

Dieses Werk wurde Ihnen durch die Universitätsbibliothek Rostock zum Download bereitgestellt.

Für Fragen und Hinweise wenden Sie sich bitte an: digibib.ub@uni-rostock.de

Hans-Jürgen Horn

**Jakobs Traum : zur Bedeutung der Zwischenwelt in der Tradition des
Platonismus; Vorträge eines fachübergreifenden Kolloquiums am Seminar für
Klassische Philologie der Universität Mannheim**

St. Katharinen: Scripta Mercaturae Verl., 2002

<http://purl.uni-rostock.de/rosdok/ppn1839198176>

Druck Freier  Zugang



All Rights Reserved

OCR-Volltext

ITINERA CLASSICA 1

Hans-Jürgen Horn (Hrsg.)

JAKOBS TRAUM. ZUR BEDEUTUNG DER ZWISCHENWELT IN DER TRADITION DES PLATONISMUS



SCRIPTA MERCATURAE VERLAG

Hans-Jürgen Horn (Hrsg.)

**Jakobs Traum. Zur Bedeutung der
Zwischenwelt in der Tradition des Platonismus.**

ITINERA CLASSICA

Band 1

Herausgegeben von
Hans-Jürgen Horn und Christiane Reitz

**JAKOBS TRAUM.
ZUR BEDEUTUNG DER
ZWISCHENWELT IN DER
TRADITION DES PLATONISMUS**

**Vorträge eines fachübergreifenden Kolloquiums am
Seminar für Klassische Philologie der Universität
Mannheim**

Herausgegeben von Hans-Jürgen Horn

SCRIPTA MERCATURAЕ VERLAG

Hans-Jürgen Horn (Hrsg.)

**Jakobs Traum. Zur Bedeutung der Zwischenwelt in der Tradition
des Platonismus. Vorträge eines fachübergreifenden Kolloquiums am
Seminar für Klassische Philologie der Universität Mannheim**

(Itinera Classica, Bd. 1)

St. Katharinen 2002

Copyright: SCRIPTA MERCATURAE VERLAG
D-55595 St. Katharinen

ISBN 3-89590-126-1

FÜR INGEBORG UND THEO JÄGER

I₁ I₂

UNIVERSITÄT ROSTOCK LIBRARY

Vorbemerkung

Die hier vorgelegten Artikel stellen die Beiträge eines fachübergreifenden Kolloquiums dar, das im Wintersemester 1999/2000 vom Seminar für Klassische Philologie der Universität Mannheim veranstaltet wurde.

Daß es möglich war, dieses Projekt unter Beteiligung von Gästen aus dem In- und Ausland zu verwirklichen und seine Ergebnisse schließlich zu veröffentlichen, danken wir vor allem und zuerst der Großzügigkeit von Ingeborg und Theo Jäger, leidenschaftlichen Freunden unserer Studien, die damit inmitten einer den Humanwissenschaften nicht sonderlich freundlichen Zeit ein Zeichen setzten. Ihnen war bereits das Symposion und sei nun auch die Veröffentlichung seiner Erträge zugeeignet.

An der technischen Herstellung des Manuskriptes standen mir drei Studierende unseres Seminars zur Seite. Harald Weidner und Stephan Flaucher nahmen eine erste redaktionelle Bearbeitung des Textes vor, Angelika Kemper verfaßte das Stellenregister. Ihnen allen bin ich zu großem Dank verpflichtet.

INHALTSVERZEICHNIS

Hans -Jürgen Horn: Jakobs Traum. Zu Eudoros und Philon	1
Wolfgang Bernard Die Entvölkernng des Himmels. Der moderne Naturgesetzbegriff und die platonische Daimonologie	9
Jürgen Hammerstaedt Geister im Zeugenstand. Die früheste lateinische Dämonologie in <i>Tertullians Apologeticum</i>	25
Hildegund Bernard Die Annahme eines Seelenpneumas als Voraussetzung zum Verständ- nis des sokratischen Daimonions aus neuplatonischer Sicht.	43
Ingrid Krauskopf Dämonenbilder in der antiken Kunst. Einige Beobachtungen	57
Raif Georges Khoury Engel und Dämonen im Frühislam. Zum Problem ihrer Treue zu Allah	65
Barbara Faes de Mottoni - Tiziana Suarez-Nani I demoni e l' illusione dei sensi nel secolo XIII: Bonaventura e Tommaso d' Aquino	77
Eckhard Leuschner Hierarchia Angelorum. Die mittelalterliche Engelslehre in den Mosai- ken des Florentiner Baptisteriums	95
Heinz Herbert Mann Die Kunst als Mittel der Visualisierung dämonischer Täuschung	107
Burkhart Cardauns Intelligenzen, Geister und Dämonen bei Agrippa von Nettesheim	119
Andreas Scheib Dämonologie in den „ <i>Exercitationes philosophicae duae de an- gelorum malorum potentia in corpora</i> “ von Tobias Andreeae	129
Rainer Specht Schulphilosophische Meinungen über angenommene Engelleiber	139
Stellenregister	153
Bildnachweis	169

JAKOBS TRAUM ZU EUDOROS UND PHILON

Hans-Jürgen Horn

Wer die wenigen Texte durcharbeitet, in denen wir heute noch Spuren des Denkens des Eudoros von Alexandrien feststellen, wird dort vergebens nach ausdrücklichen Zeugnissen dafür suchen, daß er sich mit der Welt des μεταξύ befaßt habe. Es gibt, soweit ich sehe, weder bei Plutarch, noch bei Alexander von Aphrodisias, bei Simplikios, bei Johannes Stobaeus oder bei Strabon und bei allen weiteren Zeugen in auf Eudoros bezogenen Texten auch nur eine einzige Erwähnung des Wortes δαιμόν. Dennoch scheint mir Wirken und Denken des Eudoros von einer so großen Bedeutung für unser Thema gewesen zu sein, daß ich ihn trotz dieses Fehlens einschlägiger Aussagen in den Titel meines Beitrages aufgenommen habe. Die zentrale Rolle Eudors besteht ohne Zweifel darin, daß er, über Antiochos von Askalon hinaus zurückgreifend, unmittelbar an Platon anschließt¹, und das heißt im besonderen: den Transzendenzgedanken Platons wieder aufgreift. Unter dem Einfluß der Stoa auf Antiochos war die Erinnerung an diesen wesentlichen Zug des Platonismus verblaßt, in den Hintergrund getreten, ja in Vergessenheit geraten. Eudoros schafft damit die Grundlagen zu einer durchaus eigenständigen Theologie, die gleichsam die Signatur des spätantiken Platonismus wird.

Im Anschluß an Platons *Timaios* sieht Eudoros die Gottheit als ein ἄρρητον² an. Die Kluft, die Gottheit und Mensch voneinander trennt, ist für den Mittelplatonismus unüberbrückbar geworden, so daß die Mittel der Sprache sich als stumpf und untauglich erweisen. Allerdings gilt diese Unsagbarkeit für Aussagen über das Wesen Gottes. Eine positive Wesensbestimmung Gottes ist danach ausgeschlossen. Problematisch bleibt freilich die Lizenz, die sich die Platoniker selbst erteilen, wenn sie Gott als ἀγαθότης erkennen. Denn diese Aussage ist ja doch eine Aussage über das Wesen der Gottheit.

¹ J. Dillon, The Middle Platonists, London 1977, 114ff. S. auch H.Dörrie, Der Platoniker Eudoros von Alexandreia, in: *Hermes* 79, 1944, 25/39.

² H.A. Wolfson, Albinus and Plotinus on divine attributes, in: *Harvard Theological Review* 45, 1952, 115ff. Ders., Negative Attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides, in: *Harv. Theol. Review* 50, 1957, 145ff. Ders., Infinite and Privative Judgments in Aristotle, Averroes, and Kant, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 8, 1947, 173ff. J. Whittaker, Neopythagoreanism and negative theology, in: *Symbolae Osloenses* 44, 1969, 109ff. (Ndr. J. Whittaker, Studies in Platonism and Patristic Thought, London 1984, IX.). Ders. Basilides on the ineffability of God, in: *Harv. Theol. Review* 62, 1969, 367ff. (Ndr. Whittaker, Studies X.).

Die Klammer, die beide Sphären, Götter- und Menschenkosmos, verbindet, ist höchst eigenartig. Um sie zu erklären, und d.h.: ihren Sinn einsichtig zu machen und zu begründen, greifen die Platoniker auf den platonischen Gedanken der Providenz zurück. Im zehnten Buch der *Gesetze* Platons vernehmen wir eine maßgebliche Reaktion auf die erstmals in der griechischen Geschichte von den Sophisten geäußerten Zweifel an der Existenz Gottes. Bekanntlich war vor der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts vor Christus diese Form von Atheismus in der griechischen Tradition undenkbar.

In Platons Gegenargumentation nimmt die Idee der Providenz Gottes eine zentrale Rolle ein. Die begriffliche Verbindung der Existenzbehauptung und des Providenzgedankens besteht in der ὄγαθότης Gottes. „Er war“³ - so heißt es *Tim.* 29e vom Demiurgen – „gut; Im Guten aber erwächst niemals und in keiner Beziehung Mißgunst. Dieser fern wollte er, daß alles ihm selbst möglichst ähnlich werde... Indem Gott wollte, daß alles gut und, so viel wie möglich, nichts schlecht sei, brachte er, da er alles Sichtbare nicht in Ruhe, sondern in ungehöriger und ordnungsloser Bewegung vorfand, dasselbe aus der Unordnung zur Ordnung, da ihm diese durchaus besser schien als jene... So also sei, müssen wir der Wahrscheinlichkeit nach annehmen, durch Gottes Fürsorge diese Welt... entstanden.“

Zu beachten ist die ironische Gebrochenheit der Aussage, die das εἰκός (das Wahrscheinliche) als Aussagemodus festlegt. Spätere Platoniker haben bekanntlich leidenschaftlich darüber gestritten, ob Platons Darstellung nun wirklich eine unverstellte Wiedergabe des Schöpfungswerkes sei, oder nicht.

Hier tritt jedenfalls der entscheidende Begriff in den Vordergrund, Providenz, oder griechisch πρόφοια. Damit ergibt sich ein klares Bild: Zwar ist die Gottheit, anders als in frühgriechischer Vorstellungswelt, menschlichem Erkennen entrückt. Da sie aber notwendig fürsorglich über dem Kosmos und allem, was in ihm lebt und webt, waltet, bedarf es der Vermittler. Nach einer bereits im frühen fünften Jahrhundert vereinzelt unzutreffenden Anschauung wäre der Mensch unfähig, eine unmittelbare Beteiligung mit der Gottheit auszuhalten. Er müßte sterben, wie es *Exod.* 20, 19 heißt.

Platon und Eudoros geben den Rahmen, in den Philon seine Visionen einfügt. Das grandiose Szenario des Jakobstraumes aus *Genesis* 28 erfüllt er in *De somniis* 1, 133ff. mit einer platonisierenden⁴ Allegorie: Die Leiter bedeutet im Universum das Reich der Lüfte, dessen Fundament die Erde, dessen Gipfel der Himmel ist; denn von der lunaren Sphäre, die die unterste des Himmels, die erste der Erde ist, dehnt sich die Luft. Die Luft, so heißt es weiter, sei die Wohnung

³ Das Praeteritum 'war' und analoge Verbformen im Folgenden sind logisch gemeint, insofern sie den Rückgriff auf eine Praemisse markieren.

⁴ Vgl. die einleitende Skizze bei W. Bernard, Spätantike Dichtungstheorien, Stuttgart 1990, 1ff.

der Seelen ohne Körper, da es dem Ποιητής gut schien, alle Teile des Kosmos mit Lebendigem zu erfüllen. Deshalb hat er auf der Erde die Landtiere, in Meeren und Flüssen das Getier des Wassers, am Himmel aber die Sterne angesiedelt, von denen ein jeder, wie man sagt, nicht nur ein Lebewesen, sondern eine Intelligenz von vollkommener Reinheit ist. Das Argument Philons zielt darauf ab zu erweisen, daß es auch in dem nun noch übrigbleibenden letzten Teil des Universums, nämlich in der Luft, Lebewesen gebe. Sie sind mit den Sinnen nicht zu greifen. Doch, so meint er, was bedeute das schon? Auch die Seele sei ja unsichtbar. Wahrscheinlich sei die Luft, so argumentiert er, der Erde und dem Wasser in der Aufzucht der Lebewesen noch überlegen. Denn ohne sie hätten die Wesen des Wassers wie die auf dem Lande lebenden keinen Bestand.

Wolfson wies zu Recht darauf hin, daß 'Luft' in diesem Zusammenhang als 'Äther' zu verstehen sei, und zwar im Sinn von *Phaidros* 247c, wo der Äther 'die reinsten Formen der Luft' genannt wird, nicht etwa in stoischer oder aristotelischer Bedeutung. Er führt zudem *Epinomis* 984e als Beleg für die Äther-Natur der Dämonen an und geht von einer platonischen Konzeption des Ätherbegriffs als einer reinen Luft aus.

Philon fährt fort, so sei das Reich der Lüfte gleichsam als eine volkreiche Stadt zu denken, nur, daß diese Stadt an Stelle der Bürger unvergängliche und unsterbliche Seelen bewohnen. Diesen wendet Philon nun seine Aufmerksamkeit zu.

Sie gliedern sich nach einer freien Auslegung des biblischen Berichtes in zwei Gruppen. Die einen Seelen finden Gefallen am irdischen Leben, steigen herab, um einen sterblichen Leib anzunehmen. Gut platonisch werden sie als πρόσγειότατοι⁵ καὶ φιλοσώματοι bezeichnet. Die anderen Seelen gehen den umgekehrten Weg, nachdem sie gemäß den von der Natur bestimmten Zahlen und Zeiten für gut befunden wurden. Sie werfen dem Leib seine Torheit vor und bezeichnen ihn als ein Gefängnis, als eine Gruft. Sie suchen aus ihm wie aus einem Kerker oder einem Grab zu entfliehen und schwingen sich auf leichten Flügeln hinauf bis zum Äther. (140) Manche von ihnen sind vollkommen rein, hoch begabt mit einem überlegenen und göttlichen Geist. Nie hegten sie das leiseste Verlangen nach irdischen Schätzen, sie sind gleichsam Statthalter des universalen Herrschers (ὑπάρχοι τοῦ πανηγυρόν) und überwachen als Ohren und Augen des großen Königs alles.

Nun der entscheidende Satz: "Diese (Seelen) nennen die übrigen Philosophen 'Daemonen', die Heilige Schrift aber verwendet eine ihrer Natur entsprechendere Bezeichnung und nennt sie 'Boten' (Engel). Denn sie überbringen die Weisungen des Vaters seinen Kindern, und tragen umgekehrt dem Vater die Bitten der Kinder vor." Philon muß, da er für seine Allegorie eine andere, nämlich eine höhere

⁵ Tim.Locr. 96d wird πρόσγειος vom Mond gesagt.

Wahrheitsstufe beansprucht, seinen Text durch kommentierende, erläuternde Feststellungen anreichern, um das neu entstehende Sinngefüge zu erklären. Die auktoriale Bemerkung, die Philon an dieser Stelle einschiebt, versucht, eine Begründung für die gegenläufige Bewegung, das Auf und Ab auf der Himmelsleiter. "Deshalb hat er – (gemeint ist der Verfasser der Genesis, also Moses) - sie so dargestellt, teils im Aufstieg begriffen, teils im Abstieg, - nicht so, als ob Gott, der immer und überall schon gegenwärtig ist, derer bedürfe, die ihm etwas mitteilen wollen, sondern weil es für uns sterbliche Menschen von großem Vorteil ist, über λόγοι als Mittler und Schiedsrichter zu verfügen, da wir vor dem Allherrn und der überwältigenden Größe seiner Machtfülle zutiefst erschrecken und erschauern." Hier zitiert Philon den oben von uns bereits angeführten *Exodus*-text 20,19: Wir wären nicht fähig, weder seine Strafen, noch seine alles übersteigenden, ungemischten (d.h.reinen) Wohltaten entgegen zu nehmen, wenn Er sie uns mit eigener Hand austeilte, ohne dabei auf die Hilfe seiner Diener zurückzugreifen.

Philon steht am Anfang einer folgenreichen Entwicklung: Wahrscheinlich ist er der erste, der eine Verbindung zwischen der Dämonologie der griechischen Philosophie und der Engelvorstellung der jüdischen Tradition herstellt. In ihr wurden ähnlich wie später im Mittelplatonismus 'Boten Gottes' (mal'ak jahweh) zur Überbrückung der Distanz zwischen Gott und Mensch als notwendig empfunden. Besonders in späten Texten wie dem Buch Daniel, das hellenistisch beeinflußt ist, spielen solche 'Boten' eine wichtige Rolle. Die LXX hatte das hebräische Wort durch ἄγγελος übersetzt. Philon bewegt sich also in diesem ersten Deutungsversuch ganz in der Nähe der Gedankenwelt seiner Vorfahren. Zugleich aber ist seine Darstellung mit gleichem Recht auch aus dem Mittelplatonismus ableitbar. Beide Wege treffen hier eben zusammen. Zwei drängende Fragen läßt der Philontext allerdings offen: Was bedeutet zum einen die Identifikation der Dämonen mit den Seelen und zum anderen diejenige der Engel mit den λόγοι? Dillon macht die Verbindung der δούμονες ψυχαί mit den λόγοι seiner Datierung der Schriften Philons dienstbar und sieht darin eine Besonderheit der mittleren Schriftengruppe. Insoweit mag man ihm wohl folgen; aber über die Bedeutung des Ausdrucks ist damit noch nichts gesagt. Wolfson hat in seinem monumentalen Werk zu Philon zwar mit Erfolg versucht, Widersprüche, die von der Forschung seit Eduard Zeller in der Dämonologie und Angelologie Philons wahrgenommen wurden, zu zerstreuen, aber der Nachweis innerer Konsistenz ist eine notwendige, hingegen noch keine hinreichende Bedingung für die Bestimmung des Inhaltes des hier benutzten Logosbegriffs. Auch die geschichtliche Rückführung auf Heraklit löst unser Problem nicht. Man wird einer Lösung der Frage vielleicht näher kommen, wenn man sich auf die Mittlerstellung der Dämonen wie auch der Engel besinnt. Die Rede (oder das Wort) in ihrer (seiner) zwischen dem Sprechenden und dem Hörenden vermittelnden Funktion ist of-

fenbar eine besonders geeignete Beschreibung der im μεταξύ wohnenden Dämonen.

Der kosmologischen Deutung lässt Philon eine zweite Auslegung folgen, die im Sinne der antiken Terminologie den moralischen Schriftsinn wiedergibt. In diesem Kontext deutet Philon die Jakobsleiter als die Seele. Ihre Basis ist, der Bildlichkeit des Bibeltextes entsprechend, ein Erdhaftes, γεῶδες. Als ein solches versteht er αἰσθητική, die Wahrnehmung, deren Erdhaftigkeit in ihrer Bezogenheit auf die Welt der καθ' ἔκαστα, die kommen und gehen, also auf das Vergängliche, besteht und in Opposition zu dem gesehen werden muß, was am anderen Ende der Leiter zu finden ist: ὁ καθαρώτατος νοῦς. Ohne Unterbrechung steigen in der Seele die λόγοι Gottes auf und nieder. Steigen sie auf, so ziehen sie die Seele mit sich und lösen sie aus allen Fesseln der Sterblichkeit und eröffnen ihr die Schau dessen, was allein zu sehen lohnt. Wenn sie aber herabsteigen, so werfen sie sie nicht nieder; denn weder Gott, noch seine λόγοι strafen, sondern aus Menschenfreundlichkeit und Mitleid mit unserem Geschlecht kommen sie uns zu Hilfe als Verbündete. In den vollkommen gereinigten Geistern wandelt lautlos und unsichtbar der Herrscher des Universums, wie Philon nach Lev.26,12 sagt. In denjenigen, deren Reinigung von Schmutz und Unrat der Körperlichkeit noch nicht abgeschlossen ist, wandeln die Engel, die göttlichen λόγοι. Diesen moralischen Teil der Interpretation Philons beendet die Ermahnung, alles Tun und Trachten darauf zu richten, Haus Gottes zu werden, also die Stufe der σοφοί zu erreichen.

Noch zwei weitere Deutungsversuche unternimmt Philon. Beide erreichen nicht die Schlüssigkeit der beiden ersten. Der in Philons Darstellung ἀσκητής Genannte ist Jakob, der sich nach dem Bericht der Bibel auf einem Stein lagerte. Er stellt sich, so heißt es bei Philon, sein Leben nach dem Gleichnis einer Leiter vor; denn die Askese sei von ihrem Wesen her ein ständiges Auf und Ab, bald glückhafter Erfolg, bald Scheitern. Das Leben des Asketen sei ἐτερήμερος, d.h. den einen Tag lebend und wach, den anderen tot oder schlafend (150). Im Hintergrund mag hier der Dioskurenmythos stehen. Der ἀσκητής nimmt eine Mittelstellung zwischen den σοφοί auf der einen Seite, die Olymp und Himmel bewohnen, und den Verdammten auf der anderen Seite ein, die in den verlorensten Winkeln des Hades schmachten.

Eine dritte Deutungsperspektive verfolgt Philon in Erweiterung dieses Gedankens: Menschliches Schicksal gleicht im ganzen dem Auf- und Abstieg auf einer Leiter, da nichts Menschliches unwandelbar sich selbst gleich bleibt: Einer Art Straße, die bald aufwärts, bald bergab führt, gleicht der Gang des Geschicks der Menschen, mit wechselnden Ereignissen ohne jede verlässliche Abfolge, deren fehlendes Regelmaß die niemals trügende Zeit in aller Klarheit enthüllt. Die Dämonen werden in diesen beiden zuletzt genannten Versionen nicht mehr ausdrücklich genannt. Für Philon, der sich in der Schrift *De gigantibus* ausdrücklich

jede Skepsis gegenüber der Ernsthaftigkeit seiner Aussagen verbietet, dürften sie aber wohl um so nachhaltiger am Werk sein.

Versuchen wir nun, die einzelnen Segmente der Deutung zusammenzuführen! Die Interpretation der Dämonen/Seelen als λόγοι stellt den eigentlichen Schlüssel dar, der die vier Anläufe der Erklärung des Jakobstraumes zu einem großen Ganzen zusammenschließt. Im kosmologischen Rahmen übernehmen die als λόγοι gedeuteten 'Boten' die Mittlerschaft zwischen dem 'Vater' und seinen 'Kindern'. Dieselben λόγοι wirken in uns: Sie stellen gleichsam den Dialog dar, den Seele und Leib ständig miteinander führen, sei es, um den Kampf des Asketen gegen die Leidenschaften durch einen Sieg zu beenden, sei es, um eine Antwort der Seele auf die Herausforderungen des Schicksals zu finden, das bald zu höchstem Glück, bald in tiefste Abgründe führt. Durch die Konzentration der Exegese auf den der Anschauung entzogenen Λόγος als Mittler zwischen Transzendenz und Immanenz wird ein Deutungsvorschlag von beachtlicher intellektueller Qualität angeboten, dem man seine Bewunderung wohl kaum versagen kann.

Die allegorische Deutung des Jakobstraumes in der Schrift *De somniis* ist also ein Schlüsseltext, der alttestamentliche Bildhaftigkeit und griechische Philosophie zusammenschließt. Die spätantike christliche Theologie findet eine tragfähige Brücke vor, die im griechischen Bereich in der Eschatologie des Origenes wohl die bedeutendste Rezeption erfährt.

Für die Thematik der hier vorgelegten Sammlung von Aufsätzen stellt Philons Auslegung des Jakobstraums den zentralen Ausgangspunkt dar: Zum einen verbinden sich in seiner Schrift die entscheidenden, unsere Geschichte prägenden Traditionslinien, Vorstellungen des griechisch römischen Altertums⁶ und die Gedankenwelt der jüdisch christlichen Antike. Zum anderen ermöglicht die philonische Verbindung von Platonismus und Theologie einen leichteren Zugang zu den späteren Entwicklungen der Dämonologie und Angelologie in Mittelalter und beginnender Neuzeit⁷. Die Untersuchungen verlaufen dementsprechend nach beiden Richtungen. Daß dabei nur bestimmte Ausschnitte in den Blick genommen werden konnten, versteht sich von selbst. Vor allem mußte aus naheliegenden Gründen auf eine Berücksichtigung der kulturgeschichtlich besonders ein-

⁶ Zur Dämonologie in der Spätantike s. vor allem F.E. Brenk, S.J., In the Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period, in: ANRW 16, 3, Berlin/New York 1986, 2068/2145. Zu Philon s. vor allem ebd. 2098/2107.

⁷ Wie intensiv Angelologie und Dämonologie noch in der Neuzeit gewirkt haben, davon vermag etwa ein Blick in ein theologisch philosophisches Handbuch wie die 1685 in Frankfurt am Main erschienene *Bibliotheca realis theologica omnium materiarum rerum et titulorum in universo sacrosanctae theologiae studio occurrentium* des Martinus Lipenius zu überzeugen (p. 39 s.v. 'Angeli', bzw. s.v. *Daemones*), wo allein mehr als einhundert Einträge von zeitgenössischen Arbeiten zur Angelologie aufgeführt sind. Für diesen Hinweis bin ich Wolfgang Schibel, Mannheim, dankbar.

flußreichen Rolle der Dämonenvorstellung im Volksglauben verzichtet werden. Die Sammlung versteht sich also als ein Versuch, anhand ausgewählter Gegenstände den Blick auf eine vielleicht heute fremdartig wirkende, aber dennoch bedeutende Vorstellung unserer Tradition zu richten.

DIE ENTVÖLKERUNG DES HIMMELS DER MODERNE NATURGESETZBEGRIFF UND DIE PLATONISCHE DAIMONOLOGIE

Wolfgang Bernard

I. Vorbemerkung

Bei der Behandlung des Themas „Daimonologie bei Platon“ steht man vor der Schwierigkeit, daß es sich dabei systematisch betrachtet um ein abgeleitetes und damit sehr voraussetzungsreiches Gebiet handelt. Ich bin daher gezwungen, für meine nachstehenden Ausführungen zur Daimonologie von einer bestimmten Interpretation der Platonischen Philosophie insgesamt auszugehen, die angesichts der erheblichen Divergenzen innerhalb der Platonforschung selbst weiterer Begründung bedürfte, ohne daß dies im jetzigen Rahmen zu leisten wäre. Der vorliegende Artikel beschränkt sich deshalb darauf, die vorausgesetzte Deutung der Gesamtphilosophie Platons möglichst präzise zu beschreiben und zu analysieren, wie die Daimonologie systematisch in dieser Gesamtphilosophie verankert ist. Ich konzentriere mich ferner im folgenden ganz auf die naturwissenschaftlichen Implikationen von Platons Daimonologie,⁸ einschließlich der Kosmologie und damit des Weltbilds, und versuche dies durch einen Vergleich mit heutigen Positionen noch schärfer zu konturieren. Denn eine Theorie, gemäß der der Kosmos von zahllosen unsichtbaren Geistern gesteuert werden soll, würden wir doch heute mit Begriffen wie „mythisches Weltbild“, „Metaphysik“, „Irrationalismus“ oder gar „Okkultismus“ charakterisieren. Ich möchte demgegenüber im folgenden darlegen, daß Platon zwar eine derartige Theorie (in äußerst fein differenzierter Form) vertreten hat, daß seine Theorie aber keine rationale, sondern im Gegenteil eine vollkommen rationale ist, die mit der derzeitigen 'Esoterik' nichts zu tun hat, und daß auch die anderen eben genannten Stichwörter zur Beschreibung des Unterschieds zwischen seiner Position und modernen nicht taugen.

⁸ Diese letzte Beschränkung erscheint um so legitimer, als andere Beiträge des vorliegenden Tagungsbandes ja die anderen wichtigen Aspekte der Daimonologie hinreichend beleuchten.

II. Grundlagen der modernen Naturwissenschaft

Zu diesem Zweck sei kurz (und darum notgedrungen oberflächlich) an einige Grundtenets moderner Naturwissenschaft erinnert.⁹ Selbstverständlich sind diese innerhalb der jeweiligen Wissenschaften durchaus nicht unumstritten;¹⁰ ich halte mich im folgenden jedoch an das, was zumindest in der öffentlichen Wirkung als weitgehend kanonisch gelten kann.¹¹

- (1) Die moderne Naturwissenschaft geht in Astronomie, Physik und Biologie davon aus, daß sich die derzeit beobachtbare Ordnung allein aufgrund bestimmter Zufälle in langen Zeiträumen herausgebildet habe (Darwinismus, Spieltheorie, Chaostheorie etc.).
- (2) Die These, daß jede Ordnung evolutiv entstanden sei, wird rein materialistisch ausgelegt:
 - a) Big Bang: Grundsätzlich müssen gleich nach dem Urknall in der gebildeten Materie/Energie alle Faktoren bereits angelegt gewesen sein, die über zahlreiche Zwischenstufen den heutigen Zustand herbeigeführt haben. Damit muß die Materie bereits in sich die Potenz für das Entstehen von Formen tragen, denn außer ihr soll ja nichts „im Spiel gewesen“ sein.
 - b) Genetik: In der Biologie soll ein bestimmtes, durch Verhalten und Lebensweise nicht veränderbares Erbgut allein durch Spontanmutation und darauf folgende (automatische) Selektion die Artenvarianz hervorbringen. Hier ist durch das physikalisch-chemische Prinzip der Spontanmutation immerhin die Behauptung unnötig, das Erbgut von Tierart A enthalte in sich bereits die Potenz für (die später auftretende) Tierart B, weil das Erbgut ja verändert wird. Es handelt sich aber um einen rein materialen Vorgang (nur daß er systematisch die Grenzen der Biologie überschreitet). Auch hier ist sonst nichts „im Spiel“.
- (3) „Naturgesetze steuern den Zufall“, das war vor einem Vierteljahrhundert der Untertitel einer populärwissenschaftlichen Publikation des Göttinger Nobelpreisträgers Manfred Eigen.¹² Darin postuliert Eigen - und diese These hat nichts von

⁹ Zu den methodischen Unterschieden zwischen antiker und moderner (Natur-)Wissenschaft und deren geistesgeschichtlichen Ursachen vgl. A.Schmitt, kritische Anmerkungen zum neuzeitlichen Wissenschaftsbegriff aus der Sicht des Alphilologen, in: Gymnasium 98, 1991, 232/54.

¹⁰ Für eine (vorsichtige) Kritik an darwinistischen Thesen aus biologischer Sicht vgl. etwa G.Rattray Taylor, *The Great Evolution Mystery*, London 1983.

¹¹ Selbstverständlich sind die hier gemeinsam abgehandelten Positionen auch wechselseitig nicht austauschbar oder gar identisch; dies kann aber für den hier verfolgten Zusammenhang in den Hintergrund treten, insofern sie bei aller Verschiedenheit gemeinsame grundlegende Unterschiede zu Platons naturwissenschaftlicher Theorie haben.

¹² M.Eigen/R.Winkler, *Das Spiel, Naturgesetze steuern den Zufall*, München/Zürich 1975.

ihrer Aktualität eingebüßt -, daß alle in der Natur nachweisbare Ordnung¹³ durch ein „Spiel“ zustandekomme, also eben durch ein Zusammenspiel von Zufall und Naturgesetz. Eigen führt zahlreiche Beispiele aus den verschiedensten Bereichen dafür an, wie mit Hilfe relativ einfacher Generierungsgesetze in wenigen Schritten erstaunlich komplexe Ordnungen herstellbar sind, die sich durch einen hohen Grad von Symmetrie usw. auszeichnen.

Daß die Antike, und so auch Platon, und ebenso das Mittelalter diese naturwissenschaftlichen Auffassungen nicht geteilt haben, führen wir demgegenüber letztlich darauf zurück, daß die damaligen Menschen eben die komplizierten Mechanismen, die die Welt steuerten, noch nicht hinreichend durchschaut gehabt hätten und deshalb für die zahlreichen systematischen Lücken, in denen ihnen eine Kausalerklärung nicht möglich gewesen sei, höhere metaphysische Einwirkungen durch göttliche Mächte hätten annehmen müssen. Im Grunde wäre dabei der antike und mittelalterliche Mensch wie der Zuschauer einer Zaubervorstellung, der die Tricks nicht durchschaut und deshalb annimmt, der Mann mit dem Zylinder sei mit geheimnisvollen Mächten im Bunde und könne daher wirklich Jungfrauen in Tiger verwandeln usw. Es gibt in der Altertumswissenschaft ganze Forschungsrichtungen, die die homerischen und damit die griechischen Götter überhaupt in dieser Weise verstehen, also im Grunde als Platzhalter für unverstandene physikalische (einschließlich chemischer und biologischer), aber auch psychologische Kausalitäten.¹⁴ Es ist solchen Erklärern vielleicht nicht bewußt, daß sie damit im Grunde in der Tradition der stoizierenden Allegorese stehen, die ja auch Athene als Weisheit, Aphrodite als Wollust und Hephaist als Feuer etc. erklärt hat.¹⁵

¹³ Nach Eigen geht dies sogar über den Bereich der Natur hinaus in den kulturellen und gesellschaftlichen Bereich.

¹⁴ Vgl. z.B. E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley/Los Angeles 1951 (Sather Classical Lectures 25); A. W. H. Adkins, *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Oxford 1960; ders., *Homeric Gods and the Values of Homeric Society*, in: *Journal of Hellenic Studies* 92, 1972, 1/19; *Values, Goals and Emotions in the Iliad*, in: *Classical Philology* 77, 1982, 292/326. Für eine Kritik der Prämissen solcher Deutungen vgl. A. Schmitt, *Selbständigkeit und Abhängigkeit menschlichen Handelns bei Homer. Hermeneutische Untersuchungen zur Psychologie Homers*, Abh. Akad. d. Wiss. u. d. Lit. Mainz, Geistes- u. Soz.wiss. Kl. 1990,5, bes. 11ff.

¹⁵ Zu dieser (substitutiven) Art der Allegorese und ihrem Unterschied zur dihairetischen Allegorese der Platoniker vgl. Verf., Spätantike Dichtungstheorien. Untersuchungen zu Proklos, Herakleitos und Plutarch, Stuttgart 1990 (Beitr. z. Altertumskunde 3), 11ff. u. 276ff., sowie Verf., Zwei verschiedene Methoden der Allegorese in der Antike, in: H.-J. Horn & H. Walter (Hrsgg.), *Die Allegorese des antiken Mythos in der Literatur, Wissenschaft und Kunst Europas* [Vorträge, gehalten anlässlich des 31. Wolfenbütteler Symposiums vom 28.9. bis 1.10.1992 in der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel], Wiesbaden 1997 (Wolfenbütteler Forschungen 75), 63/83.

Aber zurück zu unserem Thema. Im Rahmen der modernen Naturwissenschaft wird Kausalität immer streng als materiale oder energetische Einwirkung von Materie auf Materie aufgefaßt. Meine Formulierung ist vielleicht im Hinblick auf eine Kernphysik im Gefolge Einsteins, Plancks und Heisenbergs nicht vollkommen exakt. Im Vergleich mit einer newtonschen Physik kann es so erscheinen, als ob diese modernen Formen der Physik sich nicht mehr mit Wahrnehmbarem und auch nicht immer mit Materie beschäftigten. Im Vergleich zu einer Physik im Sinne Platons oder Aristoteles' ist aber festzuhalten, daß es sich dabei trotzdem um eine rein materialistische Physik handelt. Es geht um physische Entitäten, die ihrerseits die kleinsten Teile der Teile wahrnehmbarer Körper konstituieren, von völlig immateriellen Faktoren ist dabei nicht die Rede. Die moderne Physik bestreitet vielmehr dezidiert, daß man irgendwo im Universum Phänomene finde, die im Rahmen solcher energetisch-materieller Wirkungen nicht beschreib- und erklärbar wären. Wir glauben nicht an platonische Ideen, nicht an irgendwelche in der Natur Ordnung stiftende zweckgerichtete Intentionen, anders gesagt, von den berühmten vier Ursachen, die man nach Aristoteles (und es handelt sich hier nur um eine Systematisierung platonischer Gedanken) zur adäquaten Beschreibung der Welt braucht, sind die Form- und die Finalursache „aus dem Spiel ausgeschieden“, geblieben ist vor allem die Wirkursache und - in stark verändertem Verständnis, das unten noch genauer zu beschreiben sein wird - die Materialursache.

