

**MARSILIO FICINO IN
DEUTSCHLAND UND ITALIEN**

Renaissance-Magie
zwischen Wissenschaft und Literatur

*Herausgegeben von
Jutta Eming und Michael Dallapiazza*

Marsilio Ficino in Deutschland und Italien

Episteme in Bewegung

Beiträge zu einer transdisziplinären Wissensgeschichte

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

Band 7

2017

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Marsilio Ficino in Deutschland und Italien

Renaissance-Magie zwischen Wissenschaft und Literatur

Herausgegeben von
Jutta Eming und Michael Dallapiazza
unter Mitarbeit von Falk Quenstedt und Tilo Renz

2017

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

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

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

Herausgeberbeirat:

Anne Eusterschulte (Freie Universität Berlin)

Kristiane Hasselmann (Freie Universität Berlin)

Andrew James Johnston (Freie Universität Berlin)

Jochem Kahl (Freie Universität Berlin)

Klaus Krüger (Freie Universität Berlin)

Christoph Marksches (Humboldt-Universität zu Berlin)

Tilo Renz (Freie Universität Berlin)

Wilhelm Schmidt-Biggemann (Freie Universität Berlin)

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG).

Abbildung auf dem Umschlag:

Lorenzo della Volpaitas rekonstruiertes Planetarium im Museo della Scienza Florenz (© Museo Galileo, Florence. Photo by Franca Principe. Inventario fotografico: 41872, Orologio dei pianeti di Lorenzo della Volpaia, inv. 3817).

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek

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

Informationen zum Verlagsprogramm finden Sie unter

<http://www.harrassowitz-verlag.de>

© Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2017

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne

Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere

für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und

für die Einspeicherung in elektronische Systeme.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Druck und Verarbeitung: Hubert & Co., Göttingen

Printed in Germany

ISSN 2365-5666

ISBN 978-3-447-10828-7

e-ISBN 978-3-447-19607-9

Zum Geleit

Andrew James Johnston und Gyburg Uhlmann

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

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

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

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

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

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

Inhalt

Vorwort	1
<i>Jutta Eming</i> Einleitung	3
 I. Begriffe und systemische Verknüpfungen	
<i>Stéphane Toussaint</i> Magie und Humanismus (Ficino, Pico, Paolini und Gallucci)	19
<i>Fosca Mariani Zini</i> <i>Intellectus</i> und <i>anima</i> bei Ficino	35
<i>Susanne Beiweis</i> Allmacht, Ohnmacht und Magie. Saturn als Kippbild bei Marsilio Ficino	55
<i>Saverio Campanini</i> Ein christlicher Kabbalist liest Ficino: Francesco Zorzi	67
 II. Schreibweisen	
<i>Steffen Schneider</i> Metaphysische und soziale Kommunikation als Grundlagen der philosophischen Poetik Marsilio Ficanos	87
<i>Sergius Kodera</i> Ficanos Theorie der Augenstrahlen bei Agrippa von Nettesheim, Castiglione, della Porta und Bruno	103
<i>Tilo Renz</i> <i>Ich hab gesehen den gott Amon, vnd er hatt mich liepleich beschlaffen.</i> Traumwissen bei Marsilio Ficino und in Johann Hartliebs <i>Alexander</i> (1450)	133

III. Übersetzungen, Netzwerke und negative Transfers*Antje Wittstock*Marsilio Ficinos *De vita coelitus comparanda*

als prekäres Wissen: Strategien und Modi von Transfer 155

*Barbara Sasse Tateo*Der Transfer in die Volkssprache: *Das buch des lebens*

des Johannes Adelphus Muling 177

Bernhard Huss

Dogma und Dichtung. Rekonfigurationen des Ficinianismus

in der Florentiner Literaturexegese der Renaissance 199

Volkhard Wels

Zum theologischen und sozialhistorischen Kontext der neuplatonischen

Enthusiasmus-Theorie in Italien, Deutschland und Frankreich 235

Grantley McDonald

Ficino at the University of Leipzig, 1489–1509 275

Beiträgerinnen und Beiträger 289

Vorwort

Der vorliegende Band versammelt Beiträge einer Tagung, die im September 2015 an der Freien Universität Berlin mit finanzieller Unterstützung des Sonderforschungsbereichs 980 *Episteme in Bewegung* und der Universität Bologna veranstaltet worden ist. Eine deutsch-italienische Kooperation schien den Veranstaltern besonders geeignet, um Wissenstransfers rund um Marsilio Ficino zu beleuchten; in der Planungsphase zeigte sich zudem, dass vereinzelt Bezüge auf Entwicklungen in Frankreich möglich waren. Dafür hat Volkhard Wels wichtige Hinweise gegeben.

Der Sonderforschungsbereich hat nicht nur seine ‚Villa‘ in Berlin-Dahlem zur Verfügung gestellt, sondern wirkte mit seinem Forschungsprogramm auch inspirierend, um Neuansätze für Ficanos Rolle in der europäischen Wissenschaftsgeschichte zu konzeptualisieren und – damit notwendig einhergehend – das moderne (Selbst-) Verständnis von Wissenschaft, Kultur und Literatur zu reflektieren. Dem Geist eines Sonderforschungsbereichs entsprechend wurde mit Blick auf die Umsetzung besonderer Wert auf die Beteiligung jüngerer Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler gelegt. Schließlich konnten wir uns auf Infrastruktur und Teilprojektarbeit des SFB 980 verlassen: auf die konzeptionelle Mitarbeit von Falk Quenstedt und Tilo Renz bei der Durchführung der Tagung und der Vorbereitung der Drucklegung, auf Sylwia Bräuer für allfällige organisatorische Dinge in beiden Arbeitsphasen, auf Jennifer Sura für die redaktionelle Betreuung der Beiträge und erneut auf den Vorstand des SFB 980 für die Aufnahme des Bandes in die Reihe *Episteme in Bewegung*. Allen gilt unser herzlicher Dank.

Berlin und Bologna, im Mai 2017
Jutta Eming & Michael Dallapiazza

Einleitung

Jutta Eming

Marsilio Ficino, Protegé Cosimos, Pieros und Lorenzos von Medici, gilt als Zentralgestalt des italienischen Renaissance-Platonismus, der mit der ersten Gesamtübersetzung der Dialoge Platons und Übersetzungen von Schriften Plotins und des *Corpus Hermeticum* sowie durch eine theoretische Verknüpfung von antiker Philosophie mit christlicher Religion einen unübersehbar großen Einfluss auf die europäische Wissenschafts- und Geistesgeschichte ausübte. Im Zentrum seines Theorie-Gebäudes steht ein komplexes Konzept von Magie, dessen Konstruktion bis heute erforscht wird.¹ Es hat auch dem vorliegenden Band den Titel gegeben, dessen Themen sich Ficinios intellektuellem Horizont gemäß dabei jedoch in eine Vielzahl weiterer Aspekte ausdifferenzieren.

Wissenschaftler in Deutschland, Italien und Frankreich sind dazu noch kaum in einen Dialog getreten. In der Forschung zur Neuplatonismusrezeption wird bislang nur sehr wenig auf übernationaler Ebene zusammengearbeitet, was angesichts der europäischen Verbreitung des Phänomens weder zufriedenstellend noch gerechtfertigt ist. Die im September 2015 in den Räumen des Berliner Sonderforschungsbereichs 980 *Episteme in Bewegung* veranstaltete Tagung bot ein Forum, um die literarisch-künstlerischen, literaturwissenschaftlichen, wissenschaftshistorischen und philosophisch-theologischen Implikationen von Ficinios Schriften paradigmatisch vergleichend zu behandeln.

Ficinios wichtigste Werke und ihr Einfluss

Die dreibändige Schrift *De vita triplici* (1482–1489), welche der Arztsohn Ficino als Gesundheitslehre insbesondere für melancholisch disponierte Intellektuelle anlegt, verknüpft – im dritten ‚Buch‘ – historische Konzepte von Medizin, Astrologie, Naturphilosophie und christlicher Religion zu einem umfassenden Weltentwurf. Ficino konzeptualisiert den zuvor nur sporadisch verwendeten Begriff *magia naturalis* erstmals als positives Gegenprinzip zur traditionell diskreditierten *magia daemoniaca* und verhilft ihm „(gemeinsam mit Pico della Mirandola) [...] zum Siegeszug in der frühneuzeitlichen Gelehrtenwelt Europas“.² Die ebenfalls maßgeblich in *De vita triplici* entfaltete Lehre vom melancholischen Temperament erlangt nach der ihrerseits höchst einflussreichen Einschätzung von Raymond

1 Zuletzt insbesondere von Bernd-Christian Otto: *Magie. Rezeptions- und diskursgeschichtliche Analysen von der Antike bis zur Neuzeit*. Berlin 2011, S. 413–504; Brian P. Copenhaver: *Magic in Western Culture. From Antiquity to the Enlightenment*. New York 2015.

