ihm nicht Selbstzweck, sondern nur ein Mittel, um den anderen um so besser helfen zu können.

Aus dieser Zwischenstellung erklärt es sich, warum Hohenheim bis heute im Zwielficht der Geschichte steht, während Luther, Faust und Grünewald zu klar umrissenen Erscheinungen geworden sind. Denn in ihm sind die scheinbar größten Gegensätze vereinigt: uraltestes Naturwissen aus vorgeschichtlicher Zeit und hellsichtige Ahnung des Zukünftigen. Wie sollte das auf einen Nenner gebracht werden? Wäre wenigstens seine Sprache klar und einfach wie Luthers Deutsch! Aber bei ihm kollert und poltert alles wild durcheinander wie ein entfesselter Wildbach, daß es ein Wortgetöse ergibt, bei dessen Anhören einem die Sinne vergehen. Dankbar klammert sich der Leser an einen Wortblock, auf dem er festen Halt finden kann.

Man spürt die Schwerzüngigkeit eines Genies, das mehr aussagen will, als für seine Zeit schon wortreif ist, aber auch die Anstrengung eines Menschen, Zustände aus verschütteten Seelentiefen wieder ans Tageslicht des Erkennens zu bringen.

Und doch ist, wenn man genauerinhört, jeder Satz von verhaltener Kraft geladen, voll bildhafter Anschaulichkeit, die aus dem Volksempfinden geschöpft

ist und himmelweit verschieden von der glatten Gelehrtensprache seiner Zeit ist. Man spürt, daß seine Bücher im Eifer geredet sind, daß sie nach heutigen Begriffen keine Literatur sind. Doch sie sind Dichtung, ungefüge und groß wie eine Urweltsaga. Man riecht es dem Stil an, daß Paracelsus sich mehr bei einfachen Leuten, Schäfern, Landfahrern und Bauern umgesehen hat als bei den feinen Leuten seiner Zeit, daß er unter Tannenzapfen aufgewachsen ist. Deshalb ist er einen wilden Waldgeruch zeitlebens nicht losgeworden.

Es wäre daher ein unsinniges Unterfangen, Paracelsus zum Humanisten zu stempeln, bloß deshalb, weil er zur Zeit des Humanismus gelebt und einige Züge mit den Humanisten gemein hat. Nein, er ist Gotiker, Vor- und Nachgotiker zugleich, eine der deutschesten Gestalten des ganzen deutschen Geisteslebens, die wie eine Sagengestalt in unsere Zeit hinüberreicht, umwittert vom Geheimnis ihrer Unergründlichkeit.

Und dennoch ist er klares Licht und für jedermann verständlich. Denn er empfindet die Welt genau so wie wir: nicht als einen Haufen von Stoffen, sondern als ein sinnvolles Ganzes von Kräften.

In diesem System sind ihm zwei Pole die wichtigsten: der Mensch auf der einen Seite und Gott auf der anderen. Alles, was dazwischen liegt, ist Natur. Je niger ich in sie eindringe, desto mehr erlebe ich Gott. Hält man sich diese Grundregel vor Augen, so wird Hohenheim für jedermann klar. Nur muß man sich davor hüten, die Natur im Sinne Goethes Gott gleich-

zusetzen. Gott ist wohl die Summe aller Naturkräfte, aber darüber hinaus noch etwas Unergründliches, vor dem sich der Mensch in stiller Verehrung beugen muß.

Ist also der Grundkern einfach wie bei allen wirklich Großen, so darf man nicht vergessen, daß wir bei Paracelsus in einer Welt sind, wo sich unendlich viele Kräfte zwischen den Polen Mensch—Gott bewegen, einander überschneiden, ergänzen oder aufheben; daß wir nicht eine Welt der Ruhe vor uns haben, die wir in Muße betrachten können, sondern daß wir uns in einem dauernden Fließen befinden, in Strömen von Kräften, in Wirbeln, die uns fortreißen, wenn wir nicht mit beiden Füßen auf unserer Erde stehen.

Und nun verstehen wir, warum sich Paracelsus mit allen Sinnen an die Erde festklammert und warum er auch nach den höchsten Geistesflügen im Bereich des Unsagbaren immer wieder zu den Gesetzen der Erde zurückkehrt, auf der er nicht ein fremder Gast ist, sondern die ihm eine liebende Mutter ist, die den heimgekehrten Sohn immer liebevoll aufnimmt.