Nun ist es durchaus nicht wahr, daß eine solche materialistische Naturerklärung ganz und gar eine neuzeitliche Erfindung sei, vielmehr hat es solche Tendenzen in der Antike sowohl vor Platon (bei bestimmten Vorsokratikern) als auch nach Platon (in der hellenistischen Philosophie) gegeben. Wie im folgenden anhand einer Analyse der einschlägigen Stellen dargelegt wird, vertritt Platon nicht etwa, weil er anderes noch nicht zu denken vermochte, eine metaphysische Welterklärung, sondern er begründet seine Auffassungen bereits in Abgrenzung von materialistischen Theorien. Und die Defizite, mit denen er seinen andersartigen Ansatz begründet, sind nicht etwa Defizite, die im damals mangelnden Stand solcher Erklärungen ihren Grund haben, sondern es handelt sich um grundsätzliche Erwägungen, von denen die heutige Wissenschaft methodisch genauso getroffen ist.

III. Platons naturwissenschaftliche Theorie

1. Kritik an der Reduktion auf die Wirkursache (*Phaidon* 96ff.)

Phaidon 96ff. lässt Platon den Sokrates mit der gewohnten Eironeia, aber darum nicht weniger vernichtend die naturwissenschaftliche Ursachenanalyse des Anaxagoras kritisieren, bevor er seine eigene Methode, die Hypothesis des Eidos, einführt. Sokrates vertritt dort die These, aufgrund eines defizienten Ursachenbegriffs hätten die Vorsokratiker nicht bemerkt, daß die von ihnen angegebenen Ursachen die erforderliche Erklärungsleistung gar nicht erbringen könnten. Was sie nannten, seien lediglich relativ beliebige Entstehensvoraussetzungen, so wie man etwa das Vorhandensein von H₂O in größeren Mengen und eine Temperatur von deutlich unter Null als Ursachen für ein Iglu bezeichnete (bei 5 Grad plus wird der Iglubau in der Tat nicht gelingen, aber bei starkem Frost bilden sich nicht spontan Iglus, sondern bloß Eis). Mit anderen Worten, der Begriff des Iglus und die sinnvolle Anordnung von Eis für einen bestimmten Zweck ist bei dieser Erklärung einfach vorausgesetzt, beziehungsweise unterschlagen. Sokrates zeigt, daß eine Konzentration auf die Wirkursache dann methodische Konfusion stiftet, wenn man die Wirkursache zugleich als Formursache auslegt und also beispielsweise behauptet, das Hinzufügen eines Holzes zu einem bereits vorhandenen sei nicht nur der Grund, warum es in diesem Fall jetzt insgesamt zwei seien, sondern das Hinzufügen als generelle Ursache von Zweiheit darstellt, weil man sich dann den Widerspruch zuzieht, daß das Hinzufügen ebensogut zu jeder anderen Zahl als der Zwei führen kann und zugleich umgekehrt auch andere Ursachen, etwa das Zerbrechen eines Holzes, zur Zwei führen können.¹⁶

Darum, so Sokrates, habe er große Hoffnungen auf Anaxagoras gesetzt, weil dieser den Intellekt (νοῦς) als Ursache aller Ordnung bezeichne. Denn dies müsse doch bedeuten, daß der Intellekt aufgrund einer Einsicht, wie etwas sachlich sinnvoll zu ordnen sei, platonisch formuliert: durch Orientierung am Guten, vorgehe. Dementsprechend müßte es Aufgabe eines Naturforschers sein, herauszufinden, im Hinblick auf welches Gut, im Hinblick auf welches verfolgte sinnvolle Ziel in der Natur eine bestimmte Ordnung geschaffen sei (97cff.); wenn etwa die Erde eine Kugel sei, so sei zu überlegen, welchen Vorteil dies gegenüber einer Scheibengestalt habe. Anaxagoras stelle aber höchst enttäuschender Weise keinerlei derartige Überlegungen an, sondern es sei dann vom Intellekt nirgends mehr die Rede, sondern nur von den verschiedensten

¹⁶ Vgl. hierzu A. Schmitt, Die Bedeutung der sophistischen Logik für die mittlere Dialektik Platons, Diss. Würzburg 1973, 132ff.; G. Vlastos, Reasons and Causes in the *Phaedo*, in: The Philos. Review 78, 1969, 291/325; G.E.L. Owen, Aristotle on the Snares of Ontology, in: R. Bambrough (Hrsg.), New Essays on Plato and Aristotle, London 1965, 69/96.

Materialursachen (98c). Sokrates bringt dann den sarkastischen Vergleich, Anaxagoras sei wie jemand, der erst forsch die These vertrete, Sokrates' Handlungen seien ganz vom Intellekt bestimmt, dann aber auf die Frage, warum Sokrates jetzt im Gefängnis sitze, allerlei kompliziertes Zeug über Knochen und Sehnen, die das Sitzen ermöglichen, erzähle. Damit sei zwar richtig beschrieben, welche Voraussetzungen Sokrates brauche, um überhaupt sitzen zu können, aber warum er es jetzt in diesem Zusammenhang tue, sei völlig unerklärt (99a).¹⁷

Auf die Naturerklärung angewandt (um beim Beispiel der Kugelgestalt der Erde zu bleiben): die moderne Naturwissenschaft würde hier doch einwenden, die Kugelgestalt sei ein rein zufälliges Ergebnis komplexer Prozesse, es gebe hier mithin nichts zu erklären, beziehungsweise, es hätten nun einmal bei der Entstehung der Erde die und die Bedingungen geherrscht, und deshalb sei sie so herausgekommen. Ein grundlegender Mangel solcher Erklärungen ist im Sinne der Ausführungen des Sokrates, daß sie nur eine nicht enden wollende Kette beobachtbarer Wirkursachen bieten können, die letztlich gar nichts erklärt. Der zum Zeitpunkt t_2 beobachtete Zustand S_2 kam zustande, weil zum Zeitpunkt t_1 Zustand S_1 herrschte. Aber wieso herrschte damals Zustand S_1 ? Sehr einfach, nämlich weil zu einem noch früheren Zeitpunkt wieder ein anderer Zustand herrschte, und so fort. Es ist im Grunde klar, daß eine solche Theorie immer maximal zu einem Big Bang zurückgeführt werden kann, einem nicht mehr ableitbaren völlig ordnungslosen ersten Zustand, der aber irgendwie alle später entstehende Ordnung in sich enthalten muß, die dann durch Zufall oder durch Zufall plus eine Spielregel entsteht.¹⁸

Für eine solche Lösung muß man freilich, wie schon angedeutet, eine Reihe schwer begründbarer Voraussetzungen akzeptieren. Die Materie muß Spielregeln, Naturgesetzen gehorchen; man muß dies für eine beobachtbare, wissenschaftlich bewiesene und nicht begründungsbedürftige, evidente Tatsache halten. Die Rede vom „Gesetz“ verdeckt dabei eine enorme gedankliche Schwierigkeit: wir wissen schließlich aus der Erfahrung mit menschlichen Gesetzen, daß niemand ein Gesetz befolgt, es sei denn, weil er seinen Sinn einsieht oder weil er dazu gezwungen wird. Wenn der Kosmos eine hirnlose Materieansammlung ist, scheidet die erste Möglichkeit aus, so daß nur bliebe, daß irgendetwas (auf jeden Fall ja nicht irgendwer) die Materie zwingt, sich nach dem Naturgesetz zu richten. Klarer formuliert: die Rede vom Naturgesetz muß in Wahrheit eine

¹⁷ Vgl. zu dieser Stelle genauer Verf., 'Teleologie' und Naturphilosophie bei Platon, in: W. Bernard & H.J. Wendel (Hrsgg.), Antike Philosophie und Moderne Wissenschaft, Rostock 1998 (Rostocker Studien zur Kulturwissenschaft 2), 1/29, bes. 3ff..

¹⁸ Zur antiken und modernen Diskussion über den Anfang der Welt vgl. Chr. Pietsch, Geworden - Ungeworden - Erschaffen. Zur antiken Diskussion um die Entstehung der Welt, in: W. Bernard & H.J. Wendel (Hrsgg.), Antike Philosophie und moderne Wissenschaft, Rostock 1998 (Rostocker Studien zur Kulturwissenschaft 2), 30/66.

metaphorische sein, in Wirklichkeit muß in der Materie selbst eine bestimmte Tendenz zur Ordnung enthalten sein, wenn es außer ihr in Wahrheit nichts gibt. Platonisch betrachtet: Anaxagoras, und ebenso die moderne Wissenschaft, sehen Körper mit bestimmten komplexen Eigenschaften und Fähigkeiten und schreiben voll Vertrauen auf die Wahrnehmung alles diesem Wahrnehmbaren zu. In Form eines polemischen Vergleichs: im Grunde ist nach Platon der moderne Mensch wie ein Kind, das die Fäden im Marionettenspiel nicht bemerkte und deshalb der Marionette die Fähigkeit zu sprechen und sich geordnet zu bewegen zuschreibt. Den Vorwurf der Naivität erheben also nicht nur wir gegenüber Platon, er würde ihn überraschenderweise auch umgekehrt uns gegenüber erheben. Und ebenso auch den der Metaphysik, immer in Sinne einer schlechten Metaphysik, die Chimären zum Sein erhebt, weil sie die wahren Ursachen nicht erkennt.

Die eben genannte *Phaidon*stelle weist schon darauf hin, daß Platon nicht einfach unüberlegterweise in seine methodischen Auffassungen über Naturwissenschaft geraten ist, sondern aus wohlerwogenen Gründen zu seiner Position einer Ablehnung des Materialismus gelangt ist. Diese Gründe sind an verschiedenen Stellen dargelegt, insbesondere in Passagen aus den *Nomoi* und dem *Timaios*, die jetzt näher zu betrachten sind. Danach wird der Zusammenhang des hier Vorgeführten mit dem Thema 'Daimonologie' und insbesondere mit dem hier verfolgten Beweisziel - nämlich: zu zeigen, daß die platonische Daimonologie eine rationale, wissenschaftliche Theorie ist - deutlicher werden, und es können dann erste Schlußfolgerungen gezogen werden. Angesichts unseres derzeitigen Standpunkts, der im Grunde nur materialistische Weltdeutungen als (natur-) wissenschaftlich gelten läßt (alles andere sollen höchstens theologische oder ideologische Standpunkte sein, die wir unter „Weltanschauung“ und nicht unter „Wissenschaft“ subsumieren würden), erscheint eine solche ausführliche Ableitung notwendig, wenn man dem Grad der kritischen Reflexion, auf die Platon seine Theorie baut, einigermaßen gerecht zu werden bestrebt ist. Die Daimonologie ist nämlich - dies ist eine zentrale These des vorliegenden Artikels - keineswegs bloß ein zeitbedingtes Element von Platons Naturphilosophie, das er einfach der griechischen Tradition entnommen hat und das er heute möglichst diskret wieder fallen ließe, sondern sie ergibt sich notwendig aus zentralen Prämissen seiner Philosophie.

2. Die wissenschaftliche Begründung von Bewegung und Veränderung (nach *Nomoi* 10)

Im 10. Buch der *Nomoi* wird eine materialistische Welttheorie beschrieben, die letztlich in den Atheismus führe und damit zugleich die ethische und politische Basis menschlichen Zusammenseins untergrabe (885ff.). Obwohl diese Position damit eigentlich schon diskreditiert ist, macht sich der alte Athener daran, genau

zu analysieren, auf welchen Voraussetzungen eine solche Theorie beruht, und dann diese Voraussetzungen zu kritisieren, weil Platon offenbar weiß, daß eine physikalische Theorie nicht allein dadurch widerlegt werden kann, daß sie moralisch katastrophale Implikationen hat. Dies wirft übrigens ein bezeichnendes Licht auf die Geistesgeschichte der Neuzeit, in der Vertreter der (angeblichen) Tradition immer wieder versucht haben, sich gegen neue naturwissenschaftliche Theorien zu stellen, dabei aber leider häufig nicht die methodische Umsicht Platons besessen haben, jedenfalls jedoch nicht in der Lage waren, eine naturwissenschaftliche oder allgemein philosophische Widerlegung der neuen Theorie zu geben. Das Argument, daß damit der traditionelle Glaube oder die Moral untergraben werde, hat sich dabei als unfähig erwiesen, irgendeine Neuerung an der Verbreitung zu hindern. Platon jedenfalls geht hier methodisch anders vor, macht es hier anders, er widerlegt die materialistische (und damit atheistische) Theorie, die er im Blick hat, auf ihrem eigenen Terrain, also auf naturwissenschaftlicher Basis.

Der gedankliche Ausgangspunkt dieser Theorie ist nach seiner Darstellung die These, alles Werdende werde und vergehe entweder von Natur aus (888e5 *phýsei*) oder durch menschliche Kunst (*téchnēi*) oder durch Zufall (*dià týchēn*). Die Elemente Feuer, Wasser, Luft und Erde seien gemäß dieser Theorie also von Natur aus und/oder durch Zufall, aus diesen wiederum entstünden die Körper, so auch die Himmelskörper. Platon hebt eigens hervor, daß gemäß dieser Theorie die Elemente selbstverständlich rein material, „*ganz und gar unbeseelt*“ (889b4f.) aufgefaßt würden. Durch Zufall gerieten sie an diesen oder jenen Ort, durch ihre Mischung entstehe der Kosmos und alles, was er enthalte, Tiere und Pflanzen, „*nicht aufgrund des Intellekts, sagen sie, und auch nicht aufgrund irgendeines Gottes oder einer Kunst, sondern, wie wir sagen, durch Natur und Zufall*“.

Die Götter würden von den Vertretern einer solchen Position nicht etwa für von Natur aus seiend; sondern für ein Produkt menschlicher Konvention angesehen und so auch Recht und Gesetz. Gerechtigkeit im Sinne einer Naturgerechtigkeit sei demgegenüber das Recht des Stärkeren, der den Schwächeren mit Gewalt besiege. Das von Menschen gegebene Gesetz sei nur zum Schutz der vielen Schwachen da (890a). Auch hier erscheint ein Hinweis auf die Aktualität der verhandelten Frage angebracht. Platon zeigt an dieser Stelle nämlich, daß eine materialistische Theorie als ein Naturgesetz immer wieder eine Art Selektionsprinzip postulieren muß, um zu erklären, wieso empirisch nicht beliebig viele Arten von mehr oder weniger entwickelter Ordnung ständig parallel existieren, sondern sich ganz bestimmte präferentielle Typen herausbilden. Dieses angebliche Selektionsprinzip der Natur führt dann aber zu der These, daß der Mensch sich im Grunde naturwidrig verhalte, wenn er aufgrund einer Setzung, einer Konvention, nicht ebenso konsequent sozialdarwinistisch

vorgehe. Wir haben im 20. Jahrhundert eine Ideologie gesehen, die diesen Gedankenweg, vor dem schon Platon hier warnt, bis zu seinen mörderischsten Konsequenzen zu Ende gegangen ist, nämlich den Nationalsozialismus. Und ich möchte warnend hinzufügen, daß wir uns heute zwar einig zu sein scheinen, daß man so etwas nicht tun darf, daß wir aber keineswegs die geistigen Grundlagen, die letztlich zu dieser Ideologie geführt haben, kritisch aufgearbeitet (und also auch nicht widerlegt)¹⁹ haben (der Darwinismus und Biologismus hätte hier in die Kritik gehört). Überspitzt gesagt: Im Bereich von Ethik und Politik sind wir alle gegen den Nationalsozialismus, aber im naturwissenschaftlichen Bereich vertreten wir nach wie vor Positionen, die unsere ethischen Auffassungen nur dadurch zu retten erlauben, daß man postuliert, es handle sich hier um verschiedene Welten; die Natur sei zwar ein hirnloser und brutaler Automat, ein gesitteter Mensch dürfe sich daran aber kein Beispiel nehmen. Solche Theorien mit zwei oder mehr Welten stehen aber selbst immer unter dem Verdacht einer positivistischen Setzung, die gar keinen anderen Zweck habe als den, die Anwendung der harten Naturwahrheit auf die menschliche Sphäre zu verhindern. Es wäre aber vielleicht angezeigt, auch einmal „den Spieß umzudrehen“ und zu fragen, ob solche „Mehrweltenlehren“ vielleicht auch dazu dienen können, philosophisch inakzeptable naturwissenschaftliche Theorien gegen jede Kritik zu immunisieren, die aus einem Bereich außerhalb eines künstlich verengten materialistischen Blickfeldes kommt.²⁰

Doch zurück zu Platon und der von ihm kritisierten materialistischen Theorie. Ihre Vertreter hielten das material Gegebene - etwa die Elemente - für das Primäre, und genau dieses Körperliche bezeichneten sie als ‚Natur‘, alles andere, Geistige hingegen, sähen sie als sekundäres Epiphänomen an, also letztlich als

¹⁹ Um angesichts der Brisanz des hier Diskutierten jede Mehrdeutigkeit auszuschließen: nach Meinung des Verfassers sind Ideologien wie die genannten sehr wohl widerlegbar, nur ist dies von uns meines Erachtens bisher nicht hinreichend geleistet worden. Dies könnte sich zu einem späteren Zeitpunkt der Geistesgeschichte, wenn der allgemeine Abscheu vor den grauenhaften Taten etwa des Nationalsozialismus durch größeren Zeitabstand verblassen (ein Vorgang, der leider bereits einzusetzen scheint) rächen. Wir könnten leicht in eine ähnliche Schieflage geraten wie gegenüber dem Kommunismus oder Marxismus, wo auch oft der Eindruck entstehen kann, eigentlich seien die dort vertretenen Ideen gar nicht so schlecht, nur seien sie falsch angewandt worden. Für eine entsprechende Warnung vor einer Wiederkehr biologistischer Ideen in neuem Gewande vgl. auch C. Amery, Hitler als Vorläufer. Auschwitz - der Beginn des 21. Jahrhunderts?, München 1998.

²⁰ Vgl. Chr. Pietsch, Biologische Evolution und antike Ideenlehre, in: K. Döring, B. Herzhoff, G. Wöhrl (Hrsgg.), Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption IV, Bamberg 1994, 17/30. Pietsch zeigt dort, daß sich die Tatsache, daß es unbestreitbar eine Entwicklung der Lebensformen auf Erden gegeben hat, durchaus auch anders erklären läßt, als dies etwa Darwin getan hat.

eine (vielleicht sehr komplexe) Wirkung der Materie. Damit seien die Tatsachen verkehrt, denn das Geistige als primäre Ursache des Werdens und Vergehens werde hier als etwas Nachrangiges, Abgeleitetes ausgegeben (891e). An dieser Stelle ist nun freilich eine genauere Bestimmung notwendig, denn um Platon hier zu verstehen und zugleich den Zusammenhang zu unserem Thema „Daimonologie“ präzise herauszuarbeiten, muß der Begriff des „Geistigen“, den ich hier verwende, differenziert werden, und zwar deswegen, weil Platon hier aus gutem Grund einen anderen Begriff verwendet. Denn wenn man „Geist“ sinnvollerweise als eine Übersetzung von 'Nous' (Intellekt) nimmt, dann kann das hier von Platon Gemeinte so nicht genannt werden. Der Intellekt ist nämlich gemäß Platons Gebrauch dem Wahrnehmbaren und Körperlichen transzendent, er kann es also nicht selbst sein, der das Irdische und Natürliche ordnet, jenes Geistige, das solche Aufgaben erfüllt, ist in platonischer Begriflichkeit vielmehr als 'psychē' zu bezeichnen, was wir nur dann mit „Seele“ übersetzen dürfen, wenn wir dabei nicht vergessen, daß Platon damit gerade nicht das bezeichnet, was wir im Gefolge Descartes damit meinen. Für uns ist die Seele das Bewußtsein, von dem wir - wenn wir eine Gegenposition zu einem reduktionistischen Materialismus einnehmen wollen - im Sinne Descartes oder des deutschen Idealismus gerade behaupten, es sei eine Sphäre eigener Art, von der man nicht sagen könne, ob und in welcher Beziehung es zur materialen natürlichen Welt stehe. Platon hingegen, und dies ist der ganze Sinn dieser Passage, verteidigt das Seelische gegen einen solchen Reduktionismus gerade nicht, indem er es in eine eigene, physikalischen Argumenten gegenüber völlig immune Sphäre entrückt, sondern indem er es zu dem erklärt, was die physikalische Welt bestimmt und ordnet. In diesem Sinne ist „Seele“ dann nicht „Bewußtsein“, sondern ein äußerst potentes Vermögen, die körperliche Welt in höchst differenzierter Weise zu erzeugen, zu gestalten und zu ordnen.²¹ Wenn Platon hier also den Vorrang der Seele vor dem Körper behauptet,²² so ist damit nicht gemeint, daß das Bewußtsein allem Körperlichen vorgängig und von diesem unabhängig sei, sondern daß der lebende Körper seine Fähigkeit zu erkennendem Unterscheiden und zu geordneter Bewegung und differenzierter

²¹ Zum Beleg wäre neben den hier behandelten Stellen auch auf die Passage in Platons *Sophistes* 248c11/249b3 zu verweisen, in der Platon die Seele ähnlich wie im *Phaidros* als Prinzip der Bewegung bezeichnet, dabei aber deutlich macht, daß die von der Seele initiierte Bewegung und Veränderung stets auf erkennendem Unterscheiden beruht.

²² Die Seele, so Platon, sei allem Körperlichen sachlich vorgeordnet, sie kontrolliere alle Veränderung im Bereich des Körperlichen und sei in diesem Sinne früher, älter als er (892a). Und daher seien die Produkte der Seele, nämlich Meinung, Fürsorge, Intellekt, Kunst und Gesetz allem Körperlichen vorgeordnet (892b). Das, was jene Materialisten für die Natur und das Natürliche hielten, also die wahrnehmbaren Körper von Gestirnen, Tieren und Pflanzen, sei hingegen ein sekundäres Produkt seelischer Aktivität.

Veränderung nicht aus sich selbst hat, daß es sich dabei nicht um Funktionen des Körpers, sondern um diesem vorgeordnete geistige Entitäten handelt, die das Phänomen ‚lebendiger Körper‘ erst erzeugen.

Was ist nun der philosophische Grund, aus dem Platon so dezidiert die These vom Vorrang des Seelischen vor dem Körper (893bff.) vertritt? Die Begründung liegt gemäß dem 10. Buch der *Nomoi* in Platons Analyse von Veränderung und Bewegung (beides kann im Griechischen mit einem Oberbegriff als κίνησις bezeichnet werden). Nach Platon gibt es grundsätzlich 10 Arten der Bewegung und Veränderung,²³ von denen uns hier nur die 9. und die 10. interessieren müssen, nämlich Fremdbewegung und Selbstbewegung. Für Platons Beweisführung entscheidend ist nun die Frage: was hat Priorität, das Fremdbewegte, das nur seinerseits wieder anderes bewegen kann (räumlich oder im Sinne einer Veränderung), oder das Selbstbewegte, das sowohl sich selbst als auch anderes bewegen oder verändern kann? Diese Frage ist klar zu beantworten; gäbe es nur Fremdbewegtes, dann bliebe der erste Anstoß immer unerklärlich (heute noch ein Problem der Big-Bang-Theorie!). Denn alles Fremdbewegte kann zwar tollste Wirkungen hervorrufen, es muß dafür aber leider zuerst einmal selbst in den Zustand versetzt werden, der dann diese Wirkungen hervorruft. Die Suche nach einer letzten Ursache von Bewegung und Veränderung mündet also innerhalb des Fremdbewegten in einen infiniten Regress. Zum Stillstand kann diese Suche nur kommen, wenn am Anfang etwas steht, das selbst sich selbst bewegt und dann anderes in Bewegung setzt. Die so entstehende Kette von verursachten Bewegungen oder Veränderungen mag noch so lang sein, ihr Prinzip kann nur etwas Selbstbewegtes sein (894e/895a).²⁴

Wie also nennt man es, so läßt Platon hier den alten Athener fragen, wenn etwas selbst sich selbst zu bewegen (und zu verändern) vermag. Sein kretischer Gesprächspartner gibt die richtige Antwort: man sagt dann, das Betreffende lebt (895c7), eine Fähigkeit, die ihm eben durch die Seele verliehen wird (c11).²⁵ Wenn also die Selbstbewegung Ursprung und Prinzip aller Bewegung und Veränderung ist und wenn die Seele nichts anderes als das Vermögen zur Selbstbewegung ist, so ist damit die Seele als letzte Ursache aller Bewegung und Veränderung im Körperlichen erwiesen (896b1) und damit zugleich ihre Priorität vor diesem gezeigt (bff.). Unbeseelte Körper können sich nämlich nicht selbst

²³ Vgl. dazu v.a. K. Gaiser, Platons ungeschriebene Lehre, Stuttgart 1968, 173ff.; zur Selbstbewegtheit der Seele bes. 195ff.

²⁴ Wie Platon zusammenfassend sagt: die sich selbst bewegende Bewegung ist notwendig das letzte Prinzip aller Bewegung und Veränderung (895a/b).

²⁵ Man erkennt hier nochmals deutlich den schon beschriebenen, andersartigen Seelenbegriff: ‚Seele‘ nicht als Bewußtsein, sondern als Vermögen, das Körper zu differenzierter Veränderung befähigt. Platon sagt daher, Seele sei eben genau die hier in Rede stehende ‚Bewegung, die selbst sich selbst zu bewegen vermag‘ (896a1f.).

bewegen oder verändern. Mithin ist die Seele, so fährt der alte Athener mit seinen Schlüssen fort, die eigentliche Ursache von allem Guten, Schlechten, Schönen, Häßlichen, Gerechten, Ungerechten in der Welt (d5ff). Wenn also die Seele alles durchwaltet, beaufsichtigt und ordnet, dann muß sie auch den sichtbaren Himmel ordnen und verwalten (d/e). Primär seien mithin die Bewegungen der Seele wie etwa Willen, Überlegung, Meinung, Freude, Schmerz, Haß und Liebe, die dann sekundär die beobachteten Bewegungen von Körpern über viele Stufen erzeugten (896ef.).²⁶

An dieser Stelle sind wir an einem Punkt angelangt, der uns endlich erlaubt, erste Schlußfolgerungen für unser Thema zu ziehen. Wenn Veränderung immer auf etwas Selbstbewegtes zurückgehen muß, dann kann man nur entweder behaupten, Körper vermöchten sich selbst aus sich selbst heraus zu verändern (und genau dies ist ja, wie gesehen, damals wie heute die Position des Materialisten) oder man muß annehmen, daß es nicht wahrnehmbare Entitäten gibt, die selbst sich selbst bewegen und verändern und dadurch mittelbar oder unmittelbar wahrnehmbare Körper verändern und bewegen können (Platonisch nennt man solche Entitäten „Seelen“). Da nun offenkundig nicht der ganze Kosmos von Menschen-, Tier- und Pflanzenseelen gelenkt wird, muß es über diese etwa in Aristoteles' *De anima* beschriebenen Seelenarten hinaus noch weitere Seelen geben, die alle übrigen Veränderungen und Bewegungen verursachen.²⁷ Solche Seelen nennt man Daimones. Aber bevor wir zu ihnen gelangen, ist wenigstens noch kurz zu beschreiben, warum Platon die erste Möglichkeit ablehnt, daß die Materie selbst in sich die Fähigkeit trage, sich selbst zu verändern.

3. Die Platonische Materiekonzeption (*Timaios* 48ff.)

Dazu ist kurz auf den *Timaios* Bezug zu nehmen. In einer sehr bedeutsamen Passage entwickelt Platon dort 48e ff. sein Materiekonzept, das ich hier aufbauend auf Forschungen meines Lehrers Arbogast Schmitt²⁸ für unseren Zusammenhang wie folgt zusammenfasse. Es ist zu unterscheiden zwischen der

²⁶ Folglich müssen etwa die sichtbaren Himmelskörper, die sich ja geordnet bewegen (wobei diese Bewegung weitaus gleichförmiger ist als etwa die eines Menschen) von Seelen gelenkt sein. Zitat (898d9f.): "Der Sonne Körper sieht jeder Mensch, ihre Seele aber keiner", was nicht verwunderlich sei, denn die Seele sei nun einmal nichts Wahrnehmbares, wenngleich man ihre Wirkungen natürlich sehr wohl wahrnehmen kann.

²⁷ Auch Aristoteles scheint den Daimon zumindest als Begleiter des Menschen zu kennen; vgl. Klemens von Alexandrien, *Strom.* 6, 6, 53, 2/3.

²⁸ Vgl. A. Schmitt, Die Bedeutung der sophistischen Logik für die mittlere Dialektik Platons, Diss. Würzburg 1973, 107ff. Darüber hinaus stützt sich die folgende Darlegung des Materiekonzepts auch auf mir zugänglich gewordene, noch unpublizierte Manuskriptentwürfe Schmitts und auf wissenschaftliche Gespräche mit ihm.

absoluten Materie und der relativen das heißt bereits geformten Materie, die jeweils nur in einem bestimmten Kontext als Materie erscheint.²⁹ Auf die relative Materie komme ich gleich noch. Die absolute Materie ist konzipiert als Ermöglichungsgrund für jede beobachtbare Veränderung, sie muß zu allem Wahrnehmbaren werden können, deshalb kann sie aus sich selbst heraus nichts von alle diesem bereits sein (50b). Die absolute Materie ist also die blanke Möglichkeit zu allem, sie ist nicht körperlich,³⁰ völlig gestaltlos, frei von jeglicher Qualität (50d; 51a) und in keiner Weise wahrnehmbar. Daß es sie geben muß, kann man in der beschriebenen Weise nur durch einen „Bastardschluß“ erkennen, wie Platon formuliert (52b2), eben dadurch, daß ohne etwas derartiges nicht erklärbar wäre, wieso beispielsweise das Wachs einer Kerze sich vor unseren Augen beim Verbrennen in etwas verwandeln kann, das nicht Wachs ist. Die Sache 'Wachs' kann sich nicht in Nicht-Wachs verwandeln, also kann das, was wir vor uns hatten, nicht diese Sache gewesen sein, sondern es muß ein etwas gewesen sein, das zuerst wachsartig gestaltet war, jetzt aber eine ganz andere Gestalt angenommen hat.

Die Argumentation der Stelle ist weitaus komplexer, als es hier dargestellt werden kann, mit ihr steht und fällt aber jedenfalls aus den genannten systematischen Gründen die Platonische Daimonologie. Ist sein Materiekonzept richtig, dann braucht man diese bewegende Seelen, wenn nicht, dann vermutlich nicht. Für unseren Zusammenhang ist aber jedenfalls entscheidend, daß Platon hier genau diejenige Lücke schließt, die von einem wissenschaftlich-systematischen Standpunkt her für eine Begründung der Annahme von Daimones noch fehlt. Wenn die Materie aus sich selbst heraus das völlig Unbestimmte, die bloße Möglichkeit, zu allem und jedem geformt zu werden, ist, dann kann sie nicht in sich ein Vermögen zum Hervorrufen von Ordnung tragen, sie kann dann nicht der Träger eines eingebauten Naturgesetzes oder was immer sein. (Nur in Klammern sei gesagt: die relative Materie würde einem Materialisten als Argument gegen Platon auch nichts nützen, denn diese hat zwar bereits spezifische Eigenschaften und verursacht daher bestimmte Wirkungen, aber diese hat sie, weil sie bereits in vielfacher Weise von Formen gestaltet ist, wobei diese Formen ihr direkt oder indirekt durch die Aktivität von Seelen vermittelt sind, so daß damit gegen Daimones als Weltordner und –gestalter nichts auszurichten ist). Damit wird vielleicht klarer, was schon mehrfach gesagt

²⁹ Ich gebrauche an dieser Stelle zur Beschreibung der Platonischen Konzeption im *Timaios* Begriffe wie 'Materie', die dort nicht verwendet, sondern erst bei späteren Philosophen (etwa Aristoteles) belegt sind, weil sie mir die gemeinte Sache präzise zu bezeichnen scheinen. Damit soll aber nicht behauptet sein, die Platonische Darstellung im *Timaios* sei etwa mit der Aristotelischen in Metaphysik und Physik völlig identisch.

³⁰ Genau formuliert: sie ist zweidimensional (Elementardreiecke), so daß Dreidimensionales und damit Wahrnehmbares aus ihr gebildet werden kann.

wurde, nämlich daß für Platon Materialisten unwissentliche und verkappte Metaphysiker sind. Sie postulieren nämlich, daß die Materie in sich bereits ordnende Kräfte trage, die sie aus sich selbst heraus besitze. Damit heben sie platonisch betrachtet zugleich den Unterschied zwischen Seele und Körper auf, und es ergibt sich ein Paradox: indem er die Seele, da nicht wahrnehmbar, für ein Hirngespinst erklärt, ist der Materialist gezwungen, die Leistungen der Seele für die des ihm nun einzig Verbliebenen, des Körperlichen, Materiellen auszugeben.

4. Die Funktion der Daimones (*Symposion* 202e; Er-Mythos)

Es hat also gute systematische Grundlagen, wenn Platon erstens im *Phaidros* (245c) die Seele gerade als das sich selbst Bewegende definiert - und daraus ihre Unsterblichkeit ableitet³¹ - und zweitens die Tätigkeiten daimonischer Seelen im *Symposion* - dort ohne nähere Begründung - im Sinne einer Vermittlung zwischen dem überwiegend „im Irdischen steckenden“ Menschen und dem transzendenten Intelligiblen, den Göttern, beschreibt. Der Daimon, sagt er dort (202e3ff.), „dolmetscht und übermittelt den Göttern, was von den Menschen kommt, und den Menschen, was von den Göttern kommt, ... und indem er in der Mitte zwischen beiden ist, füllt er sie (sc. die Mitte) aus, so daß das Ganze selbst mit sich selbst verbunden ist.“ Durch solche daimonische Vermittlung seien auch Riten, Mantik und ähnliches zu erklären. „Gott mischt sich aber nicht mit Mensch, sondern durch diesen (sc. den Daimon) geschieht jeder Verkehr und jedes Gespräch zwischen Gott und Mensch, ...“³²

Wegen der Transzendenz des Intelligiblen - Gott mischt sich nicht mit Mensch, wie Platon hier sagt (203a2), - und weil andererseits die materielle Welt aus sich selbst heraus völlig gestaltlos wäre und unfähig ist, sich aus sich selbst heraus zu verändern, bedarf es der Daimones in großer Zahl für die verschiedensten Bereiche als Vermittler zwischen Gott und Mensch, zwischen Gott und irdischer Welt. Dies könnte man noch ergänzen etwa durch die Analyse dessen, was am

³¹ Freilich ist davor zu warnen, die Selbstbewegtheit der Seele nur als Quelle körperlicher Bewegung auszudeuten. Auch in den *Nomoi* war ja schließlich von Platon hervorgehoben, daß die Eigenbewegungen der Seele, wie Denken, Wollen etc. zunächst einmal primär sind. Jedenfalls bedeutet die *Phaidros*stelle m. E. nicht, daß alle Seelenvermögen unsterblich sind.

³² Mit diesen Ausführungen Platons deutet sich übrigens eine rationale philosophische Erklärung etwa der Mantik an, gemäß der beispielsweise der Flug eines Vogels deshalb ein Vorzeichen für Künftiges sein kann, weil ein Daimon den Vogel absichtlich so oder so fliegen läßt und seinem Flug damit Zeichencharakter verleiht, den ein inspirierter Vogelschauer (vgl. *Phaidros* 244c) zu erkennen und zu deuten vermag, eine Erklärung der Mantik, die sich später etwa bei dem Platoniker Apuleius explizit findet; vgl. Verfasser, Zur Dämonologie des Apuleius von Madaura, in: *Rheinisches Museum* 137, 1994, 358/373.

Ende der *Politeia* im Er-Mythos über die Begleitung des Menschen durch einen persönlichen Schutzdaimon gesagt ist.

IV. Schlußzusammenfassung und Ausblick

Platon begründet an verschiedenen Stellen seines Werks folgende Grundsätze:

(1). Die Materie ist aus sich selbst heraus völlig qualitätslos. Sie vermag sich selbst aus sich selbst heraus weder zu verändern noch zu bewegen.