2 Otto (wie Anm. 1), S. 425.

Klibansky, Erwin Panofsky und Fritz Saxl in ihrem Klassiker *Saturn und Melancholie* sogar regelrechte „Weltgeltung“.³ Die Autoren heben hervor, dass Ficino im Unterschied zur bis dahin historisch dominanten negativen Einschätzung von Melancholie als Krankheit und Gottesferne diese zur Qualität von Genies und Künstlern nobilitiert und so eine Grundlage für eine Umbesetzung in der Haltung zu ‚Saturnkindern‘ gelegt habe, welche für die (Selbst-) Stilisierung von Literaten und Philosophen bis in die Gegenwart hinein vorbildlich ist.⁴

Ein epochaler Rang wird ferner der geistphilosophischen Konzeption von Ficanos Hauptwerk, der *Theologia Platonica* (1474) zugeschrieben, welche die Grundlage einer auch ästhetisch relevanten Theorie der Selbstreflexivität des Geistes schafft. Dichtung erscheint in dieser Perspektive als eine Form natürlicher Magie,⁵ ein Verständnis, das auch Ficanos eigener künstlerischer Tätigkeit zugrunde liegt, zum Beispiel seinen Aufführungen der *Orphischen Hymnen*. Die Schrift *De amore* (1484 lat.; 1544 ital.) macht die platonische Liebestheorie in Europa bekannt und dynamisiert sie zugleich mit Hilfe seines positiv erneuerten Begriffs von natürlicher Magie. Dies analysiert der Beitrag von Stéphane Toussaint im vorliegenden Band eingehend.

Teile von Ficanos Werk haben Einfluss auf Alchemie und Hermetismus der Renaissance und Frühen Neuzeit ausgeübt,⁶ auf die Ficino darüber hinaus als Übersetzer und Kommentator des griechischen *Corpus Hermeticum* einschneidend wirkte (*Pimander*, 1471). Die hellenistische Provenienz des *Corpus Hermeticum* war zu diesem Zeitpunkt noch nicht erkannt, es galt als authentisches Dokument der Lehre des Hermes Trismegistos, einer so (von Ficino) genannten *prisca theologia*. Schließlich hat Ficino den religiösen Reformbewegungen der Frühen Neuzeit mit seiner Naturlehre Impulse geliefert. Dies schließt, insbesondere durch seine Interpretationen des *Corpus Hermeticum*, einen Einfluss auf Arbeiten zur christlichen Kabbala ein.⁷

3 Raymond Klibansky, Erwin Panofsky, Fritz Saxl: *Saturn und Melancholie*. Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst. Frankfurt a. M. 1992, S. 367.

4 Am Beispiel Walter Benjamins besprochen von Susan Sontag in ihrem Aufsatz: *Im Zeichen des Saturn*. In: Dies.: *Im Zeichen des Saturn*. Essays. Frankfurt a. M. 1983, S. 126–147. Vgl. zur inflationären Verwendung des Melancholiebegriffs in der Gegenwart Andrea Sieber, Antje Wittstock: *Einleitung*. In: *Melancholie – zwischen Attitüde und Diskurs*. Hrsg. von Andrea Sieber und Antje Wittstock. Göttingen 2009, S. 7–13, hier S. 7–8.

5 Vgl. Volkhard Wels: *Der Begriff der Dichtung in der Frühen Neuzeit*. Berlin, New York 2009, S. 211.

6 Vgl. Peter J. Forshaw: *Marsilio Ficino and the Chemical Art*. In: *Laus Platonici Philosophi. Marsilio Ficino and his Influence*. Hrsg. von Stephen Clucas, Peter J. Forshaw und Valery Rees. Leiden, Boston 2011, S. 249–272. Vgl. auch zur sog. Yates-These weiter unten. Kritisch differenzierend jetzt auch Copenhaver: *Magic in Western Culture* (wie Anm. 1).

7 Zum Begriff vgl. Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Was ist Christliche Kabbala?* In: *Topik und Tradition. Prozesse der Neuordnung von Wissensüberlieferungen des 13. bis 17. Jahrhunderts*. Hrsg. von Thomas Frank, Ursula Kocher und Ulrike Tarnow. Göttingen 2007, S. 265–286.

Revisionen

Die Ergebnisse intensiver Forschungen zum epistemologischen Status von Magie und Hermetismus, Literatur, Poetik und Philosophie des Mittelalters und der Frühen Neuzeit während der letzten Jahrzehnte geben nun Anlass, die skizzierte Schlüsselrolle, die Ficino traditionell zugeschrieben wird, in wesentlichen Punkten zu überprüfen, zu diskutieren und zu präzisieren. Aus Sicht der Herausgeber lassen sich dabei verschiedene Schwerpunkte identifizieren.

Magia naturalis zwischen Religion und Naturwissenschaft. Einer viel diskutierten Auffassung zufolge hat Ficinos *magia naturalis* nicht nur nach historischen Maßstäben einen berechtigten Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erhoben, sondern wurde – wie andere Disziplinen, Wissensordnungen oder Praktiken an der Schwelle zur Neuzeit – zu einem ihrer Wegbereiter: (Natur-) Wissenschaft geht in dieser Denktradition aus der Magie hervor. Ein bekannter Vertreter dieser Auffassung ist Lynn Thorndike, der sie in seiner vielbändigen *History of Magic and Experimental Science* mit einem überaus fundierten, enzyklopädischen Werk zu belegen suchte.⁸ Dabei wird von Thorndike kein historisches Ablösungsverhältnis angenommen, sondern Magie gilt selbst als wissenschaftlich-empirisch orientiert.⁹ In der genannten Denktradition steht ferner eine Ficinos Verhältnis zum Hermetismus gewidmete Studie von Frances A. Yates.¹⁰ Die als ‚Yates-These‘ bekannte Argumentationslinie richtete sich in den 1960er Jahren gegen eine positivistische, linear orientierte Wissenschaftsgeschichte, welche Technik im Sinne einer modernen *scientific revolution* dem ‚dunklen‘ Mittelalter entgegen setzte. Dagegen vertrat Yates provokativ die Auffassung, dass die moderne Naturwissenschaft und Technik mit ihrem Anspruch auf Naturbeherrschung erst durch die Renaissance-Magie ermöglicht worden war.¹¹

Während die Verdienste von Thorndikes Untersuchung weitgehend anerkannt sind und die Nähe von Ficinos Magieverständnis zu modernen naturwissenschaftlichen Methoden und Erkenntnisinteressen immer wieder hervorgehoben wird,¹² hat die ‚Yates-These‘ bis in die jüngste Zeit hinein Widerspruch

8 Vgl. Lynn Thorndike: *A History of Magic and Experimental Science*. 8 Bde. New York 1923–1958; zu Ficino vgl. Bd. 4 (1934), S. 562–573, *et passim*.

9 Vgl. Thorndike (wie Anm. 8), Bd. 1 (1923), S. 2: „My idea is that magic and experimental science have been connected in their development; that magicians were perhaps the first to experiment; and that the history of both magic and experimental science can be better understood by studying them together.“

10 Vgl. Frances A. Yates: *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. London 1964.

11 Als jüngste eingehende Auseinandersetzung mit der Problematik vgl. Copenhaver: *Magic in Western Culture* (wie Anm. 1).

12 Mit Blick insbesondere auf Ficino und Aprippa von Nettesheim und in Anlehnung an Claude Lévi-Strauss jetzt Dominique de Courcelles: „La magie est donc entièrement rationnelle, elle anticipe la science moderne en établissant des rapports de procession entre les choses dans une vision globale et systématique du monde.“ Dies.: Henri Corneille Agrippa de Nettesheim (1486–1535). *Rationalité magique entre philosophie naturelle et théologie mystique*. In: *Mirabiliratio. Das Wunderbare im Zugriff der Frühneuzeitlichen Vernunft*. Hrsg. von

hervorgerufen. Es ist zum Beispiel umstritten, ob es überhaupt berechtigt ist, das Magie-Verständnis des Neuplatonismus mit dem Hermetismus identisch zu setzen.¹³ Andere Einwände richten sich auf eine als fehlend erachtete angemessene Kontextualisierung der historischen Argumentation. In der zeitgenössischen Situation, in der Ficino seine *magia naturalis* entwickelte, ist das negative Verständnis von Magie dominant. Deshalb gab Paola Zambelli zu bedenken, dass *magia naturalis* zwar mit dem utopischen Anspruch angetreten sei, eine Abgrenzung von *magia daemoniaca* und Zauberpraktiken zu bieten, doch zu einer Zeit erhoben wurde, in welcher die Inquisition ihrer Tätigkeit in den ‚Hexen‘-Verfolgungen nachging und in welcher der *Malleus maleficarum* entstand.¹⁴ Auch Ficino selbst trägt Züge eines praktizierenden Magiers.¹⁵ Seine Apologien im dritten Band von *De vita* verdanken ihren defensiven Charakter also nicht zuletzt einer virulenten historischen Gefahrensituation. Ficino lässt sich auch als Exponent frühneuzeitlichen ‚prekären Wissens‘ verstehen, wie es Martin Mulsow konzeptualisiert hat; es ist ungesichertes, nicht institutionell verwaltetes, zu schützendes Wissen.¹⁶ Der Beitrag von Antje Wittstock entziffert diesen Kontext im vorliegenden Band an den Apologien von *De vita*.

Episteme und Wissenschaft. Michael Foucault beginnt seinen bekannten Entwurf einer historischen Abfolge von Wissensordnungen mit der so genannten Episteme der Ähnlichkeiten, die bis zum 17. Jahrhundert in Europa Gültigkeit besessen habe, um dann von einem epochal neuen Wissenschaftsverständnis abgelöst zu werden.¹⁷ Diese grundlegende Veränderung des Wissens im 17. Jahrhundert,

Christoph Strosetzki in Verbindung mit Dominique de Courcelles. Heidelberg 2015, S. 19–43, hier S. 37. Eine Zwangsläufigkeit der Entwicklung sieht Sergius Kodera insofern nicht, als seiner Auffassung nach die Residuen der Renaissance-Magie einerseits in der Literatur, andererseits in den Laboratorien des 17. Jahrhunderts weiter wirkten, vgl. Sergius Kodera: *Disreputable Bodies: Magic, Medicine, and Gender in Renaissance Natural Philosophy*. Toronto 2010, S. 293. An Koderas Untersuchung ist darüber hinaus der dekonstruktivistische Ansatz bei Körper- und Heteronormativitätskonzepten des Neuplatonismus hervorzuheben.