Bevor wir uns eingehender in das Leben und in das Weltbild Hohenheims vertiefen, kann es nützlich sein, zuerst eine ähnlich geartete Persönlichkeit kennenzulernen, die man in gewissem Sinne als eine Art von Vorläufer bezeichnen kann. Dadurch wird auf den Meister hingeleitet, aber gleichzeitig lernt man eine allgemeine geistige Grundhaltung kennen, die das späte Mittelalter kennzeichnet.

II

Vorläufer des Paracellus

UNTER DEN GROSSEN IST AUSSER PIETRO da Abano vor allem Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim zu nennen. Seine „Philosophia occulta“ (Erstdruck 1530, Antwerpen) ist gewissermaßen das Kompendium der gesamten mittelalterlichen Magie. Diese vier Bücher muten beim ersten Anblick verworren und unlesbar an, aber bei genauem Studium entdeckt man ein großangelegtes System, das alle vorhandenen magischen Methoden einheitlich zusammenfaßt und ein Weltbild darstellt, das in seiner Geschlossenheit einzigartig dasteht. Agrippa kennt die Kirchenväter, alle alten Philosophen und Naturforscher, aber vor allem das Wesen der Geheimlehren. Seine Belesenheit ist geradezu erstaunlich.

Agrippa wurde am 14. September 1486 zu Köln geboren. Seit der frühesten Jugend vertiefte er sich in das Studium der okkulten Wissenschaften; er war Arzt, Jurist, Theologe, Diplomat und daneben auch kaiserlicher Feldhauptmann, der auf dem Schlachtfeld zum Ritter geschlagen wurde. Im Jahre 1507 zieht er nach Paris, wo er eine Gesellschaft zum Studium der Alchemie gründet. 1510 finden wir ihn in Würzburg bei dem berühmten Trithemius, dem nachmaligen Abt von

Sponheim und Lehrer des Paracelsus. Trithemius ermuntert Agrippa, die Summe seiner okkultischen Studien in einem Werk niederzulegen. So entstand die „Philosophia occulta“. Auf Einzelheiten dieses riesigen Werkes einzugehen, ist hier nicht der Platz. Es kann hier nur gesagt werden, daß Agrippa durch sein Werk in den Ruf eines Schwarzkünstlers gelangte und daß sein Schüler Johannes Wierius sich in seinem Werke „De praestigiis Daemonum“ alle erdenkliche Mühe gab, seinen Lehrer von allen Anschuldigungen zu reinigen. Jedenfalls ist die Philosophia occulta eine Fundgrube magischen Wissens, vor allem durch ihre Symbolik, die astrologischen und alchemistischen Angaben, die Lehre von den Signaturen und die Zahlenmagie, so daß auch moderne Forscher auf Agrippa zurückgreifen müssen. Nebenbei sei nur bemerkt, daß er ein glänzender Mathematiker gewesen sein muß; alle bekannten magischen Quadrate, auch die des Paracelsus, gehen auf ihn zurück. Authentisch von ihm sind nur die ersten drei Bücher, das vierte ist wahrscheinlich unterschoben.

Agrippa nimmt die schon in den Evangelien erwähnte Dreiteiligkeit der Welt wieder auf und teilt sie in eine körperliche (corpus), eine seelische oder astrale (anima) und eine geistige (spiritus). Als Vermittler dieser drei Welten, die ineinander aufgehen, ist der Weltgeist tätig. Er sagt über ihn (Ph. occ. I. 14): „Es ist der Weltgeist, durch welchen die himmlischen Seelen die groben Körper bewohnen und ihnen wunderbare Gaben mitteilen können. Der Weltgeist wird als Quinta