(2). Solche Veränderungen und Bewegungen sind aber beobachtbar. Das Beobachtete kann also nicht reine Materie sein, sondern es muß von einem anderen gestaltete und bewegte Materie sein.

(3). Das Intelligible gibt zwar die Formen solcher Gestaltung und Bewegung vor und ist als letztliche Ursache von all diesem Sein und Werden anzusehen, es kann aber aufgrund seiner Transzendenz nicht die unmittelbare Ursache dieses Irdischen, Wahrnehmbaren sein.

(4). Die Vermittlungsleistung muß durch etwas vollbracht werden, das selbst geistiger Natur ist, sich nach dem Intelligiblen richtet und aus dieser Orientierung Körperliches gestaltet und ordnet. Dieses nennt man Seele.

(5). Alle Arten von Bewegung und Veränderung, die im Irdischen wirksam sind, müssen auf solche seelischen Aktivitäten zurückgehen. Nun gibt es aber Veränderungen, die nicht auf Seelen mit für uns sichtbaren Körpern (einschließlich der Gestirnseelen) zurückzugehen scheinen.

Folgerung: also muß es Seelen geben, die zwar einen Körper besitzen (sonst wären sie Intellekte und keine Seelen), aber keinen, den wir normalerweise wahrzunehmen vermögen. Ein solcher Körper müßte dreidimensional sein, wenn er denn als Körper zu bezeichnen sein soll, aber von so feinteiliger Natur, daß er unserer Beobachtungsmöglichkeiten entgeht. Damit ist die rationale philosophische Basis im Umriß beschrieben, die Platon für die Existenz von Daimones gibt, wenn man die verschiedenen Stellen miteinander kombiniert.

Die Annahme von Daimones ist also eine notwendige Konsequenz aus dem Platonischen Ursachenbegriff, insbesondere aus seiner Beschreibung der Materie. Nun ist, wie schon ganz am Anfang dieses Aufsatzes dargelegt, klar, daß nicht wenige Platonforscher der hier gegebenen Platondeutung mit Vehemenz widersprechen würden. Ich will meine Behauptungen keineswegs abschwächen, meine Ausführungen verstehen sich als genuine Platoninterpretation. Aber falls der Leser mir hierin nicht zu folgen vermag, so wird er doch wohl zugeben können, daß die mittel- und neuplatonische Tradition Platon im wesentlichen im hier beschriebenen Sinn verstanden hat. Das heißt nichts anderes als das zumindest rezeptionsgeschichtlich für Spätantike und Mittelalter Platon gerade der vorstehend beschriebene Platon war und daß solche Überlegungen sowohl der damaligen Naturwissenschaft wie auch beispielsweise der

dihairetischen Allegorese³³ Homers wie auch der Bibel zugrundegelegen haben und auch diese Denker nicht weniger rational gedacht haben als Platon, soweit sie in seiner Tradition stehen. Von Okkultismus und Esoterik ist hier keine Spur, vielmehr handelt es sich um eine wissenschaftliche Theorie, die die Phänomene anders erklärt, als wir es gewohnt sind, aber in sich nicht weniger geschlossen ist als unsere Physik, wobei sie auf ganz anderen Konzepten (Materiekonzept, Geist- und Seelenbegriff u.a.) beruht. Beobachtbare Ordnungen und Gleichförmigkeiten in der Natur sind hier nicht durch der Materie innewohnende Gesetze erklärt, sondern das Resultat der gestaltenden Tätigkeit unsichtbarer denkender Wesen. Dabei ist übrigens keineswegs behauptet, daß deshalb alles von vornherein determiniert ablaufe. Ein Wetterdaimon (etwa der Wolkensammler Zeus) beispielsweise, wenn es denn so etwas gibt, ist anders als etwa eine sehr eng am Intelligiblen orientierte Gestirnseele durchaus beeinflußbar und möglicherweise unstet, weswegen man berechnen kann, wann morgen die Sonne aufgeht, aber nicht, wie morgen das Wetter wird.

In jedem Fall ist die platonische Lösung nicht „metaphysischer“ als die der modernen Naturwissenschaft, vielmehr ist unser mechanistisch-materialistisches Weltbild letztlich gezwungen, die von Platon den Seelen, darunter auch solchen mit andersartigem Körper, eben den Daimones, zugewiesenen Leistungen dem Körperlichen zuzusprechen und damit ein ausgesprochen spekulatives Materiekonzept zu vertreten. Die Phänomene glaubt man so auch erklären zu können, aber aus dem von einer Fülle denkender Wesen, sichtbaren und unsichtbaren, Göttern, Engeln und Daimones bevölkerten Kosmos³⁴ ist so eine riesige vom Zufall bestimmte Maschine geworden, in der Gott selbst irgendwie keine rechte Funktion mehr hat (außer vielleicht die, die Voraussetzungen für den Big Bang zu liefern, die man aus diesem nicht erklären kann; Gott als eine Art kosmischer Flipperspieler, der die Kugel einmal angestoßen hat und seitdem darauf wartet, wie sie fallen wird).³⁵

³³ Für den Begriff der dihairetischen Allegorese vgl. die oben, Anm.15 zitierte Literatur.

³⁴ Auch dies ist ausdrücklich schon bei Platon selbst beschrieben. Vgl. etwa Platon, *Phaidros* 246e: Zeus fährt auf geflügeltem Wagen voran: „*Ihm aber folgt eine Heerschar (stratiá) von Göttern und Daimones...*“.

³⁵ Dies kritisiert etwa G. Easterbrook, Wissenschaftlicher Wunderglaube. Die Theorie des Urknalls und die Frage nach dem Anfang des Kosmos, NZZ 23./24.11.99, S. 57. Hingegen sieht E. Drewermann, Ein Weltgebäude ohne Architekt. Darwin, der Papst und die Rolle Gottes in der Evolution, NZZ 23./24.11.99, S. 55, nur noch die Möglichkeit, Gott für die menschliche Sphäre Relevanz zu belassen, nicht jedoch für die Natur. Dies ist immerhin konsequenter als Positionen, die Gott immer noch als Lückenfüller im Rahmen materialistischer Theorien verwenden und damit genau das tun, was gewöhnlich der Antike und dem Mittelalter unterstellt wird, nämlich dort nach himmlischen Mächten zu greifen, wo man die eigene Physik noch nicht versteht.

GEISTER IM ZEUGENSTAND DIE FRÜHESTE LATEINISCHE DÄMONOLOGIE IN TERTULLIANS APOLOGETICUM

Jürgen Hammerstaedt

In seinem *Apologeticum* verteidigt Tertullian, der erste bedeutende lateinische Schriftsteller der Christen, seine Glaubensbrüder gegen die Ächtung und Verfolgung durch die Statthalter des römischen Reichs. In der literarischen Rolle eines Advokaten nutzt er Gedanken, die griechische Apologeten in abstrakter Form boten, juristisch für eine Anklageabwehr.³⁶ Seine Lehre ist meist traditionell, ihre Gestaltung aber macht den Reiz und die Wirkung seiner Schrift aus und entspricht der römischen Vorliebe für Konkretisierung und Faßlichkeit. So verhält es sich auch im zentralen Abschnitt des *Apologeticum*, der die Dämonen betrifft. Der folgende Beitrag soll die konventionellen Züge der hier zutagetretenden Dämonologie in den Zusammenhang ähnlicher frühpatristischer Äußerungen stellen³⁷ und vor diesem (schon längst wahrgenommenen) Hintergrund ihre einmaligen Züge hervorheben, die zwar teilweise bereits gesehen, in wichtigen Teilen jedoch noch nicht genügend gewürdigt und verstanden worden sind.

1. Inhaltliche Übernahme der Dämonologie griechischer Apologeten

Gleich zu Beginn³⁸ der beiden Kapitel des *Apologeticum*, in denen Tertullian die Dämonologie für die Verteidigung des Christentums nutzbar macht, versichert

³⁶ Dazu vgl. Eckert 142f.; 155f.; 159.

³⁷ Aus den ersten vier Jahrhunderten ist abgesehen von dem einen Teilaспект behandelnden Brief Gregors von Nyssa *De engastrimyho* (ed. M. Simonetti, Origene, Eustazio. Gregorio di Nissa, *La maga di Endor*, Firenze 1989) und Augustins Schrift *De divinatione daemonum* (CSEL 41, 599/618) keine christliche Spezialschrift über die Dämonologie erhalten. Gleichwohl häufen sich im zweiten Jahrhundert bei christlichen Schriftstellern Äußerungen über Wesen und Wirken von Dämonen, was sicherlich in einen Zusammenhang mit der Steigerung zu setzen ist, die der Dämonenglauben im 2. Jh. n. Chr. erfuhr (hierzu vgl. Lortz 2, 33; C. Zintzen, Art. Geister [Dämonen] B. III c. Hellenistische u. kaiserzeitliche Philosophie: RAC 9, 1976, 644).

³⁸ Tert. *apol.* 22, 1ff. (ed. E. Dekkers: CCL 1, 128 bzw. ed. trad. Waltzing/Severyns 54): *atque adeo dicimus esse substantias quasdam spiritales. Nec novum nomen est: sciunt „daemonas“ philosophi, Socrate ipso ad daemonis arbitrium exspectante. ... (2) Omnes sciunt poetae, etiam vulgus indoctum in usum maledicti frequentat. Nam et Satanan, principem huius mali generis, proinde de propria conscientia animae eadem execramenti voce pronuntiat. Angelos quoque etiam Plato non negavit. Utriusque nominis testes esse vel magi adsunt. (3) Sed quomodo de angelis quibusdam sua sponte corruptis corruptior gens daemonum evaserit, damnata a Deo cum generis auctoribus et, quem diximus,*

der Autor, daß es nach christlicher Ansicht „geistige Wesen“ (*substantias ... spiritales*) gebe. Deren Benennung als „Dämonen“ (*δαίμονες*) – ein Wortgebrauch, den weder das Alte Testament noch, soweit wir wissen,³⁹⁾ die lateinische Sprache vor Tertullian kannte –, sei nicht neu, sondern schon bei heidnischen Philosophen, Dichtern und sogar bei Ungebildeten feststellbar. Auch die Existenz von „Engeln“ (*ἄγγελοι*) habe Platon nicht abgestritten. Zu diesem letzten Punkt muß man allerdings anmerken, daß der Terminus selbst in die griechische Philosophie wohl erst seit Posidonios, also dem 1. Jh. v.Chr., unter jüdischem, später auch christlichem Einfluß eindrang.⁴⁰⁾

Während Tertullian hier die Bekanntheit von Geistwesen als Dämonen bzw. Engeln bei Heiden und Christen betont, vertritt er bezüglich ihrer Entstehung, ihrer bösen Absicht und ihres trügerischen Wirkens natürlich einen rein christlichen Standpunkt. Dem Alten Testament entnimmt er, daß die Dämonen von abtrünnigen Engeln als ein noch verderbteres Geschlecht hervorgegangen und zusammen mit ihren Erzeugern und ihrem satanischen Anführer von Gott verurteilt worden seien. Viel unverhüllter als frühere Apologeten formuliert er, daß das Wirken dieser Dämonen und Engel auf Verderbnis des Menschen ausgerichtet sei.⁴¹⁾ Jene Geistwesen von feiner, gasförmiger Körpersubstanz⁴²⁾ seien nicht wahrnehmbar und suchten unbemerkt den Leib des Menschen mit Krankheiten und seine Seele mit wilder Leidenschaft, Raserei und Verblendung heim. Vor allem verleiteten sie den menschlichen Verstand zum Glauben an Götzen und zur kultischen Verehrung von deren Abbildungen bei blutigen Rauchopfern. Die Erkenntnis der wahren Gottheit verwehrten die Geistwesen den Menschen vor allem damit, daß sie mantische Fähigkeit und Heilkraft vortäuschten und durch weitere Wundertricks zum Bilderkult anspornten.⁴³⁾

Wie schon Richard Heinze in seiner grundlegenden Studie über diese Tertullianschrift sah, entsprechen diese Darlegungen Tertullians der

principe, apud litteras sanctas ordo cognoscitur. (4) Nunc de operatione eorum satis erit exponere. Operatio eorum est hominis eversio.

³⁹⁾ Im Lateinischen gab es vor Tertullian keinen Begriff, der Dämonen von Göttern unterschieden hätte: Cic. *Tim.* 38 wählt unter Vorbehalt *lares*, mit ähnlichem Zaudern Apul. *Socr.* 15 *Genius* als Wiedergabe; vgl. auch A. Traina, *Vortit barbare. Le traduzioni poetiche da Livio Andronico a Cicerone*, Roma 1970, 33f. und 173. Gleicherweise wurde auch die griechische Vokabel *angelus* erst von Tertullian und der *Vetus latina* ins Lateinische eingeführt (vgl. Klotz, Art. *angelus*: ThesLL vol. 2., 45, I. 32/71).

⁴⁰⁾ Heinze 395 Anm. 3; Lortz 2, 40 mit Anm. 38.

⁴¹⁾ Vgl. Heinze 397.

⁴²⁾ Tert. *apol.* 22, 5 *mira subtilitas et tenuitas*; vgl. Tatian *or. ad Graec.* 15 (16, 27 Schwartz): *δαίμονες δὲ πάντες σαρκίον οὐ κέκτηνται, πνευματικὴ δέ ἐστιν αὐτοῖς ἡ σύμπτηξις ὡς πυρὸς καὶ ἀέρος*; vgl. Aug. *trin.* 4, 14 (CCL 50, 179) über die *aerea corpora* der bösen Geister; auf heidnischer Seite schon Apul. *Socr.* 13: *corpore aeria*.

⁴³⁾ Tert. *apol.* 22, 4/6.

Dämonologie griechischer Apologeten.⁴⁴ Diese lässt sich folgendermaßen skizzieren:

(1) Während die Dämonen für heidnische Philosophen gut bzw., wie im Volksglauben und bei Xenokrates,⁴⁵ teils gut teils schlecht waren, galten sie den Christen als ausnahmslos schlecht und unterstanden einem bösen Anführer. Sie wurden mit den von Gott abgefallenen Engeln des Alten Testaments zunächst auf eine Wesensstufe gestellt und in der weiteren Entwicklung sogar mit ihnen identifiziert.⁴⁶

(2) Eine Angelologie hat die frühe Patristik, im Gegensatz zu ihrer lebhaften Vorstellung von Wesen und Wirken der Dämonen, kaum entwickelt. Die Problematik von Transzendenz und Immanenz verlagerte sich im frühen Christentum von einem alttestamentlichen Wirken des Engels des Herrn bzw. den Engeln auf das Verhältnis zwischen Gott und seinem Logos bzw. Christus. Den Engeln wurde die Rolle göttlicher Mittelwesen zunächst bestritten.

(3) In der frühen Patristik galten Dämonen und Engel als unfleischliche und geistige, aber nicht unkörperliche Wesen. Erst später wurden Engel für ganz unkörperlich erachtet.

(4) Die heidnischen Götter galten allen christlichen Apologeten als bloße Dämonen. Schon im alten Judentum hatte man das geglaubt. Allerdings entwerteten manche Apologeten den heidnischen Götterkult auch mit einer euhemeristischen Erklärung, nämlich daß bedeutende Verstorbene von der Nachwelt mit göttlichen Ehren und Kultbildern bedacht worden seien. Beide Gedanken, die Rückführung der Götternamen auf bloße Sterbliche und die Gleichsetzung der angeblichen Götter mit Dämonen, verband zuerst Athenagoras. Nach seiner Ansicht nahmen Dämonen die Namen Verstorbener an und veranlaßten die Menschen zur göttlichen Verehrung von deren Kultbildern.⁴⁷ Auch deshalb stieß bei den Christen die Gleichsetzung von Geistern mit Seelen Verstorbener, wie sie in heidnischem Volksglauben und auch bei Philosophen begegnete, auf heftigen Widerstand.⁴⁸

Diese Dämonologie der griechischen Apologeten bestimmte auch Tertullians bisher referierte Ausführungen. Die nun zu betrachtende Fortsetzung dient hingegen einem Ziel, das griechische Apologeten allenfalls ansatzweise verfolgt hatten: Tertullian sucht, der Situation einer juristischen Wahrheitsfindung

⁴⁴ Heinze 400.

⁴⁵ Vgl. Aug. civ.D. 9, 2.

⁴⁶ A. Kallis, Art. Geister (Dämonen) C. II. Griechische Väter: RAC 9 (1976), 701 u. 704. Wie bei anderen Apologeten (P.G. van der Nat, Art. Geister [Dämonen] C. III. Apologeten u. lateinische Väter: a.O. 725) wird auch bei Tertullian der in *apol.* 22, 3 grundsätzlich gemachte Unterschied zwischen gefallenen Engeln und Dämonen dann doch nicht weiter betont, indem anschließend beide Gruppen stets in einem Atemzug genannt werden.

⁴⁷ Athenag. *leg.* 26, 1f.

⁴⁸ Verloren ist eine Schrift Tatians, in der er den Nachweis führte, daß Dämonen keine Seelen von Verstorbenen seien (vgl. *or. ad Graec.* 16 [17, 16 Schwartz]).

angemessen, für seine Behauptung, daß die sogenannten Götter nur Engel und Dämonen seien, einen Beweis zu liefern. Die Neuheit dieses Ansatzes hat Heinze herausgestellt. Worin aber der Beweis liegt und woraus er seine Beweiskraft bezieht, ist bis heute umstritten bzw. unbefriedigend gelöst. Eine Klärung soll nun versucht werden, indem Tertullians raffinierte rhetorische Strategie herausgearbeitet wird. Ein Vergleich mit späteren apologetischen Schriften soll hierbei ermöglichen, die Besonderheit nicht nur von Tertullians Beweisgang, sondern auch von seinem Beweziel auszumachen.

2. Die von Tertullian selbst entwickelte Beweisführung

Tertullian trägt zwei voneinander unabhängige Beweisgänge vor. Sie basieren auf den beiden in damaliger Zeit wahrgenommenen Manifestationen der Geister: dem Zauber und der Besessenheit.

2. a. Der von der Magie ausgehende Beweis

In unmittelbarem Anschluß an den Vorwurf, daß Dämonen den Menschen mit vorgetäuschter Weissagung, vermeintlicher Krankenheilung und anderen wundersamen Erscheinungen von der wahren Gotteserkenntnis ablenken, eröffnet Tertullian seinen ersten Beweisgang mit dem Hinweis, daß auch Zauberer Vorführungen eines übernatürlichen Wirkens geben.⁴⁹ Diese Wunder vollführen die Magier durch die Vollmacht (*potestas*) von Engeln und Dämonen, welche sie zu Hilfe gerufen haben. Die erhaltenen Zauberpapyri der Kaiserzeit belegen eindrucksvoll die Verbreitung solcher Vorstellungen, daß der Magier Geister mit dem Vollzug übernatürlicher Praktiken beauftragt.⁵⁰ Was nun, fährt Tertullian fort, die Geistemacht im fremden Dienste der Zauberer leistet, das bemüht sie sich, in weit größerem Ausmaß in eigener Regie unter Aufbietung aller Kräfte zu bewirken.

Die Worte *quanto magis* fragen nicht etwa bloß danach, „um wieviel eher, lieber“⁵¹ die Dämonen in eigener Regie Wunder bewirken, sondern markieren in Verbindung mit dem nachfolgenden Ausdruck *totis viribus* („mit allen Kräften“) eine quantitative Überlegenheit der im eigenen Interesse vollbrachten Wunderwirkung im Gegensatz zu den geringeren Wirkungen, die sie im Dienste von Zauberern ausüben. Diese quantitative Unterscheidung wurde von

⁴⁹ Tert. *apol.* 23, 1: *Porro si et magi phantasmata edunt et iam defunctorum infamant animas, si pueros in eloquium oraculi elidunt, si multa miracula circulatoriis praestigiis ludunt, si et omnia immittunt, habentes semel invitatorum angelorum et daemonum assistentem sibi potestatem, per quos et caprae et mensae divinare consuerunt: quanto magis ea potestas de suo arbitrio et pro suo negotio studeat totis viribus operari, quod alienae praestat negotiationi?*

⁵⁰ Die Ansicht, daß alle Weissagung und Magie Werk der Dämonen sei, führt Apul. *apol.* 43 (p. 50, 4f. Helm) auf Platon zurück.

⁵¹ Vgl. Heinze 400: „erst recht“; Waltzing/Severyns 56: „à combien plus forte raison“.

bisherigen Erklärern nicht beachtet,⁵² und damit natürlich auch die erste Beweisstufe verkannt:⁵³ In ihr will Tertullian plausibel machen, daß die Dämonen, deren Hilfe in der Magie allgemein anerkannt ist, auch die im vorausgehenden 22. Kapitel beschriebenen größeren, und als solche den Eindruck göttlichen Wirkens vortäuschenden Wunder, wie Wahrsagerei und Krankenheilung, bewirken können.

Dieser bislang verkannte Beweisschritt, daß Dämonen überhaupt in der Lage sind, die laut Kap. 22 zur Götzenanbetung verleitenden Wunder zu vollbringen, ist unabdingbare Voraussetzung für Tertullians anschließende Überlegung:⁵⁴ „Doch⁵⁵ wenn sowohl Engel als auch Dämonen dasselbe bewirken, was auch eure Götter tun, worin läge dann also der Vorrang der Göttlichkeit, von der man doch annehmen müßte, daß sie jeder anderen Macht überlegen ist?“ Für würdiger als die Annahme, daß die Götter den Geistern gleichrangig wären, hält Tertullian daher die umgekehrte Erklärung: daß die sogenannten Götter bloß Engel und Dämonen seien.

Trotz seines von einer alltäglichen Lebenserfahrung genommenen Ausgangspunktes hat dieser erste Beweisgang eine recht spekulative Wendung genommen. Tertullian selbst gibt dies zu in den Worten, mit denen er nunmehr eine weitere, endgültige Demonstration einleitet:

⁵² Eckert 157 faßt Tert. *apol.* 23, 1 so zusammen: „Dämonen nutzen ihre Kräfte sicher auch zum eigenen Vorteil, d.h. um als Götter zu erscheinen“; Heinze 400: „Die Magier,“ fährt er fort, „verrichten mit Hilfe der Dämonen die gleichen Zaubereien wie eure Götter: Ist nicht anzunehmen, daß die Dämonen, was sie im Dienste anderer leisten, erst recht aus eigenem Entschluß und im eigenen Interesse tun?“ Streng logisch müßte der Beweis so lauten: „Das, was die Dämonen im Dienst der Magier tun, geschieht außerdem nur durch die sog. Götter: eine selbständige Tätigkeit ist aber unbedingt anzunehmen, also ist dies die Tätigkeit der sog. Götter“; Lortz 1, 158: „Wenn schon die Dämonen einfachen Magiern helfen, dieselben Geistererscheinungen und Orakel, kurz, alle jene vielfältigen Wunder und marktschreierischen Blendwerke zu vollbringen, die das Heidentum seinen Göttern zuschreibt ...“ Ebenso sah Waltzing 109f. den Gedankengang.

⁵³ Da es sich für Heinze 400 hier bereits um einen voll durchgeföhrten Beweis handelte, von dem er § 2 als „zweiten Beweis“ absetzt, empfand er die von ihm wahrgenommene tertullianische Logik nicht als befriedigend. Dagegen zu Recht Lortz 1, 158 Anm. 138, der seinerseits allerdings dem Gesamtbeweis eine seines Erachtens fehlende Aussage hinzufügte, daß die Magier dasselbe wie die heidnischen Götter bewirkten.

⁵⁴ Tert. *apol.* 23, 2: *At, si eadem et angeli et daemones operantur, quae et dei vestri, ubi est ergo praecellentia divinitatis, quae utique superior omni potestate credenda est?*

⁵⁵ at Waltzing: aut codd.

2.b. Der Beweis durch das Selbstbekenntnis der Dämonen

„Bis hierhin ging es um Worte; ab jetzt kommt die Vorführung der Sache selbst.“⁵⁶ Um nun praktisch vorzuführen, daß die Bezeichnungen Götter und Geister dasselbe bedeuteten, fordert Tertullian die in seiner Verteidigungsschrift als Richter angesprochenen Provinzstatthalter auf, einen Menschen hereinzu führen, der nach übereinstimmender Ansicht aller von einem Dämon besessen sei. Jeder beliebige Christ werde jenen Geist zum Eingeständnis seines Dämonentums zwingen, möge er sich auch anderswo als Gott ausgeben. Ebenso solle man einen von denen hereinführen, die man unter dem enthusiastischen Einfluß eines Gottes wähne, Menschen, die durch Inhalieren an Altären die Gottheit vom Opferrauch aufnähmen, um sich dann durch Aufstoßen Linderung zu verschaffen und keuchend weiszusagen. Wenn die in solchen menschlichen Medien – bzw. Priestern – wirkenden Mächte, sei es gar die Virgo Caelestis höchstselbst, die in Tertullians Heimatstadt Karthago als Wahrsagegöttin mit der besonderen Befähigung der Wettervorhersage verehrt wurde,⁵⁷ oder der als Heilgott angebetete Äskulap, wenn sich also diese vermeintlichen Götter nicht als einfache Dämonen verraten würden, unfähig zur Lüge vor einem Christen – dann dürften die Richter, ruft Tertullian ihnen zu, das Blut jenes übermüti gen Christen gerne vergießen!

Einen klareren Beweis dafür, daß die sogenannten Götter in Wirklichkeit Dämonen sind, gibt es laut Tertullian nicht als dieses mit unerschütterlicher Zuversicht gebotene und sogar durch die Bürgschaft eines Christenlebens bekräftigte Zeugnis. An bloße Täuschung und Zauberei sei bei der Vorführung solcher Bekundungen nicht zu denken: Wenn nämlich die Götter wirklich existierten, hätten sie keinen Anlaß, sich fälschlich als Dämonen auszugeben; andererseits könnten die vom Christen zum Geständnis ihres Wesens gezwungenen Dämonen sich nicht andernorts mit Götternamen bezeichnen, wenn es diese Götter wirklich gäbe und sie von ihnen für eine solche Anmaßung eine Strafe zu befürchten hätten. Die von den Heiden angenommene

⁵⁶ Tert. apol. 23, 4ff: *Sed hactenus verba; iam hinc demonstratio rei ipsius, qua ostendimus, unam esse utriusque nominis qualitatem. Edatur hic aliqui ibidem sub tribunali vestro, quem daemone agi constet: iussus a quolibet Christiano loqui spiritus ille tam se daemonem confitebitur, <quod> in vero est, quam alibi deum, quod in falso est. (5) aeque producatur aliquis ex his, qui de deo pati existimantur, qui aris inhalantes numen de nidore concipiunt, qui ructuando curantur, qui anhelando praefantur. (6) Ista ipsa Virgo Caelestis, pluviarum pollicitatrix, iste ipse Aesculapius, medicinarum demonstrator, ... nisi se daemonas confessi fuerint, Christiano mentiri non audentes, ibidem illius Christiani procacissimi sanguinem fundite! (7) Quid isto opere manifestius? Quid hac probatione fidelius? Simplicitas veritatis in medio est, virtus illi sua adsistit; nihil suspicari licebit. Magia aut aliqua eiusmodi fallacia fieri dicetis, si oculi vestri et aures permiserint vobis. (8) Quid autem inici potest adversus id, quod ostenditur-nuda sinceritate?*

⁵⁷ Zur Bedeutung der beiden genannten Gottheiten in Karthago vgl. Waltzing 172.

Unterscheidung zwischen Göttern und Dämonen ist also hinfällig: es handelt sich in beiden Fällen um Dämonen.

Wen sollen die Heiden nun anbeten, wenn ihre vermeintlichen Götter Dämonen sind?⁵⁸ Auch dies ergibt sich für Tertullian aus demselben Verhör. Die Heiden werden durch das Zeugnis ebendieser vermeintlichen Götter nicht nur erkennen, daß jene keine Götter sind und es keine anderen gibt, sondern sie werden im gleichen Zusammenhang erfahren, wer wirklich Gott sei, ob er derjenige sei, und zwar als einziger, den die Christen verkündeten, und ob er nach der Lehre der Christen geehrt werden müsse. Und jene Geister würden daselbst verkünden, wer jener Christus sei: ob er ein gewöhnlicher Mensch und Magier gewesen sei, der nun in der Totenwelt weile, oder ob er im Himmel weile und zum Jüngsten Gericht wiederkommen werde.

3. Dämonenverhöre in christlichen Exorzismen vor, bei und nach Tertullian

Heute mag uns die zentrale Stellung befremden, die Tertullian in der soeben nachgezeichneten Beweisführung einem Zeugnis einräumt, das er Geistern abringen will. Doch gegen Ende des zweiten Jahrhunderts war die Geisterbeschwörung ein fester Bestandteil magischer Praxis und galt auch von jeher als Beweis der Macht des Christentums.

Die drei Synoptiker Matthäus, Markus und Lukas berichten von Exorzismen durch Jesus. Einmal verrät dabei ein Dämon auf Nachfrage⁵⁹ seinen Namen;⁶⁰ andere Geister reden Jesus als Sohn Gottes an.⁶¹ Beide Elemente des tertullianischen Dämonengeständnisses, die Selbstenthüllung und die Bestätigung von Christi Rang, sind also bereits in den Evangelien vorzufinden. Und nicht nur Jesus selbst bezwingt die Geister, sondern, in Jesu Namen, auch seine Anhänger. Das besagt die Erfolgsmeldung in Lukas.⁶² Die Apostelgeschichte berichtet, wie auch nach Jesu Tod in seinem Namen unternommene Exorzismen Wirkung

⁵⁸ Tert. *apol.* 23, 11 f.: *Iam deos quaerite: quos enim praesumpseratis deos esse, iam daemonas esse cognoscitis. Eadem vero opera nostra ab eisdem deis vestris non tantum hoc detegentibus, quod neque ipsi sint neque ulli alii, etiam illud in continenti cognoscetis, qui sit vere Deus, et an ille et an unicus, quem Christiani profitemur, et an ita credendus colendusque, ut fides et disciplina disposita est Christianorum.* (12) dicent ibidem et quis ille Christus cum sua „fabula“: *si homo communis condicionis, si magus, si post crucem de sepulchro a discipulis subreptus, si nunc denique penes inferos, si non in caelis potius et inde venturus cum totius mundi motu, cum orbis horrore, cum planctu omnium, sed non Christianorum, ut Dei virtus et Dei spiritus et <Dei> ratio, ut Dei filius et Dei omnia.*

⁵⁹ Für solche Mitteilungsbefehle bei Exorzismen vgl. beispielsweise PGM IV 3037 und 3044.

⁶⁰ Mc. 5, 9; vgl. Lc. 8, 30.

⁶¹ Beispielsweise Mc. 3, 11; vgl. Lc. 4, 41.

⁶² Lc. 10, 17/20; vgl. bereits Mc. 6, 7.

zeigten.⁶³ Diese neutestamentlichen Exorzismen illustrieren die überdämonische, und somit göttliche Macht Christi und der in seinem Glauben Lebenden.

Den christlichen Apologeten geht es bei ihrer Berufung auf Exorzismen noch um weiteres: Das Geständnis des Dämon soll die Existenz der heidnischen Götter widerlegen. Zuerst hat Theophilos von Antiochien knapp zwei Jahrzehnte vor Tertullian darauf hingewiesen, daß gelegentlich noch zu seiner Zeit Besessene im Namen des wahren Gottes mit Exorzmus geheilt würden und die trügerischen Geister dabei zugäben, daß sie Dämonen seien. Daraus schließt er, daß auch in früheren Zeiten die von Dichtern kosmologischer Aussagen behauptete musiche Inspiration durch unreine Dämonen bewirkt worden sei.⁶⁴

Tertullians Berufung auf das Geständnis von Dämonen im *Apologeticum* läßt sich mit einer wichtigen Aussage seiner späteren Schrift *Über die Seele* ergänzen. Die Unwahrhaftigkeit der bösen Geister, welche sich hinter den Namen Verstorbener verbergen, trete durch einen Tatsachenbeweis zutage, wenn der Geist bei Exorzismen mal angebe, er sei ein früh verstorbener Verwandter des Befallenen, mal, er sei ein gewaltsam umgekommener Gladiator, und sich ebenso auch anderswo als Gott ausgebe. Er trachte bei seinen Lügen einzig danach, die ihm vom Exorzisten entgegengehaltene christliche Lehre zu bannen. Schließlich aber müsse er unter dem unablässigen Zwang der göttlichen Macht zugeben, was er in Wahrheit ist.⁶⁵

Der Hinweis auf das Selbstzeugnis der Dämonen bei ihrem Exorzismus in Christi Namen begegnet ab jetzt regelmäßig bei lateinischen Kirchenschriftstellern des dritten und vierten Jahrhunderts. Natürlich fehlt er nicht in dem Bekehrungsdialog *Octavius* des Minucius Felix, der ja große inhaltliche Übereinstimmungen mit Tertullians *Apologeticum* aufweist. Unter den angeblichen Göttern, die sich jedesmal bei Exorzismen als Dämonen bekennen müßten, macht Minucius bemerkenswerterweise Saturn, Serapis und Iuppiter namhaft.⁶⁶ In der Mitte des dritten Jahrhunderts schrieb Cyprian an den Christenfeind Demetrian:⁶⁷ „Ach, wolltest du sie (scil. die angeblichen Götter)

⁶³ *Act.* 5, 16; 8, 7; 19, 11f.; fehlgeschlagener Mißbrauch des bloßen Namens durch nichtchristliche Juden: *Act.* 19, 13/16.

⁶⁴ Theoph. *Autol.* 2, 8.

⁶⁵ Tert. *an.* 57, 5 (ed. J.H. Waszink: CCL 2, 866).

⁶⁶ Min. Fel. 27, 5ff.: *haec omnia sciunt ... ipsos daemonas de semetipsis confiteri, quotiens a nobis tormentis verborum et orationis incendiis de corporibus exiguntur.* (6) *ipse Saturnus et Serapis et Iuppiter et quicquid daemonum colitis victi dolore quod sunt eloquuntur nec utique in turpitudinem sui, nonnullis praesertim vestrum adsistentibus, mentiuntur.* (7) *ipsis testibus de se verum confidentibus esse eos daemonas credite!* *adiuungi enim per deum verum et solum inviti miseri corporibus inhorriscunt et vel exsiliunt statim vel evanescunt gradatim.*

⁶⁷ Cypr. *Demetr.* 15 (ed. M. Simonetti: CCL 3A, 43f.): *O si audire eos velis et videre, quando a nobis adiurantur, torquentur ... et ... de obsessis corporibus eiciuntur, quando heiulantes et gementes voce humana et potestate divina flagella et verbera sentientes venturum iudicium confitentur. Veni et cognosce vera esse quae dicimus. ... Certe vel sic*

*doch hören und betrachten, wenn sie von uns beschworen werden, gequält ... und ... aus den von ihnen besessenen Leibern herausgeworfen werden, wenn sie jammernd und wimmernd die Peitschenhiebe und Schläge durch menschliche Stimme und göttliche Macht verspüren und die ihnen bevorstehende Verurteilung bekennen! Komm und überzeuge dich, daß wahr ist, was wir behaupten. ... Sicherlich wirst du auch auf die Weise in deinem Irrglauben erschüttert werden, wenn du zugeschaut und gesehen hast, wie deine Götter auf unser Fragen unverzüglich angeben, was sie sind, und trotz eurer Anwesenheit ihre Tricks und Betrügereien nicht verbergen können.*⁶⁸

Weitere Einzelheiten⁶⁹ vermeldet ein anderer Nordafrikaner, Laktanz, in seinem apologetischen Hauptwerk, den *Divinae institutiones*: Im Namen des wahren Gottes beschworene Dämonen gäben auf Nachfrage ihre eigenen Namen an; und zwar seien es diejenigen Namen, welche die Heiden in den Tempeln anbeteten.⁷⁰ Auch verrieten die Geister, woher sie gekommen und wie sie in den Besessenen eingefahren seien.⁷¹

Auch Sulpicius Severus schildert in einem seiner Dialoge Exorzismen des Heiligen Martin von Tours, dessen Vita er bereits verfaßt hatte. Neben anderen wunderlichen Begebenheiten bei St. Martins Dämonenaustreibungen weiß er zu berichten, daß manche Dämonen angesichts des betenden Martin ungefragt ihre

confundi in istis erroribus tuis poteris, quando conspiceris et audieris deos tuos quid sint interrogatione nostra statim prodere et praesentibus licet vobis praestigias illas et fallacias suas non posse celare. Er röhmt zudem im Brief an seinen Glaubensbruder Donat die Befähigung des Christen, unreine Geister in Besessenen durch Drohungen zum Geständnis (*ad confessionem*) zu zwingen: Cypr. Donat. 5 (ed. M. Simonetti: CCL 3A, 5f.): *inde iam facultas datur ... inmundos et erraticos spiritus, qui se expugnandis hominibus inmerserint, ad confessionem minis increpantibus cogere, ut recedant duris verberibus urguere, conflictantes, heiulantes, gementes incremento poenae propagantis extendere, flagris caedere, igne torrere.*

⁶⁸ Vgl. ein aus Tertullians *Apologeticum* und besagtem *Octavius* des Minucius Felix zusammengefügtes Pamphlet, das die heidnischen Götzen als Dämonentrug darstellt und sich unter dem Namen Cyprians, dem es auch Formulierungen verdankt, erhalten hat (Ps.Cypr. *idol.* 7 [PL 4, 595B - 596A]): *Hi tamen, adiurati per Deum verum a vobis, statim cedunt et fatentur et de obsesis corporibus exire coguntur. Videas illos nostra voce et operatione maiestatis occultae flagris caedi, igne torreri, incremento poenae propagantis extendi, eiulare, gemere, deprecari, unde veniant et quando discedant, ipsis etiam qui se colunt audientibus confiteri; et vel exsiliunt statim vel evanescunt gradatim.*

⁶⁹ Keine neuen Gesichtspunkte Mitte des 4. Jh. bei Firm. Matern. *err. prof. rel.* 28, 11: *ecce daemon iste quem colis, cum dei et Christi nomina audiverit, contremescit, et ut interrogantibus nobis respondeat, trepidantia verba vix colligit; adhaerens homini laceratur, uritur, vapulat, et statim de commissis sceleribus confitetur.*

⁷⁰ Lact. *div. inst.* 2, 15, 3 (CSEL 19, 165).