13 Vgl. insbesondere Copenhaver: *Magic in Western Culture* (wie Anm. 1), S. 22f.

14 Vgl. Paola Zambelli: *White Magic, Black Magic in the European Renaissance*. From Ficino, Pico, Della Porta to Trithemius, Agrippa, Bruno. Leiden, Boston 2007, *passim*.

15 So Peter-André Alt, Volkhard Wels: Einleitung. In: *Konzepte des Hermetismus in der Literatur der Frühen Neuzeit*. Hrsg. von Peter-André Alt und Volkhard Wels. Göttingen 2010, S. 7–22, hier S. 13.

16 Vgl. Martin Mulsow: *Prekäres Wissen. Eine andere Ideengeschichte der Frühen Neuzeit*. Berlin 2012.

17 Vgl. Michel Foucault: *Die Ordnung der Dinge*. Frankfurt a. M. 1974; zu Foucaults Ansatz mit Blick auf die Konzeptualisierung magischen Denkens auch Marina Münkler: *Epistemische Figuren. Überlegungen zum Status von Magiern und Alchemisten in der Wissensordnung der Frühen Neuzeit*. In: *Magia daemoniaca, magia naturalis, zauber. Schreibweisen von Magie und Alchemie in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Hrsg. von Peter-André Alt, Jutta Eming, Tilo Renz und Volkhard Wels. Wiesbaden 2015, S. 203–231.

die insbesondere mit dem Namen Francis Bacon verbunden ist,¹⁸ ist Teil einer wissenschaftshistorischen ‚großen Erzählung‘, die über die Arbeiten Foucaults hinaus weit verbreitet ist.¹⁹ Angesichts dieses vielfach postulierten epistemischen Umbruchs steht in Frage, unter welchen Voraussetzungen der Renaissance-Platonismus für sich beanspruchen könnte, wissenschaftlich zu argumentieren – nur unter historischen oder auch nach gegenwärtigen Kriterien von Wissenschaftlichkeit? Welche Kriterien könnten dies sein?²⁰ Bezieht, wer den Geltungsanspruch eines Denkens anerkennt, das mit Sympathien zwischen Logos und Materie und ihrer Erkenntnis durch ‚Signaturen‘ argumentiert, eine gegenauflärerische Haltung?²¹ Zu bedenken ist in diesem Zusammenhang auch, dass erst in der Frühen Neuzeit die okkulten Wissenschaften zu solchen werden, was in einer Umwertung von okkulten als ‚verborgenen, aber natürlichen‘ zu ‚übernatürlichen‘ Ursachen begründet ist.²² Hier wird die umfassendere Problematik virulent, dass für den Status der Wissenschaften im 15., 16. und 17. Jahrhundert, der sich – vereinfacht gesagt – zwischen Metaphysik und Naturerkenntnis bewegt, zwischen okkulten und empirischen Wissensformen, literarischen und wissenschaftlichen Schreibweisen, eine angemessene Beschreibungssprache erst noch zu entwickeln ist.²³

Ein aktuelles Beispiel betrifft in diesem Zusammenhang den Gegenstandsbereich des Traumwissens, der in diesem Band mit dem Beitrag von Tilo Renz zum Thema wird. Ficino war davon überzeugt, dass sich Träume als Quellen von Wissen systematisieren lassen.²⁴ Er steht damit in einer seit der Antike überlieferten Tradition, die nicht textsortenspezifisch ist und literarische ebenso wie

18 Insbesondere in philosophischer Hinsicht auch mit Leibniz, das arbeitet Copenhaver: *Magic in Western Culture* (wie Anm. 1), S. 363–427, heraus.

19 Begriff nach Jean-François Lyotard: *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*. Bremen 1982 (frz. *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Paris 1979). Lyotard sah das wissenschaftliche Zeitalter der Postmoderne dadurch bestimmt, dass es die ‚großen Erzählungen‘, d.h. die philosophischen und politischen Entwürfe früherer Epochen, zugunsten einer Pluralisierung von Diskursen und wissenschaftlichen Erkenntnissen aufgelöst habe.

20 Gegen Versuche, Magie auch aus heutiger Sicht den Status einer Wissenschaft zu konzeditieren, wendet sich vehement Otto: *Magie* (wie Anm. 1), *passim*. Möglich – und notwendig – ist in Ottos Sicht ausschließlich eine Erforschung historischer Magie-Konzepte.

21 In diesem Sinne formuliert Sybille Krämer Einwände gegen die Verwendung des Magie-Begriffs, vgl. Dies.: *Sprache – Stimme – Performanz: Sieben Gedanken über Performativität als Medialität*. In: *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*. Hrsg. von Uwe Wirth. Frankfurt a. M. 2002, S. 323–346.

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

23 Dazu insbesondere Milica Pavlović Almer: ‚Hermetische Wissenschaften, wissenschaftliche Hermetismen‘ – Überlegungen zu Sprach- und Denkfiguren der frühneuzeitlichen Naturphilosophie. In: *Religion und Naturwissenschaften im 16. und 17. Jahrhundert*. Hrsg. von Kaspar von Greyerz, Thomas Kaufmann, Kim Siebenhüner und Roberto Zaugg. Heidelberg 2010, S. 303–332.

24 Vgl. Stéphane Toussaint: *A philosophical prototype: Dreams and Wisdom in Ficino*. In: *Academia I* (1999), S. 77–83.

Wissens-Texte im engeren Sinne umfasst. Zwar wird insbesondere die antike Auffassung, dass Träume als Prophetien fungieren, in der Frühen Neuzeit zunehmend kritisch adaptiert;²⁵ die epistemologische Relevanz von Träumen wird jedoch weiterhin als hoch veranschlagt. Dies bezeugt auch Johannes Keplers berühmtes *Somnium*-Buch, um dessen wissenschaftlichen Status sich in jüngerer Zeit eine literaturwissenschaftliche Kontroverse entzündet hat,²⁶ die nicht zuletzt illustriert, in welch' hohem Maße historische Konzeptualisierungen von Wissen das Selbstverständnis moderner Wissenschaft und ihr Potential, historischen Gegenständen und Wissensordnungen adäquat zu werden, auf den Prüfstand stellen können.

Korrekturen der ‚großen Erzählung‘. Ficinos Ruf zufolge war sein kultur- und wissenschaftsgeschichtlicher Einfluss umfassend. In diesem Zusammenhang werden mitunter sehr bekannte Namen einzelner Gelehrter ebenso wie ganzer Schulen angeführt, so der von Paracelsus.²⁷ Der so genannte Paracelsismus, der sich in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts zu einer wirkmächtigen Alternative zur akademischen, aristotelisch-galenischen Schulmedizin entwickelt,²⁸ wurde teilweise als eine Art modifizierter Neuplatonismus dargestellt, auch wenn ein konkreter Einfluss Ficinos nicht nachzuweisen ist – sein Name wird bei Paracelsus kaum einmal genannt.²⁹

An einem vor einiger Zeit erschienenen Aufsatzband, der Ficino und seinem Einfluss gewidmet ist, fällt auf, dass gleich mehrere Beiträge mit einer *Revocatio* einsetzen oder im Ergebnis Erstaunen darüber bekunden, dass eine Wirkung Ficinos gar nicht, nur indirekt oder gering nachweisbar ist. Dies gilt neben dem Paracelsismus zum Beispiel auch für die berühmte *Anatomy of Melancholy* von Robert Burton (1621), die viele Autoritäten nennt, Ficino aber nicht ein einziges

25 Dies beschreibt an vier Fallbeispielen exemplarisch Albert Schirrmeyer: Assimilation und Negation. Antikes Traumwissen in neuzeitlichen Wissenschaften. In: Transformationen antiker Wissenschaften. Hrsg. von Georg Toepfer und Hartmut Böhme. Berlin 2010, S. 93–114.

26 Dies betrifft im Wesentlichen zwei Beiträge in KulturPoetik 7/2, 2007, nämlich Gideon Stiening: Am „Ungrund“ oder: Was sind und zu welchem Ende studiert man ‚Poetologien des Wissens‘? In: Ebd., S. 234–248, sowie Joseph Vogl: Robuste und idiosynkratische Theorie. In: Ebd., S. 249–258.

27 Vgl. Klibansky u.a.: Saturn und Melancholie (wie Anm. 3), S. 385.

28 Vgl. dazu Volkhard Wels: Die Alchemie der Frühen Neuzeit als Gegenstand der Wissenschaftsgeschichte. In: Alt u.a.: Magia naturalis (wie Anm. 17), S. 233–265.