Essentia bezeichnet, weil er nicht aus den vier Elementen besteht, sondern als ein fünftes über und außer denselben existiert. Dieser Geist ist ein Weltkörper gerade von solcher Form wie unser Geist im menschlichen Körper, denn wie die Kräfte unserer Seele durch den Geist den Gliedern sich mitteilen, so wird alles mittels der Quinta Essentia von der Kraft der Weltseele durchströmt. Es ist nichts in der ganzen Welt, das nicht einen Funken ihrer Kraft hätte; am stärksten fließt sie aber in solche Dinge, die von jenem Geist in reichlichem Maße besitzen.“ Diese fünfte Essenz zeigt sich in den Kristallen als geometrisches Prinzip, in den Pflanzen als vegetative Kraft, im Tier als Empfindung und im Menschen als Vernunft (ratio). Sie ist auch der Träger aller Erscheinungen, die wir als okkult bezeichnen, weil sie wissenschaftlich noch nicht faßbar sind, wie Telepathie, Spiritismus, Levitation, Hypnose und dergleichen. Auch die Phänomene der Hexen werden dadurch geklärt. Die Quintessenz wird durch die menschliche Seele zur Aktivität veranlaßt, und in dieser Gewalt, die sie dadurch über die Materie gewinnt, liegt der Grund der Wirksamkeit der Charaktere, der Bilder, Zauberformeln und gewisser wunderbarer Experimente. „Alles, was die Seele tut und angibt, seien es nun Charaktere, Figuren, Worte, Reden, Gebärden und andere dergleichen Dinge, unterstützt das Verlangen der Seele und erhält wunderbare Kräfte.“ (Ph. occ. I. 67.)

Man sieht also, daß seine Philosophie innerhalb der Naturwissenschaft bleibt, d. h. seine „Weltseele“ ist

der Träger und Mediator aller jetzt noch als okkult angesprochenen Phänomene. Diese Weltseele, die dem Akasha der Hinduphilosophie und dem ewigen Feuer Heraklits entspricht, muß als Zwischending zwischen Körperlichem und Geistigem angesehen werden, weil sie beides gleicherweise in sich enthält. Infolge ihrer fluidischen Natur wird sie als ein Feuer bezeichnet, das aber entgegengesetzt dem irdischen Feuer, welches zerstört und verzehrt, erneut und schafft. Der Stein der Weisen, der Lapis, ist nichts anderes als eine irdisch sichtbare Konzentration der Weltseele und hat, da diese selbst das Vollkommenste und Reinste ist, auch die Fähigkeit, alle Metalle, die mit ihm in Berührung kommen, gleichfalls zu vervollkommen. Da nun das Gold, das Symbol der Sonne, das edelste Metall ist, verwandelt der Lapis niedere Metalle in Gold. Darin liegt das Wesen der Transmutationen und Tingierungen. Es ist daher das Streben aller mittelalterlichen Philosophen, sich der Weltseele, des astralen Feuers oder, wie es bei Paracelsus und den Paracelsisten heißt, des Elektro-Magikons, zu bemächtigen. Nun ist dieses Elektro-Magikon vermöge seiner stofflichen Feinheit physikalisch überhaupt nicht zu fassen, der Mensch kann ihm nur mittels seiner seelischen Kräfte näherkommen; ja die Seele selbst ist ein Teil des astralen Feuers und also besser befähigt als der Körper, mit der Weltseele in Verbindung zu treten. Im Körper ist sie wohl auch, aber dumpf, von der Materie erdrückt und regungslos, erst in der Seele kann sie sich dynamisch frei entfalten. Es ist also das Bestreben aller Philoso-

phen des Mittelalters darauf gerichtet, die Kräfte der Seele zu entwickeln, um mit ihrer Hilfe auf der höchsten Stufe in Verbindung mit der Weltseele zu treten. So neigt eine Philosophie, die ursprünglich Körper und Seele als gleichberechtigt anerkannte, immer mehr dazu, das spirituelle Element in den Vordergrund zu rücken. So sagt Agrippa von den Kräften der Seele: „Ihr wohnt eine Kraft inne, die Dinge und Menschen zu verwandeln, zu verhindern und an das zu fesseln, was sie verlangt. Alle Dinge gehorchen ihr, wenn ihre Kraft oder Leidenschaft eine bedeutende Höhe erreicht, so daß sie diejenigen bewältigt, welche sie bindet. Denn das Obere bindet das Untere und zieht es an sich; das Untere wird dem Oberen gleich verändert oder affiziert. Auf ähnliche Weise kann der Mensch, wenn er sowohl durch Leidenschaften seiner Seele als auch durch die gehörige Anwendung natürlicher Dinge sich himmlischer Gaben teilhaftig gemacht hat, einen weniger Starken bannen und zum Gehorsam zwingen . . . Die Wurzel dieses Bannes aber ist ein starkes und bestimmt ausgesprochenes Verlangen der Seele unter Beihilfe des himmlischen Einflusses.“ (I. 68.)