⁷¹ Lact. *div. inst.* 5, 21, 5 (CSEL 19, 471).

Namen angaben: Einer nannte sich Iuppiter, ein anderer Merkur.⁷² Dieser letzte zu nennende lateinische Autor markiert allerdings den Übergang von christlicher Apologetik, bei der die Beweiskraft von Exorzismen heidnische Leser beeindrucken sollte, zu mirakulöser Erbauungsliteratur.⁷³

Ein Vergleich der apologetischen Schriftsteller mit Tertullians *Apologeticum* offenbart bei diesem Werk eine nur von wenigen bemerkte und in ihrer Bedeutung noch nicht gewürdigte⁷⁴ Besonderheit. Während die übrigen Apologeten das Zeugnis der Dämonen dafür nutzen, die sogenannten Götter mit diesen Geistern zu identifizieren,⁷⁵ soll Tertullians Dämonologie das nur in zweiter Linie zeigen; primär zeugt sie für nichts Geringeres als für die Göttlichkeit Christi.⁷⁶

4. Singuläre christologische Nutzung des Dämonenbekenntnisses im *Apologeticum*

In der Tat fungiert Tertullians Dämonologie als unerlässliche Fortführung und Bestätigung seiner vorher begonnenen christologischen Argumentation.

⁷² Sulp. Sev. *dial.* 2, 6, 4 (CSEL 1, 204); vgl. *vit. Mart.* 22, 1 (ebd. 131), wo der den Martin versuchende Teufel mal in Iuppiters, mal in Merkurs Gestalt, und oft auch in Form der Venus und der Minerva erscheint.

⁷³ Da ab dem 4. Jh. besonders der Widerstand von Heiligen und Asketen gegen Dämonen betont wird, kann man immerhin vermuten, daß die Zuversicht, daß normale Christen mit ihnen ohne weiteres durch Kreuzzeichen und Anrufung fertiggeworden wären, zurückgegangen war.

⁷⁴ Eckert 155f.: „Wenngleich sie (c. 22f.) in erster Linie die Aufgabe haben, die bisher dargelegten Kerninhalte der christlichen Lehre in einigen Punkten zu ergänzen, erschließt sich ihre Funktion erst dann hinreichend, wenn wir den Zusammenhang der Götterpolemik (*apol.* 10-23) beachten.“ Lortz 1, 157 betonte zwar, daß „der Hauptzweck seiner Dämonologie laut ausdrücklicher Ankündigung darin besteht, die Dämonen positiv für das Christentum zu verwenden“, zog jedoch nicht die hier im folgenden entwickelten Konsequenzen aus dieser Einsicht. Klar ordnet auch Waltzing die Dämonologie im Kommentarband p. 103 ein: „Ce n'est pas pour elle-même que cette doctrine est exposée ici: les démons ... sont présentés comme les témoins irrécusables du Christ. ... Ces deux chapitres sont donc un complément de la christologie“; vgl. ebd. 114f. zu § 11/19.

⁷⁵ Vgl. Eckert 156.

⁷⁶ In umgekehrter Hierarchie ordnete Heinze 394 die Ziele der Tertullianischen Dämonologie ein: „sie soll als sicherster Beweis gegen den heidnischen Glauben, aber auch für den christlichen Glauben das ganze Gebäude bekronen;“ ebd. 403: „aber selbst das genügt noch nicht: auch positiv sollten die Dämonen zeugen für den einzigwahren Gott, den der Christen, und die christliche Art, ihn zu verehren, d.h. per Christum“; vgl. Eckert 156: „... indem das Ziel seiner Dämonologie gerade die Identifikation von heidnischen «Göttern» und christlichen Dämonen bildet. Hat er nämlich dies bewiesen, kann seine Dämonologie als ein vierter großer Beweis im Zusammenhang seiner Götterkritik gelten.“

Tertullian beginnt seine Verteidigung des Glaubens an Jesus als Gottessohn, indem er an Christi Verheißung in der jüdischen Heiligen Schrift erinnert, und Jesu wundersame Zeugung und Geburt sowie vor allem die Einheit seiner Substanz mit Gott hervorhebt, als dessen Logos er zu erklären sei. Er bittet die Heiden, diese *fabula*, diesen Mythos, erst einmal hinzunehmen, bis er zeige, „wie Christus bewiesen wird und wer bei euch derartige Mythen, die diese Wahrheit zum Zweck ihrer Vernichtung nachhäuser, vorgelegt hat.“⁷⁷ Tertullian kündigt also zugleich mit dem hier erstmalig in Aussicht gestellten Beweis Christi die Entlarvung des Trugs der Dämonen an. Zunächst aber schiebt er die Behauptung ein, daß die Juden zur Strafe für ihre Missetaten die ihnen prophezeite Ankunft Christi verkannten, ihn für einen bloßen Menschen, und zwar wegen seiner Geisteraustreibungen, Heilungen, Totenerweckungen und weiteren Wunder für einen Zauberer hielten und auch die außergewöhnlichen Zeichen bei seinem Tode für Trug erachteten.⁷⁸ Dann erst wird er noch deutlicher und verspricht zu zeigen, daß ausgerechnet die von seinen heidnischen Lesern verehrten Götter treffliche Zeugen für Christus seien,⁷⁹ und leitet abschließend mit folgenden Worten zur Dämonologie über: „Untersucht also, ob diese Göttlichkeit Christi wahr ist (und) ob sie diejenige ist, aus deren Erkenntnis folgt, daß man der falschen (Göttlichkeit) abschwört, zumal wenn jenes ganze Prinzip erkannt ist, das unter den Namen und Abbildern von Toten versteckt durch gewisse Zeichen, Wunder und Orakel den (falschen) Glauben an Göttlichkeit bewirkt.“⁸⁰ Demnach ist der Beweis von Christi Göttlichkeit mit der Entlarvung der heidnischen Götter als Trug engstens verknüpft. Wenn also nachfolgend die Götzen beim Exorzismus nicht nur ihre eigene dämonische Natur zugeben, sondern ihre Aussage von Tertullian ebenso für Christi Göttlichkeit in Anspruch genommen wird,⁸¹ handelt es sich bei letzterer Folgerung nicht, wie z.B. Heinze meinte,⁸² um ein zusätzliches, sondern um das eigentliche Beweisziel.

Oben wurde herausgestellt, daß kein anderer christlicher Schriftsteller außer Tertullian das Selbstbekenntnis von Dämonen als Beweis, und dazu noch als den alles entscheidenden, für die Göttlichkeit Christi genutzt hat. Das eigentlich Bemerkenswerte seiner Argumentation dürfte jedoch nicht so sehr in ihrer

⁷⁷ Tert. *apol.* 21, 14: *recipite interim hanc „fabulam“ (similis est vestris), dum ostendimus, quomodo Christus probetur et qui penes vos eiusmodi fabulas ad destructionem veritatis istius aemulas praeministraverint.*

⁷⁸ Tert. *apol.* 21, 15ff.

⁷⁹ Tert. *apol.* 21, 26 *sed monstrabimus vobis idoneos testes Christi ipsos illos quos adoratis.*

⁸⁰ Tert. *apol.* 21, 31 *quaerite ergo, si vera est ista divinitas Christi, si ea est, qua cognita sequitur, ut falsae renuntietur, comperta imprimis illa omni ratione, quae delitiscens sub nominibus et imaginibus mortuorum quibusdam signis et miraculis et oraculis fidem divinitatis operatur.*

⁸¹ Tert. *apol.* 23, 11 f. (s.o. Anm. 58).

⁸² S.o. Anm. 53.

Neuheit liegen; denn zum einen hat sich von den früheren Apologeten ohnehin nur Theophilus auf Geständnisse ausgetriebener Geister berufen, zum anderen erwähnen die meisten Apologeten, wie Theophilus, Athenagoras und Tatian, Jesu Person neben dem göttlichen Logos gar nicht oder, wie Aristides, nur ganz knapp, und allein Justin befaßte sich vor Tertullian ausführlich mit Christi Leben.⁸³ Hingegen ist auffällig, daß sich spätere lateinische Kirchenschriftsteller, nach Tertullian, zwar, wie gesehen, auf das Selbstzeugnis der Dämonen bei Exorzismus berufen, es aber nicht auch als Beweis für Jesu Göttlichkeit und die Wahrheit des christlichen Heilsplans genutzt haben. Die Erklärung liegt meines Erachtens in der Unwiederholbarkeit des Überzeugungseffekts, den Tertullian durch einen Kunstgriff seiner Argumentation erzielt, der nun zu betrachten ist.

5. Die Argumentationsstrategie im 23. Kapitel des *Apologeticum*

Auf den ersten Blick scheint Tertullians zuversichtliche Verheißung,⁸⁴ was für Geständnisse sich den vermeintlichen Götzen entlocken ließen, höchst gewagt. Besonders kühn mutet die Versicherung an, daß jeder Christ aus den angeblich die Priester inspirierenden Göttern wie z.B. der Virgo Caelestis oder Äskulaps das Eingeständnis herauslocken würde, sie seien bloße Dämonen. Konnte sich der Apologet seiner Sache so gewiß sein, daß er für diese Wette, mag sie auch in einer rein literarischen Verteidigung erfolgen, das Leben des die Götzen herausfordernden Christen einzusetzen wagte?

Doch bei näherer Betrachtung geht Tertullian in diesem Punkt kein wirkliches Risiko ein. Schon Heinze erschien die Exorzisierung von θεόληπτοι (Gottbesessenen), anders als die durchaus übliche Austreibung von Dämonen aus Besessenen, seltsam. Auch Dölger konnte seinen Einspruch gegen Heinzes Verwunderung nicht mit wirklich überzeugenden Beispielen für solche Praktiken belegen.⁸⁵ In der Tat ist die von ihm versuchte Beweisführung ein aussichtloses

⁸³ Vergleich der Christologie in Tertullians *Apologeticum* mit den Äußerungen früherer Apologeten bei Heinze 387; s. auch J.-M. Vermander, De quelques répliques à Celse dans l'*Apologeticum de Tertullien*, in: RevÉtAug 16, 1970, 205/225, dort 219.

⁸⁴ Tert. *apol.* 23, 4ff. (s.o. Anm. 56).

⁸⁵ Vgl. Harnack 1, 164 Anm. 1 zu Tert. *apol.* 23, 4: „Tertullian hat hier wie an vielen anderen Stellen des *Apologeticums* den Mund zu voll genommen.“ Lortz 1, 160: „er verspricht viel; sehen wir zu, was er erreicht: ...“; ebd. 161: „im Grunde genommen hängt alles an der nur angenommenen Realisierung der angekündigten Exorzismen. ... das ist ... eigentlich nur eine von starker Überzeugung getragene und darum apologetisch ausgezeichnet wirkende Behauptung.“ Lortz kann daher ebd. 162 von den „logischen Schwächen“ der Tertullianischen Dämonologie reden.

⁸⁶ Heinze 403; Dölger 167 wollte die Vorstellung für das 2. Jh. damit als landläufig erweisen, daß er das Beispiel eines Versuchs der Katholiken, der montanistischen Prophetin Priszilla den Dämon auszutreiben, anführte und es daher für begreiflich hielt, „daß man solcherlei Versuche erst recht bei heidnischen Propheten und Wahrsagern anstellen wollte.“

Unterfangen. Die von Tertullian demonstrierte Zuversichtlichkeit beruht nämlich gerade auf dem Umstand, daß es den angesprochenen Stathaltern ganz unmöglich gewesen wäre, Priester angesehener Götterkulte im Moment der Trance, welche Nichtchristen ja als Anwesenheit der Gottheit empfanden, einem christlichen Exorzismus zu unterziehen.

Tertullian hat den von ihm angebotenen Einsatz des Christenlebens nur auf einen eventuellen Exorzismus von Priestern, nicht aber auf das vorher angeführte Bekenntnis des Geistes in einem Besessenen als Dämon bezogen. Das wäre auch müßig gewesen; als geistbesessen galt so ein Kranker bei Heiden wie bei Christen. Bei diesem zunächst geltend gemachten Bekenntnis liegt das entscheidende Argument überhaupt nur in Tertullians zusätzlicher Behauptung, daß dieselben Geister anderswo als Götter auftreten. Sie wird durch jenes erste Geständnis der Dämonen aber garnicht bestätigt. Bewiesen würde sie erst durch ein komplementäres Bekenntnis der angeblich in Priestern wirkenden Götter. Dieses hervorzulocken würde freilich kein Stathalter Christen erlauben.

Bis hierhin hat also Tertullian aus praktischen Gründen keine Widerlegung zu fürchten. Wie sicher ist aber der im folgenden⁸⁷ gelieferte Beweis für die Göttlichkeit Christi? Dieser Mittelpunkt seiner Argumentation basiert, da eine Exorzisierung der Priester polytheistischer, und somit in prinzipieller Gegnerschaft zu den Christen befindlicher Kulte undurchführbar ist, einzig und allein auf dem durch jeden beliebigen Christen erzwingbaren Geständnis von Dämonen in Besessenen.⁸⁸

Zwar teilten die meisten Zeitgenossen mit Tertullian den Glauben an die Existenz von Dämonen und an die Fähigkeit von Exorzisten, sie zu beschwören; wie aber konnte der Autor erwarten, daß Geisteskranke und Epileptiker als Sprecher der in ihnen hausenden Dämonen ausnahmslos vor jedem beliebigen seiner Glaubensbrüder Geständnisse vorbrachten, in denen jene sich nicht nur als Dämonen bekannten, sondern auch den einen Gott und die Göttlichkeit seines Sohnes Christus bezeugten, der im Himmel wohne und zum Jüngsten Gericht auf die Erde zurückkehren werde?

Die Lösung dieses Problems liegt in der Wendung, die Tertullians Rede nimmt, gleich nachdem die Dämonen als Zeugen für Gott und seinen Sohn in Anspruch genommen worden sind. Der zuversichtlichen Ankündigung der Zeugenaussage

⁸⁷ Tert. *apol.* 23, 11ff. (Text o. Anm. 58).

⁸⁸ Dieser auf den ersten Blick verwunderliche Umstand hat Merkelbach 26f. wohl zu seiner Gleichsetzung der vom Dämon Geplagten mit den Priestern bewogen. Er bezog bereits die Worte *quem daemon agi constet* (*apol.* 23, 4) auf Priester der karthagischen *Virgo Caelestis* und des Asklepios und überging dabei in seinem Textzitat die θεόληπτοι (*apol.* 23, 5), auf die er p. 27 Anm. 1 als „Teilnehmer an Opfermahlzeiten, die Gott im Bratenduft einatmen“, verwies. Zum Fortschreiten der Argumentation von Besessenen zu den davon zu unterscheidenden Gotterfüllten Heinze 412f. Gegen Merkelbach spricht auch Tert. *an.* 57, 5 (vgl. o. Anm. 65).

der Geister schickt Tertullian nämlich nach:⁸⁹ „*Was immer ihr (Heiden) verlacht, sollen doch auch sie zusammen mit euch verlachen; sollen sie (die Dämonen) es doch leugnen, daß Christus jede je geborene Seele in ihrem wiedererstandenen Leibe richten wird. ... Sollen sie wenigstens das Mal ihrer Schande und Verdammung von sich weisen: sollen sie nur abstreiten, daß sie unreine Geister sind ...; sollen sie nur abstreiten, daß sie wegen ihrer Bosheit für denselben Tag des Gerichts bereits im voraus verurteilt sind zusammen mit all ihren Dienern und Werken.*“ Was es bedeutet, daß Tertullian hier von den in *apol.* 23, 11f.⁹⁰ gebrauchten futurischen Ankündigungen *cognoscetis* und *dicent* nunmehr zu konjunktivischen Aufforderungen, *rideant*, *negent*, *dicant*, *refutent*, *renuant*, übergegangen ist, hat Heinze erkannt:⁹¹ Tertullian dreht hier den Spieß um, indem er die Dämonen auffordert, die christliche Heilsbotschaft und ihre eigene daraus folgende Bezeichnung als schmutzige, der Verdammung anheimfallende Dämonen zu leugnen. Solch eine Gegendarstellung geben die Geisteskranken und Epileptiker bzw. die ihnen innewohnenden Dämonen natürlich nicht zu Protokoll. Vielleicht bleiben sie, eingeschüchtert und beschimpft von dem sie beschwörenden Christen, sogar ganz stumm. Dieses Schweigen aber reicht Tertullian als *argumentum ex silentio* völlig aus, um es für das in Aussicht gestellte Bekenntnis der Geister zur Göttlichkeit Christi in Anspruch zu nehmen. *Qui tacet, assentiri videtur*, das gilt ihm auch für die christliche Heilsbotschaft, welche dem Besessenen zusammen mit Christi Namen zugerufen wird.⁹²

Beim Weiterlesen läßt sich, über Heinzes wichtige Beobachtung hinaus, jedoch noch eine Entdeckung machen.⁹³ Tertullian legt nun dar, daß die Dämonen aus derselben Furcht vor Gott und seinem Sohn nicht nur dessen Heilsbotschaft unbestritten hinnehmen, sondern bei Berührung und Anhauchen des Besessenen durch christliche Exorzisten auf deren Befehl auch den Körper des Kranken gezwungenermaßen verlassen.⁹⁴ Hier zeigt sich auf einmal, daß ein Gelingen des

⁸⁹ Tert. *apol.* 23, 13f.: *quodcumque ridetis, rideant et illi vobiscum: negent Christum omnem ab aevo animam restituto corpore iudicaturum; ... (14) Suae saltim ignominiae et damnationis notam refutent: renuant se immundos spiritus esse ... ; renuant ob malitiam praedamnatos se in eundem iudicii diem cum omnibus cultoribus et operationibus suis.*

⁹⁰ Zusammenhängend zitiert o. Anm. 58.

⁹¹ Heinze 404.

⁹² Tert. *apol.* 23, 15.

⁹³ Tert. *apol.* 23, 15f.: *Atquin omnis haec nostra in illos dominatio et potestas de nominatione Christi valet et de commemoratione eorum, quae sibi a Deo per arbitrum Christum imminentia exspectant: Christum timentes in Deo et Deum in Christo subiciuntur servis Dei et Christi. (16) Ita de contactu deque afflatu nostro contemplatione et repraesentatione ignis illius correpti etiam de corporibus nostro imperio excedunt inviti et dolentes et vobis praesentibus erubescentes. (17) Credite illis, cum verum de se loquuntur ...*

⁹⁴ Tert. *apol.* 23, 16.

Exorzismus noch gar nicht in Justitias Wagschale lag!⁹⁵ Also hängt der vorherige Beweis des Dämonentums der Geister und der Göttlichkeit Christi überhaupt nicht von Erfolg oder Mißerfolg der Geisteraustreibung ab. Dieser bislang noch nicht bemerkte Umstand macht Tertullians bisherige Argumentation natürlich unwiderlegbar.⁹⁶

Wenden wir jetzt noch einmal deren Beginn zu,⁹⁷ wo Tertullian jedem beliebigen Christen zutraut, das Bekenntnis des Geistes in einem Besessenen als Dämon herbeizuführen. Für den umstrittenen Sachverhalt, daß Besessene besessen sind, wäre dieser Beweisgang, wie gesagt, müßig, und aus unserer heutigen Sicht bedarf es für das Verhör, wie auch bei dem späteren *testimonium ex silentio*, keiner spirituellen Macht. Wenn der Christ den Besessenen anfährt mit der Aufforderung zu sprechen und der Besessene irgendeinen Ton von sich gibt, äußert sich nach damaligem Verständnis nämlich nicht er, sondern sein Geist. War jener es doch, an den die Aufforderung erging: *iussus ... loqui spiritus ille* Indem er sich aber hören läßt, bekennt er sich als der apostrophierte Dämon: *se daemonem confitebitur* (*apol.* 23, 4).

Wer Tertullians gesamte Argumentation überblickt, weiß, daß sein Dämonenverhör immer gelingen muß, weil es auf einer beliebigen Äußerung des Geisteskranken oder Epileptikers und seinem fehlenden Einspruch gegen die Heilslehre beruht. So nutzt Tertullian das Dämonenbekenntnis als jederzeit vorführbaren, todsicheren Beweis für seine Christologie. Beim arglosen Publikum aber erweckt Tertullian den Eindruck eines ausdrücklichen Bekenntnisses der Dämonen. Denn die beiden Schritte des Besessenenverhörs, *iussus ... loqui spiritus ille* und *se daemonem confitebitur*, fügen sich beim Hören so zusammen: „Auf den Befehl zu reden wird sich jener Geist als Dämon bekennen“. So scheint *se daemonem confitebitur* nicht die von Tertullian implizierte Konsequenz einer beliebigen Äußerung, sondern ein ausdrückliches Bekenntnis des Dämons zu sein. Diesen Eindruck eines expliziten Zeugnisses der Dämonen verfestigt Tertullian im folgenden, unter anderen indem er deren Aussage mit *verba dicendi* wie *confiteri*, *dicere* und *respondere* bezeichnet.⁹⁸ Noch nach seinem *argumentum ex silentio* in *apol.* 23, 13f. schreibt er, daß die Dämonen „die Wahrheit von sich sagen“.⁹⁹

⁹⁵ Schon gesehen, aber nicht in den Konsequenzen für die Betrachtung des Beweisganges genutzt, bei Heinze 404 mit Anm. 1.

⁹⁶ Vermutlich haben die oben angeführten patristischen Parallelstellen, welche die Bekenntnisse der Dämonen stets fest in den Rahmen erfolgreich durchgeföhrter Exorzismen rücken, den Blick auf die Besonderheit von Tertullians Argumentation verstellt.

⁹⁷ Tert. *apol.* 23, 4ff. (Text o. Anm. 56).

⁹⁸ Tert. *apol.* 23, 6 *nisi se daemonas confessi fuerint*; 23, 8 *mentiuntur*; 23, 9 *respondent*; *daemonas se dicere*; 23, 10 *pars concurrit in confessionem deos esse se negans*; 23, 12 *dicent*.

⁹⁹ Tert. *apol.* 23, 17 *verum de se loquuntur*; weiterhin 23, 17 *confitentes*; 24, 1 *confessio illorum, qua se deos negant quaque non alium deum respondent praeter unum*.

6. Schlußbetrachtung

Es wurde gezeigt, daß es lateinischen Apologeten nach Tertullian nicht um den bloßen Eindruck ausdrücklicher Geständnisse von Dämonen ging, sondern sie die immer detailliertere Selbstbezeichnung der vermeintlichen Götter als Dämonen wie eine sichere und bekannte Tatsache anführten.¹⁰⁰ Anders als im *Apologeticum* setzt ihre Argumentation einen Erfolg der Exorzismen voraus. Tertullian selbst hat, wie erwähnt, in seiner Schrift *Über die Seele* angenommen, daß bei Exorzismen mitunter ein richtiges Gespräch mit dem Dämon geführt werden konnte und dieser dann Angaben über sich machen mußte. Doch beliebig und mit Sicherheit war solch ein Effekt nicht vorföhrbar, und erst recht nicht von den Geistern stets die Bestätigung von Christi Göttlichkeit zu erwarten. Während das *Apologeticum* also jederzeit abrufbare Äußerungen Besessener geschickt als Antwort von Geistern auf die Dämonenbeschwörung im Namen Christi erscheinen läßt, ohne daß dafür eine exorzistische Macht nötig wäre, berufen sich die späteren Lateiner auf Aussagen, die durch Einwirkung übermenschlicher, mit Zauberei vergleichbarer Kräfte erzwungen werden. Waren auch sie dem Eindruck des *Apologeticum* erlegen? Und ist es ein bloßer Zufall, daß das Selbstbekenntnis ausgetriebener Dämonen nach Tertullian nur von lateinischen Autoren ins Feld geführt wird? Man kann sich des Eindrucks kaum erwehren, daß bei den nachtertullianischen lateinischen Apologeten die Argumentation nurmehr literarisch vorgeprägt und ohne einen direkten Erfahrungshorizont geschaffen ist.¹⁰¹ Griechische apologetische Schriftsteller haben sich jedenfalls nicht auf solche Demonstrationen berufen, welche leicht in den Verdacht der schwarzen Kunst geraten könnten.¹⁰² Im Gegenteil, Origenes verlangt von sich und seinen Glaubensbrüdern, beim Exorzismus des Dämons von Besessenen sich auf das bloße Gebet zu beschränken, und empfiehlt: „Laßt uns ihn nicht beschwören und nicht befragen oder ansprechen, als würde der unreine Geist zuhören.“¹⁰³

¹⁰⁰ Min. Fel. 27, 6 (o. Anm. 66); Cypr. *Demetr.* 15 (o. Anm. 67)

¹⁰¹ Merkelbach 16 bezog hingegen solche Schilderungen auf den Taufexorzismus: Wenn der Taufkandidat seine Teilnahme z.B. am Saturnkult auf Nachfrage bejahe, hätte man seine Stimme für die des Sünde eingestehenden, in jenem Kult verehrten Dämon gehalten. Dementsprechend vertrat Merkelbach 13 die Ansicht: „Es muß für die Christen des dritten Jahrhunderts eine fast alltägliche Erfahrung gewesen sein zu hören, wie Dämonen sprechen.“

¹⁰² Auch Wunder Christi wurden der Magie zugeschrieben, wogegen seit Iustin *apol.* 1, 30 deren Vorhersage durch die Propheten des AT eingewandt wurde (van der Nat a.O. [o. Anm. 46] 749).

¹⁰³ Orig. in *Mt. comm.* 13, 7 (GCS Orig. 10, 198, 19/21): μὴ ὄρκιζωμεν μηδὲ ἐπερωτῶμεν μηδὲ λαλῶμεν ώς ἀκούοντι τῷ ἀκαθάρτῳ πνεύματι.

Abgekürzt zitierte Literatur:

- Dölger = F.J. Dölger, „Teufels Großmutter“. *Magna Mater Deum* und *Magna Mater Daemonum*. Die Umwertung der Heidengötter im christlichen Dämonenglauben, in: ACh 3, 1932, 153/176
- Eckert = G. Eckert, Orator Christianus. Untersuchungen zur Argumentationskunst in Tertullians Apologeticum = Palingenesia 46, Stuttgart 1993.
- Harnack = A. von Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, ⁴Leipzig 1924.
- Heinze = R. Heinze, Tertullians Apologeticum = SbLeipzig philol.-hist. Kl. 62, 1910, 281/490.
- Lortz = J. Lortz, Tertullian als Apologet 1/2 = Münsteranische Beiträge zur Theologie 9/10, 1927/28.
- Merkelbach = R. Merkelbach, Abrasax. Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts. Bd. 4: Exorzismen und jüdisch/christlich beeinflußte Texte = Papyrologica Coloniensia 17, 4, Opladen 1996, 1/28.
- Waltzing = Tertullien. *Apologétique. Commentaire analytique, grammatical & historique par J.P. Waltzing*, Paris 1931.
- Waltzing/Severyns = J.-P. Waltzing/A. Severyns (éd. trad.), *Tertullien. Apologétique*, ²Paris 1961.

DIE ANNAHME EINES SEELENPNEUMAS ALS VORAUSSETZUNG ZUM VERSTÄNDNIS DES SOKRA- TISCHEN DAIMONIONS AUS NEUPLATONISCHER SICHT

Hildegund Bernard

I Einleitung

Die folgende Darstellung will in groben Umrissen zeigen, wie Wissenschaftler der Spätantike Platons Seelenbegriff verstanden haben und in ihren Kommentaren erklärt haben. Es soll vor allem gezeigt werden, wie über die Beziehung des Leibes zur Seele gedacht wurde und welche Konsequenzen sich daraus für das Verhältnis zwischen Gott und Mensch ergeben. Hierbei stoßen wir sogleich auf einen Begriff, der in diesen Fragen besonders wichtig, aber auch besonders schwierig in seiner Bedeutung ist, nämlich den des Seelenpneuma.

1. Der Begriff Pneuma

Das Wort ‘Pneuma’, das im Griechischen ursprünglich soviel wie Windstoß oder Hauch bedeutet, ist nämlich philosophisch nicht eindeutig definiert und kann in je verschiedenen Kontexten auch unterschiedlich ausgelegt werden. Umgekehrt kann eben auch vom Seelenpneuma die Rede sein, ohne daß das Wort verwendet wird. Dieser Umstand, sowie die Tatsache, daß Platon und die Neuplatoniker sich nicht gerne terminologisch festlegen, hat vermutlich dazu geführt, daß, was die Seelenlehre und insbesondere was das Pneuma angeht, in der modernen Forschung eine gewisse Unklarheit über die Verwendung und Bedeutung der Begriffe herrscht.¹⁰⁴

2. Der Phaidroskommentar des Hermeias von Alexandrien

Zur Begriffsklärung werden wir uns vor allem an den Darstellungen des Kommentars des Hermeias von Alexandrien zu Platons *Phaidros* orientieren, der für uns philosophiegeschichtlich von besonderer Bedeutung ist, weil Hermeias im 5.

¹⁰⁴ Vgl. zur Forschung S.58ff. meiner Diss.: Hermeias von Alexandrien, Übersetzung seines Kommentars zu Platons “*Phaidros*” mit Einleitung, Tübingen 1997. Der Übersetzung, aus der im folgenden jeweils zitiert wird, liegt Paul Couvreurs Edition von 1901 (Ndr. Hildesheim 1971) zugrunde.

Jh. zusammen mit Proklos in Athen bei Syrian studierte, später in seiner Heimatstadt Alexandrien weiterwirkte und sicherlich als einer der maßgeblichen Köpfe für das Weiterbestehen der platonischen Tradition in Alexandrien anzusehen ist. Die Art und Weise seiner Kommentierung des *Phaidros*, gibt uns nicht nur einen gewissen Einblick in den damaligen Lehrbetrieb, sondern sie zeugt vor allem von einer philologisch gut fundierten Analyse des platonischen Textes, und einer genauen Kenntnis der für einen solchen Kommentar maßgeblichen Autoren, die Hermeias an den entsprechenden Stellen jeweils zitiert. Sein Kommentar enthält einige aufschlußreiche Aussagen zum Seelenpneuma, und zwar im Zusammenhang mit folgender Szene im *Phaidros*:

II Das sokratische Daimonion

1. Platons *Phaidros*

Sokrates befindet sich in einem Gespräch mit einem jungen Mann namens Phaidros. Dieser hatte eine Rede des bekannten Redners Lysias vorgetragen, in der Lysias alle erdenklichen Nachteile des Eros aufgezählt hatte. Sokrates hatte dann, indem er dem Drängen des Phaidros nachgegeben hatte, mit einigem Widerwillen ebenfalls eine Rede gegen den Eros gehalten und wollte aufbrechen. Jetzt kommt die für uns entscheidende Szene. Sokrates hält plötzlich inne und läßt sich von Phaidros dazu überreden zu bleiben. Sein Bleiben begründet er damit, daß er das gewohnte Zeichen seines Daimonion bemerkt habe (242b), welches ihn oft von gewissen Dingen abhalte und so verhindere, daß er einen Fehler begehe.

2. Hermeias zum sokratischen Daimonion

Dieses Daimonion nennt Hermeias in seinem Kommentar einen ‚Aufseher‘ (65, 21) über die Taten und das Denken des Sokrates, der nicht nur alles über Sokrates, sondern auch alles über Phaidros weiß und somit beurteilen kann, was in der momentanen Situation das richtige Verhalten ist. Einen solchen Daimon hat nun gemäß Platons Darstellung im Er-Mythos der Politeia ein jeder,¹⁰⁵ aber nicht jeder erkennt und hört seinen Daimon.

¹⁰⁵ Vgl. bei Platon *Pol.* 617e1: „*Nicht wird ein Daimon euch erlossen, sondern ihr werdet einen Daimon wählen.*“ Und 620d6ff.: „*Nachdem also alle Seelen ihre Leben gewählt hatten, kamen sie in der Reihenfolge, wie sie es erlost hatten, zu Lachesis. Jene gab aber einem jeden den Daimon, den er sich gewählt hatte, als Wächter seines Lebens und als Erfüller des Gewählten.*“ Porphyrios macht übrigens im Falle des Plotin eine Ausnahme,

Wie aber konnte Sokrates die Stimme seines Daimonion wahrnehmen? Es kann sich nicht um eine gewöhnliche Art von Stimme gehandelt haben, denn sonst hätte auch Phaidros sie hören können. Es ist nach Hermeias selbstverständlich das Pneuma, das diese Stimme hören kann. Denn da es sich um eine göttliche Stimme handelt, kann sie nicht mit diesen wahrnehmbaren Ohren, sondern sie kann nur auf einer höheren seelischen Ebene gehört werden. „*Aber über die Stimme muß man sagen, daß sie (sc. die Daimones) nicht diese irdische durch (...) Laute verursachte Stimme von sich geben, noch auch durch Luftröhren und derartige Organe und daß sie nicht eines Mediums und des Schlags in der Luft bedürfen, sondern, wie wir ihnen eine andere Art der Wahrnehmung (69) zugeteilt haben, nämlich eine erkennende und erleidende, so auch eine andere Art Stimme in Entsprechung zu ihrem Rang. (...) Wir hören aber keineswegs mit diesen (sc. irdischen) wahrnehmbaren Ohren, und wir sehen nicht mit diesen Gesichtssinnen und den wahrnehmbaren Augen die daimonischen und göttlichen Visionen, sondern, da es im Pneuma prinzipienhaftere, vorbildhaftere und reinere Wahrnehmungen als all diese Wahrnehmungen gibt, hört und sieht die Seele offensichtlich durch diese <pneumatischen Wahrnehmungen> die göttlichen Erscheinungen. Daher nimmt sie etwas auch als einzige von allen, die anwesend sind, wahr: „Ihm als einzigm erscheinend, von den anderen aber sah es keiner“ (Il. A 198).“¹⁰⁶ Diese Wahrnehmung entsteht also für uns auf eine erleidende Weise (69, 6), wie Hermeias betont, womit nochmals ausdrücklich gesagt ist, daß die daimonischen Stimmen nicht der Vorstellung oder den Gedanken entspringen, sondern tatsächlich gehört werden, und zwar vermittels des Pneuma.*

Was aber ist dieses Pneuma, dem hier die Fähigkeit zur Wahrnehmung zugesprochen wird, obwohl es sich offenbar hierbei nicht der Sinnesorgane bedient? Und was ist auf der anderen Seite das Daimonion, das ja schließlich die Ursache dieser Wahrnehmung ist. Daß die Stimme nur eine innere Stimme des Sokrates sein könnte, also bloß vorgestellt, oder wie es stoischer Auffassung entspricht, eine Art personifizierte Philosophie, hält Hermeias für ausgeschlossen. Gegen die Vertreter dieser Theorie argumentiert er, daß das Sokratische Daimonion, das an mehreren Stellen in Platons Werk erwähnt wird,¹⁰⁷

wenn er von ihm berichtet, daß dessen Daimon ein Gott gewesen sei. Vgl. seine *Vita Plotini* 10,15ff.