29 Zu dieser Problematik nimmt Maximilian Bergengruen: Nachfolge Christi – Nachahmung der Natur. Himmlische und natürliche Magie bei Paracelsus, im Paracelsismus und in der Barockliteratur (Scheffler, Zesen, Grimmelshausen). Hamburg 2007 mit einem Argument Stellung, welches der weiter unten explizierten Konzeptualisierung ‚negativer‘ Wissenstransfers teilweise entspricht. So stellt er heraus, dass eine Untersuchung von „Paracelsus‘ Teilhabe am neuplatonischen Diskurs“, insbesondere der Ficino-Rezeption, auch „die topische Struktur der Argumentation“ berücksichtigen muss. Damit ist gemeint, dass sich der Einfluss Ficinos in Paracelsus‘ Schriften auch implizit, in der Übernahme seiner Begriffe und Theoreme, manifestiert, nicht nur in expliziter Referenz oder Zitation. Ebd., S. 18, Anm. 71.

Mal.³⁰ Auch eine traditionell angenommene zentrale Rolle Ficinos für den sogenannten Cambriger Platonismus ist nicht durch Quellen zu verifizieren.³¹ Ferner lassen sich Argumente dafür anführen, dass der Begriff der ‚platonischen Liebe‘ auf Grund einer Kontroverse, die im 16. Jahrhundert insbesondere in Italien einsetzte, erst von Ficinos Nachfolgern einer entscheidenden Präzisierungsbearbeitung unterzogen wurde.³²

Es geht bei diesen und weiteren Fragen nicht darum, die Leistung eines bedeutenden Humanisten zu relativieren. Wie neuere Studien zeigen, liegt jedoch der Schluss nahe, dass Mikroanalysen der intellektuellen, künstlerischen und wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Ficinos Werken und eine Re-Evaluierung ihrer allenthalben konstatierten europäischen Wirkung mittlerweile ein interdisziplinäres Forschungs-Desiderat darstellen. Die Arbeit daran könnte dazu beitragen, die längst als korrekturbedürftig erachteten ‚großen Erzählungen‘ der europäischen Wissenschaftsgeschichte zu revidieren.³³

Literarizität und Kunst. In Rücksicht auf die in letzter Zeit wieder intensiv erneuerte Erforschung historischer Konzepte von Magie³⁴ scheint es geboten, ein primär religiös fundiertes Begriffsverständnis von *magia naturalis* von solchen Ebenen des Magie-Begriffs zu differenzieren, welche Aspekte von Kunst (Fertigkeit) und Mechanisierung betreffen.³⁵ In letzterer Perspektive erscheinen technische Artefakte, die mit Ficinos Tätigkeit verknüpft sind, wie seine Planetenuhr, als

30 Zu diesem Ergebnis kommt die Studie von James Hankins: *Monstrous Melancholy. Ficino and the Physiological Causes of Atheism*. In: Clucas u.a.: *Laus Platonici Philosophi* (wie Anm. 6), S. 25–44.

31 So David Leech: *Ficinian Influence on Henry Morgan's Arguments for the Soul's Immortality*. In: Clucas u.a.: *Laus Platonici Philosophi* (wie Anm. 6), S. 301–316.

32 Dieser Auffassung ist Letizia Panizza: *Platonic Love on the Rocks: Castiglione Counter-Currents in Renaissance Italy*. In: Clucas u.a.: *Laus Platonici Philosophi* (wie Anm. 6), S. 199–226.

33 Davon einmal abgesehen ist durchaus mit ‚blinden Flecken‘ der Rezeption zu rechnen. So hat Thomas Leinkauf vor einigen Jahren gezeigt, dass Reuchlin in *De arte cabbalistica* über weite Strecken die neuplatonische Theologie Ficinos kabbalistisch reformuliert; Bernd Roling ist zu ähnlichen Ergebnissen gekommen, vgl. Thomas Leinkauf: *Johannes Reuchlin und der Florentiner Neuplatonismus*. In: *Reuchlin und Italien*. Hrsg. von Gerald Dörner. Stuttgart 1999, S. 109–132; Bernd Roling: *Aristotelische Naturphilosophie und christliche Kabbalah im Werk des Paulus Ritus*. Tübingen 2007.

34 Vgl. neben den bereits genannten Arbeiten von Otto: *Magie* (wie Anm. 1), Copenhaver: *Magic in Western Culture* (wie Anm. 1), Alt u.a.: *Magia naturalis* (wie Anm. 17) auch Ulrich Ernst: *Mirabilia mechanica. Technische Phantasmen im Antiken- und im Artusroman des Mittelalters*. In: *Das Wunderbare in der arthurischen Literatur. Probleme und Perspektiven*. Hrsg. von Friedrich Wolfzettel. Tübingen 2003, S. 45–77.

35 Vgl. Sergius Kodera: *Ingenium. Marsilius Ficino über die menschliche Kreativität*. In: *Platon, Plotin und Marsilio Ficino. Studien zu den Vorläufern und zur Rezeption des Florentiner Neuplatonismus*. Hrsg. von Maria-Christine Leitgeb, Stéphane Toussaint und Herbert Bannert. Wien 2009, S. 155–172. Vgl. zu diesen Aspekten ansonsten auch Kodera: *Disreputable Bodies* (wie Anm. 12).

Vorläufer eines mechanistischen Bild des Himmels.³⁶ Zu diskutieren wäre darüber hinaus, in welchem Umfang Ficinos *magia naturalis* an eine in mittelalterlichen *artes*-Fakultäten beheimatete Tradition anknüpft, magische Verfahren als Erforschung verborgener Ursachen, vor allem stellarer Einflüsse, aufzufassen.³⁷ Während Magie von theologischer Seite auf Grund eines implizierten Dämonenpakts abgelehnt wurde, verteidigten die Vertreter der *artes*-Fakultäten Magie als Naturphilosophie. Dies zeigt, dass Ficinos Konzeption in höherem Maße in mittelalterlichen akademischen Disziplinen verwurzelt ist als bislang angenommen.³⁸

Der Einfluss auf einzelne literarische Texte und Gattungen ist für die deutschsprachige Literatur des Mittelalters dabei durchaus noch genauer zu untersuchen. Der Schwerpunkt liegt bislang auf Untersuchungen zum Einfluss der Melancholie-Konzeption, insbesondere zum deutschen *Faustbuch* von 1587,³⁹ daneben zum Liebes- und Abenteuerroman.⁴⁰ Ob es sich dabei um mehr als Spuren jener ‚genialischen Melancholie‘ handelt, die Klibansky, Panofsky und Saxl in ihrem berühmten Buch Ficino attestiert haben, scheint mittlerweile fragwürdig. Wie im vorliegenden Band der Beitrag von Susanne Beiweis herausarbeitet, bildet die Tradition der dämonischen Magie/Melancholie nach wie vor eine wirkmächtige

36 Vgl. Stéphane Toussaint: Ficino, Archimedes and the Celestial Arts. In: Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy. Hrsg. von M.J.B. Allen-V. Rees. Leiden 2002, S. 302–326.

37 Diese Einsichten sind insbesondere den Arbeiten von Frank Fürbeth zu verdanken, vgl. Ders.: Die Stellung der artes magicae in den hochmittelalterlichen ‚Divisiones philosophiae‘. In: Artes im Mittelalter. Hrsg. von Ursula Schaefer. Berlin 1999, S. 249–262, sowie Ders.: Zum Begriff und Gegenstand von Magie im Spätmittelalter. Ein Forschungsproblem oder ein Problem der Forschung? In: Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft 12 (2000), S. 411–442. Die Bewahrung verschiedener Ebenen magischen Wissens durch die – auch institutionalisierte – mittelalterliche Intellektualität betont bereits Valerie I. J. Flint: *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*. Princeton 1991.

38 Dies zeigt für den Humanismus generell Anita Traninger: *Disputation, Deklamation, Dialog, Medien und Gattungen europäischer Wissensverhandlungen zwischen Scholastik und Humanismus*. Stuttgart 2012.

39 Vgl. v. a. Maria E. Müller: Der andere Faust. Melancholie und Individualität in der *Historia* von D. Johann Fausten. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 60 (1986), S. 572–608; Antje Wittstock: *Melancholia translata*. Marsilio Ficinos Melancholie-Begriff im deutschsprachigen Raum des 16. Jahrhunderts. Göttingen 2011; Marina Münkler: *Narrative Ambiguität. Die Faustbücher des 16. bis 18. Jahrhunderts*. Göttingen 2011, S. 294–326.

40 Insbesondere von Hans-Jürgen Bachorski: *grosse vngelücke und vnsälige widerwertigkeit und doch ein guotes seliges ende*. Narrative Strukturen und ideologische Probleme des Liebes- und Reiseromans in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. In: *Fremderfahrung in Texten des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit*. Hrsg. von Günter Berger und Stephan Kohl. Trier 1993, S. 59–86; Werner Röcke: Die Faszination der Traurigkeit. Inszenierung und Reglementierung von Trauer und Melancholie in der Literatur des Spätmittelalters. In: *Emotionalität. Zur Geschichte der Gefühle*. Hrsg. von Claudia Benthien, Anne Fleig und Ingrid Kasten. Köln 2000, S. 100–118; Jutta Eming: *Emotion und Expression. Untersuchungen zu deutschen und französischen Liebes- und Abenteuerromanen des 12.–16. Jahrhunderts*. Berlin, New York 2006, S. 218–225.