Wie man sieht, ist der Zweck deutlich ausgesprochen. Das unterscheidet ja am deutlichsten Magie von Mystik, daß es der ersteren um die Durchführung einer Wirkung — wenn auch in edler Absicht — zu tun ist, während die Mystik auf alle Beweise und Verwirklichungen verzichtet und nur im Aufgehen der Seele in Gott, in der Vergottung des Menschen, ihr höchstes Ziel erblickt.

Wer also sich wirklich innerlich so hoch entwickelt hat, daß er in der Weltseele und die Weltseele in ihm aufgegangen ist, ist wahrhaft zum Beherrscher aller diesseitigen und jenseitigen Welten geworden. Es ist ohneweiters klar, daß eine solche Macht nur dem Reinsten gegeben wird. Agrippa schreibt darüber: „Die magische Gewalt setzt beim Menschen eine große Würdigkeit voraus, denn unser Gedanke, unsere höchste Geisteskraft, ist allein der Wundertäter in uns. Wenn dieser nun allzusehr in die Gemeinschaft des Fleisches eingesenkt und mit der sinnlichen Seele unseres Leibes beschäftigt ist, verdient er keine Herrschaft über die göttlichen Substanzen, und darum auch suchen so viele vergebens in dieser Kunst zu wirken. Wir müssen daher, wenn wir nach einer solchen hohen Würde streben, hauptsächlich zweierlei betrachten: erstlich, auf welche Weise wir uns der fleischlichen Begierden und der materiellen Leidenschaften unserer Sinnlichkeit entledigen, und zweitens, wie und auf welchem Wege wir zur reinen, mit göttlichen Kräften ausgestatteten Geistigkeit uns erheben können. Nur so werden wir glücklich zur Erforschung der Geheimnisse und zur Vollbringung wunderbarer Wirkungen gelangen, denn darin besteht die ganze Würdigkeit, welche Natur, Verdienst und eine gewisse religiöse Übung verleihen. Die natürliche Würdigkeit ist eine möglichst gute Disposition des Körpers und seiner Organe, welche die Seele nicht durch die Dichtigkeit der Materie verfinstert und ihr durch keine Störung und dicke Feuchtigkeit schadet. — Wem aber die Natur nicht so günstig

ist, der muß diesen Mangel durch Erziehung, durch eine geeignete Lebensweise und durch einen glücklichen Gebrauch natürlicher Dinge ersetzen, bis er zur nötigen inneren und äußeren Vollkommenheit gelangt.“ (III. 3.)

Wenn nun ein Mensch wirklich diesen Höhepunkt erlangt hat, müssen wir fragen: ist er dann noch ein Teil der Natur oder schon übernatürlich? Auf diese Frage, die heute ebenso aktuell ist wie damals, antwortet Agrippa folgendermaßen: „Ist nun die höchste Stufe der mystischen (d. h. in unserem Sinne magischen — Agrippa gebraucht die Worte mystisch und magisch als synonym) Entwicklung erreicht, so zieht unser auf den höchsten Gipfel des Seelenlebens gestellter reiner und göttlicher Geist, von religiöser Liebe brennend, mit Hoffnung ausgerüstet und vom Glauben geleitet, die Wahrheit an wie in dem Spiegel der Ewigkeit. Daher kommt es, daß wir, in der Natur stehend, das, was über der Natur ist, erkennen und alle Dinge unserer Welt wissen, nicht nur die seienden und gewesenen, nein, wir erhalten auch Weissagungen von den früher oder später werdenden. Überdies eignet sich nicht nur in den Wissenschaften und Künsten oder in den Weissagungen der Geist eine derartige göttliche Kraft an, sondern er erhält auch eine wunderbare Macht, die Dinge durch seinen Befehl zu verändern. Daher kommt es, daß wir, obwohl in der Natur stehend, bisweilen über die Natur herrschen.“ (III. 6.)

Nun ist aber dieses Streben nach dem Absoluten durchaus keine vage Gefühlsschwärmerei, sondern gründet sich durchaus auf die Kenntnis der Natur und vor