¹⁰⁶ Hermeias 68, 27/69, 13. Vgl. auch Plotin IV.3.18, 22/24: „*Von Daimones und Seelen in der Luft aber ist es nicht absurd <zur glauben>, daß sie sich einer Stimme bedienen; denn sie sind Lebewesen solcher Art.“*

¹⁰⁷ Vgl. bes. *Apol.* 31d, 40a; *Theait.* 151a4; *Theag.* 128d. An allen Stellen hält das Daimonion Sokrates von dem ab, was er gerade zu tun beabsichtigt.

immer ein Zeichen sei, das Sokrates vor etwas zurückhalte, während ja die Philosophie ganz im Gegenteil auf etwas hinwende (65,26ff.). Da nach Hermeias das sokratische Daimonion ein personales eigenständiges Wesen ist, gibt er für die Tatsache, daß das Daimonion Sokrates immer von etwas abhält, ihn daran hindert, das zu tun, was er gerade beabsichtigte, folgende Erklärung: mit Sokrates sei es eben wie mit einem vollblütigen Pferd, das man eher zügeln müsse, während ein anderer in derselben Situation sogar den Stachel nötig habe. D.h. der Daimon greift zwar ein, indem er ein Zeichen gibt, aber er läßt Sokrates doch selbstständig handeln und läßt ihn entscheiden, wie er sich in einer Situation verhalten muß (67, 20). Dieses Verständnis des Hermeias überrascht zunächst, wenn man bedenkt, daß Sokrates ja bereit ist, auf eine nach unserem Verständnis irrationale Weise zu handeln, indem er obskuren Stimmen zu folgen scheint. Im Übrigen war das Sokratische Daimonion schon zu seiner Zeit ein bekanntes und umstrittenes Phänomen und sozusagen Stadtgespräch in Athen, wie wir bei Plutarch lesen können.¹⁰⁸ Sokrates erwähnt auch selbst in der *Apologie*, daß Meletos das Daimonion in seiner Anklageschrift spöttend mitanführt (31d1f.). Erinnern wir uns, daß die Verurteilung Sokrates' aufgrund der angeblichen Einführung neuer Götter zustande kam.

Um nun einerseits die platonische Darstellung des Daimonion, andererseits die Auslegung eines Hermeias und anderer Neuplatoniker, die von pneumatischen Wahrnehmungen sprechen und das Pneuma in einer Relation zum Daimon sehen, zu erklären, müssen wir uns zunächst mit dem Begriff der Seele und ihrem Verhältnis zum Körper bzw. zum Kosmos beschäftigen.

III. Der platonische Seelenbegriff

1. Die verschiedenen Seelenvermögen und ihre Leiber

Die Seele an sich ist bei Platon unsterblich, immateriell und göttlich. Aber sie hat dennoch (gemäß neuplatonischer Interpretation) einen Leib, den sie wie ein Gefährt unmittelbar nutzt. Der Leib der unsterblichen Seele gilt nun seinerseits als immateriell und unsterblich und wird oft Lichtleib oder ätherischer Leib genannt. Solange die Seele auf dieser transzendenten, logischen Ebene tätig ist, bleibt sie, oder besser gesagt ihr Leib, rein. Aber sie hat die Freiheit, sich bildlich gesehen im Kosmos nach unten zu bewegen, was einer Verschlechterung ihres Zustandes gleichkommt, man könnte auch theologisch formulieren und sagen, sie entfernt sich von Gott, wobei sie gleichzeitig eine Verdichtung ihres Leibes erleidet. Indem sie sich der Materie nähert, nunmehr also nicht mehr ihren Sitz

¹⁰⁸ Vgl. Plut. *de gen. Socr.* 581e.

allein im ätherischen und unvergänglichen Leib haben kann, bildet sie in dieser Art Zwischenstufe einen luftartigen Leib aus, das sogenannte Pneuma. Das Pneuma ist derjenige Träger der Seele, durch den sie ihre alogischen Vermögen, wie die Wahrnehmungen und die Begierden aktiviert. Der dritte und letzte Körper, dem sich die Seele als Träger nähern kann, ist der irdische und materielle, in welchem sie ihre vegetativen Vermögen ausübt. Wenn sie sich in einen irdischen Körper begibt, ist sie dort gewissermaßen gefangen und gezwungen die Ansprüche, die ein irdischer Körper stellt, zu erfüllen. Durch die Dominanz dieses schweren und festen Körpers, der sie gleichsam nach unten zieht (*Phdr.* 246c3), und in dem sie wie in einer Auster eingesperrt ist (*Phdr.* 250c6), ist die Seele in ihren feineren Wahrnehmungen und letztlich in ihrem eigentlichen Denken behindert.¹⁰⁹ So ist es aber nicht unmöglich, wie auch im Falle des Sokrates, daß die Seele mit Hilfe ihrer pneumatischen Wahrnehmungsfähigkeit, die sie ja auch potentiell besitzt, noch andere als nur die irdischen Dinge wahrnimmt. Sokrates etwa, von dem es in mehreren Dialogen bei Platon heißt, daß er die Stimme seines Daimonion hört, ist offenbar in der Lage andere als nur irdische Laute wahrzunehmen. Dies kann gemäß neuplatonischer Auffassung nur gelingen, wenn der Mensch nicht zu sehr seinem irdischen Körper verbunden ist und nur darauf bedacht, dessen Bedürfnisse zu befriedigen oder wenn er gar Schlechtigkeiten begeht. Denn dadurch entsteht, wie Hermeias sagt, eine Verdickung (22, 14f.) oder Befleckung (73, 33ff.) des Pneuma, die soweit reichen kann, daß selbst das Gefährt der logischen Seele, also sogar der ewige Lichtleib, befleckt werden kann (74, 5).¹¹⁰

¹⁰⁹ Dazu parallel stehen auch die Beschreibungen im *Kratylos*, wo der Körper als das Grabmal der Seele (σῶμα - σῆμα) erklärt wird (vgl. *Krat.* 400c1ff., *Gorg.* 493a), und *Pol.* 611cf., wo ein Vergleich zwischen Glaukos, einem Meeresdaimon, und der Seele aufgebaut wird. Glaukos wird von Sokrates als eine Gestalt beschrieben, deren wahres Wesen nicht auszumachen ist, weil sie durch Muscheln, Steine und Pflanzen entstellt und verwittert ist, so daß sie auch nicht mehr in ihrer wahren Gestalt wirken kann. Der Gedanke von der im Irdischen eingekerkerten Seele ist auch eines der zentralen Themen im *Phaidon*, vgl. etwa 82e.

¹¹⁰ Was hier über die menschliche Seele gesagt wird gilt bei Platonikern ebenso für die Seelen der Gestirne und Planeten. Damaskios spricht dies, was im *Phaidon* etwa 111cff. von Platon über die Erde implizit gesagt wird, in seinem Kommentar explizit so aus: „Ferner ist ihr erster Seelenträger lichtartig, ihr erscheinender austernschalig; es bedarf also auch der Mitte, wie bei uns; dies also ist der pneumatische Seelenträger, der ihre feinteiligeren Körper durch vielerlei Bewegungen erwärmt und bewegt“ (Westerink S. 361f. (§141)).

2. Die Seelenwanderung im Er-Mythos (10. Buch der *Politeia*)

Von Sokrates behauptet Hermeias, daß er sein Daimonion kennt und sogar hört, daß aber ursprünglich jeder Mensch seinen Daimon, der ihm durch die eigene Wahl seines Lebensloses zugeordnet wird, kennt (Herm. S. 66). Selbstverständlich stützt sich Hermeias bei seiner These insbesondere auf die Beschreibung der Seelenwanderung und die Wahl des Lebenslosen, wie sie Platon im 10. Buch der *Politeia* von einem Mann namens „Er“ ausführen läßt. Das Wissen um den eigenen Daimon geht dem Menschen nach Hermeias erst dadurch verloren, daß die Seele, nachdem sie sich ihr Lebenslos gewählt hat, um sodann in einen irdischen Körper zu wandern, zuviel aus dem Fluß der Lethe trinkt. Mit dieser Deutung nimmt er abermals klar Bezug auf den Er-Mythos, wo die Seelen am Ende ihrer Wanderung auf dem Feld des Vergessens (= Lethe) angekommen sind. Er berichtet: „Alle mußten ein gewisses Maß des Wassers trinken; die aber nicht durch Einsicht (Phronesis) bewahrt wurden, hätten mehr als das Maß getrunken. Wer jeweils getrunken hatte, habe alles vergessen“ (621a4ff.). Das Vergessen bzw. das Über-das-Maß-Trinken kann gemäß dieser Darstellung als eine übermäßige Hinwendung auf die Welt des Werdens gedeutet werden. Sokrates hingegen, der seine Zeit hauptsächlich denkend und im philosophischen Gespräch verbringt, ist geradezu darin geschult, sich an das außerhalb der wahrnehmbaren Welt Existierende zu erinnern bzw. wahrzunehmen, was nicht in den Bereich der sinnlichen Wahrnehmung gehört. Es sei nochmals daran erinnert, daß Hermeias diese Art der Wahrnehmung nicht für vorgestellt oder irrational hält, sondern eben für pneumatisch. Also auch nicht eigentlich für übersinnlich, wenngleich hierbei nicht einer der üblichen fünf Sinne gebraucht wird, denn das Pneuma ist qua Wahrnehmungsorgan in dieser Theorie eben auch sinnlich tätig, wenngleich es auf eine andere Weise rezeptiv ist.

3. Der Daimon in der Darstellung der Diotima (*Symposion* 202ef.)

Um dem antiken Verständnis über den Charakter des Daimonischen näher zu kommen, betrachten wir abermals Hermeias: „Das Daimonische liegt in der Mitte, zwischen Göttern und Menschen“; und: „Das Daimonische hat als erstes sowohl an Gutem als auch an Schlechtem teil; nicht so nämlich Götter und Engel“ (39, 15/17). Damit knüpft Hermeias unmittelbar an die Rede der Diotima in Platons *Symposion* an, wo sie sagt: „Alles Daimonische ist zwischen Göttlichem und Sterblichen.“ (202e1) (...) Und auf Sokrates' Frage, welches Vermögen ($\deltaύ\varphiατις$) es besitze antwortet sie: „Es dolmetscht und vermittelt den

Göttern die menschlichen Dinge und den Menschen die göttlichen Dinge (...) und es erfüllt die Bitten und Opfer der einen, von den anderen die Befehle und die Erwiderungen auf die Opfer, da es in der Mitte zwischen beiden ist, so daß das All selbst mit sich selbst zusammengefügt ist. Dadurch hat auch die ganze Mantik Raum und die Kunst der Priester, sowohl was die Opfer angeht, als auch Weihen, Besprechungen, die ganze Wahrsagerei und Zauberei. Gott aber mischt sich nicht mit dem Menschen, sondern dadurch (sc. durch das Daimonische) gibt es jedes Gespräch und Austausch für Götter mit den Menschen, und zwar sowohl im Wachzustand als auch im Schlaf. Und wer in diesen Dingen weise ist, ist ein daimonischer Mann, (...)“ (202e3/203a5).

Durch die Möglichkeit zum Guten wie zum Schlechten stellt der Stand der Daimones den Übergang zwischen Gott und Mensch dar. Der Daimon ist einerseits mit dem Guten (sc. den Göttern) verbunden, hat aber durch seine Nähe zum Irdischen auch die Möglichkeit zur Schlechtigkeit. Der Mensch ist durch seine notwendige Verbindung mit dem Irdischen zwangsläufig auf einer niedrigeren, da sterblichen Ebene angesiedelt, und kann nur über die Vermittlung der Daimones eine Verbindung zu den Göttern aufnehmen. Der Daimon ist für den Menschen ein notwendiges Kommunikationsmedium nach oben, und, wie Diotima in ihrer Rede sagt, es beruht auch die Kunst der Priester und Wahrsager allein darauf, daß sie durch besondere Gebete, Opfer und andere Zeremonien über die daimonische Vermittlung die Verbindung zu den Göttern aufnehmen, wohl wissend, daß Gott und Mensch sich nicht unmittelbar begegnen können ($\alpha\dot{\nu}\theta\rho\pi\varphi\text{ o}\nu\mu\varepsilon\gamma\gamma\nu\tau\alpha\iota$).¹¹¹ Dazu Hermeias: „*Man muß aber wissen, daß zwar das Göttliche allem unvermittelt gegenwärtig ist, wir aber nicht unvermittelt mit dem Göttlichen verknüpft werden, es sei denn durch ein Mittleres, wie etwa das Daimonische*“ (216,13ff.).¹¹² Daß der Daimon dementsprechend auch über einen Körper verfügt, nämlich einen pneumatischen Körper, und daß dieser vom Pneuma eines Menschen wiederum gesehen oder auch gehört werden kann, werde ich noch behandeln.

¹¹¹ *Symp.* 203a1f. Vgl. zu den Opfern bei Porph. *de abst.* II 42, 3, wo er die Opferpraxis bei Homer zitiert und erklärt, daß der pneumatische Körper der Daimones den Fettdampf und den Geruch von verbranntem Fleisch und Blut gerne aufnimmt.

¹¹² Vgl. auch seine Deutung des Theuth, 255, 1/8.

IV. Die Analogie des Daimon mit dem Seelenpneuma

1. Platons *Phaidon* 81df.

Aufgrund seiner vermittelnden Position ist der Daimon ein echtes Analogon zum Seelenpneuma. So wie er zwischen Gott und Mensch steht, nicht rein transzendent, und doch nicht irdisch, erdhaft ist, so steht die pneumatische Seele zwischen der logischen, unsterblichen und der rein vegetativen Seele, die immer an einen vergänglichen Körper gebunden ist. Und so hat die pneumatische Seele aufgrund dieser Zwischenstellung sowohl an Unsterblichem als auch an Vergänglichem Anteil. Ihr Gefährt, das Pneuma, hat daher auch an der Materie teil und kann seine Masse soweit verdichten, daß es sichtbar wird. Platon beschreibt dieses Phänomen im *Phaidon*. Sokrates spricht dort (81bff) von Seelen, die sich nur um die körperlichen Dinge bemühen und selbst nach dem Tode vom Körper nicht lassen können, so daß sie, auch wenn der Körper bereits nicht mehr existiert, noch immer an bestimmten Orten und an den Gräbern sichtbar sind. Philoponus stellt in seinem Kommentar zu *De anima* die Frage nach der Ursache für die Erscheinungen auf Friedhöfen und erklärt, daß ein menschliches Pneuma, welches aufgrund einer schlechten Lebensweise sich verfestigt hat und schwer wird, auch noch nach dem Tod Abdrücke des irdischen Körpers behält, so wie etwa Kristalle, die sich in einem Gefäß gebildet haben, auch nachdem das Gefäß zerschlagen ist, noch dessen Form zeigen.¹¹³ Ferner stellt Philoponus die These auf, daß ein schlechter Mensch, der in seinem Leben seine Schlechtigkeit nicht vollständig auslebt, noch nach dem Tod all das Schlechte, das in ihm steckt, verwirklichen muß, um erst danach zu den unterirdischen Richtstätten zu gehen und sich der Reinigung zu unterziehen (20,16ff.). Die These von den aufgrund ihrer Schlechtigkeit umherirrenden Seelen, die gezwungen werden auf diese Weise zu büßen ($\delta\kappa\eta\tau\tau\epsilon\iota\sigma$) vertritt auch Sokrates im *Phaidon*, wenn er über die als Gespenster umherirrenden Seelen sagt: „Und gewiß sind dies nicht die <Seelen> der Guten, sondern die der Schlechten, welche gezwungen sind in gewissen Gegenden umherzuirren, weil sie für ihre frühere schlechte Lebensweise ($\tau\rho\phi\eta\tau$) büßen. Und sie irren

¹¹³ J. Philop. *in Ar. de an.* 20, 1ff. (Hayduck). Vgl. auch Porphy. *de abst.* II 39, 1f. (Bouffartique/Patillon). Porphyrios sagt dort, daß die schlechten Daimones alle unsichtbar seien für die menschliche Wahrnehmung, weil sie erstens keinen festen Körper haben, und zweitens keine einheitliche Gestalt, sondern in vielen Formen erscheinen. Je nach ihren Absichten kann ihr Pneuma aber sichtbar werden. Das Pneuma ist, insofern es körperlich ist, leidensfähig und vergänglich; es verändert sich unaufhörlich. Bei den Guten auf ausgewogene, symmetrische Weise, bei den Schlechten asymmetrisch, wie Porphyrios ausführt.

solange umher, bis sie durch die Begierde des mit ihnen folgenden Körperhaften wieder in einen Körper eingebunden werden“ (81d6- e2).

2. Philoponos' Kommentar zu *De anima* – Reinigung - Wiedergeburt

Was Sokrates im *Phaidon* behauptet, führt Philoponos in seinem Kommentar zu Aristoteles' *De anima* genauer aus. Er argumentiert, daß die Seele nach dem physischen Tod nicht sofort leidenschaftslos und rein zu sich selbst zurückkehre, sondern eine Reinigung nötig habe. Denn sie hat sich freiwillig auf die Materie eingelassen und durch eigene Wahl ihr Schicksal mitbestimmt, so daß sie sich in eigener Arbeit von der Materie auch wieder lösen und reinigen muß. Diese Reinigung oder Läuterung kann nach dem Tode nicht am irdischen Körper, aber auch nicht an der unkörperlichen Seele vollzogen werden, die ja frei von körperlichen Wahrnehmungen und Schmerzen ist. Es muß analog zur körperlichen Reinigung und Bestrafung, wie Philoponos sagt, auch nach dem Tod eine Bestrafung möglich sein, und diese ist gemäß dieser Seelenauffassung im Pneuma möglich. Die Bestrafung besteht darin, daß die pneumatiche Seele in den unterirdischen Richtstätten, wie sie im Er-Mythos bei Platon genannt werden, schmerzlich vergelten muß, was sie zu irdischen Lebzeiten an Unrecht begangen hat, und zwar auf zehnfache Weise. Die Strafe besteht ferner in der Distanz der Seele zu Gott und in der Notwendigkeit der Wiedergeburt und der ihr dadurch entgehenden Glückseligkeit. Denn gemäß platonischer Auffassung ist eine unmittelbare Rückkehr zu Gott ebenso unmöglich, wie eine unmittelbare Kommunikation zwischen Gott und Mensch.

3. Porphyrios' *de esu carnium* - Lebensweise und ihr Einfluß auf die Materie des Pneuma

Das Pneuma, dem ja ein Körper zugesprochen wird, ist wie der irdische Leib aus allen vier Elementen zusammengesetzt, allerdings überwiegt bei ihm der Anteil der Luft. Daher kann es auch durch Dämpfe und Gerüche an gewissen Orten und bei gewissen Tätigkeiten einerseits unrein werden und durch andere Dämpfe wiederum gereinigt werden (Herm. 73,33ff.). Philoponos empfiehlt daher eine trockene und leichtere Diät (*διαιτα*), wobei er mit Diät sowohl die Nahrung als auch sonstige Gewohnheiten meint (*in de an.* 19, 28). Plutarch zitiert auch Heraklit in diesem Sinne, wenn er sagt: „*Die trockene Seele ist die weiseste*“.¹¹⁴ Plutarchs ausführliche Abhandlung *de esu carnium* (über den Verzehr von

¹¹⁴ DK I, Frg. B 118, S. 100.

Fleisch) enthält einige Bemerkungen über die ungünstigen Auswirkungen einer falschen Ernährung auf die Seele. Plutarch hält den Verzehr von Fleisch sogar für widernatürlich, und zwar sowohl was den menschlichen Körper betrifft, als auch, was die Seele angeht. Der Begriff des Pneuma fällt zwar nicht in seiner Darstellung, aber wenn er davon spricht, daß die Strahlkraft (*γάνωμα*) und der Glanz (*φέγγος*) der Seele trüb und schmutzig werden durch belastende Nahrung, und daß die Seele dadurch konfus wird und in ihrer Erkenntnisleistung eingeschränkt, dann darf man annehmen, daß auch er dabei an eine Verunreinigung der pneumatischen Seele dachte.¹¹⁵ Im Übrigen finden wir auch hier wiederum die Analogie für den Bereich der Daimones. Denn auch sie nehmen Gerüche und Dämpfe auf, ja sie freuen sich sogar besonders daran, wenn die Menschen sich mit Weihegüssen und Fettdampf, wie es immer wieder bei Homer beschrieben ist, an sie wenden, denn auch ihr Pneuma nährt sich von diesen Substanzen. Dazu Porphyrios: „*Denn es (sc. das Pneuma) lebt von Dämpfen und Ausdünstungen auf vielfältige Weise durch Vielfältiges, und es kommt zu Kräften durch Fettdämpfe aus Blut und Fleisch*“.¹¹⁶

Da das Pneuma als Sitz der alogischen Seele und somit als Sitz der Begierden und des Antriebs gilt, ist es auch in besonderer Weise verantwortlich für Verfehlungen in diesem Bereich. Nach platonischer Auffassung wandert die Seele nach dem physischen Tod und nachdem sie sich einer Reinigung unterzogen hat, und zwar einer Reinigung ihres Pneuma, wenn wir den Auslegern Platons folgen, immer wieder in einen zu ihr passenden Körper und verläßt den Bereich des Wanderns und der Wiedergeburt erst dann, wenn sie völlig frei von Schlechtigkeit zu sich selbst zurückgekehrt ist. Das heißt, wenn sie frei von Begierden und Leidenschaften, falschen Vorstellungen und Meinungen geworden ist, also nur noch ihre höchsten, d.h. rein logischen Vermögen betätigt. Dann legt sie auch den pneumatischen Leib, der als Träger dieser seelischen Fähigkeiten fungierte, ab. Hier deutet sich ein komplexes Gebäude der platonischen Seelenwanderungslehre an, über das hier nicht gesprochen werden kann. Aber die weitreichenden theologischen Implikationen wurden hoffentlich auch schon anhand der hier behandelten Texte deutlich.

¹¹⁵ Vgl. etwa 995 (Hubert) insgesamt sowie 995f7/996a5 speziell, wo Plutarch sagt: "Und so besteht auch jede Notwendigkeit, daß durch einen trüben und übersättigten und von unverträglicher Nahrung beschwerten Körper die Strahlkraft und der Glanz der Seele stumpf und diffus, abgelenkt und zerstreut werden, da sie (die Seele) für die feinen und schwer erkennbaren Enden (*τέλη*) der Dinge nicht die Leucht- (*αύγή*) und Spannkraft (*τόνος*) hat".

¹¹⁶ *De abst.* II 42, 3.

4. Homerische Götter als pneumatische Erscheinungen - Athene und Odysseus

Der Mensch gilt in der platonischen Tradition als ein Wesen, das nicht unmittelbar zu Gott stehen kann. Er ist durch seine Bindung an die Erde, die Notwendigkeit des Wachsens und Vergehens, in einer Weise gefangen, die es ihm nicht erlaubt, seine rein logischen Vermögen uneingeschränkt zu aktualisieren. Nur unter bestimmten günstigen Voraussetzungen können seine höchsten logischen Vermögen tätig werden, die ihn zwar nicht Gott gleich machen können, ihn aber in eine bestimmte Nähe zu Gott bringen. Seine Nähe zu einem Gott hängt von seinem Denken und seinem Charakter ab, und da der griechische Götterhimmel vielfältig ist, bestimmt die Individualität des Einzelnen, welchen Gottheiten er jeweils nahesteht.¹¹⁷ Gemäß neuplatonischer Interpretation sprechen Homers Götter dies aus, wenn Athene etwa zu Odysseus sagt, daß er ihr so gut gefällt, weil er mißtrauisch und klug ist. Es sei an die Begegnung zwischen Athene und Odysseus am Strand von Ithaka (Buch 13) erinnert, wo Athene in Gestalt eines Jünglings auftritt und Odysseus, der noch nicht weiß, daß er bereits in der Heimat angelangt ist, Auskunft gibt. Nachdem sie ihm offenbart hat, daß er in Ithaka ist, beginnt er wiederum, ihr eine Lügengeschichte über seine Herkunft zu erzählen, um seine Identität zu verbergen. Über diese Umsicht ist Athene hoherfreut und gibt sich Odysseus zu erkennen, wobei sie nunmehr die Gestalt einer großen schönen Frau annimmt (v 287ff.) und ein langes Gespräch mit ihm führt. Sie erklärt ihm auch, warum sie ihm stets nahe ist und sagt dort unter anderem: „*Du bist von allen Sterblichen der Beste an Rat und Reden, ich aber bin unter allen Göttern berühmt durch Verstand und Weisheit*“ (v 297f.). Oder betrachten wir die Athene, die Achill am Anfang der Ilias davon abhält, auf Agamemnon loszugehen, indem sie ihm nicht nur erscheint, sondern ihn sogar berührt, indem sie nur ihm sichtbar ist, „*von den anderen aber sah sie keiner*“ (A 198).

Was Platon angeht, so kann man zweifellos erkennen, daß er die Hinwendung zu Gott durch konzentriertes philosophisches Arbeiten anstrebt. Man bedenke, daß die platonische Akademie ein wissenschaftlicher Lehrbetrieb war, in dem die mathematischen und naturwissenschaftlichen Disziplinen durchgearbeitet wurden ehe die Schüler zu den philosophischen Veranstaltungen zugelassen wurden. Ich erinnere an die Inschrift, die über dem Eingang zur Akademie zu lesen gewesen ist: ἀγεωμέτρητος μηδεὶς εἰσίτω: „Kein der Mathematik

¹¹⁷ Vgl. auch *Phdr.* 252c3/253c6.

Unkundiger soll eintreten“.¹¹⁸ Aber auch für Sokrates ist die Philosophie nur ein Mittel, wenn man Platons Hinweise zum sokratischen Daimonion ernst nimmt. Denn Sokrates läßt sich von der Stimme seines Daimonion in seinen Überlegungen stören, das heißt, er hält sein Daimonion für klüger als sich selbst, wenn er denn jedesmal so bereitwillig dieser Stimme folgt. Folgt man nun wieder den Erklärungen eines Hermeias, aber auch anderer Neuplatoniker, so findet man die unserem heutigen Denken eigentlich fremden Auffassungen, daß es einen Zusammenhang zwischen dem Denken und Handeln eines Menschen und der Nähe zu bestimmten göttlichen Wesen gibt, und daß der Mensch aufgrund seiner individuellen seelischen Verfassung in der Lage ist, mit einem bestimmten Gott zu kommunizieren und eine von den Göttern gesandte Botschaft zu verstehen. Dazu Porphyrios: „*Denn sie (sc. die Daimones) geben allen Zeichen, aber nicht jeder versteht, was bezeichnet wird, es kann ja auch nicht jeder Schriftstücke lesen, sondern nur der, der die Buchstaben kennt*“ (*de abst.* II 41, 4).

V Zusammenfassung

Wir hatten für die menschliche Seele eine Beziehung zu drei verschiedenen Leibern festgestellt, dem unvergänglichen Lichtleib, dem Pneuma und dem irdischen Leib, den Platon mit einer Austernschale vergleicht. Wenn die Seele einen irdischen Körper belebt, dann ist sie zwar als ganze in dieser sogenannten Austernschale eingesperrt, sie besitzt aber immer noch qua ihrer höheren seelischen Vermögen einen pneumatischen und einen Lichtleib. Insofern der irdische Körper sich bewegt, wächst und vergeht, geschieht dies aufgrund der vegetativen Seele, die in dem Augenblick, da der Körper stirbt, mit ihm vergeht. Sie ist nicht getrennt von der Austernschale aktiv und somit auch nicht unsterblich. Es bleiben nach dem Tod aber noch die alogischen und logischen Vermögen der Seele übrig. Mit den alogischen Vermögen sind hier die Wahrnehmung, Leidenschaften und Begierden gemeint. Diese haben ihren Sitz im sogenannten Pneuma. Das heißt, auch nach dem Tod ist die Seele wahrnehmungs- und leidensfähig. Dies spielte eine wichtige Rolle bei der Auffassung eines auf Gerechtigkeit gegründeten Kosmos, in dem jeder Mensch für seinen Lebenswandel entweder Belohnung oder Bestrafung erfährt. Im Kreislauf der Wiedergeburt wird die pneumatische Seele nach dem Tod des irdischen Körpers gereinigt und geläutert, um sich sodann eine neue irdische Lebensform zu wählen. In dem Moment, da sie vollkommen gereinigt wäre, würde übrigens

¹¹⁸ Vgl. etwa Joh. Philoponus, *in Arist. de an.* 117, 23/30; Olympiodor, *proleg.* 8, 39/9, 1 u.a.

auch ihr Pneuma vergehen, das ja ebenfalls als ein aus den vier Elementen bestehender Leib nicht unvergänglich sein kann, und die Seele würde sich dann wieder, wie ursprünglich, bevor sie sich dem Irdischen zum ersten Mal genähert hatte, nur noch als logische Seele betätigen, also nicht mehr inkarniert werden, sondern nur einen Lichtleib haben.

Die mittlere pneumatische Seele, die zwischen dem Bereich des Irdischen und dem Göttlichen tätig ist, indem sie unsere Wahrnehmungen und Leidenschaften steuert, aber auch von den höheren logischen Seelenvermögen, also dem Denken im eigentlichen Sinne geleitet wird, ist für eine Kommunikation des Menschen mit daimonischen Wesen ein notwendiges Medium. Denn auch der Daimon verfügt über einen pneumatischen Leib, durch den er für das Pneuma des Menschen wahrnehmbar wird. Dieser leichte pneumatische Leib ist wandlungsfähig und erlaubt es den Daimones in verschiedenen Gestalten für bestimmte Menschen sichtbar oder auch fühlbar und hörbar zu werden. Daß nun nicht alle Menschen jederzeit mit ihrem Daimon kommunizieren liegt nach Platon an der jeweiligen Bereitschaft und Erkenntnisfähigkeit des Menschen.

So gesehen gewinnt man für die Deutung des sokratischen Daimonion eine Dimension hinzu, die etwas über die Selbsteinschätzung und die religiöse Konzeption Sokrates' offenbart. Wenn wir also einmal davon ausgehen, daß Platon wirklich gedacht hat, daß Sokrates aufgrund seiner pneumatischen Wahrnehmungsfähigkeit in der Lage war, mit seinem Daimon zu sprechen, und daß dieser Daimon ein dem Sokrates wohlwollender Begleiter war, dann steckt in Sokrates' Vorrede zur Palinodie eine ernst zu nehmende Andeutung über die Erkenntnisfähigkeit der Seele sowie die Gefahr der falschen Meinung und einer Schuld gegenüber den Göttern. Sokrates nennt sich an der besagten Stelle einen Seher (Mantis) und behauptet auch von der Seele, daß sie etwas Seherisches an sich habe, was gemäß neuplatonischer Deutung als das Wahrnehmungsvermögen des Pneuma zu interpretieren ist. Vor diesem Hintergrund wollen wir abschließend die Beschreibung jenes Augenblicks, da Sokrates in Platons *Phaidros* über sein Daimonion spricht, zitieren und mit Sokrates' eigenen Worten enden: „*Gerade als ich im Begriff war, den Fluß zu überqueren, mein Lieber, da geschah es, daß mir das Daimonion und das gewohnte Zeichen zuteil wurde - es hält mich nämlich jeweils ab von dem, was ich im Begriff bin zu tun - und ich meinte auf der Stelle eine gewisse Stimme zu hören, die mir nicht wegzugehen gestattet, bevor ich mich entsühnt habe, da ich offenbar in bestimmter Hinsicht wider das Göttliche gefehlt habe. Ich bin nämlich ein Seher (Mantis), wenn auch kein besonders guter, sondern wie die im Lesen Schwachen so, daß es nur für mich selbst reicht. Ganz klar aber erkenne ich nun meinen Fehler. Denn wahrhaftig, mein Freund, auch die Seele ist etwas Seherisches*“ (242b7/c7).

DÄMONENBILDER IN DER ANTIKEN KUNST EINIGE BEOBACHTUNGEN

Ingrid Krauskopf

Das Dämonische in der griechischen Kunst, das Karl Schefold in seinem gleichlautenden Aufsatz untersucht hat¹¹⁹, kann sich auch in den den Betrachter anstarrenden Augen einer archaischen Augenschale oder im maskenhaften Antlitz eines aus dem Vasenbild herausschauenden Dionysos oder Satyrs äußern; wie Schefold gezeigt hat, ist es aber gerade eine Leistung der griechischen Kultur, auf den Menschen einwirkende, unsichtbare und unheimliche Kräfte in klar umrissenen Dämonengestalten konkretisiert und damit begreifbar gemacht zu haben. Von ihnen soll hier die Rede sein.

Literarisch wurden solche Mächte schon früh, in den homerischen Epen und Hesiods *Theogonie*, definiert in zwei Gruppen sehr heterogener Art: Personifikationen abstrakter Begriffe¹²⁰, die wohl eine recht junge Erfindung waren, und den Menschen bedrohende Ungeheuer, deren Namen vermutlich aus alten Sagen übernommen wurden. Homer denkt sich diese Wesen durchaus auch als Motive der Bildkunst: Auf dem Schild des Achilleus sind Eris, Kydoimos und Ker abgebildet, beschrieben werden sie freilich nicht¹²¹. An einer anderen Stelle (Δ 441ff.) schildert der Dichter sehr bildhaft das Wirken der Eris: Zunächst klein und unscheinbar (*όλιγη... κορύσσεται*) wird sie später riesig; auf der Erde einherschreitend, stößt sie dann mit dem Kopf an den Himmel und schleudert Streit (*νεῖκος*) zwischen die Männer. Für bildende Künstler, die Eris darstellen

Es versteht sich, daß hier kein vollständiger Überblick über antike Dämonengestalten gegeben, sondern nur an Beispielen einige Grundzüge und Entwicklungstendenzen aufgezeigt werden können; entsprechend sind auch die Zitate knapp gehalten. Literatur zu den einzelnen Figuren findet sich im Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (= LIMC) unter den jeweiligen Stichwörtern und wird hier nur dann angegeben, wenn sich der entsprechende Artikel nicht an seiner jeweiligen Stelle im Alphabet, sondern im Supplement (Band VIII, zweiter Teil) befindet. Vor den LIMC-Artikeln erschienene Literatur wird nur genannt, wenn sie bestimmte, für diesen Aufsatz wichtige Aspekte behandelt, die nicht unmittelbar aus der LIMC-Bibliographie erschlossen werden können. Für Personifikationen sind außerdem zu konsultieren die Arbeiten von H. A. Shapiro, Personifications in Greek Art. The Representation of Abstract Concepts 600-400 B. C., Kilchberg/Zürich 1993, hier zitiert als Shapiro, und Ch. Aellen, À la recherche de l'ordre cosmique. Forme et fonction des personifications dans la céramique italiote, Kilchberg/Zürich 1994, im folgenden Aellen.

¹¹⁹ in: EPMHNEIA. Festschrift Otto Regenbogen, Heidelberg 1952, 28/39.

¹²⁰ Untersuchungen auch zu den „literarischen“ Personifikationen im einleitenden Kapitel von Shapiro

¹²¹ Σ 535. Ob Philotes, Himeros und Oaristys auf dem Gürtel der Aphrodite (Ξ 215/217) als Figuren aufgestickt oder nur ihre Wirkungskraft in den Gürtel hineingewebt war, ist wohl nicht zu entscheiden (s. Shapiro 19 mit weiterer Lit.).

wollten, war diese Schilderung begreiflicherweise wenig hilfreich¹²². So dauerte es noch rund zwei Jahrhunderte, bis die homerischen Personifikationen auch in der Bildkunst Gestalt annehmen konnten.