Denkweise auch in Ficinos Melancholie-Konzeption.⁴¹ Ein Einfluss von Ficino auf Liebeskonzepte im deutschen Prosaroman wird angenommen,⁴² ist aber noch nicht konkret aufgearbeitet worden. Die Erforschung der literarischen und literaturästhetischen Rezeption Ficinos in Deutschland konzentriert sich darüber hinaus bislang auf Aspekte des Hermetismus,⁴³ auf Dichtungstheorie bzw. Poetik.⁴⁴

Neuansätze: Episteme in Bewegung, negative Transfers, Schreibweisen

Unter dem Begriffspaar ‚Wissenschaft‘ und ‚Literatur‘, das im Titel dieses Band erscheint, werden die bisher genannten Aspekte subsumiert und heuristisch gefasst: Das jeweilige Begriffsverständnis wird nicht als gegeben unterstellt, sondern ist eigens zu diskursivieren. Damit wird ausdrücklich auch eine Metaebene angestrebt, auf der Ficinos Konzeption den Anlass bietet, historische Kategorien (*scientia, ars, magia, nigromantia* etc.) und moderne Begriffe von Wissen, Wissenschaft, Wissenspoetik und Wissensbewegung, die in der rezenten Kultur- und Geisteswissenschaft thematisiert werden, vergleichend zu diskutieren. Ziel ist zum einen eine Re-Evaluierung der Bedeutung Ficinos für die europäische Wissenschaftsgeschichte, zum anderen – und damit notwendig einhergehend – die Reflexion auf das zeitgenössische (Selbst-) Verständnis von Wissenschaft, Kultur und Literatur.

Angesichts der Breite und Vielfalt des potentiellen Untersuchungsgebiets waren nur exemplarische Analysen denkbar, die gleichwohl weiterführende Forschungen inspirieren sollen. Zugleich wurde mit dem Forschungsprogramm des SFB 980 ein analytischer Rahmen vorgegeben, mit dem an derzeit übergreifend verfolgte wissenshistorische Neupositionierungen angeknüpft werden kann. Es verspricht, sich auf Ficinos Schriften gewinnbringend beziehen zu lassen und damit zugleich neue Bereiche seines Einflusses zu erschließen.

So arbeitet der Sonderforschungsbereich mit der allgemeinen Forschungshypothese, dass Wissen immer dann, wenn es ‚in Bewegung‘ gerät, indem es zum Beispiel zeitliche, räumliche, mediale/materiale oder ideelle Transfers vollzieht,

41 Vgl. allerdings auch die Ausführungen zu einem metaphorischen Begriffsgebrauch in den Werken Ficinos von Stéphane Toussaint: Ficino und das Dämonische. In: Leitgeb u.a.: Platon, Plotin und Marsilio Ficino (wie Anm. 35), S. 137–145. Nach Auffassung von Otto: Magie (wie Anm. 1), S. 459–462, resultiert Ficinos schillernder Dämonie-Begriff insbesondere im 3. Buch von *De Vita* aus dem Umstand, dass er sein heterogenes Quellenmaterial letztlich konzeptionell nicht wirklich integrieren konnte.

42 Eine Randnotiz findet sich bei Barbara Lafond-Kettlitz: Die Genesis des frühneuhochdeutschen Romans am Beispiel von Jörg Wickrams Ritterromanen Galmy (1539) und Gabriotto und Raimund (1551) – eine Ästhetik bürgerlicher Lebensmuster. In: Die Bedeutung der Rezeptionsliteratur für Bildung und Kultur der Frühen Neuzeit (1400–1750) II. Beiträge zur zweiten Arbeitstagung in Haldensleben (Mai 2013). Hrsg. von Alfred Noe und Hans-Gert Roloff. Bern u.a. 2014, S. 119–146, hier S. 138.

43 Vgl. Alt, Wels: Konzepte des Hermetismus (wie Anm. 15); ferner Peter-André Alt: Imaginäres Geheimwissen. Untersuchungen zum Hermetismus in literarischen Texten der Frühen Neuzeit. Göttingen 2012.

44 Dazu auch Wels: Der Begriff der Dichtung (wie Anm. 5).

eine Veränderung erfährt. Es liegt auf der Hand, dass dieser Ansatz adäquat ist, um etwa die Übersetzungsleistungen Ficinos und anderer Humanisten genauer zu erfassen. Er könnte zudem dazu dienen, den Blick für Ficinos Vorgehen bei der theoretischen Verbindung von antiker Philosophie und christlicher Religion zu schärfen, die mit Begriffen wie ‚Rezeption‘, einer organischen Metapher wie ‚Wiederbelebung‘⁴⁵ oder auch der in Bezug auf Ficino besonders häufig verwendeten Übersichts-Metapher der ‚Synthese‘⁴⁶ nur vorläufig getroffen ist. Ficinos eigene konzeptionelle Leistung in seinem *Symposion*-Kommentar *De amore* ist nicht zuletzt in Rücksicht auf den Magie-Begriff bereits mehrfach hervorgehoben worden;⁴⁷ im vorliegenden Band beleuchtet der Beitrag von Stéphane Toussaint dafür Ficinos Begriff der Liebe. Welche systematischen Anstrengungen für Ficino die Auseinandersetzung mit Platon und Plotin und die Integration in die christliche Lehre bedeutete, arbeitet der Beitrag zu Ficinos Metaphysik von Fosca Mariani Zini heraus.⁴⁸ Dass, wie Zini zeigt, dabei im Resultat neue systematische Probleme entstehen, liegt auf der Linie der im Sonderforschungsbereich besonders interessierenden Veränderungen von Wissen, die mitunter gerade dort sichtbar werden, wo eine Stabilisierung von epistemischen Beständen angestrebt wurde.

Negative Transfers. Entsprechend dem Forschungsprogramm des SFB 980 sollte es darum gehen, Kontinuität, Verlauf und mögliche Logik von Transferbewegungen von Wissen in Fallanalysen genauer zu beschreiben als durch eine allgemein hypostasierte ‚europäische Rezeption‘ der Arbeiten von Ficino. Dazu gehört auch, dass ‚erfolgreichen‘, d.h. gut dokumentierten, klar nachweisbaren und evidenten Transfers nicht zwangsläufig mehr Gewicht beizumessen ist als indirekt manifesten, ‚negativen‘ oder camoufflierten, unterlassenen oder unterschlagenen Transfers.

Das erkenntnisleitende Potential dieses Ansatzes zeigte sich während der Tagung in verschiedenen Vorträgen mit anschließender Diskussion, welche der Wirkung einzelner Theoreme Ficinos oder der Verbreitung seiner Schriften nachgingen. Dazu zählt Ficinos Theorie des Enthusiasmus oder *furor poeticus*, die zur Grundlage für eine Konzeptualisierung literarischer Produktivität wird. Es ist auf- und augenfällig, dass diese Theorie in Deutschland relativ früh rezipiert wird. Sie wird, wie Grantley McDonald in diesem Band am Beispiel der Universität Leipzig zeigt, von den dort lehrenden Humanisten insbesondere dafür genutzt, klassische Dichtung und Poetik in die Curricula einzuführen. Auf diese Weise wird nicht nur die hohe Mobilität, sondern auch die Eigendynamik von

45 Zum Begriff der organischen Metaphorik vgl. Hans Blumenberg: Paradigmen zu einer Metaphorologie. Frankfurt a. M. 1998, S. 91–110.

46 Zum Begriff der Übersichts-Metapher vgl. Ralf Konersmann: Übersicht. In: Wörterbuch der philosophischen Metaphern. Hrsg. von Ralf Konersmann. Darmstadt 2007, S. 485–498, zur Synthese S. 494.

47 Vgl. etwa Otto: Magie (wie Anm. 1), S. 426–432.

48 Vgl. auch Fosca Mariani Zini: La Pensée de Ficin. Itinéraires néoplatoniciens. Paris 2014.

vormodernen Wissenstransfers kenntlich. Volkhard Wels akzentuiert dem gegenüber in seinem Beitrag, dass die Auseinandersetzung mit Ficino sodann im protestantischen Raum – zunächst – abzubrechen scheint, was vermutlich auf theologische Vorgaben Luthers zurückzuführen ist, um in Frankreich ab 1518 insbesondere mit der Dichtergruppe der Pléiade und deren Enthusiasmus-Theorie verstärkt einzusetzen. Auch für das Italien des 16. Jahrhunderts ist der Einfluss wieder nachweisbar.

Solche manifesten Wissensbewegungen und ihr ebenso evidenter Abbruch lassen sich nun mit ‚subkutanen‘, impliziten konfrontieren, mit ‚negativen‘ Auseinandersetzungen, deren Aussagekraft wissenshistorisch erst noch auszuwerten ist. Dazu gehören, wie Wels erörtert, ebenso die Parodierung von Ficanos Enthusiasmus-Theorie durch Rabelais im 16. Jahrhundert wie die metaphorische Verwendung des Begriffs in der deutschen Genie-Ästhetik des 18. und 19. Jahrhunderts.⁴⁹ Mehrere Beiträge dieses Bandes machen ganz unterschiedliche Formen solcher negativer Transfers von Positionen Ficanos zum Thema: Die ausbleibenden deutschen Übersetzungen des dritten ‚magielastigen‘ Buches von *De vita*, welche den Ausgangspunkt für die Beiträge von Barbara Sasse Tateo und Antje Wittstock bilden, ebenso wie die lange als mangelhaft erachtete deutsche Übertragung Adelphus Mulings,⁵⁰ die, wie Sasse Tateo zeigen kann, noch im paratextuellen Apparat darauf ausgerichtet ist, Wissen für ein prospektives deutsches Publikum zu re-kontextualisieren. Ferner gehören dazu die ‚stillschweigende‘ (Huss) Integration von Positionen Ficanos in den Streit um den Vorrang Petrarcas oder Dantes an der Florentiner Akademie ebenso wie wörtliche Übernahmen aus seinen Werken, ohne ihn als Quelle ein einziges Mal zu erwähnen (Campanini). Es ist, wie Saverio Campanini in seinem Beitrag dezidiert festhält, in der Renaissance üblich, Referenzen auf zeitgenössische oder noch nicht in den Rang von Klassikern erhobene Autoren als bekannt vorauszusetzen und nicht eigens auszuweisen. Dies lässt sich mit Blick auf die Geltung von Wissensbewegungen grundsätzlich weiter reflektieren: Äußert sich in solchem Verschweigen eher die mangelnde Anerkennung oder die fraglose Autorität eines Autors? Aber auch: Welche neuen Wissenskontexte und Wissenstransfers werden damit jeweils erschlossen? Sergius Kodera zeigt in seinem Beitrag, wie die ‚Augenstrahllehre‘ Ficanos, die in seiner Nachfolge weit über ein Jahrhundert lang bei verschiedenen Autoren ‚weder ganz geglaubt noch völlig verworfen‘ wurde, zu Verhandlungen über verschiedene Formen der sprachlichen Konstruktion von menschlicher Sexualität und ihrem Verhältnis zu sozialen Ordnungen führte.