Einfacher darzustellen war die andere Dämonengruppe, die der Ungeheuer. Einige wie z.B. die Chimaira waren in der *Theogonie* beschrieben (V. 319/323), für andere stand ein reiches Repertoire orientalischer Mischwesen zur Verfügung. So wurde von den geflügelten Löwen mit Menschenköpfen, die zunächst in der Mehrzahl vorkamen und weiblich oder männlich sein konnten, schließlich allein der Typus mit Frauenkopf beibehalten und mit dem Namen der böotischen Phix (*Theogonie* 326) benannt¹²³. Sphingen konnten allerdings auch weiterhin zu mehreren auftreten, und selbst Einzelfiguren sind keineswegs immer als das Ungeheuer der Oidipus-Sage zu identifizieren. Todbringende Dämonen sind freilich alle, weswegen auch immer wieder vorgeschlagen wurde, sie mit den Keren gleichzusetzen¹²⁴. Die homerische Ker ist allerdings wohl eher menschengestaltig gedacht¹²⁵; in der einzigen gesicherten antiken Darstellung, die wir kennen, auf der Kypseloslade in Olympia (Paus. 5, 19, 6) war sie als eine Frau mit tierähnlichen Zähnen und gekrümmten Nägeln, (d.h. Krallen) gezeigt, also in Übereinstimmung mit den Beschreibungen der *Ilias* und der *Aspis*. Welchen Namen die Griechen den ältesten Bildern der Löwenmenschen gaben, wissen wir nicht. Wir können nur - ohne diesen Prozess chronologisch fixieren zu können - verfolgen, wie aus mehreren orientalischen Mischwesentypen einer ausgewählt und mit dem Namen eines Dämons aus dem griechischen Mythos versehen wird. In einer ähnlichen Entwicklung wurden aus verschiedenen orientalischen und ägyptischen Vogel-Mensch-Mischwesen die Sirenen, die ebenfalls primär den Tod bringende oder ankündigende Dämonen sind, durch ihre mythisch bedingte Verbindung zur Musik aber auch freundlichere Züge besitzen¹²⁶.

Komplizierter verlief die Entwicklung einer anderen Dämonengestalt, der Gorgo-Medusa. Auch hier sind wohl orientalische Vorlagen mitverwendet worden; es ist aber auch eine Schicht erkennbar, die älter ist als der orientalische Einfluß. Ein aufgerissenes Maul mit gut sichtbaren, gefährlichen Zähnen und ein starrer Blick, der auf das potentielle Opfer fixiert ist, werden von Tieren wie von Menschen als bedrohlich empfunden. Masken mit diesen Charakteristika sind

¹²² Etwas mehr Vorgaben für die Bildkunst liefern die Beschreibungen von Personifikationen in der pseudo-hesiodeischen *Aspis*, vor allem für Ker (156ff. nach dem Vorbild Homers; 248ff.) und Achlys (264ff.), ferner für Phobos (144), Proioxis, Palioxis, Homados, Phobos, Androktasie, Eris, Kydoimos und Ker (154/156), doch waren auch sie mit den bildnerischen Mitteln der damaligen Zeit nicht auszuführen.

¹²³ s. LIMC VIII Suppl. s.v. Sphinx.

¹²⁴ Mit diesem Problem setzt sich vor allem der Aufsatz von R. Vollkommer, Die Löwenfrau in der frühgriechischen Kunst, in: MDAI(A) 106, 1991, 47/64, auseinander.

¹²⁵ Σ 535/538, s. auch Vollkommer a.O. 63.

¹²⁶ LIMC VIII Suppl. s.v. Seirenes.

Abb. 1: Perseus enthäuptet Medusa. Kykladische Reliefamphora, um 670 v. Chr.
- Paris, Louvre.



Abb. 2. Kriegsdämon (?) mit Gorgonengesicht. Schildzeichen aus Bronze, letztes
Drittel 6. Jh. v. Chr. - Olympia, Archäologisches Museum.





weltweit verbreitet¹²⁷; auch das griechische Gorgoneion ist aus diesem Grundtypus heraus entwickelt worden. Es wird in dem ältesten Bildern nicht mit einem Frauen- sondern mit einem Pferdekörper kombiniert¹²⁸ (Abb. 1). Offensichtlich hatte das Pferd für die frühen Griechen etwas Unheimliches, Dämonisches; dies zeigt sich auch in den zahlreichen Mythen, in denen sich Götter, vor allem Demeter und Poseidon, in Pferde verwandeln¹²⁹. Als Mischwesen aus Pferd und Mensch wird auch der Zeus-Gegner auf einer protokorinthischen Lekythos wiedergegeben, der wohl kaum ein Kentaur ist¹³⁰. Erst später wurde die Verbindung von Pferdeleib und menschlichem Oberkörper auf die Kentauren beschränkt¹³¹. Pferdebeine, -schwanz und -ohren haben auch die Satyrn oder Silene¹³², die wie die Kentauren den Menschen grundsätzlich neutral gegenüberstehen und nicht zu den Dämonen gehören, die, mit übernatürlichen Kräften ausgestattet, im Auftrag der Götter oder aus eigenem Antrieb die Menschen bedrohen. Ungeheuer waren sie nicht, allerdings waren sie den Menschen auch nie geheuer, und der Weg zurück in die Schar der unheimlichen, dem Totenreich verbundenen Dämonen war in beiden Fällen nie ganz verschlossen. So hausen die Kentauren in Vergils Vestibulum Orci¹³³, und in Etrurien konnten Todesdämonen mit Satyrzügen ausgestattet werden¹³⁴.

Die Pferdedämonen waren in der orientalisierenden Phase der griechischen Kunst zurückgedrängt worden durch Mischbildungen zwischen Menschen und Raubtieren, für die die orientalische Kunst ja reichlich Vorlagen bot. Der Gedanke, bedrohliche Mächte mit den Zügen bedrohlicher Tiere zu versehen, ihren übermenschlichen Charakter aber eben gerade dadurch anzudeuten, daß sie neben den Tier- auch Menschenzüge aufweisen, leuchtet unmittelbar ein, auch wenn damit der Charakter des Unheimlichen etwas vordergründiger erfaßt wird als in der Gestalt der Roßdämonen. Bei den mächtigsten dieser Wesen, die auch

¹²⁷ Hierzu A. Napier, Masks, Transformation and Paradox, Berkeley 1986, bes. 188ff.

¹²⁸ LIMC IV s.v. Gorgo, Gorgones 290; K. Schefold, Götter- und Heldenagen in der Früh- und Hocharchaischen Kunst, München 1993, 77 Abb. 60.

¹²⁹ Zum unheimlichen Charakter des Pferdes s. immer noch L. Malten, „Das Pferd im Totenglauben“, in: JDAI 29, 1914, 179/255 (wenn auch z. T. veraltet)

¹³⁰ LIMC VIII Typhon 22=Zeus 16*; Schefold a. O. 45 Abb. 16. Vgl. auch die Bronzestatuettengruppe LIMC VIII Typhon 27; Schefold a. O. 45 Abb. 15.

¹³¹ LIMC VIII Suppl. s.v. Kentauroi et Kentaurides

¹³² LIMC VIII Suppl. s.v. Silenoi

¹³³ Aen. VI 286. Hierzu und zu Kentauren auf etruskischen Aschenurnen: I. Krauskopf, Nachklänge etruskischer Unterwelts- und Dämonenbilder in der römischen Literatur und Bildkunst, in: Die Integration der Etrusker und das Weiterwirken etruskischen Kulturgutes im republikanischen und kaiserzeitlichen Rom, herausgegeben von L. Aigner-Foresti, Wien 1998, 358/360.

¹³⁴ A. Mastrocicque, Giganti silenici in Grecia e in Etruria, in: Dionysos. Mito e mistero. Atti del Convegno Internazionale Comacchio 3.-5.11.1989, Ferrara 1991, 277/287; I. Krauskopf, Todesdämonen und Totengötter im vorhellenistischen Etrurien, Florenz 1987, 37f.

durch Heroen nicht völlig bezwungen werden konnten, den Keren und der Gorgo - der Anblick des Gorgoneion tötet ja bekanntlich auch noch, nachdem es vom Körper der Medusa getrennt ist - sind die tierischen Züge am geringsten, nur einem Menschenkörper angegliederte Einzelteile wie z.B. Krallen, Fangzähne, Löwennasen etc. weisen auf ihre Räubereigenschaften hin. Was auf den ersten Blick paradox erscheinen könnte, hat Sinn, denn auch die Götter werden ja anthropomorph gedacht. Die für verschiedene Dämonengestalten entwickelten Bildtypen konnten nun ihrerseits gemischt werden; so wird z.B. in einem bronzenen Schildzeichen aus Olympia ein Gorgoneion mit einem Helm ausgerüstet und mit einem geflügelten menschlichen Oberkörper, mit Schlangen in den Händen, Löwenvorderbeinen und einem Seeschlangenschwanz kombiniert; gemeint ist zweifellos einer der Kriegsdämonen Homers, etwa Phobos¹³⁵ (Abb. 2). Für die Darstellung von Dämonen, die den Menschen freundlich gesinnt waren, boten sich keine adäquaten, ihren Charakter unterstreichenden tierischen Komponenten an, sie wurden deshalb von vornherein in Menschengestalt wiedergegeben. Die meisten von ihnen gehören ohnehin zur Gruppe der Personifikationen, die für uns erst im mittleren 6. Jh. faßbar werden, meist in Gestalt geflügelter Frauen und Männer. Solche Figuren sind in der archaischen Kunst überaus zahlreich, aber nur selten zu benennen¹³⁶. Identifizierbar sind sie nur durch Namensbeischriften oder einen eindeutigen Handlungskontext. Letzterer ist etwa gegeben, wenn Hypnos und Thanatos auf dem Schlachtfeld die Leiche des Sarpedon aufheben. Die Flügelfrau im Innenbild einer kurz vor der Mitte des 6. Jahrhunderts v. Chr. entstandenen attischen Schale¹³⁷ (Abb. 3) ist dagegen nur durch die Namensbeischrift als Eris bestimbar - und dennoch eine gute Illustration der oben genannten Ilias-Stelle (4, 441ff.). Manchmal wurden Personifikationen schädlicher Kräfte mit häßlichen Zügen ausgestattet wie - neben Eris - auch Adikia auf der Kypseloslade und in einigen Vasenbildern¹³⁸. Eine andere Differenzierungsmöglichkeit bestand in der Hautfarbe, so ist auf der Kypseloslade Thanatos schwarz und Hypnos weiß. Beide waren noch ohne Flügel dargestellt - jedenfalls beschreibt sie Pausanias (5, 18, 1) nicht. Auch Dike und Adikia haben auf der Kypseloslade keine Flügel, seltsamerweise auch Eros und Himeros in ihren ältesten Bildern¹³⁹ nicht.

Flügel gehören also nicht von vornherein zur Ikonographie bestimmter Figuren oder Figurengruppen; gerade unter den Personifikationen sind viele, die gleicherweise mit oder ohne Flügel dargestellt werden konnten. Bei einer

¹³⁵ LIMC IV Gorgo, Gorgones 350*; Schefold a.O. 164 Abb. 173; Phobos ist bei Pausanias (5,19,4) als Schildzeichen des Agamemnon auf der Kypseloslade als löwenköpfig beschrieben.

¹³⁶ Zum Problem der Flügelfiguren s. C. Isler-Kerényi, Nike. Der Typus der laufenden Flügelfrau in archaischer Zeit, Erlenbach 1969; LIMC VI 852. 895f. s.v. Nike (A. Moustaka).

¹³⁷ Shapiro 52 Abb. 11; LIMC III Eris 1*.

¹³⁸ Paus. 5, 18, 2; LIMC III Dike 1-3*; Shapiro 39f. Abb. 5.6.

¹³⁹ LIMC II Aphrodite 1255*; Shapiro 110 Abb. 62

Abb. 3: Eris, Attisch - schwarzfigurige Schale, 560/50 v. Chr. - Berlin, Staatliche Museen, Antikensammlung.



menschlichen Figur machen Flügel zunächst einmal deutlich, daß eben kein Mensch gemeint ist, sondern ein übermenschliches Wesen, das sich wie ein Vogel durch die Lüfte bewegen kann; in vielen Kulturen werden Götter so charakterisiert. In der griechischen Kunst wird dieses Attribut bei der Darstellung der olympischen Götter weitgehend vermieden. Nur in der orientalisierenden Kunst des 7. Jahrhunderts v. Chr. kamen verschiedentlich, aber nie häufig geflügelte Gottheiten als Übernahme aus dem Orient vor¹⁴⁰. Später sind sie fast nur noch dort zu finden, wo Orientalisches thematisch - bei der Potnia Theron¹⁴¹ - oder geographisch - in den kleinasiatischen Gebieten¹⁴² - naheliegt. Die großen Götter benötigen keine Flügel, um den Raum zu überwinden, sie schreiten von einem Ort zum anderen oder benutzen Gespanne mit Pferden, die dann allerdings geflügelt sind. Offensichtlich hat man Flügel in Griechenland mehr als anderswo als tierisches Element empfunden, das ebenso wie Hauer und Krallen konkret benutzt werden kann. Deshalb werden vor allem untergeordnete Gottheiten, die sich schnell durch den Raum bewegen müssen, mit Flügeln dargestellt, Iris - bei Hermes sind sie zu identifizierenden Attributen an Hut und Füßen verkümmert -, Eos - Helios benutzt vornehmer ein Pferdegespann - und natürlich die Windgötter¹⁴³. Geflügelt sind viele der Ungeheuer, deren Gefährlichkeit dadurch gesteigert wird. Nach einer Experimentierphase in der spätarchaischen Kunst werden seit dem 5. Jh. dann auch bei den Personifikationen mehr und mehr nur noch die geflügelt dargestellt, bei denen Flügel als Zeichen der Schnelligkeit zur Charakterisierung beitragen: Eros und seine Brüder Pothos und Himeros flattern hin und her und können ganz plötzlich von den Menschen Besitz ergreifen, ebenso nahen Hypnos und Thanatos, Kairos eilt schnell vorbei, Nike wird von den Göttern zu den Menschen gesandt.

Geflügelt sind oft, wenn auch nicht ursprünglich die Erinyen, die rastlos und unentrinnbar die Menschen verfolgen, die sich gegen göttliches Recht vergangen haben. Bei diesem letzten großen Dämonenbild, das die griechische Kunst schuf, sind tierische Züge ganz zurückgedrängt, obwohl die Erinyen ursprünglich wohl als Schlangen gedacht werden konnten¹⁴⁴. In Menschengestalt traten sie zum erstenmal auf in den *Eumeniden* des Aischylos: Nach der Beschreibung V. 46-54

¹⁴⁰ Selbst Zeus ist bei der Geburt der Athena geflügelt auf dem Reliefpithos aus Tenos (LIMC II Athena 360*; LIMC VIII Zeus 17; Schefold a.O. [Anm. 128] 53 Abb. 26) und auf einer melischen Amphora (LIMC VIII Zeus 13).

¹⁴¹ LIMC II s.v. Artemis 21-63; LIMC VIII Suppl. s.v. Potnia. Die Gleichsetzung der Potnia mit Artemis dürfte der Grund dafür sein, daß Artemis auch noch im 6. und 5. Jh. manchmal mit Flügeln versehen ist (LIMC II Artemis 617*-619*; 706*-713*).

¹⁴² Z.B. Athena auf einem klazomenischen Sarkophag (LIMC II Athena 62* cf. auch 63*); allerdings kommt Athena zuweilen auch auf attischen Vasen des späten 6. und frühen 5. Jahrhunderts geflügelt vor (LIMC II Athena 59-61 u. Kommentar A 6, S. 1019).

¹⁴³ LIMC III s.v. Boreas; LIMC VIII s.v. Venti, s.v. Zephyros.

¹⁴⁴ A. Kossatz-Deißmann, Dramen des Aischylos auf westgriechischen Vasen (Mainz 1978) 103; zur Schlange in archaischer Zeit: E. Grabow, Schlangenbilder in der griechischen schwarzfigurigen Vasenkunst, Paderborn 1998, speziell zur Eriny 157/170.

sind sie den Harpyien angeglichen, aber ohne Flügel, häßlich und von schwarzer Hautfarbe wie schon Thanatos auf der Kypselos-Lade und der Unterweltdämon Eurynomos in Polygnots Nekyia-Fresco in Delphi. Da sich eine schwarze Figur auf dem schwarzen Grund der rotfigurigen Vasen schlecht erkennen läßt¹⁴⁵, wurden hier andere Mittel benötigt, um die Erinyen in ihrer ganzen Schrecklichkeit darzustellen. Sie trugen Schlangen, in deren Gestalt sie ursprünglich erschienen waren, in den Händen, manchmal - analog zu den Gorgonen - auch im Haar und sind in kurzem Chiton und Stiefeln als Jägerinnen charakterisiert (Abb. 4).

Die Tendenz der klassischen Kunst zur Vermenschlichung hatte dazu geführt, daß viele Personifikationen wie etwa Eris ihre Flügel verloren und bei Mischwesen die tierischen Elemente zurückgedrängt wurden. Statt in Zügen tierischer Gefährlichkeit hätte das Schreckenerregende nun in abnormer menschlicher Häßlichkeit gestaltet werden können, jedoch wurde dieser Versuch nur bei den Gorgonen¹⁴⁶ und bei der Personifikation des Geras, die sich dafür anbot, ernsthaft unternommen, bei den Gorgonen jedoch bald wieder aufgegeben. In begrenztem Umfang zeigte sich dieselbe Tendenz bei Thanatos und Charon.

Die Gestalt der Erinyen bildete im 4. Jh. die Grundlage für die Schaffung eines neuen Dämonentypus. Es sind die Personifikationen schädlicher psychischer Affekte - Apate, Lyssa, Mania, Oistros - und den Erinyen verwandte Strafdämonen wie Poine. Zusätzlich zu den bereits im 5. Jh. für die Erinyen entwickelten Charakteristika werden sie mit „Waffen“ ausgestattet, mit denen sie die Menschen bedrohen können, mit Fackeln, Peitschen, Schwertern und Lanzen. Während die Erinyen zunächst nur als Rächerinnen von Freveln auftraten, sind diese Dämonen allgegenwärtig; ihre einzige Intention scheint es zu sein, den Menschen zu schaden. Aellen verwendet für sie den Sammelbegriff „Furien“¹⁴⁷, in der Tat sind ja diese römischen Furien etwas anderes als die griechischen Eumeniden¹⁴⁸. Dieser Wandlungsprozess wurde wohl kaum von den westgriechischen Vasenmalern in Gang gesetzt; er läßt sich jedoch in dieser Gattung besser fassen als in den spärlichen literarischen Zeugnissen.

Von den Furien, den geflügelten Jägerinnen in kurzem Chiton, hebt sich positiv eine andere Flügelfrau ab, Nike, eine der wenigen dem Menschen freundlich gesinnten Personifikationen, der die Flügel in nacharchaischer Zeit nicht abhanden kamen. Sie wurden vielmehr zu ihrem wichtigsten Erkennungszeichen: junge geflügelte Frauen in den für Frauen üblichen langen Gewändern sind nun

¹⁴⁵ Bezeichnenderweise wurde der Versuch dennoch gemacht: Kossatz-Deißmann a.O. Taf. 21,1; 22,1; Aellen Taf. 22,16; 23 unten; LIMC III Erinys 46* 50. 110*.

¹⁴⁶ S. dazu LIMC IV 324ff. s.v. Gorgo, Gorgones.

¹⁴⁷ Aellen 24ff.

¹⁴⁸ Zum unterschiedlichen Charakter von Eumeniden und Furien G. Thome, Vorstellungen vom Bösen in der lateinischen Literatur, Stuttgart 1993, 75ff. 182ff., 343ff. Weitere Lit. zu Furien Krauskopf a.O. (Anm. 133) 364f.

Abb. 4: Erinyen bedrohen Orest in Delphi, links Apollon. Apulischer Volutenkrater, 360/50 v. Chr. - Bari, Museo Naz. Arch.



fast immer Niken, wenn nicht Beischriften oder Handlungskontext eine andere Benennung ausdrücklich fordern.

Ähnlich allgegenwärtig ist in der Bildkunst seit der klassischen Zeit nur eine andere Flügelgestalt: Eros. Während aber Nike immer als erwachsene Frau dargestellt wird, wird Eros immer jünger. Daß der Liebesgott als begehrenswerter schöner Knabe dargestellt wird, ist plausibel; seine allmähliche Wandlung zum Kleinkind, zu den römischen Putti, die im Spiel auch solche Beschäftigungen der Erwachsenen nachahmen, bei denen nicht mehr die geringste erotische Konnotation möglich ist, ist meines Wissens noch nicht befriedigend erklärt.

Übel abwehrende und Glück bringende Zwerge wie etwa den ägyptischen Bes kennt die griechische Kunst nicht. Bes-Figuren als Amulette wurden allerdings auch in Griechenland gefunden, und bei einigen griechischen Dämonenbildern sind Einzelzüge der Bes-Gestalt verwendet worden¹⁴⁹. Ägyptischer Einfluß darf auch bei der Darstellung von Dämonen in Schlangengestalt vermutet werden. Schlangen konnten zwar wie Löwen und Raubvögel als gefährlich empfunden werden und waren in dieser Funktion Bestandteil von Ungeheuern wie der Chimaira, der Hydra oder des schlängelbeinigen Dämons, der meist als Typhon gedeutet wird¹⁵⁰, als Wesen der Erde gehörten sie aber auch - ohne jede negative Konnotation - zu Erdgeborenen wie Kekrops und den Giganten, selbst chthonische Gottheiten wie Zeus Meilichios¹⁵¹ konnten in Schlangengestalt wiedergegeben werden. Anders als etwa in Etrurien waren Schlangen in Griechenland nie unmittelbar den Todesdämonen und der Unterwelt zugeordnet; vielmehr konnten sie durchaus auch positive Kräfte verkörpern, als Wächter fungieren wie die Burgschlange der Athena auf der Akropolis oder heilende Funktion besitzen wie die Schlangen des Asklepios¹⁵². So war der Schritt nicht groß zur Darstellung Glück bringender Dämonen wie Agathodaimon als Schlange mit Menschenkopf. Dennoch wurde dieser Schritt nur zögernd getan und wäre ohne ägyptische Vorbilder wie Isis Thermouthis¹⁵³ wohl gänzlich unterblieben. Weite Verbreitung fanden solche Schlangendämonen nie; positive Kräfte waren in der griechischen Vorstellung wohl doch zu eng mit der Gestalt des Menschen und der anthropomorphen Götter verknüpft.

Die römische Kunst übernahm griechische und in geringerem Umfang vielleicht auch etruskische Dämonenbilder ohne viel Neues beizutragen. Die offiziellen

¹⁴⁹ Hierzu kurz LIMC III 106 f. s. v. Bes

¹⁵⁰ Besonders eindrucksvoll bei dem vielfüßigen Dämon auf einer lakonischen Schale: LIMC VIII Typhon 23; Schefold a. o. (Anm. 128) Abb. 199.

¹⁵¹ S. LIMC VIII 349 s.v. Zeus

¹⁵² Zur Schlange der Athena: E. Küster, Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion, Gießen 1913, 116f.; zu Asklepios: Küster a. O.133/137; J. Schouten, The Rod and Serpent of Asklepios, Amsterdam 1967, 35/40: Generell sind in der Arbeit von E. Grabow (Anm. 144) auch zahlreiche Literaturhinweise für die nacharchaische Zeit zu finden.

¹⁵³ LIMC V 788f. s.v. Isis-Thermouthis

Kultpersonifikationen sind - selbstverständlich in Menschengestalt - nur durch spezifische Attribute oder Gesten zu unterscheiden, wobei Attribute auch gehäuft oder von einer Gestalt auf eine andere übertragen werden konnten¹⁵⁴; mehr noch geschah dies im privaten Bereich¹⁵⁵. Die - für uns kaum faßbaren - Dämonen des Volksglaubens und diejenigen der Philosophie fanden aus unterschiedlichen Gründen kaum Eingang in die Bildkunst. Viele der dämonischen Mischwesen der griechischen Frühzeit, Kentauren, Sphingen und Sirenen, waren zu Mythenfiguren geworden. Diejenigen Wesen, denen man im Zwischenbereich zwischen den Menschen und den großen Göttern vielleicht noch dämonische Kräfte zuschrieb, wurden rein menschengestaltig wiedergegeben, selbst bei den Satyrn finden sich Andeutungen ihrer Bocks- oder Pferdenatur nur noch in sehr dezenter Form.

Ein einziges tierisches Element hatte sich als resistent gegen alle Vermenschlichungstendenzen erwiesen, die Vogelflügel von Victoria und Amor¹⁵⁶. Schon in frühchristlicher Zeit wurden Victorien zum Vorbild der Engel (Abb. 5 u. 6). Wieder waren es einer Zwischenwelt angehörende, zwischen Gott und Menschen vermittelnde Wesen, die durch dieses der schnellen Fortbewegung dienende, der Tierwelt entliehene Attribut gekennzeichnet wurden. Schon die olympischen Götter waren ohne Flügel ausgekommen, noch viel weniger waren sie dem christlichen Gott angemessen.

¹⁵⁴ Zu diesem Typus von Personifikationen und ihren Attributen: T. Hölscher, in: JDAI 95, 1980, 273 ff.

¹⁵⁵ So sind die Personifikationen auf einem Sarkophag in der Villa Giulia kaum benennbar, Diskussion bei C. Gasparri, RAL ser. 8, 27, 1972, 95/137 Taf. 1/4; s. auch LIMC I Aion 5; III Chronos 4; V Hypnos/Somnus 159; Kairos 12; zuletzt LIMC VII Oknos 7.

¹⁵⁶ Flügel sind nicht gänzlich auf Victoria und Amor beschränkt, so kann z.B. auch der relativ selten dargestellte Somnus Kopf- oder Schulterflügel besitzen. Auch die Schmetterlingsflügel der Psyche wären zu nennen.

Abb. 5: Viktorien halten einen Kranz. Römischer Sarkophag, spätes 2. Jh. n. Chr.
- Rom, Forum Romanum.



Abb. 6: Engel halten einen Kranz mit einem Kreuz. Frühchristlicher Sarkophag,
2. Hälfte 4. Jh. n. Chr. - Istanbul, Archäologisches Museum.





ENGEL UND DÄMONEN IM FRÜHISLAM. ZUM PROBLEM IHRER TREUE ZU ALLAH

Raif Georges Khoury

Es gibt im Islam, wie in allen semitischen, monotheistischen Religionen, gute und böse Geister: die guten werden Engel (*malāk/malāk*, Pl. *malā'ika*)¹⁵⁷ genannt, zu denen als Erzengel und Überbringer göttlicher Botschaften Gabriel gehört, die bösen dagegen Dämonen oder arabisch *Djinn*¹⁵⁸.

Während Rolle und Natur der Engel durch das, was wir im Christentum und Judentum an Aussagen vorfinden, bekannt und vertraut sind, bleibt die der Dämonen weitaus unbestimmter.

Werfen wir daher einen Blick auf die vom Islam entwickelte Vorstellung der himmlischen Geister, um daraus ein Bild der Gemeinsamkeiten und der Unterschiede zwischen Engeln und Dämonen, oder genauer gesagt, zwischen *Malā'ika* (Engeln) und *Djinns* (Dämonen) zu gewinnen.

I Engel

Die Bedeutung des Terminus ist in allen alten Sprachen des semitischen Orients wie im Griechischen ἄγγελος - Botschafter/messager. Die Araber haben für Botschaftsüberbringer im Auftrage himmlischer Offenbarungen das rein semitische Wort *Rasūl*/Gesandter entwickelt, das sich nicht auf alle Propheten (arabisch *Nabī*) bezieht: So ist z.B. der Prophet Mohammed ein von Allah entsandter Prophet, weil er eine göttliche Botschaft in Form einer Schrift (dem Koran) überbracht hat, so auch einige Propheten vor ihm, wie Jesus, David und Moses¹⁵⁹. Die Engel sind reiner Geist, erscheinen den Menschen, wie etwa im Christentum, unter vielen Gestalten, um die ihnen anvertraute göttliche Botschaft, mitunter auch eine Todesbotschaft (daher Todesengel) zu überbringen.

Im Koran und in der eschatologisch geprägten Literatur werden sie häufig zitiert und die wenigen koranischen Aussagen werden, v.a. in den großen Korankommentaren, mit manchmal sehr eingehenden philologischen

¹⁵⁷ Zu *Malā'ika*, s. The Encyclopaedia of Islam (Enc. of Islam), n. Ausg., VI, Leiden, 1991, 216ff., zweimal verwendet der Koran die Dualform: 2, 102; 7,20; die deutschen Koranzitate nach: Adel Theodor Khoury: Der Koran. Übersetzung...Gütersloh 1987.

¹⁵⁸ Zu *Djinn*, Enc.of Islam, II, 546ff. Aly Abd el-Gaphar Fatoum: Der ġinn-Glaube als islamische Rechtsfrage nach Lehren der Orthodoxen Rechtsschulen. Frankfurt/M. 1999.

¹⁵⁹ Zu *rasūl* und *nabī*, s. Enc. of Islam,VIII, 93 (unter: *Nubuwwa/Prophetie*), 454 (*rasūl* Pl. *rasūlū*).

Erklärungen und historischen Ausführungen begleitet¹⁶⁰. Sie werden auch als oberste „Ratsversammlung“ im Koran bezeichnet¹⁶¹.

Sie sind Allahs himmlische Schar, Soldaten und Schutzengel und ihm völlig untertänig, in blindem Gehorsam¹⁶². Über ihre Einstufung in Rang und Würde der Schöpfung sind die islamischen Gelehrten der Meinung, daß die menschlichen Gesandten Allahs höher als die Gesandten der Engel stehen, jedoch nehmen diese letzteren einen höheren Rang ein als alle Menschen. In jedem Fall gibt es sehr viel Ungewißheit nicht nur in dieser Frage, sondern auch sobald man einer Klassifizierung der Engelscharen nähertritt. An dieser Stelle ist es wichtig, darauf aufmerksam zu machen, daß all diese Vorstellungen im Islam nicht reinen arabisch-islamischen Visionen entsprungen sind, sondern im ganzen gesehen völlig im Rahmen biblischer und außerbiblischer Darstellungen, Geschichten und Legenden bleiben¹⁶³ - mit allen Verwicklungen und Querbeziehungen zwischen v.a. den semitischen Religionen¹⁶⁴ und Altgriechenland (aristotel. Weltstrukturen, v.a. Kosmologie ...).

II Gefallene Engel

Die Geschichte des Verlustes von Allahs Gnade und daher der Verwerfung von Engeln¹⁶⁵ hat im Islam nichts mit dem Sündenfall, der sogenannten Erbsünde der Menschen zu tun, denn diese gibt es im Islam genausowenig wie im Judentum. Der Mensch ist also ohne Erbsünde geboren. Die islamische Theologie hat daher viel mehr als etwa das Christentum mit dem Problem des Bösen und seiner Herkunft zu kämpfen. Die Problematik der Beziehungen von Gott und Menschen, von Gutem und Bösem bleibt so bis zum heutigen Tag gelöst-ungelöst, wie Jean d'Ormesson, in einem vor wenigen Monaten erschienenen Buch in einem Dialog mit allen uns betreffenden Religionen, v.a. aber in einem Monolog und autobiographisch, gezeigt hat, wobei er auch auf den biblisch-

¹⁶⁰ Zu den Engeln (*malā'ika*) und zu den Dämonen/*Djinn*, s. Koran, oben Anm. 157.

¹⁶¹ Koran, 37, 8; 38, 69.

¹⁶² Koran, 21, 19, 20; 21, 27; 16, 49; 66, 6...

¹⁶³ R. G. Khoury: Wahb B. Munabbih..., Wiesbaden 1972 (Codices Arab. Antiqui I), 222ff., Les légendes prophétiques dans l'Islam depuis le I^{er} jusqu' au III^e siècle de l'Hégire..., Wiesbaden 1978 (Codices Arab. Antiqui III), arab. Text, etc.

¹⁶⁴ S. besonders Haim Schwarzbaum, Biblical and Extrabiblical Legends in Islamic Folk-Literature. Walldorf-Hessen 1982, wo man einen Gesamtüberblick über die entstandenen Erzählungen und Visionen auf diesem Gebiet im Islam findet.

¹⁶⁵ Zu den *Djinn*, s. Fatoum (oben Anm. 158): *Djinn* im allgemeinen, S. 5ff.; vorislamisch, 7ff. als Rechtsfrage im religiösen Kontext, 33ff.; auch über Besessenheit und Exorzismus im Bereich des Islam, 105ff.

islamischen Gabriel zurückgreift, um seine eigene Botschaft bezüglich der Existenz, auch derjenigen Gottes, zu verkünden¹⁶⁶.

Für den Koran ist *Iblīs*¹⁶⁷ (Teufel, Satan) ursprünglich ein Mitglied der Engelheere im Himmel: Er allein hat Allah Ungehorsam entgegengebracht, indem er sich dessen Befehl widersetzte, ein Vorgang, den das Heilige Buch der Muslime folgendermaßen beschreibt:

„Und als wir zu den Engeln sprachen: Werft euch vor Adam nieder, da warfen sie sich nieder, außer *Iblīs*. Der weigerte sich und verhielt sich hochmütig, und er war einer der Ungläubigen“.¹⁶⁸

Und weitere Umstände werden in einem anderen koranischen Vers verdeutlicht:
 „11 Und wir haben euch erschaffen. Dann haben wir euch gestaltet. Dann haben wir zu den Engeln gesprochen: Werft euch vor Adam nieder. Da warfen sie sich nieder, außer *Iblīs*: er gehörte nicht zu denen, die sich niederwarfen. 12 Er sprach: Was hat dich daran gehindert, dich niederzuwerfen, als ich (es) dir befohlen habe? Er sagte: Ich bin besser als er. Du hast mich aus Feuer erschaffen, ihn aber hast Du aus Ton erschaffen. 13 Er sprach: Geh aus ihm hinunter. Dir steht es nicht zu, dich darin hochmütig zu verhalten. Geh hinaus. Du gehörst zu den Erniedrigten. 14 Er sagte: Gewähre mir Aufschub bis zu dem Tag, da sie erweckt werden. 15 Er sprach: Du sollst nun zu denen gehören, denen Aufschub gewährt wird. 16 Er sagte: Weil Du mich hast abirren lassen, werde ich, ich schwöre es, ihnen auf deinem geraden Weg auflauern. 17 Dann werde ich zu ihnen treten von vorn und von hinten, von ihrer rechten und von ihrer linken Seite. Und Du wirst die meisten von ihnen nicht dankbar finden. 18 Er sprach: Geh aus ihm hinaus, verabscheut und verstößt. Wer auch immer von ihnen dir folgt, füllen werde ich die Hölle mit euch allen“¹⁶⁹.

Da die Gestalt des *Iblīs* eine besonders wichtige, gerade für die Dämonologie im Islam ist, erlaube ich mir, noch einige wenige Verse aus dem Koran anzugeben, damit diese Bedeutung sichtbar wird. Alle wiederholen natürlich immer Aussagen oder Teilaussagen von den anfänglichen, erweitern sie jedoch immer mehr und führen uns zu den übrigen irdischen Dämonen hin. So der folgende:

„32 Er sprach: O *Iblīs*, was ist mit dir, daß du nicht zu denen gehörst, die sich niederwerfen? 33 Er sagte: Ich kann mich unmöglich vor einem Menschen niederwerfen, den Du aus Trockenmasse, aus einem gestaltbaren Schlamm erschaffen hast. 34 Er sprach: Dann geh aus ihm hinaus. Du bist ja der Steinigung würdig. 35 Und auf dir liegt der Fluch bis zum Tag des Gerichtes. 36

¹⁶⁶ J. d'Ormesson: Le rapport Gabriel, Paris 1999.

¹⁶⁷ Über *Iblīs* s. Enc. of Islam, III, 668f., die Etymologie des Wortes ist umstritten, wobei darunter auch eine mögliche Verballhornung des griechischen *diábolos* angegeben wird; und Fatoum (oben Anm. 158), 46ff.

¹⁶⁸ Koran, 2, 34.

¹⁶⁹ Koran, 7, 11/18.

Er sagte: Mein Herr, gewähre mir Aufschub bis zu dem Tag, da sie auferweckt werden. 37 *Er sprach: Siehe, du gehörst zu denen, denen Aufschub gewährt wird* 38 *bis zu dem Tag der festgelegten Zeit.* 39 *Er sagte: Mein Herr, weil Du mich irregeführt hast, werde ich, ich schwöre es, ihnen auf der Erde Verlockungen bereiten und sie allesamt abirren lassen,* 40 *außer deinen auserwählten Dienern unter ihnen.* 41 *Er sprach: Das ist ein gerader Weg, der mir obliegt.* 42 *Was meine Diener betrifft, so hast du über sie keine Macht, außer denen unter den Abgeirrten, die dir folgen.* 43 *Und die Hölle ist der Verabredungsort für sie alle.* 44 *Sie hat sieben Tore, und jedem Tor wird ein Teil von ihnen zugewiesen.* 45 *Die Gottesfürchtigen aber werden in Gärten und an Quellen sein“¹⁷⁰.*

Und noch im Koran:

„50 Und als wir zu den Engeln sprachen: Werft euch vor Adam nieder. Da warfen sie sich nieder, außer Iblīs. Er gehörte zu den Djinn. So frevelte er gegen den Befehl seines Herrn. Wollt ihr denn ihn und seine Nachkommenschaft euch zu Freunden an meiner Stelle nehmen, wo sie euch doch feind sind? Welch schlimmer Tausch für die, die Unrecht tun! 51 Ich habe sie der Erschaffung der Himmel und der Erde nicht beiwohnen lassen, und auch nicht ihrer eigenen Erschaffung. Ich nehme mir niemals die Irreführenden als Beistand“¹⁷¹.

III Die Djinns

Aus all diesen Zitaten aus dem Heiligen Buch des Islams wird deutlich, daß Iblīs als der Teufel, ja als Erzengel der Teufel, als ein gefallener Engel dargestellt wird. Dies würde bedeuten: Obwohl die Engel nicht wie die Menschen aus einem festen materiellen Element, sondern aus Feuer geschaffen wurden, sind sie nicht ohne Fehl.¹⁷² Die Identifizierung des *Iblīs* vor seinem Fall mit den himmlischen Engeln im Hinblick auf seine Natur einerseits, und nach seinem Fall mit den *Djinns*, zu denen er durch seine Handlungen andererseits gehört, (seither wird er vom Koran als einer der ihrigen betrachtet), stellt eine enge Verbindung zwischen *Djinns* und Engeln her. Sie alle wurden demnach nicht aus demselben Stoff wie die Menschen, sondern aus Feuer erschaffen. Die islamische Tradition spricht vom Licht, aus dem alle Engel erschaffen wurden (*khulikat min nūr*) (sie

¹⁷⁰ Koran, 15, 32/45.

¹⁷¹ Koran, 18, 50/51.

¹⁷² Koran, 15, 27; 55, 14; 7, 12; 38, 76ff. und auch oben. Zudem über *Djinn* und ihre Natur, ihre Formen: al-Damīrī: *Ḩayāt al-Ḩayawān*, Ausg. Kairo, unter *djinn*, *si‘lāt*, *‘ifrīt*, *ghūl* etc., Übers. (engl.): Jayakar, London/Bombay 1906-8; al-Kazwīnī, *‘Adjā’ib al-makhlūkāt*, ed. F. Wüstenfeld, Göttingen 1849, 368ff. ... und Abdelkhalek Karabila: Die Welt der *ginn* und der Heiler. Eine volkskundliche Untersuchung in der Provinz Nador (Marokko), Diss. Mainz 1966; und Fatoum (Anm. 158 und 165).

wurden erschaffen aus Licht - nach ‘Ā’isha überliefert), die *Djinns* hingegen seien aus Feuer geschaffen und somit nach ihrer Materie niederen Ranges.

Neben der Gestalt des gefallenen Engels *Iblīs*, erwähnt der Koran zwei weitere Namen: nämlich die von *Hārūt* und *Mārūt*. Ihr Sündenfall bestand darin, daß sie der Fleischesschwäche unterlagen. In einer Grube in der Nähe von *Bābil* sollen sie eingesperrt worden sein; dort hätten sie die Menschen in der Magie unterwiesen.¹⁷³ Die Verteidigung des Islams lautet, daß diese Engel dennoch nicht gefallen seien und daß Magie lehren nicht sie auszuüben bedeutet. In jedem Fall scheint das Problem der Natur der Engel, die auf jeden Fall nicht mehr unbedingt im Dienste Gottes stehen und ihm in absolutem Gehorsam ergeben sind, die islamischen Theologen so ratlos zu belassen, daß sie zu der Meinung kamen, Gott allein wisse, wie es sich damit verhalte. Nichtsdestoweniger bringen einige Quellen, v.a. über kosmologische Fragen, wie die des al-Ķazwīnī,¹⁷⁴ eine ziemlich objektive Beschreibung der Engel und ihrer Klassen; al-Damīrī¹⁷⁵ behandelt dabei die Menschen und die *Djinns*, aber nicht die Engel.

So bleiben für uns die *Djinns* von besonderem Interesse, zumal viele Fragen über die Engel, wie oben schon angedeutet, gemeinsames Gut aller monotheistischen benachbarten religiösen Kulturen sind. Die *Djinns* gehören dagegen, nach der Lehre der islamischen Gelehrten, zu der irdischen Welt, und zwar als Körper aus Dampf und Feuer, mit Intelligenz versehen und für menschliche Augen unsichtbar. Sie können unter verschiedenen Formen erscheinen und besonders schwere Aufgaben durchführen.¹⁷⁶

Der Glaube an die *Djinns* gehört zu den Grundsätzen der islamischen Lehre. Der Koran widmet ihnen eine ganze Sure¹⁷⁷, die ihren Namen trägt und folgendermaßen lautet:

Die *Djinn* (al-*Djinn*) zu Mekka, 28 Verse: *Im Namen Gottes, des Erbarmers, des Barmherzigen. 1 Sprich: Mir ist offenbart worden, daß eine Schar Djinn zuhörte. Sie sagten: „Wir haben einen erstaunlichen Koran gehört, 2 der zum rechten Wandel leitet. So haben wir an ihn geglaubt. Und wir werden unserem Herrn*

¹⁷³ Nach Koran, 2, 102, soll der Teufel (*Shayṭān*) und die beiden erwähnten Engel die Zauberei den Menschen beigebracht haben.

¹⁷⁴ al-Ķazwīnī, *‘Adjā’ib al-makhlūkāt*, ed. Wüstenfeld, 55/63.

¹⁷⁵ al-Damīrī: *Ḩayāt al-hayawān*.

¹⁷⁶ S. oben Anm. 172; dazu Ibn al-Nadīm: *al-Fihrist* (Bücherlexikon), ed. Flügel, Leipzig, 1871/72, 308, wo wir Titel von Liebeserzählungen von *Djinn* haben; ebenfalls Dāwūd al-Anṭākī: *Taṣyīn al-aswāk*, Kairo 1308/1890, 181ff.; al-Sarrādj: *Maṣāri’ al-‘ushshāk*, Istanbul 1301/1883, 286ff. Andere Geschichten bei D.B. Macdonald, *The Religious attitude and life in Islam*, Chicago 1912, 144ff. Eine gute Zusammenfassung ist zu finden bei Badr al-Din al-Shiblī: *Ākām al-mardjān fī aḥkām al-djān*, Kairo 1326/1908 etc.

¹⁷⁷ Koran, Sure 72.

niemanden beigesellen, 3 und erhaben ist die Majestät unseres Herrn. Er hat sich weder eine Gefährtin noch ein Kind genommen. 4 Und der Tor unter uns pflegte gegen Gott etwas Abwegiges zu sagen. 5 Und wir meinten, daß weder die Menschen noch die Djinn gegen Gott eine Lüge sagen würden. 6 Und einige Männer unter den Menschen suchten Zuflucht bei einigen Männern unter den Djinn und mehrten somit bei ihnen ihre Gewalttätigkeit. 7 Und sie meinten, wie ihr ja meint, daß Gott niemanden auferwecken würde. 8 Und wir haben den Himmel abgesucht und festgestellt, daß er mit starken Wächtern und Sternschnuppen voll ist. 9 Und wir pflegten uns an verschiedenen Stellen von ihm zu setzen, um zu lauschen. Wer aber jetzt horcht, der findet, daß eine Sternschnuppe auf ihn lauert. 10 Und wir wissen nicht, ob für die Bewohner der Erde Böses vorgesehen ist, oder ob ihr Herr vorhat, sie zum rechten Wandel zu führen. 11 Und unter uns gibt es Rechtschaffene; und unter uns gibt es solche, die es nicht sind. Wir folgten getrennten Wegen. 12 Und wir meinen, daß wir auf der Erde Gottes Willen nicht vereiteln können, und daß wir ihn nicht durch Flucht vereiteln können. 13 Und als wir die Rechtleitung hörten, glaubten wir an sie. Wer an seinen Herrn glaubt, der befürchtet keinen Lohnabzug und keine Gewaltanwendung. 14 Und unter uns gibt es solche, die gottergeben sind; und unter uns gibt es solche, die dem Falschen zuneigen. Diejenigen nun, die gottergeben sind, bemühen sich um den rechten Wandel. 15 Diejenigen aber, die dem Falschen zuneigen, werden Brennholz für die Hölle sein. 16 Und würden sie den rechten Weg einschlagen, würden wir ihnen reichlich Wasser zu trinken geben, 17 um sie dadurch der Versuchung auszusetzen. Und wer sich von der Ermahnung seines Herrn abwendet, den wird er in eine überwältigende Pein eingehen lassen. 18 Und die Anbetungsstätten gehören Gott; so ruft neben Gott niemanden an. 19 Und als der Diener Gottes aufstand, um ihn anzurufen, hätten sie ihn im Gedränge fast erdrückt...“

Auch sonst werden sie häufig im Koran erwähnt, wobei manches aus vorislamischer Zeit stammt und Gruppen im oder um den Islam herum betrifft:

1. Teilhaberschaft Gottes und der Djinn:

„Und sie haben Gott Teilhaber gegeben: die Djinn, wo er sie doch erschaffen hat...“¹⁷⁸.

2. Oder Blutsverwandtschaft zwischen Gott und ihnen¹⁷⁹:

„Und sie stellen zwischen ihm und den Djinn eine Verwandtschaft her“ etc.

¹⁷⁸ Koran, 6, 100.

¹⁷⁹ Koran, 37, 158.

Auf Schritt und Tritt begegnet man in der Volksvorstellung der Anwesenheit der *Djinn*, ihren Spuren und Wirkungen. So ruft man z.B. nach einem *Djinn*, um sich nicht zu verirren, oder bei Schafen, die geraubt wurden, oder bevor man ein Zelt aufschlägt etc.¹⁸⁰

Da die *Djinn* körperlich sind (obwohl unsichtbar), können sie unter verschiedenen Formen den Menschen erscheinen: in der Gestalt von Schlangen, von übernatürlichen Mächten (s. Salomo, dem sie den Tempel bauten oder seinen Teppich im Winde mittrugen...)¹⁸¹.

In Altarabien haben sie Kultstätten gehabt, zu denen die Menschen pilgerten. Sie haben die Dichter inspiriert¹⁸², auch der Prophet Mohammed wurde von seinen Widersachern beschuldigt, von einem *Djinn* inspiriert gewesen zu sein, wogegen heftige Verse zu vernehmen sind, die ihn davon befreiten und den Fluch auf Dichtung und Dichter warfen¹⁸³. Trotzdem blühte die arabische Dichtung nach seinem Tod und wandte sich wieder ihrer wahren Aufgabe zu, nämlich der Beschreibung des Lebens, in all seinen Facetten¹⁸⁴.

Die Etymologie von *Djinn* bleibt unklar. Das Wort scheint weniger wahrscheinlich von dem arabisch-semitischen Verbalsubstantiv *Idjtinān* (das Verstecktsein, das Unsichtbarsein) abzuleiten zu sein. Viel wahrscheinlicher handelt es sich um ein Lehnwort aus dem Lateinischen (*genius*). Servius zu Verg. Georg. I 302 gibt eine Definition des *genius* (*naturalem deum uniuscuiusque loci*) und vermittelt eine genaue Vorstellung vom *Djinn*¹⁸⁵ sowie

¹⁸⁰ Über die vorislamische Zeit, s. Fatoum (Anm. 158), 7ff., v.a. S. 8ff., wo verschiedene Quellen zur Sprache kommen, um diese und andere Aspekte zu belegen: al-Kurtubī: *al-Djāmī li-ahkām al-kur'ān*, Beirut, o. J., 19, S. 9; Ibn Taymiyya: *Madjmū' al-fatāwā*, Kairo 1404 / 1983/84, Bd. 17, 33; al-Kazwīnī: *'Adjā'ib al-makhlūkāt*, I, 374 usw.

¹⁸¹ Über Salomo und die *Djinn*, dts. z.B. H. Schwarbaum (Anm. 164), 53 und nicht nur im ganzen Kapitel IV (ab S. 46ff.), den Prophetenlegenden gewidmet, aber auch in seiner ausführlichen Bibliographie.

¹⁸² Über die Dichtung und die Dichter, die eine magische Wirkung durch die Sprache ausübte und dadurch in Altarabien wie prophetisch wirkte sowie über ihre Auseinandersetzungen mit der Religion, s. R. G. Khoury: „Poésie et prophétie en Arabe: convergences et luttes“. In: Oracles et prophéties dans l'antiquité. Actes du Colloque de Strasbourg 15/17 juin 1995. Hrsg.: J.-G. Heintz. Paris 1997, 243/258.

¹⁸³ R. G. Khoury, a.a.O., 252ff.; Koran z.B.: 36, 69; 21, 5; 69, 40/41; 26, 224 usw.

¹⁸⁴ Dies gilt v.a. für die höfische Dichtung in Damaskus unter den Umajjaden (661/750 n.Chr.) und insbesondere in Bagdad unter den Abbasiden (750/1258): Die Dichtung inspiriert sich thematisch an den maßgebenden Lebensimpulsen an den Höfen der Kalifen und Fürsten, wobei sie das Leben ins Zentrum rückt und dadurch die Religion sogar zur Hilfe heranzieht, um dieses Ziel zu erreichen. Dazu R. G. Khoury, a.a.O., 254ff., und (im Druck): „Péché et pardon dans le Divan d'Abū Nuwās“ (762/813 n. Chr.). In: Colloque de Strasbourg. Omar Khayyām et Djāmī, avril 1999. Erscheint bald.

¹⁸⁵ Th. Nöldeke, Fünf *Mo'allaqāt*, (I-III) Wien 1899/1902, I, 74, 78, II, 65, 89.

über ihre Qualität als Halbgottheiten in Altarabien¹⁸⁶. *Djinn* ist eine Pluralform von *djinnī* (Nomen unitatis), daneben existiert auch *djānn* (eine alte Partizipialform).

In der historischen Beschäftigung mit den *Djinn* im Islam können wir drei Phasen voneinander unterscheiden:

(1). Die vorislamische Epoche (als *Djāhilīyya*/Zeit der Unwissenheit, religiös gemeint), über die einiges oben dargelegt wurde: Die *Djinn* belebten die Wüste, in der fast alles im Sinne einer Verzauberung der Welt¹⁸⁷ von den Nomaden erklärt wurde (Nymphen/nymphes, Satyre/satyres, Musen, muses du désert.).¹⁸⁸

(2). Die klassisch-islamische Zeit¹⁸⁹, die die Existenz der *Djinn* von den Altarabern voll angenommen hatte: Die Literatur konnte nichts anderes tun, als die Aussagen des Korans zu diesem Problem ernst zu nehmen: Ibn al-Nadīm¹⁹⁰ bringt 16 Geschichten über *Djinn* und Menschen, Liebesgeschichten wohl bemerkt; Dāwūd al-Anṭākī, Geschichten von Liebhabern ebenfalls¹⁹¹; eine gute Zusammenfassung dieser Frage ist im Werke von Badr al-Dīn al-Shiblī¹⁹².

Dennoch gibt es viel Hin und Her, und dort, wo das Problem Unklarheiten, Ungereimtheiten verursacht, wird, wie etwa der größte Historiker des Islams, Ibn Khaldūn, tut, auf den Koran zurückgeführt und auf das alleinige Allwissen des mächtigen Schöpfers Allah, der allein Bescheid weiß, verwiesen¹⁹³.

3. In die Volksliteratur sind die *Djinn* noch leichter eingedrungen, zumal man alle möglichen Mittel der Zauberwelt benötigte, um die Geschichten, Anekdoten

¹⁸⁶ S.W. Robertson Smith, The Religion of the Semits: The Fundamental Institutions. New York 1956, 121; dt. Übers.: R. Stübe: Die Religion der Semiten. Darmstadt 1967, 84ff..

¹⁸⁷ Über die Verzauberung und Entzauberung der Welt, s. z.B. M. Gauchet: Le désenchantment du monde, Paris 1987.

¹⁸⁸ Speziell über die *Djinn* in Altarabien, Enc. of Islam (s. Anm. 1), II, 547, und Fatoum (s. Anm. 1582); 7ff.

¹⁸⁹ Über die klassisch-islamische Zeit, s. Enc. of Islam, a.a.O., und Fatoum 33ff.

¹⁹⁰ Ibn al-Nadīm: *al-Fihrist*, 308.

¹⁹¹ Dāwūd al-Anṭākī: *Tazyīn al-aswāk* (s. Anm. 176), 181ff.; vgl. D. B. Macdonald, Religious attitude and life in Islam, 144ff.

¹⁹² Badr al-Dīn al-Shiblī: *Akām al-mardjān fī ahkām al-djān*, Kairo 1326/1908; s. auch Nöldekes Rez., in: ZDMG LXIV (1910), 439ff.

¹⁹³ Ibn Khaldūn (1332 - 1406). Sein großes Ansehen gewann er durch sein Buch über die Weltgeschichte, besonders durch die Einleitung dazu (Prolegomena), welche den ersten eines siebenbändigen Werkes (Beiruter Ausgabe 1967) darstellt. Zum ersten Mal versuchte er hier wissenschaftlich zu denken und die Geschichte im Lichte neuer rationalistischer Erkenntnisse zu betrachten, systematisch zu analysieren und das Auf und Ab zu begreifen und zu begründen. Dazu, u.a.: R.G. Khoury: Der Islam. Religion, Kultur, Geschichte, in: Meyers Forum 9, Mannheim 1993, 65ff. Und trotzdem finden sich solche o.a. Begriffe bei ihm (s. Beiruter Ausg. der *Mukaddima* (Prolegomena) seines Werkes, im Begriffsregister, unter *Djinn*).

und anderen Beschreibungen anziehungskräftig darstellen zu können (z.B. in Tausendundeiner Nacht)¹⁹⁴.

Die *Djinn* haben vielfältige Erscheinungsweisen, von denen hier nur einige wichtige angeführt werden sollen:

-*Shayṭān* ist der eigentliche äquivalente Terminus für Teufel/Satan und bedeutet in der Sprache soviel wie unglaublich, lasterhaft. Im Volksmund sehr verbreitet, wie im Deutschen oder im Französischen (quel diable, le Diable boiteux - nämlich Talleyrand etc.).

-*Mārit*: widerspenstig, trotzig, Rebell, also böser Geist, Dämon, Teufel. Auch Riese.

-*‘Āmir*: In unbewohnten Orten oder gar Mitbewohner eines Ortes, den er in Angst versetzt, etc.

-*Rūḥ/Pl. Arwāḥ*: Geist, wohl bemerkt böser Geist, verfolgt jüngere mit Schaden.

-*Zauha’*: Eigentlich Sturm, Haupt der Teufel.

-*Ghūl/Pl. ghilān, aghwāt*: Wüstendämon, der seine Erscheinungsgestalten wechselt. Kobold, Menschenfresser, Unglück, Unheil (Franz.: Ghoul, ogre).

-*Iffrit*: Dämon, böswillig und mächtig, listig und geschickt darin (Franz.: Afrit)¹⁹⁵.

Und es gibt eine Fülle anderer Bezeichnungen, die in der Literatur und im Volksmund sehr lebendig geblieben sind. Daher war es immer der innigste Wunsch der Menschen, sich vor solchen bösen Geistern in Acht zu nehmen. In alten Zeiten erreichte man dies vor allem mit Zaubermitteln, da die Welt sowieso unter der Wirkung himmlischer Kräfte stand, die mit der zunehmenden Aufklärung mehrheitlich entzaubert wurden¹⁹⁶.

Eine verzauberte Welt musste also irgendwie befragt, erklärt werden: Daher erklärt sich die immense Bedeutung der Zauberei, der Magie, die im Alten Orient

¹⁹⁴ Schon in seinem Bücherlexikon, *al-Fihrist* (s. Anm. 176), gibt Ibn al-Nadīm beide gebilligte und nicht gebilligte Seiten im Islam an, die er auf alte griechische und orientalische Quellen zurückführt. Auch Fatoum (s. Anm. 158), 77ff., und 105ff.: „Besessenheit und Exorzismus im Bereich des Islam“; H.A. Winkler: Die reitenden Geister der Toten. Eine Studie über die Besessenheit des ‘Abd Er-Rādi und über Gespenster und Dämonen, Heilige und Verzückte, Totenkult und Priestertum in einem oberägyptischen Dorfe. Stuttgart 1936, 5ff., 9ff., 55ff. Weitere Literatur: Enc. of Islam II, 548.

¹⁹⁵ Fatoum, a.a.O., 15ff.; Wikler, a.a.O.: „Die Geister der Besessenheit“, wo er zeigt, wie manche „zu einem Tor zwischen der Welt der Menschen und den Totengeistern“ gemacht wurden und wie „Abgeschiedene zu Zeiten durch dieses Tor in Verbindung mit den Lebenden ... treten“. S. 67ff.

¹⁹⁶ Hier ist es nützlich, noch einmal auf Marcel Gauchet: *Le désenchantement du monde* (s. oben Anm. 187) zu verweisen, da der Autor dieses Problem quer durch den Garten der Weltreligionen in West und Ost untersucht (auch in der islamischen Welt also, wenn auch nur kurz).

große Verbreitung erlebte; daher lässt sich der Wunsch des Koran verstehen, eine Antwort darauf zu geben, indem die oben erwähnten gefallenen Engel *Hārūt* und *Mārūt* auf die Erde hinunter geschickt wurden, die den Menschen in Babylon die Zauberei beibrachten. Eine ganze Wissenschaft über Themen dieser Art entstand im Islam und leitet natürlich ihre Impulse von dieser altorientalischen Welt her ab. Vor allem Mesopotamien, wo die Astrologie groß betrieben wurde und ohne die nichts danach richtig verstanden werden kann; die zahlreichen Arbeiten des Sumerologen Giovanni Pettinato auf diesem Gebiet sind besonders wegweisend; s. z.B. sein letztes Buch über dieses Thema, das kürzlich erschienen ist.¹⁹⁷ Anhand dieser Literatur kann man die Verflechtung von Himmel und Erde sehr deutlich bis in die uralte semitische Welt verfolgen. Ein besonderer Umstand, der zu einer Schlüsselrolle des Wortes in den dort entstandenen, vorbiblischen und biblischen Regionen führte: Mesopotamien und die divinatorischen Künste, die chaldäischen Astrologen in der biblischen und griechisch-römischen Tradition, der Himmel, vertraut für die Babylonier: Die Astrologie, Himmel und Erde in der Vorstellung der babylonischen Welt, und vor allem: Der Astrologe als ein Experte der Himmelserscheinungen. Am Anfang dieses letzteren Kapitels ist die Rede von der göttlichen Herkunft der astrologischen Wissenschaft. Es wird verständlich, warum ein anderer Assyriologe aus Paris, Jean Bottéro, immer wieder betonen konnte, daß die Babylonier ihre Sprache als Sprache des Himmels bezeichneten¹⁹⁸.

In Arabien war eine solche Kunst bekannt und verbreitet. Obrigkeiten und Massen erhielten, wie auch anderenorts, also Weissagungen von Wahrsagern, deren Orakel die Prophetie überall dort ersetzen, wo diese noch nicht religiös installiert war: manchmal wirkten sie sogar neben den Propheten als Verschlüsse von Botschaften aus der verborgenen Welt. Interessant in dieser Hinsicht ist der Sammelband von Tagungsbeiträgen, die in Straßburg vorgetragen wurden.¹⁹⁹

In meinem dortigen Beitrag²⁰⁰ habe ich die Rolle der Wahrsager in Altarabien verdeutlicht, die in die Zukunft (Prévision) wie in die Vergangenheit (Rétrovision) schauten und des Wortes mächtig waren, das wie eine göttliche Offenbarung aus ihrem Munde kam. Unter ihnen nahm der Dichter, der durch

¹⁹⁷ Giovanni Pettinato: *La scrittura celeste. La nascita dell'astrologia in Mesopotamia*, Milano 1998.

¹⁹⁸ S. einige von ihm kürzlich erschienene Bücher: *Initiation à l'Orient ancien. De Sumer à la Bible*. Paris, 1992; und jüngeren Datums: *La plus vieille religion en Mésopotamie*. Paris 1998)

¹⁹⁹ Unter dem Titel „Oracles et prophéties dans l'antiquité“ Paris: De Boccard, 1997 erschienen.

²⁰⁰ Poésie et prophétie en Arabe: Convergences et luttes (s. oben Anm. 182), 243ff., 249ff.

seine besondere Begabung als Führer Stolz seines Stammes wurde, den er überall vor den Fremden verteidigte und die Gegner mit seinem mächtigen Wort schärfer als mit einem Schwert in Angst versetzte, einen mächtigen, ja den mächtigsten Platz ein. Daher versteht sich die Haltung des Korans, der in der Dichtung und in den Dichtern den Erzfeind seiner Botschaft fand und deswegen viele Verse der scharfen Verurteilung auf sie schleuderte. Dennoch, und man muß es betonen, obwohl der Islam die Dichter verfolgte, hat die Dichtung nach dem Tode des Stifters und vor allem mit Beginn der Umayyaden-Dynastie (ab 661 in Damaskus) ihren alten Weg, ihre echten Aufgaben als Sängerin des Lebens wiedergefunden und machte die Religion sogar ihren vitalen Interessen und Themen gefügig. Warum? Weil sie besonders stark in dem Wort, in der Wortverkündung verankert war. Dadurch versteht man leicht, daß alle Propheten im Islam auch daran teilnahmen, um ein mächtiges Wort, eine göttliche Botschaft als hochbegabte Redner an ihr Publikum zu richten: Schließlich waren sie die Vertreter von Gottes Wort, das aber in Arabien vor dem Islam in den Dichtern inkarniert war. Daher ist es genauso leicht zu begreifen, warum das Wort in allen semitischen Religionen einmalige Verehrung fand und findet. Wenn dadurch Gott selber das „Verbum/Logos“ für das Evangelium ist, so ist dieses göttliche Wort im ganzen Koran vertreten: Eine Entwicklung, die, wie man sieht, im Islam gipfelt und folgerichtig zum Dogma der Unnachahmlichkeit des Koran geführt hat. Eine unangetastet starke Tradition, die auf die Wahrsager und Dichter des alten semitischen Orients zurückgeht.

I DEMONI E L'ILLUSIONE DEI SENSI NEL SECOLO XIII: BONAVENTURA E TOMMASO D'AQUINO

Barbara Faes de Mottoni - Tiziana Suarez-Nani

[Diabolus] *latrare potest, sollicitare potest; mordere non potest nisi volentem. Non enim cogendo, sed suadendo nocet; nec extorquet a nobis consensum, sed petit* (Augustinus, Appendix *Sermo 37 de Veteri Testamento* 6, PL 39, 1820).

I Il contesto storico*

È noto che il mondo medievale con le sue credenze, i suoi riti, le sue chiese, le sue liturgie è pieno di angeli e di demoni²⁰¹. Essi sono una presenza quotidiana che accompagna l'uomo medievale costantemente nell'arco della sua vita: il letterato come il dotto. Noi ci occuperemo di quest'ultimo, ovvero del „letterato”, che espone, commenta e discute un *corpus* di dottrine demonologiche in gran parte debitrici di suggestioni bibliche, dell'insegnamento di Agostino, di Gregorio Magno e di motivi di origine platonica e medioplatonica, quali ad esempio quello del corpo del demone o quello della sua natura razionale, ma anche passionale.

A partire dalla metà del secolo XII questo *corpus* è reperibile soprattutto in un testo: le Sentenze di Pier Lombardo, che diventano oggetto di insegnamento alla facoltà di teologia dal primo ventennio del secolo XIII in poi. La demonologia del secolo XIII, dunque, è un prodotto essenzialmente delle università, come del resto lo sono i Commenti alle Scritture e le questioni disputate e quodlibetali, che sono gli altri scritti cui attingere principalmente per conoscere le concezioni demonologiche dotte di quel tempo.

* Il contesto storico e la parte riguardante Bonaventura sono di Barbara Faes de Mottoni, la parte riguardante Tommaso d'Aquino di Tiziana Suarez-Nani.

²⁰¹ Per un primo orientamento sulla demonologia nel Medioevo: H.I. Marrou, *Angelo decaduto, ma angelo*, in *Satana*, Milano, Vita e pensiero 1954, 19/34; B.P. McGuire, *God-Man and the Devil* in: *Medieval Theology and Culture*, in Cahiers de l'Institut du Moyen-Age grec et latin 18, 1976, 18/82; J.P. Torrell-D. Bouthillier, *Pierre le Vénérable et sa vision du monde. Sa vie, son oeuvre. L'homme et le démon* (Spicilegium Sacrum Lovaniense. Etudes et documents 42), Leuven 1986, in part. 231/422; L. Hödl, *Scholastische Dämonologie*, in Lexikon des Mittelalters III, München 1986, 478/480; R. Lavatori, *Satana un caso serio. Studio di demonologia cristiana*, Bologna, EDB 1996, in part. cc. 10/11; G. R. Evans, *Getting it wrong. The medieval epistemology of error*, Leiden, Brill 1998.

Nei Commenti alle Sentenze la demonologia è trattata nel medesimo contesto dell'angelologia, ovvero affrontando le distinzioni 3-8 del libro II del Lombardo, nelle *quaestiones* invece è oggetto di una trattazione autonoma.

Malgrado il contesto comune, uno degli aspetti più rilevanti della demonologia dei commenti alle Sentenze è proprio la sua divaricazione dall'angelologia. L'origine di tale divaricazione²⁰² è di natura teologica: è infatti il peccato, ovvero la ribellione dettata da un atto di superbia da parte di Lucifer, l'angelo eccelso per superiorità di natura e profondità di scienza, seguito dai suoi accoliti, nel voler essere uguale a Dio. Secondo lo schema offerto dal Lombardo²⁰³ originariamente tutti gli esseri celesti furono creati buoni, poi al momento della scelta alcuni rimasero fedeli a Dio e questi sono quelli che i teologi medievali comunemente chiamano angeli (e quando assimileranno il linguaggio filosofico del neoplatonismo greco-arabo anche sostanze separate); altri si ribellarono e questi vengono chiamati demoni²⁰⁴. I primi sono entità positive, buone, che contemplano Dio, il sommo Bene, ma allo stesso tempo - secondo la dimensione teologica fondamentale dell'*historia salutis* - sono al servizio di questi per trasmetterlo all'uomo; i secondi sono entità del tutto negative, esseri per natura sì intelligenti ed acuti, ma moralmente malvagi, astuti, pericolosi, sempre da tenere a guardia e da combattere.

Questa divaricazione comporta una profonda diversità di funzioni e di significato tra la demonologia medievale, in special modo quella fiorita intorno al solco delle Sentenze, e quella pagana di origine medioplatonica. Mentre i demoni dei medioplatonici (si pensi ad esempio a quelli di Apuleio o di Plutarco) sono entità intermedie tra la divinità e l'uomo e globalmente entità positive, non lo sono quelli dei teologi del secolo XIII, in questo eredi soprattutto dell'insegnamento biblico e di Agostino. Non sono infatti *potestates mediae* (lo statuto intermedio è una prerogativa degli angeli soltanto), poiché cadendo, peccando, sono assiologicamente e localmente al di sotto degli uomini: la loro caduta, infatti, diversamente da quella dell'uomo, è irrimediabile, irreparabile; in seguito a essa sono cacciati dall'empireo e abitano nell'aria tenebrosa; sono inoltre sempre entità negative.

Questa loro negatività, questa loro ostinazione nella malvagità è sempre sottolineata dai Medievali, come - almeno nel secolo XIII - è sempre sottolineata l'impossibilità di un loro riscatto, di una loro salvezza. La caduta degli angeli è irreversibile, come lo è la morte per gli uomini; „hoc est angelis casus quod hominibus mors“ ripetono i Medievali, riprendendo una formulazione del

²⁰² L'origine di tale divaricazione risale per lo meno alla religione ebraica, cf. E. Langton, *La démonologie. Etude de la doctrine juive et chrétienne, son origine et son développement*, Paris, Payot 1951, 113 sq..

²⁰³ Petri Lombardi *Sententiae in IV libris distinctae* I. II, d. 5, cc. 1-2, Grottaferrata (Roma), ed. Coll. S. Bonay 1971, 351/352.

²⁰⁴ Cf. anche la dottrina del concilio Laterano IV (1215): *Diabolus enim et alii daemones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali* (Denzinger, *Enchiridium symbolorum*, 800).

Damasceno²⁰⁵: di qui la drammaticità della figura del demone medievale: dannato per sempre in seguito alla sua scelta (come peraltro beato è per sempre l'angelo in seguito alla sua conferma), gli resta questo attivismo frenetico nel fare il male, poiché diventando egli volontariamente il male, altro non può fare.

Ora una forma di male è l'inganno e un caso particolare di esso è l'inganno dei sensi. I demoni - come si legge nei vari episodici evangelici di guarigione degli indemoniati da parte di Gesù²⁰⁶ e come affermano Agostino²⁰⁷ e il Lombardo nel libro II delle Sentenze, d. 8, c. 4 - possono penetrare e possedere il corpo umano, possono - aggiungono i Medievali commentando questo luogo delle Sentenze - illudere i suoi sensi, prendersi gioco di essi. Ma quali sensi ingannano e soprattutto come? E ancora, quale sviluppo e significato viene dato a questo tema nel secolo XIII? Per illustrare ciò abbiamo scelto due esempi: Bonaventura e Tommaso: del primo il Commento alle Sentenze I. II, d. 8, p. 2, un., q. 3 (*Utrum daemones possunt illudere sensus*) e del secondo la *quaestio XVI* del *De malo*, corredata da *Summa theologica* I, 111, 3.

II Bonaventura

II.1 I demoni e l'illusione dei sensi

Dalla trattazione di Bonaventura emergono soprattutto due elementi di rilievo:

1. benché parli di sensi al plurale, ne prende in considerazione quasi esclusivamente uno, quello della vista, che una lunga tradizione che risaliva per lo meno ai Greci considerava più importante e perché metafora del conoscere e perché, secondo Aristotele, la gamma di informazioni che offre è maggiore rispetto agli altri sensi²⁰⁸. Dunque si può dire che l'inganno diabolico a livello sensoriale ha il suo terreno d'elezione, di massima realizzazione nelle illusioni ottiche che provoca.

2. che il Francescano prende spunto da un tema teologico - il potere dei demoni sull'uomo -, ma lo illustra ed amplia servendosi di modelli conoscitivi, che hanno fondamenti filosofici, poiché in essi si intrecciano motivi di ordine naturale, che investono l'ambito della psicologia, della fisiologia e della medicina.

Secondo Bonaventura i demoni possono ingannare i sensi umani in tre modi:

- facendo apparire presente un oggetto, quando invece materialmente non lo è;
- facendolo apparire diversamente da come esso è;

²⁰⁵ Johannes Damascenus, *De fide orth.* II, 4, *Burgundionis versio*, c. 18, 5, ed. E. Buytaert, 77.

²⁰⁶ Per esempio *Mt* 8, 16; *Mc* 1, 23/27; *Lc* 4, 41.