Netzwerke und Wissensoikonomien. Richtet sich der Blick ferner nicht nur auf solche Wissenstransfers, die Ficino angestoßen hat, sondern auch auf jene, von

49 Vgl. dazu auch Stéphane Toussaint: Schelling et Ficin. Sur l’imagination infernale dans Clara. In: *Accademia XIV* (2012), S. 43–49.

50 Einen Neuansatz markiert hier die Arbeit von Wittstock: *Melancholia translata* (wie Anm. 39).

denen er selbst profitierte, kommen weitere zeitlich und räumlich ausgreifende epistemische Bewegungen in den Blick: Fragmente des *Corpus Hermeticum* etwa geraten durch arabisch-spanische Vermittlung in einer als *Asclepius* bekannten Fassung im Mittelalter in Umlauf und werden in Kathedralschulen und Universitäten rezipiert; Einflüsse lassen sich bis in die deutsche Literatur des Mittelalters nachweisen (*Parzival*).⁵¹ Ficino hat sie vermutlich ebenso gekannt wie das berühmteste Buch über Zauberei des Mittelalters, den *Picatrix*.⁵² Die seitens der Alchemiegeschichtsschreibung vertretene Sichtweise, dass Ficanos Übersetzung als ‚Initialzündung‘ gewirkt habe, ist deshalb zu relativieren.⁵³

Auch in Bezug auf die Entwicklung einer christlichen Kabbala ist es, wie im vorliegenden Band der Beitrag von Campanini nachweist, angemessen, Ficino vor allem als Wegbereiter oder Vorläufer der Bewegung zu erachten. Campaninis Beitrag macht zudem exemplarisch deutlich, wie wenig es historischen Wissensbewegungen grundsätzlich angemessen ist, einzelne regelrechte Gründerfiguren zu benennen. Weiterführend ist hingegen die Annahme, dass sich Wissenstransfers – wie die Auseinandersetzung mit der Kabbala – als kontinuierliche, aber keineswegs einsinnige, sondern in verschiedenen Stufen je neu analytisch zu entfaltende Prozesse vollziehen. Ficino repräsentiert dabei eine eigene Stufe, die nach Auffassung von Campanini im Übrigen eher ein literaturgeschichtliches als ein philosophisches oder wissenschaftliches Interesse des Autors bezeugt.

In der Perspektive des Forschungsprogramms des SFB 980 werden Ficanos historische Leistungen damit als ‚Wissensoikonomie‘ ersichtlich,⁵⁴ die räumlich-geographisch ebenso weit ausgreift wie zeitlich-epochal, und dies jeweils in

51 Vgl. Bernhard Dietrich Haage: *Alchemie im Mittelalter. Ideen und Bilder – von Zosimos bis Paracelsus*. Düsseldorf, Zürich 1996; Michael Horchler: *Die Alchemie in der deutschen Literatur des Mittelalters. Ein Forschungsbericht über die deutsche alchemistische Fachliteratur des ausgehenden Mittelalters*. Baden-Baden 2005; Jutta Eming: *Aus den swarzen buochen. Zur Ästhetik der Verrätselung von Erkenntnis und Wissenstransfer im Parzival*. In: Alt u.a.: *Magia daemoniaca* (wie Anm. 17) S. 75–99, im gleichen Band Antje Wittstock: *Transmutation und Veredelung in Gottfrieds Tristan*, S. 101–119.

52 Vgl. Sergius Kodera: *The stuff dreams are made of: Ficino's magic mirrors*. In: *Accademia I* (1999), S. 95–100. Vgl. auch die ausführliche Darstellung bei Otto: *Magie* (wie Anm. 1), S. 443–451.

53 Vgl. Esteban Law: *Die hermetische Tradition. Wissensgenealogien in der alchemischen Literatur*. In: Alt, Wels: *Konzepte des Hermetismus* (wie Anm. 15), S. 23–70.

54 Unter dem Begriff der ‚Wissensoikonomien‘ wird im SFB 980 – in Abgrenzung etwa zu einem sozial- und wirtschaftswissenschaftlichen Verständnis von Wissensökonomie – ein systemischer Zusammenhang von multiplen Faktoren in Prozessen der Neukontextualisierung von Wissen verstanden, der hinsichtlich seiner analytischen Produktivität zu erproben ist. In Anlehnung an den griechischen *oikos*-Begriff beschreiben Wissensoikonomien ein dynamisches Zusammenspiel von Faktoren in multidirektionalen epistemischen Austauschprozessen, in dem stets neue Formen von Strukturbildungen und Relationierungen generiert werden. Das erlaubt es, auch Asymmetrien und Spannungsverhältnisse über immanente Akzentverschiebungen in die Untersuchung einzubeziehen und nach regulierenden wie deregulierenden Bewegkräften innerhalb eines systemischen Zusammenhangs zu fragen.

doppelter ‚Vektorrichtung‘: mit Blick auf europäische ebenso wie auf außereuropäische Netzwerke und auf die Ausstrahlung in Frühe Neuzeit und Moderne ebenso wie auf Transfers in Antike und Mittelalter. Bedingungen für die Entwicklung dieser Wissensökonomie liegen – unter anderem – in der konkreten (Wieder-) Entdeckung, Verfügbarmachung und Zirkulation von Texten und Textcorpora, der zunehmenden Institutionalisierung von Bildung und den internen Verschiebungen ihrer Curricula, in der Ausbildung eines repräsentativen fürstlichen Mäzenatentums und der Etablierung intellektueller und literarisch inspirierter Netzwerke, in humanistischen Editionsbestrebungen und einem Schwerpunkt der Übersetzertätigkeit im Toledo des 12. und 13. Jahrhunderts, die langfristig und nachhaltig als Wissenskanal zwischen griechisch-arabischen und nordeuropäischen Wissenschaften wirkte. Während dies für den Bereich der Antike aus naheliegenden Gründen sehr gut bekannt ist, ist der Bereich des Mittelalters weniger berücksichtigt. Dies gilt nicht zuletzt für Wissenstransfers aus dem orientalischen Raum.⁵⁵ Wissensökonomisch relevant sind insbesondere auch erratische Verläufe von Transfers, welche auf der Performativität und Produktivität konkreter historischer Aneignungsprozesse und Auseinandersetzungen mit Wissensinhalten beruhen, so in den skizzierten Bewegungen verschiedener Theoreme Ficinos, die sich von metaphysischen Grundlegungen zu ästhetischen Positionen verschieben.

Schreibweisen. In literaturgeschichtlicher und -ästhetischer Hinsicht liegt der faszinierendste Aspekt von Ficinos Werk fraglos in der Affinität von Aisthesis und Episteme, die sich bis zur regelrechten Ununterscheidbarkeit ineinander abbilden. Sie hat ihren Grund in Ficinos viel genannter Aufwertung künstlerischer, insbesondere poetischer Kreativität gegenüber der antiken Tradition. Deshalb sind Ficinos Schriften längst auch unter kunsttheoretischen und poetologischen Aspekten relevant. Ficinos Metaphysik kommt dabei, wie der Beitrag von Steffen Schneider unter kommunikationstheoretischen Aspekten und mit besonderem Akzent auf Schriftmetaphern herausarbeitet, ästhetisch und performativ zum Tragen, oder umgekehrt: Sprachstil wird im Gebrauch von Metaphern, Tropen oder musikalischen Strukturen zum Medium göttlicher Erkenntnis. In der *Theologia Platonica* verwendet Ficino Schriftmetaphern für das Verhältnis von göttlichem Intellekt zu aufnehmender Seele, und er dynamisiert das zentrale Gleichnis aus der kleinen Schrift *De Sole* (1492) über einander überkreuzende Semantiken aus den Bereichen Liebe und Licht.

Der Duktus von Ficinos Schriften wäre aus heutiger Sicht generell eher als ‚literarisch‘ denn als ‚wissenschaftlich‘ zu charakterisieren. Besonders jene Werke, die der hermetischen Tradition verpflichtet sind, zeigen Affinitäten zu Texttypen

⁵⁵ Vgl. Stéphane 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), S. 19–31.

und -verfahren von magischen und alchemischen Texten, etwa durch die Verwendung von Begriffen wie Dämonie oder *ingenium*, oder, weil sie sich um eine Geheimhaltung und Verschlüsselung ihrer Wissensbestände bemühen mussten, durch den Gebrauch von Allegorien.⁵⁶ Sowohl in theoretischen Schriften Ficinos als auch in durch ihn inspirierten Dichtungen, wie zum Beispiel den Gedichten Lorenzos de' Medici, werden magisch-hermetische Wissensbestände schließlich durchaus dogmatisch ‚entschärft‘.⁵⁷ Ficinos Werke haben darüber hinaus, wie der Beitrag von Bernhard Huss zeigt, Teil an einer in der Renaissance auch institutionell – in den florentinischen Akademien – gepflegten Tendenz, philosophische Fragestellungen an literarischen Texten darzulegen. Die in zwei Teilprojekten des SFB 980 entwickelte Fragestellung nach ‚Schreibweisen‘ magischen Wissens versucht, dieser historischen Situation gerecht zu werden: Mit dem Begriff ist eine Ebene der Konvergenz von Phänomenen gemeint, die unterschiedlichen Texttypen angehören. Der Terminus dient nicht dazu, Gemeinsamkeiten zwischen disparaten Textformen zu behaupten oder einzelne Texte als Realisationen transhistorischer Ausdrucksformen zu bestimmen. Produktiv erscheint die Rede von Schreibweisen deshalb, weil sie es möglich macht, konkrete Textzeugnisse über ihre gattungshistorische Einbettung hinaus in Relation zu setzen. So können literarische Formen ganz unterschiedlicher Texte im Hinblick auf formale und inhaltliche Merkmale analysiert und auf einander bezogen werden.⁵⁸ Dies zeigt im vorliegenden Band der Beitrag von Tilo Renz zum Traumwissen bei Ficino und Hartlieb, der gattungsübergreifend die Herausbildung eines bestimmten Interessensschwerpunkts im 15. Jahrhundert fokussiert, hier an körperlichen und wahrnehmungstheoretischen Eigenschaften von Träumen und Traumwissen.

Ausdrücklich sei schließlich festgehalten, dass die skizzierten Verläufe, Kreuzungen und Überschneidungen vormoderner Wissensbewegungen selbstverständlich nicht auf die Gestalt Ficinos und seiner Werke beschränkt blieben, sondern diese vielmehr wie in einem Brennpunkt und mit Blick auf einige besonders einschneidende Verschiebungen zwischen Religion, Wissenschaft und Kunst in der Frühen Neuzeit einsichtig machen. Sie werfen Schlaglichter auf die dynamischen Beziehungen von Wissenssicherung und Wissenserweiterung, die vormoderne Kulturen in besonderem Maße prägen.

56 Vgl. dazu Wels: Die Alchemie der Frühen Neuzeit als Gegenstand der Wissensgeschichte (wie Anm. 28).

57 „[...] both Ficino and Lorenzo wanted a tame Hermes. [...] The Hermes honored [...] is the reverent Mercurius Trismegistus who looked to the young Ficino like Boethius and Plato – a friend to Christian Platonists.“ Copenhaver: *Magic in Western Culture* (wie Anm. 1), S. 202. Vgl. auch die umfassenderen Analysen im Kapitel „Hermes Domesticated“ ebd., S. 186–227.

58 Vgl. zu diesem Zusammenhang auch die Analysen von Paul Ricœur über die Affinitäten zwischen literarischen und historiographischen Erzählweisen in seiner umfangreichen narratologischen Untersuchung *Zeit und Erzählung*, insbesondere im ersten Band. Paul Ricœur: *Zeit und Erzählung*. Band I: *Zeit und historische Erzählung*. Aus dem Französischen von Rainer Rochlitz. München 2007².

I. Begriffe und systemische Verknüpfungen

Magie und Humanismus (Ficino, Pico, Paolini und Gallucci)*

Stéphane Toussaint

Wir alle erinnern uns an Picos Antwort den Gegnern seiner *Magicae conclusiones* gegenüber: Die Magie ist „die absolute Vollendung der Naturphilosophie“.¹ Die *magia naturalis* der Renaissance, die ‚Magie der Natur‘, avanciert zur Verteidigung, um einer Verurteilung wie der der schwarzen Magie, der *nigromantia*, zu entkommen, und manchmal ist sie Vorwand, um ‚die Grenzen des Erlaubten‘ überschreiten zu können. Was den Magiebegriff der Renaissance speziell bei Ficino und Pico betrifft, ist insbesondere darauf hinzuweisen, dass es sich um einen zweideutigen Begriff handelt, der sich immer zwischen den Begriffen der *magia naturalis* und der *magia spiritualis* entfaltet. Dass die *magia naturalis* im Hermetismus und im Neuplatonismus viel mehr als eine ‚Nachahmung der Natur‘ bedeutet und nicht auf die aristotelische *physis* und auf das Stereotyp *ars/natura* beschränkt werden kann, ist hinlänglich bekannt dank der Forschungen von Daniel P. Walker,² Paola Zambelli,³ Brian Copenhaver,⁴ Vittoria Perrone Compagni,⁵

* Ich danke herzlich Maria-Christine Leitgeb und Thomas Gilbhard für die Korrektur.

- 1 *Naturalis philosophiae absoluta consumatio*. Dazu Giovanni Pico della Mirandola: *Discorso sopra la dignità dell'uomo*. Hrsg. von Francesco Bausi. Parma 2003, S. 104; Stéphane Toussaint: *Sensus naturae. Jean Pic, le véhicule de l'âme et l'équivoque de la magie naturelle*. In: *Tra antica sapienza e filosofia naturale. La magia nell'Europa moderna (Atti del Convegno di Firenze 2–4 ottobre 2004)*. Hrsg. von Fabrizio Meroi. Bd. 1. Rom 2006, S. 107–145, hier S. 113–115; Giovanni Pico della Mirandola: *Apologia. L'autodifesa di Pico di fronte al Tribunale dell'Inquisizione*. Hrsg. von Paolo Edordao Fornaciari. Florenz 2010, S. 8, 20–24.
- 2 Daniel P. Walker: *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*. London 1958 .
- 3 Paola Zambelli: *Scholastic and Humanist Views of Hermeticism and Witchcraft*. In: *Hermeticism and the Renaissance. Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*. Hrsg. von Ingrid Merkel und Allen G. Debus. London 1988, S. 125–153, hier S. 128–133; Paola Zambelli: *L'ambigua natura della magia. Filosofi, streghe, riti nel Rinascimento*. Venedig 1996; Paola Zambelli: *Magia bianca, magia nera nel Rinascimento*. Ravenna 2004, S. 21–47.
- 4 Brian Copenhaver: *L'occulto in Pico*. In: *Giovanni Pico della Mirandola. Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anno della morte (1494-1994)*. Hrsg. von Giancarlo Garfagnini. Bd. 1. Florenz 1997, S. 213–236.
- 5 Vittoria Perrone Compagni: *Abracadabra: le parole nella magia (Ficino, Pico, Agrippa)*. In: *Cose da non credere. Rivista di Estetica XIX (2002)*, S. 105–130.

Paul Richard Blum,⁶ Bernd-Christian Otto,⁷ Sergius Kodera,⁸ Steffen Schneider⁹ und der Forschung von manchen anderen Autoren. Bei näherem Hinsehen liegt jedoch eine Zweideutigkeit in dem permeablen Begriff der Natur selbst. Sie beruht auf dem Faktum, dass dieser Begriff sowohl die physische, sichtbare Welt, als auch die unsichtbare, göttliche oder dämonische Welt bezeichnet.

Das Problem ist: Bei Ficino lässt sich die physische Natur nie isoliert betrachten. Ficino begreift die Natur nicht nur als das Material, mit dem der Magier arbeitet, sondern er begreift sie als mehrdeutig: als Schöpfung, als Architektur der Welt, als Gesetz der Elemente, als lebendiger Kosmos, als Drang nach Gott und so weiter. Anders ausgedrückt, bei Ficino wird die natürliche Welt selbst inkorporiert in den Kreislauf des Geistes; man denke etwa an das Zitat aus *De amore* II, 2:

Da Gott die Welt zu sich hinzieht und die Welt zu ihm hingezogen wird, besteht eine kontinuierliche Anziehung zwischen Gott und der Welt, die von Gott ausgeht, sich auf die Welt überträgt und in Gott schließlich zu Erfüllung kommt. Dieses Geschehen gleicht einem Kreislauf (*quasi circulo quodam*) [...].¹⁰

In ihrem Buch *Liebe und Magie* zu Ficinos *De amore* hat Maria-Christine Leitgeb von einem Ficinischen *circulus spiritualis* gesprochen.¹¹ Um die Sache komplizierter zu machen: Der sogenannte *circulus spiritualis* scheint mir die Übertragung eines platonischen und dann plotinischen Topos aus *Enneade* IV, 3, 22 und V, 5, 9 zu sein, wo Plotin sagt, dass die Seele nicht im Körper lebt, sondern der Körper in der Seele lebt. Ficino übersetzt *Enneade* IV, 3, 22: *Plato in ipsa mundi generatione dici noluit animam in corpore esse, sed corpus in anima collocatum*,¹² und Giordano

-
- 6 Paul Richard Blum: *Qualitates occultae: Zur philosophischen Vorgeschichte eines Schlüsselbegriffs zwischen Okkultismus und Wissenschaft*. In: *Die okkulten Wissenschaften in der Renaissance*. Hrsg. von August Buck. Wiesbaden 1992, S. 45–64.
- 7 Bernd-Christian Otto: *Magie. Rezeptions- und diskursgeschichtliche Analysen von der Antike bis zur Neuzeit*. Berlin, New York 2011, S. 424–498.
- 8 Sergius Kodera: *Disreputable Bodies: Magic, Medicine, and Gender in Renaissance Natural Philosophy*. Toronto 2010.
- 9 Steffen Schneider: *Kosmos, Seele und Text. Formen der Partizipation und ihre literarische Vermittlung: Marsilio Ficino, Pierre de Ronsard, Giordano Bruno*. Heidelberg 2012, S. 146–172.
- 10 Marsilio Ficino: *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*. lat.-dt. Übers. von Karl Paul Hasse. Hamburg 1984, S. 39 (Übersetzung modifiziert, S. T); Marsile Ficini: *Commentarium in Convivium Platonis. De amore*. Hrsg. von Pierre Laurens. Paris 2002, S. 23/25: *Quoniam si deus ad se rapit mundum mundusque rapitur, unus quidam continuus abstractus est a deo incipiens, transiens in mundum, in deum denique desinens, qui quasi circulo quodam in idem unde manavit iterum remeat. Circulus itaque unus et idem a deo in mundum, a mundo in deum, tribus nominibus nuncupatur. Prout in deo incipit et allicit, pulchritudo; prout in mundum transiens ipsum rapit, amor; prout in auctorem remeans ipsi suum opus coniungit, uoluptas*.
- 11 Vgl. Maria-Christine Leitgeb: *Liebe und Magie. Die Geburt des Eros und Ficinos De amore*. Wien 2004, S. 144.
- 12 Plotini Opera cum latina Marsilii Ficini interpretatione et commentatione. Basel 1580. Nachdruck der Ausgabe Basel, Pietro Perna, 1580. Hrsg. von Stéphane Toussaint. Lucca 2010, S. 388.

Bruno wiederholt das als *Degli eroici furori, prima parte, dialogo terzo. Il corpo dunque è nell'anima, l'anima nella mente, la mente o è in Dio o è Dio, come disse Plotino* (in den Worten Ficinos: *omnia sint in ipso deo [...] sic mundi corpus est in anima mundi, haec in mente, haec in bono*).¹³ Es besteht kein Zweifel darüber, dass sich der *circulus spiritualis* weiterentwickelt zu einer dynamischen Ausführung des ‚Körper in Seele‘-Topos. Aber woher kommt diese Dynamik? Von der kosmischen Liebe. Um Leitgeb zu zitieren: „*Circuitus spiritualis* nennt Ficino diesen Kreislauf, der die Schöpfung zur Gänze erfasst und der durch die Momente der Schönheit und der Liebe bestimmt ist.“¹⁴

Die natürliche Magie gründet demzufolge immer auf Liebe. „Die ganze Macht der Magie besteht in der Liebe“, sagt Ficino in *De amore*, VI, 10.¹⁵ Die Erotisierung der Magie geht Hand in Hand mit der Erotisierung der Natur durch und mittels Eros als Dämon und als Magier. Dabei ist es von Bedeutung, dass Ficino mittels der Umsetzung des plotinischen Eroskonzepts in *Enneade* IV, 4, 40 eine positive und spirituelle Würdigung des platonischen Eros entwirft: *δαιμόνιος γόης καὶ φαρμακεὺς καὶ σοφιστὴς* (*Symposion* 203d).¹⁶ Dann möchte ich auch darauf hinweisen, dass Eros nach der *Enneade* IV, 4 weder als das Streben nach Schönheit zu definieren ist, noch die Frage, ob Eros ein Gott oder eine Empfindung der Seele sei, hinreichend erläutert wird. Es ist wichtig aus *Peri erotos* (*Enneade*, III, 5) – einer nach Pierre Hadot späten Schrift Plotins, die eine andere Erotologie reflektiert – zu erwähnen, dass Eros nie *γόης* genannt wird. Im Gegenteil: In der *Enneade* IV, 4 ist der *δαιμόνιος γόης*, der platonische und plotinische Eros wie im *Symposion* Platos ein gewaltiger Zauberer, Hexenmeister oder Zauberheiler und Sophist, der die erotische Macht symbolisiert. Eros, der Zauberer, wird bei Ficino in den harmonisierenden Eros verwandelt. Meistens ist es von grosser Bedeutung für unser Verständnis von Ficinos und Picos Philosophie, dass Macht durch Harmonie ersetzt wird.

Offensichtlich liegt der Schwerpunkt für Ficino bei der dämonischen, vermittelnden Wesenheit von Eros. Er ist ein Mittler. Deshalb wird der harmonisierende Eros Ficinos eine Personifizierung

13 Plotini Opera (wie Anm. 12), S. 527.

14 Leitgeb: Liebe und Magie (wie Anm. 11), S. 144.

15 Ficino: *De amore* (wie Anm. 10), S. 167: *Sed cur magum putamus amorem? Quia tota uis magice in amore consistit. Magice opus est attractio rei unius ab alia ex quadam cognatione nature. Mundi autem huius partes ceu animalis unius membra, omnes ab uno auctore pendentes, unius nature communione invicem copulantur.* „Weshalb aber wird Eros Zauberer genannt? Weil alle Macht der Zauberei auf der Liebe beruht. Die Wirkung der Magie besteht in der Anziehung, welche ein Gegenstand auf einen anderen auf Grund einer bestimmten Wesensverwandtschaft ausübt. Die Teile dieser Welt hängen, wie die Gliedmaßen eines Lebewesens, alle von einem Urheber ab und stehen durch die Gemeinschaft ihrer Natur in Zusammenhang.“ Ficino: Über die Liebe (wie Anm. 10), S. 243.

16 „[E]in gewaltiger Zauberer und Hexenmeister und Sophist“; Platon. *Symposion*. Griechisch-deutsch. Hrsg. und übersetzt von Franz Boll, bearbeitet von Wolfgang Buchwald und neu bearbeitet und hrsg. von Rainer Nickel. Düsseldorf, Zürich 1998, S. 89.

[der] den Kosmos durchdringenden Liebe selbst, ein ‚vermittelndes, alles mit allem verbindendes Prinzip‘ [...]. Der Florentiner ordnet *magia* also nicht nur dem weiträumigen Begriff *natura* zu, sondern auch – in Anlehnung an die sympathetische Kosmosvorstellung Plotins – einem allen Naturabläufen zugrunde liegenden Kraftverständnis.¹⁷

Für Ficino sowie für Plotin ist die Magie von dieser Welt nirgends abgeschnitten, und der Magus ist nie weltfremd. Andererseits kommt der Florentiner in seinem Kommentar zu Plotins *Enneade* IV, 4 – der etwas anderes als eine Zusammenfassung ist und der das Endergebnis (1494) von Ficanos Eros-Lehre bedeutet – zu einer anderen Gewichtung des platonischen und plotinischen Eros.

Erstens umgeht der Florentiner die subtile Ironie der sokratischen *goeteia* und Hexerei im *Symposion* 203e und im *Menon* 80b 6–7, wo die Magie des Sokrates sich aus der Zauberkraft des Diskurses ergibt (sie ist es, die für Platon die gute Zauberpraxis des Sokrates ausmacht). Für Ficino ist die gute, positiv konnotierte Magie der Natur die Liebe.

Zweitens wird bei Ficino γόης vorzugsweise als *magus* verstanden. Zwar finden wir in Ficanos Übersetzung zu *Enneade* IV, 4 *venificus* für γόης, mit einer rhetorischen Milderung, *ut ita dixerim*, die im Text Plotins fehlt; und auch *fascinatio*¹⁸ und *magica machina*¹⁹ für γοητεία.

Drittens fasst die Magie Ficanos die Bewegung der Sterne und das Leben des Weltalls im Zusammenhang mit der intellektuellen Welt selbst:

Wir haben im dritten Buch von *De Vita* ausführlich erklärt, aus welchem Grund wir vom lebendigen Weltall und von den lebendigen Sternen den lebendigen Hauch auffangen können (*vitales carpere auras valeamus*), nämlich dank der natürlichen Praxis der Bauern und der Ärzte (*naturali quasi agriculturalum medicorumque more*). Die Platoniker denken, dass die stärkste Form von Verehrung bei allen anderen Opfern (*adorationem intentissimam sacrificiorum omnium efficacissimam*) dann erreicht wird, wenn unser Gebet in der Höhe an den überweltlichen Intellekt reicht.²⁰

Dagegen sind bei Plotin Magie und Intellekt, *goeteia* und *theoria*, antithetisch: *theoria* ist *agoeteutos* (*Enneaden* IV, 4, 44). Die plotinische intellektuelle Seele oder

17 Otto: Magie (wie Anm. 7), S. 426–428.

18 Plotini Opera (wie Anm. 12), S. 434.

19 Ebd., S. 436.

20 Ebd., S. 437: *Qua vero ratione ex corpore mundi ubique vivo vivisque tum stellis tum caeteris mundi partibus naturali quodam quasi agriculturalum medicorumque more vitales carpere auras valeamus, satis in libro de Vita tertio disputamus. Platonici denique adorationem intentissimam sacrificiorum omnium efficacissimam esse putant, praesertim si ad intellectus mundo superiores scilicet angelos dirigatur maxime si ad Deum quoque superiorem [...].*