²⁰⁷ Per esempio: *Suadent autem [sc. daemones] miris et invisibilibus modis per illam subtilitatem corporum suorum corpora hominum non sentientium penetrando, et se cogitationibus eorum per quaedam imaginaria visa miscendo, sive vigilantium sive dormientium* (*De div. daem.*, c. 5, CSEL 41, 607).

²⁰⁸ Arist., *Metaph.* I, 1, 980a 1 sq.; per tutto ciò cf. L. M. Napolitano Valditara, *Lo sguardo nel buio. Metafore visive e forme greco-antiche della razionalità*, Bari 1994, soprattutto il c. 1, 3/12.

- nascondendolo, quando invece è presente al soggetto senziente.

Nel primo caso fanno vedere al soggetto senziente non appunto l'oggetto, ma la sua specie (immaginativa), che il soggetto scambia così per l'oggetto reale esterno. Nel secondo operano una variazione o nell'organo di senso del senziente, oppure nella posizione e disposizione dell'oggetto stesso da percepire. Nel terzo impediscono la percezione dell'oggetto presente, bloccando la comunicazione²⁰⁹. Questi tre tipi di inganni si riscontrano in natura e in essi sono coinvolti i principali elementi, che per Bonaventura costituiscono la conoscenza sensibile esteriore e, a un grado superiore, quella immaginativa interiore. Il primo tipo di inganno infatti chiama in causa i *phantasmata* degli oggetti e quindi le elaborazioni della *virtus* interiore (ossia di quella che comunemente si chiama immaginazione o fantasia o senso comune): dunque propriamente la sfera della facoltà immaginativa; il secondo e terzo, invece, l'uno gli organi di senso e gli oggetti esterni, l'altro la *virtus* del senso e le specie sensibili di tali oggetti: dunque riguardano più strettamente la conoscenza sensibile.

Ora Bonaventura, per i primi due tipi di inganno mostra prima, come avvengono in natura e ne fornisce alcuni esempi nella figura del pazzo allucinato, in quella dell'uomo sensuale e in chi „vede rosso“; poi come vengano attuati dal demone. Primo inganno. Quando il fantasma di un oggetto si presenta con forza all'immaginazione (= *virtus* interiore immaginativa) del soggetto che lo detiene dentro di sé, oppure quando tale forza si concentra (*intendit*) tenacemente sul fantasma, il soggetto scambia quest'ultimo per l'oggetto stesso e lo considera così la verità.

Come si può notare l'effetto, il risultato dell'inganno, è il medesimo: il fantasma, l'immagine, è preso per la realtà, più propriamente, poiché si tratta appunto di un inganno, per la verità. Il procedimento è però l'opposto: nel primo caso il soggetto è passivo, „si fa prendere“ dall'immagine, nel secondo è attivo, poiché è la sua immaginazione a fissarsi, concentrarsi sull'immagine. E infatti Bonaventura adduce due esempi di segno opposto: le allucinazioni del pazzo che, sollecitato da un'occasione esterna minima, crede di vedere e sentire molteplici cose e voci, che in realtà non sono esterne, fuori di lui: e ciò è dovuto al fatto - accenna Bonaventura senza curarsi di dare ulteriori ragguagli - che gli salgono i fumi al cervello (e questi modificano la sua *virtus* immaginativa?); e la fissazione di quel personaggio di immaginazione così vivida, che, pur sveglio, pensando con insistenza a una donna, credeva di unirsi a lei carnalmente, evocato da Agostino nel *De Trinitate*²¹⁰.

²⁰⁹ ...daemon potest ludificare sensus sive ostendendo praesens esse quod non est, sive aliter ostendendo quam est, sive abscondendo quod praesens est. Primum quidem facit species offerendo, secundum facit sensum vel obiectum divariando, tertium vero facit impedimentum praestando (In II Sent. 8, 2, un., 3, resp., 226: si cita sempre dall' *editio minor* t. II, Ad Claras Aquas Florentiae, 1938).

²¹⁰ Primum intelligi potest sic. Quando phantasmata existentia interius offeruntur forti oblatione ipsi virtuti interiori vel virtus interior fortiter illis intendit, similitudo rei videtur esse veritas. Hoc manifestum est per naturam. Nam phrenetico propter ascensum

Questo tipo di inganno in assoluto è il più frequente, il più usato, dai demoni. Costoro infatti possono sia orientare l'*intentio* di un soggetto a fissarsi su un'immagine (in natura è il secondo caso descritto), sia - come nel primo - possono modificare la linfa vitale (*spiritum animale*) della sua immaginazione, appannandola, seccandola (*fumos aliquos immittere*), variare in diversi modi i fantasmi e offrirli a essa. Così essi fanno apparire all'uomo diverse immagini²¹¹.

Il demone però non può creare nella fantasia dell'uomo immagini *ex novo*, poiché il suo potere è limitato: può variare e combinare immagini che già sono nella fantasia dell'uomo, insomma manipolare ciò che c'è già in natura, ma nulla di più. Egli infatti - chiarisce Bonaventura - non può far sognare a un cieco i colori, né a un sordo i suoni²¹²: egli, in altre parole, non può operare miracoli, poiché non può trasmutare sostanzialmente forme né indurle; può soltanto modificare transitoriamente e momentaneamente ciò che già trova in natura, sia esso un'immagine della fantasia, che un oggetto esteriore, che un organo di senso o la *virtus* di quest'ultimo²¹³.

Secondo inganno. Al senso un oggetto può apparire diverso da come è in natura, in seguito a una variazione. Tale variazione - come si è accennato - può riguardare o l'organo sensoriale, oppure l'oggetto per l'effetto concomitante della posizione della sua fonte luminosa e della disposizione di esso rispetto a quest'ultima.

Esempio del primo caso è l'uomo che vede rossi gli oggetti esterni, poiché il sangue e il vapore igneo gli scendono agli occhi; esempio del secondo, travi che a un osservatore appaiono come serpenti per effetto della posizione della candela che li illumina e della loro disposizione²¹⁴.

fumositatum ad cerebrum ex modica occasione exteriori videtur ei quod videat multa, quae non sunt sibi praesentia vel quod audiat. Similiter per fortē conversionem intentionis phantasma videtur veritas, sicut Augustinus exemplificat in libro De Trinitate, quod quidam tanta conversione recogitabat cuiusdam mulieris imaginem, quod ei carnaliter commisceri videbatur, etiam vigilando (In II Sent. 8, 2, un., 3, resp., 226).

²¹¹ *Per hunc modum daemon potest sive intentionem ad imaginem convertere, sive fumos aliquos immittendo spiritum animalem immutare et phantasmata diversimode variare et intentioni offerre, et sic diversa homini facere apparere; et hoc modo utitur frequentissime. Et huius signum est, quia nunquam facit hominem aliquid sentire, cuius imaginem non habeat in interiori organo virtutis imaginariae (In II Sent. 8, 2, un., 3, resp., 226).*

²¹² *Nunquam enim caecos naturaliter facit somniare de coloribus nec surdos de sonis nec eis talia repreäsentat in vigilia vel in somnis (In II Sent. 8, 2, un., 3, resp., 226/227).*

²¹³ *Nec tamen sequitur quod sit verum miraculum, quia non est ibi vera formarum transmutatio aut inductio, sed solum quaedam transitoria et quasi momentanea immutatio, quae, cum ostendat circa rem veram transmutationem esse, non est verum miraculum, sed vanum et falsum praestigium (In II Sent. 8, 2, un., 3, ad 4, 227).*

²¹⁴ *Secundum modum possumus intelligere sic. Quod res alio modo vel sub alia dispositione appareat sensui quam sit naturaliter, potest contingere propter variationem aliquam ex parte organi; sicut quando humor sanguineus vel vapor igneus descendit ad*

I demoni provocano frequentemente quest'illusione ottica. Infatti possono mostrare all'uomo un oggetto diverso da come è, operando una piccola variazione o sull'organo sensitivo di costui o sull'oggetto stesso. Questa variazione però non è sostanziale, ma, come nel primo caso, soltanto accidentale e transitoria²¹⁵.

Terzo inganno. Un oggetto sensibile, pur presente al senso, può non essere percepito da questo - oltreché per la presenza di un ostacolo visibile - per due ordini di motivi, uno interiore, l'altro esteriore: ovvero quando la *virtus* interiore è impedita e così non può arrivare al sensibile, oppure, viceversa, quando lo è la specie sensibile dell'oggetto, che così non può pervenire al senso²¹⁶.

Ma qual' è l'origine di questi impedimenti? Una menomazione della *virtus* sensitiva, dunque una causa fisiologica nel primo caso? La presenza di un qualche mezzo invisibile interposto tra la specie sensibile e l'organo di senso, e dunque piuttosto una causa di ordine fisico nel secondo? Di tutto ciò Bonaventura purtroppo non fornisce alcuna indicazione e nessun esempio²¹⁷, come

oculos, videtur homini quod ea quae exterius sunt, sint rubea; vel propter variationem aliquam ex parte obiecti, sicut contingit aliquando, quod ex positione candelae et dispositione paleraum videntur palae serpentes esse operationi naturali (*In II Sent.* 8, 2, un., 3, resp., 227).

²¹⁵ *Et quia iste modus non latet daemones, et sunt ministri veloces, potentes quae necessaria sunt ad haec statim afferre, ideo sensus nostros frequenter deludunt, ostendentes rem aliter quam sit, dum ea faciunt aliter quam se habeat apparere. Quod quidem fit variationem modicam inducendo circa organum vel obiectum; quae quidem variatio non mutat formam, sed solum est ex quadam accidentaliter adhaerentia, et est ut passio, non ut passibilis qualitas* (*In II Sent.* 8, 2, un., 3, resp., 227).

²¹⁶ *Tertium modum sic possumus intelligere. Res siquidem, quae praesto est, sensum nostrum sine visibili obstaculo duplicitur potest latere: aut quia impeditur virtus sensus ne perveniat ad sensibile; aut quia impeditur species sensibilis ne perveniat ad sensum, et utroque modo impeditur sensus ne percipiat quod sibi est praesto* (*In II Sent.* 8, 2, un., 3, resp., 227).

²¹⁷ Cf. invece Riccardo di Mediavilla, che riprende negli stessi termini di Bonaventura il tema in esame e che del terzo inganno fornisce una spiegazione fisica: *Potest etiam [diabolus] facere, ut res quae praesens est, lateat visum operando extra corpus nostrum et que intra extra sic ... visus videt secundum rectas lineas, illae autem lineae multiplicantur a visibili et tendunt in conum et constituant angulum in loco iudicii virtutis visive. Unde idem visibile non videtur per easdem lineas a duobus hominibus iuxta se positis nec a duobus oculis eiusdem hominis. Diabolus autem potest facere in medio aliquam dispositionem latentem visum et impedientem transitum linearum venientium a visibili. Cum ergo talem dispositionem facit oppositam lineis venientibus ad unum oculum et non oppositam lineis venientibus ad alium oculum, videbit idem homo uno oculo, quod non poterit videre alio. Simili modo poterit facere quod illud quod videbitur ab homine uno non poterit videri ab alio iuxta se positio et quod duorum visibilium iuxta se positorum hoc unum videat et aliud videre non poterit. Potest etiam hoc facere operando intra corpus nostrum... Potest autem diabolus facere quod simulacrum quod est in organo imaginationis, sicut in subiecto, similitudinem suam multiplicet per ipsos spiritus, qui*

d'altra parte non spiega come e quando il demone faccia ciò. E mentre sui due primi tipi di inganni egli non ha dubbi, anzi sottolinea come quello riguardante il mondo delle immagini sia frequentissimo, il secondo frequente, il terzo invece, - afferma con cautela - *satis credendum est esse possibile virtuti daemonis*. Oltre, Bonaventura non va. Anzi mostra qualche perplessità nell'ammettere la credenza che il demone, per questa via, possa rendere invisibile un uomo quando esso è presente a un soggetto senziente. Conclude infatti:

Et ideo dicitur posse facere (sc. daemon) per hanc viam ut hominem reddat invisibilem, quod tamen certum non est; si tamen est, hac via posse fieri, non est multum incredibile.

II.2 Osservazioni conclusive

Dalla riflessione di Bonaventura emerge così che per i demoni è frequentissimo far scambiare un'immagine per una realtà extramentale; frequente è far apparire un oggetto diverso da come è; censurare, far scomparire, un uomo dall'orizzonte visivo di un altro, è loro possibile, ma inusuale.

Il demone è questo grande prestigiatore²¹⁸, che può variare e combinare in una fantasmagoria infinita, come in un caleidoscopio di tante tessere, le nostre immagini nella fantasia; è questo abilissimo illusionista che con la sua forza di suggestione può far credere che un'immagine sia una realtà extramentale; che si prende gioco dei nostri sensi deformandoli; che al limite può far scomparire ciò che abbiamo davanti agli occhi. Qui però il suo potere finisce: egli - come si è detto - non può mai creare nulla di nuovo, non può andare contro la natura, sovvertirla radicalmente, può solo occasionalmente variarla: il prestigio, anzi il falso prestigio, non il miracolo, è in potere del demone.

Di qui la radicale e insanabile differenza tra l'azione sull'uomo di Dio e quella del demone e, come diretta conseguenza di quest'ultima, il limite netto e definito imposto al campo d'applicazione del suo inganno. Mentre Dio, e Dio soltanto, ha il poter di penetrare nella mente dell'uomo²¹⁹, e di creare forme nuove²²⁰, il

sunt corpora diaphana vel per humorem subtilem qui est in via, que est inter organum sensus communis et organum imaginationis, usque ad spiritum, qui est in organo sensus communis, ubi est radix sensuum particularium, et potest facere quod ille spiritus ita fortiter moveatur ab illo simulacro, ut virtus animae ita recolligatur ad sensum communem, ut motus sensuum particularium non perpendeat (Magistri Ricardi de Media villa... Super quatuor libros Sententiarum, t. II, 8, 2, 3, Brixiae, apud Vincentium Sabbium MDXCI, 110/111).

²¹⁸ L'associazione *diabolus-ioculator* è attestata nel secolo XIV in Giovanni di Rodington, ma probabilmente è più antica: *Quod autem deus possit facere unam rem apparere aliam, probatur: non minoris potentie est deus quam dyabolus vel ioculator; sed isti faciunt apparere quod non est et unam rem apparere aliam...* da B. Nardi, *Soggetto e oggetto del conoscere nella filosofia antica e medievale*, Roma, Ateneo 1952, 80.

²¹⁹ ... illabi aliquid alicui importat, quod illud intimum sit ei et quod intime operetur in illo; nihil autem tale est respectu animae nisi solus Deus, ideo solus divinus spiritus

demone invece opera unicamente su conoscenze dell'uomo legate a sue impressioni sensibili e utilizzando oggetti e forme già esistenti in natura; pertanto egli può ingannare i sensi o l'immaginazione a essi strettamente legata, ma mai l'anima razionale, perché su di essa non ha alcun potere.

Resta però al di là della fenomenologia dell'inganno, una domanda di fondo: perché i demoni ingannano i sensi?

Qui si misura - mi sembra - tutta la distanza e il diverso significato che l'illusione dei sensi ha per gli Accademici, per citare solo un esempio tratto dalla filosofia antica, e per Bonaventura. Gli Accademici muovono da un dato di fatto: i sensi ingannano, e, poiché ingannano, è impossibile stabilire un criterio sicuro di distinzione tra rappresentazioni vere e false, ci si deve accontentare di conoscenze probabili e dunque la realtà delle cose resta sconosciuta, preclusa²²¹.

Per Bonaventura, invece: - la realtà sensibile è conoscibile e dove essere conosciuta e questo proprio perché è lo specchio di Dio, la manifestazione espressiva e visibile della sua potenza, della sua sapienza, della sua bontà; e così è il punto di avvio primo, ineludibile e necessario per poter elevarsi e ritornare a Lui.

- I sensi, che come tutta la realtà sensibile, sono espressione della bontà del creato così voluto da Dio, in condizioni normali non ingannano: della realtà sensibile danno conoscenze certe²²².

- I sensi, invece, ingannano o per alterazioni fisiche o patologiche (quando non sono vigili, o sono menomati, quando l'oggetto esterno non è adeguatamente posizionato, quando l'immaginazione interferisce in ambiti non suoi²²³), o perché

animae potest illabi... Et quia solus Deus superior est mente humana secundum sui supremum, solus Deus potest menti esse intimus; et ideo illabi spiritui rationali est divinae substantiae proprium (*In II Sent. 8, 2, un., 2, resp.*, 223).

²²⁰ E' anche su questa linea che più tardi nella seconda metà del secolo XIV verrà formulata l'ipotesi di un Dio ingannatore, che arriverà fino a Cartesio, ipotesi che si muove nello stesso orizzonte teologico del genio maligno, ma che è altro da esso, come ha ben dimostrato T. Gregory (*Dio ingannatore e genio maligno. Nota in margine alle Meditationes di Descartes, in Mundana sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Roma, Storia e Letteratura 1992, 401/440).

²²¹ Secondo la testimonianza di Cicerone nel *Lucullus* (79/81) per gli Accademici i sensi presentano cose o qualità che o non esistono affatto (ad esempio il remo immerso nell'acqua appare spezzato), o che esistono in modo diverso da quello che si manifestano nella sensazione (nel collo della colomba si colgono diversi colori mentre ve ne è uno solo). I sensi poi sono deboli (l'occhio per esempio non è in grado di cogliere oggetti lontani).

²²² *Sensus particularis non errat, ut dicit Philosophus, circa proprium obiectum, ergo non percipit nisi quod verum est* (*In II Sent. 8, 2, un., 3, contra 1*, 225).

²²³ *Ad illud enim quod obicitur quod sensus non errat circa proprium obiectum, dicendum quod hoc intelligitur, quantum est de sui natura, salva scilicet media dispositione organi, medii et obiecti. Intelligitur etiam de sensu particulari per se. In hac autem deceptione*

i demoni intervengono su di essi. In ambedue i casi (il primo è di ordine naturale, il secondo volontario, ma sempre basato sulla natura) danno conoscenze falsate, non corrispondenti alla realtà sensibile, come si è visto.

Ritorniamo allora alla domanda di fondo: perché i demoni ingannano i sensi? Per ostacolare, impedire all'uomo di conoscere la realtà sensibile, e proprio perché questa realtà è segno, espressione di Dio, la via che a Lui conduce²²⁴. Impedendo, distraendo, confondendo e turbando la conoscenza che l'uomo ha dell'effetto, dell'immagine, del cammino, il demone lo ostacola nella conoscenza della Causa, dell'Esemplare, del Fine, ovvero di Dio.

E la ragione più profonda di ciò è l'orgoglio, il tentativo disperato, fallito, ma continuamente reiterato, del diavolo di essere come Dio, di porsi al suo posto. Una ragione teologica dunque! Questo mi sembra l'autentico significato dell'inganno dei sensi operato dal demone secondo Bonaventura. Un inganno fallito, comunque, che percorre tutta la storia della teologia anche del secolo XIV e che troverà compimento nel genio maligno di Descartes.

III Tommaso d'Aquino

La peculiarità della concezione del demone presso i pensatori latini del XIII secolo trova una conferma ulteriore nella dottrina di Tommaso d'Aquino. Anche per lui il demone è una figura drammatica, un essere confinato e prigioniero del male di cui si è reso colpevole e dal quale non può e non potrà mai riscattarsi. Per illustrare il nostro tema all'interno della concezione tommasiana, occorre anzitutto:

1. chiarire quale sia lo statuto ontologico del demone;
2. determinare poi quale sia la sua capacità di intervento sugli esseri umani;
3. cercare infine di cogliere il significato della dottrina tommasiana.

III.1 Lo statuto ontologico del demone

Nella questione XVI del De malo che tratta dei demoni, l'Aquinate stabilisce innanzitutto che essi non hanno per natura un corpo unito a sè, diversamente da quanto ritenevano i platonici²²⁵. I demoni sono puri spiriti, o sostanze

sensus communis sive phantasia, quae dicitur collativa, admisetur sensui particulari et iudicat esse alterius quod est suum (*In II Sent. 8, 2, un., 3, ad 1, 227*).

²²⁴ *Significant autem huiusmodi creaturae huius mundi sensibilis invisibilia Dei, partim quia Deus est omnis creaturae origo, exemplar et finis, et omnis effectus est signum causae, et exemplatum exemplaris, et via finis, ad quem ducit* (*Itinerarium mentis in Deum* II, 12, ed. minor t. V, 193); cf. a questo proposito le profonde considerazioni di E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris 1969², in particolare il c. XII *La connaissance des choses*, 234/248.

²²⁵ *Relinquitur ergo quod hoc sit principaliter propter sensum, sicut et in nobis accidit. Unde et Platonici posuerunt, daemones esse animalia animo passiva; quod pertinent ad partem sensitivam [ut refert Augustinus VIII De Civ. Dei, cap. VI]. Sensus autem non*

immateriali, dotati di intelligenza e di volontà. La loro condizione naturale è perciò identica a quella degli angeli, ed è quella di esseri per natura superiori all'uomo, proprio perché privi di materia e provvisti di facoltà sempre in atto. Ciò comporta per Tommaso che i demoni non sono malvagi per natura: [Daemones] non possunt esse naturaliter mali²²⁶.

Questa affermazione si legge sia nella Summa teologica che nella Quaestio disputata De malo, che ne offre la dimostrazione più ampia e sistematica. E' male – afferma Tommaso – sia la privazione di una perfezione inherente alla propria natura, sia l'inclinazione naturale verso il male. Ora, i demoni non possono essere considerati malvagi in nessuno dei due casi²²⁷. Non nel primo poiché, in quanto sostanze separate, realizzano in atto le prerogative della loro natura intellettuale²²⁸; non nel secondo poiché, in quanto sostanze puramente intellettuali, la loro inclinazione naturale è rivolta verso il bene universale, che è appunto l'oggetto proprio di ogni natura intellettuale²²⁹.

Nell'affermazione, certo non esclusiva di Tommaso, che i demoni non sono malvagi per natura, traspare un aspetto caratteristico del pensiero dell'Aquinate, e cioè un atteggiamento positivo e ottimista nei confronti della realtà, che lo porta a considerare ogni cosa come un bene. In quest'ottica il creato, per il solo fatto di esistere, è già cosa buona. Ogni essere, e la natura nel suo insieme, sono buoni perché prodotti, effetti, e quindi segni del sommo Bene. Questo atteggiamento non è solo rivolto a sventare ogni tentazione manichea; Tommaso infatti,

potest esse sine tactu, qui est fundamentum omnium sensuum; unde eo corrupto corrumpitur animal. Organum autem tactus non potest esse corpus aereum, nec aliquod corpus simplex, ut probatur in lib. De anima. Unde relinquitur quod nullum corpus aereum possit esse animatum; et ideo dicimus, daemones non habere corpora naturaliter sibi unita (De malo, XVI, 1).

²²⁶ *Summa theol.*, I, 63, 4.

²²⁷ *Malum enim dicitur unumquodque ex eo quod aliqua perfectione sibi debita privatur. In tantum autem unumquodque perfectum est, inquantum attingit ad id quod competit suae naturae. Hoc modo Dionysius multipliciter probat IV cap. De div. nomin., quod daemones non sunt naturaliter mali. Si autem secundo modo dicatur aliquid malum, quia inest ei naturalis inclinatio ad malum, nec sic etiam daemonibus competit esse naturaliter malos (De malo, XVI, 2).*

²²⁸ *Malum enim dicitur unumquodque ex eo quod aliqua perfectione sibi debita privatur. In tantum autem unumquodque perfectum est, inquantum attingit ad id quod competit suae naturae. Hoc modo Dionysius multipliciter probat IV cap. De div. Nomin., quod daemones non sunt naturaliter mali (Ibid.).*

²²⁹ *Si enim daemones sunt quaedam substantiae a corporibus separatae, intellectuales, naturalis inclinatio ad malum eis inesse non potest, dupli ratione. Primo quidem, quia appetitus est inclinatio cuiuslibet appetentis: substantiis autem intellectualibus, in quantum huiusmodi, inest appetitum respectu boni simpliciter; unde omnis naturalis inclinatio in eis est ad bonum simpliciter. (...) Unde manifestum est quod daemonibus, si sunt substantiae intellectuales, inclinatio naturalis ad malum simpliciter inesse non potest (Ibid.); Tommaso si esprime negli stessi termini nella Summa theol., I, 63, 4.*

seguendo lo Pseudo-Dionigi, adotta con convinzione lo schema neoplatonico che fa del Principio Primo, ovvero del Sommo Bene, la fonte unica e assoluta del reale e il fine a cui quest'ultimo tende. In questa prospettiva, egli concepisce il male sul piano ontologico come privazione, e lo attribuisce in particolar modo agli esseri composti di una doppia natura, quella spirituale e quella materiale, vale a dire agli esseri in potenza²³⁰. Le sostanze semplici sono invece superiori a questa condizione, poiché sono state create perfette nella loro natura. I demoni rientrano precisamente in questa categoria di enti, in quanto condividono la condizione angelica sul piano naturale.

Tuttavia, benché angeli per natura, i demoni sono esseri malvagi, corrotti, decaduti e irrimediabilmente ancorati al male che hanno compiuto. Va sottolineato a questo proposito che il peso di questo male grava tutto sulla volontà: *Sic ergo patet quod daemones nullo modo naturaliter sunt mali. Relinquitur ergo quod sint voluntate mali*²³¹. La malvagità dei demoni è dunque il risultato di una libera scelta.

Ma di quale scelta? Anche qui l'analisi di Tommaso d'Aquino è molto rigorosa. Come si è detto in precedenza, egli mantiene l'idea dell'inclinazione naturale dei demoni verso il bene, il che esclude che il loro peccato sia nell'oggetto della loro scelta. In realtà, negli esseri dotati di intelletto, la bontà o, rispettivamente, la malvagità della condotta risultano dal riconoscimento e dalla sottomissione o meno ad una regola superiore dell'agire. Per questo, l'uomo è tenuto a seguire una doppia regola: innanzitutto quella della ragione, che deve dirigere i desideri dei sensi, e quella della saggezza divina, che deve guidare a sua volta la ragione umana.

Ora, in quanto sostanze separate, gli angeli e i demoni sottostanno ad un'unica regola, cioè quella della legge divina. Qui si situa per loro la possibilità del male: mentre gli angeli buoni hanno seguito l'ordine istituito da Dio, i demoni invece non si sono sottomessi alla regola divina²³² e hanno ricercato la felicità suprema affidandosi unicamente alle proprie forze. Il male risiede dunque - come già affermava lo Pseudo-Dionigi - nel disordine, cioè nel non sottomettersi all'ordine istituito dalla saggezza divina. Svincolatisi da questa regola e da quest'ordine, i demoni si sono privati per sempre della grazia divina e conseguentemente della

²³⁰ *Unde relinquitur quod cuicunque inest naturalis inclinatio ad malum simpliciter, hoc sit compositum ex duabus naturis, quarum inferior habet inclinationem ad bonum aliquid particulare conveniens inferiori naturae, et repugnans naturae superioris, secundum quam attenditur bonum simpliciter; sicut in homine est inclinatio naturalis ad id quod est conveniens carnali sensui contra bonum rationis* (*De malo*, XVI, 2).

²³¹ *Ibid. e supra nota n 227*

²³² *In substantiis autem a corpore separatis est una cognitio, scilicet intellectualis, dirigenda secundum regulam sapientiae divinae; et ideo in voluntate earum potest esse malum ex hoc quod non sequitur ordinem superioris regulae, scilicet sapientiae divinae; et per hunc modum daemones facti sunt voluntate mali* (*De malo*, XVI, 2).

beatitudine eterna²³³. Poiché la privazione della grazia divina è irreversibile, coloro che erano stati creati angeli sono divenuti demoni senza alcuna possibilità di riscatto; infatti, in quanto nature intellettuali sempre in atto, la scelta del male operata da essi inizialmente determina per sempre la loro condizione e il loro agire²³⁴.

Gli angeli così decaduti occupano due luoghi: l'inferno a causa della loro colpa, e l'aria tenebrosa quando svolgono quella funzione peculiare che consiste nel mettere alla prova la condotta umana. I demoni sono dunque inferiori all'uomo, ma possono essere chiamati a svolgere un compito nei suoi confronti - un compito del resto assegnato loro da Dio stesso, affinché, malgrado il peccato, essi possano assolvere una certa utilità all'interno dell'ordine delle cose²³⁵. Si tratta, beninteso, di un'utilità „sui generis“, che per il demone consiste nel tentare l'uomo - nel modo tuttavia che Dio gli concede -, e per l'uomo nel cogliere l'occasione di agire moralmente e di accrescere la propria virtù. L'attribuzione di questa funzione mostra peraltro con chiarezza che, secondo la concezione tommasiana, la presenza dei demoni è per così dire addomesticata, vale a dire contenuta e sottomessa all'ordine delle cose istituito da Dio.

²³³ *Fuit ergo primum peccatum diaboli in hoc quod ad consequendum supernaturalem beatitudinem, quae in plena Dei visione consistit, non se erexit in Deum, tamquam finalem perfectionem ex eius gratia desiderans cum angelis sanctis, sed eam consequi voluit per virtutem sua naturae; non tamen sine Deo in naturam operante, sed sine Deo gratiam conferente (De malo, XVI, 3).*

²³⁴ *Et ideo sicut immobiliter nos habemus in cognitione primorum principiorum, ita intellectus eorum immobiliter se habet circa omnia quae naturaliter cognoscit. Et quia voluntas proportionatur intellectui, consequens est quod etiam voluntas eorum naturaliter sit immutabilis circa ea quae ad ordinem naturae pertinent. Verum est autem quod sunt in potentia respectu motus in supernaturalia, sive per conversionem sive per aversionem, unde haec sola mutatio in eis esse potest, ut de gradu naturae ipsorum moveantur in id quod est supra naturam, convertendo se vel avertendo. Sed quia omne quod advenit alicui advenit ei secundum modum sua naturae, consequens est ut immobiliter angelii perseverent vel in aversione vel in conversione respectu supernaturalis boni. Ex parte vero extrinseca immutabiles sunt vel in bono vel in malo post primam electionem, quia tunc finitur in eis status viatoris; unde non pertinet ad rationem divinae sapientiae ut ulterius daemonibus gratia infundatur, per quam revocentur a malo primae aversionis, in qua immobiliter perseverant. Et ideo quamvis diversa eligant per liberum arbitrium, in omnibus tamen peccant: quia in omni eorum electione permanet vis primae electionis ipsorum (De malo, XVI, 5).*

²³⁵ *Bonum autem hominis dupliciter procuratur per divinam providentiam. Uno modo directe, dum scilicet aliquis inducitur ad bonum et retrahitur a malo: et hoc decenter fit per angelos bonos. Alio modo indirecte, dum scilicet aliquis exercetur, impugnatus, per impugnationem contrarii. Et hanc procurationem boni humani conveniens fuit per malos angelos fieri, ne totaliter post peccatum ab utilitate naturalis ordinis exciderent. - Sic ergo daemonibus duplex locus poenalis debetur. Unus quidem ratione suae culpe: et hic est infernus. Alius autem ratione exercitationis humanae: et sic debetur eis caliginosus aer (Summa theol., I, 64, 4).*

III.2 I demoni e l'illusione dei sensi

La capacità dei demoni di intervenire sugli esseri umani è dunque una capacità permessa e voluta da Dio. L'angelo malvagio non rappresenta infatti una potenza negativa assoluta in grado di contrastare la bontà divina, ma è ad essa sottomesso. Il rapporto del demone con l'uomo esclude perciò che il suo intervento possa essere considerato la causa totale e diretta del male compiuto da quest'ultimo²³⁶. Ciononostante, è proprio del demone tentare l'uomo attraverso l'illusione e l'inganno²³⁷. Ora, non potendo egli interferire radicalmente sull'ordine naturale delle cose²³⁸, né modificare la forma delle cose esistenti²³⁹, il suo operare è limitato al movimento locale dei corpi, e, per quanto riguarda l'uomo, è rivolto alle facoltà conoscitive di costui che sono in rapporto con la realtà materiale, vale a dire i sensi e l'immaginazione.

Queste facoltà possono essere modificate in due modi: dall'esterno, attraverso l'oggetto dei sensi - ogni senso è infatti sollecitato dalla presenza dell'oggetto che gli è proprio; dall'interno, quando l'equilibrio degli umori che permettono la percezione viene alterato²⁴⁰. In questi due modi sia gli angeli che i demoni possono intervenire sulle facoltà sensitive umane e modificarle: possono infatti sia presentare a queste facoltà un nuovo oggetto, sia alterare gli umori di un senso e condizionarne la percezione²⁴¹. Questi due tipi di interventi rientrano

²³⁶ *Unde sequitur quod diabolus non sit causa peccati directe et sufficienter; sed solum per modum persuadentis, vel proponentis appetibile* (*Summa theol.*, I-IIae, 80, 1); cf. anche *Summa theol.*, I, 114, 3 e *Quaestiones quodlibetales*, III, a. 3.

²³⁷ *Summa theol.*, I, 114, 2.

²³⁸ I demoni infatti, come gli angeli del resto, non possono compiere miracoli: cf. *Summa theol.*, I, 114, 4.

²³⁹ Cf. *De malo*, XVI, 9.

²⁴⁰ *Sensus immutatur dupliciter. Uno modo ab exteriori; sicut cum mutatur a sensibili. Alio modo ab interiori: videmus enim quod, perturbatis spiritibus et humoribus, immutatur sensus; lingua enim infirmi, quia plena est cholericu humore, omnia sentit ut amara; et simile contingit in aliis sensibus* (*Summa theol.*, I, 111, 4); *Ad sextum dicendum quod apprehensio sensitiva hominis nata est immutari, sicut a proprio motivo, dupliciter: uno modo secundum aliquod motivum exterius, quod quidem fit secundum motum a rebus ad animam; alio modo secundum aliquod interius motivum, quod quidem fit secundum motum ab anima ad res* (*De malo*, XVI, 11, ad 6).

²⁴¹ *Utroque modo angelus potest immutare sensum sua naturali virtute. Potest enim opponere exterius sensui sensibile aliquod (...). Similiter etiam potest interius commovere spiritus et humores ex quibus sensus diversimode immutentur* (*Summa theol.*, I, 114, 4); *angelus tam bonus, quam malus, virtute naturae sua potest movere imaginationem hominis* (*Summa theol.*, I, 114, 3).

perfettamente nell'ordine naturale e risultano dalle capacità naturali delle sostanze separate, per cui possono venir attuati sia dagli angeli che dai demoni²⁴². Come avviene questo intervento sui sensi e l'immaginazione umani? Secondo Tommaso - che rifiuta l'idea neoplatonica della sottomissione totale della materia agli enti spirituali - le sostanze separate sono in grado soltanto di muovere localmente i corpi del mondo sublunare²⁴³; ora, essendo quello locale la forma superiore di moto, esso causa a sua volta altri tipi di mutamento. Di conseguenza, tutto ciò che può essere causato per mezzo del moto locale, ivi compresi i suoi effetti indiretti, rientra nelle capacità naturali degli angeli e dei demoni. Costoro possono perciò presentare ai sensi e all'immaginazione nuovi oggetti - sia che si tratti di oggetti già esistenti in natura, sia di oggetti formati intervenendo appunto sulla materia per mezzo del moto locale²⁴⁴. Secondo Tommaso, questo tipo di intervento da parte dei demoni non è soggetto ad alcun dubbio, poiché trova riscontro nell'esperienza:

*evidentibus indiciis et experimentis appareat quod operatione daemonum aliqua sensibiliter hominibus ostenduntur*²⁴⁵.

Un secondo tipo di modifica delle facoltà sensitive umane tocca più propriamente l'immaginazione e consiste appunto nel far apparire immagini di cose inesistenti²⁴⁶. Questo tipo di influsso sui sensi si verifica in modo evidente nei malati di mente (*phrenetici*), ma può anche risultare semplicemente da un atto di volontà di chi vuole rappresentarsi in immagine l'oggetto di una sensazione; questo tipo di influsso può poi prodursi anche durante il sonno, quando un insieme di impressioni sensibili si accumula e sollecita le facoltà di percezione²⁴⁷.

²⁴² *Quantum ergo ad virtutem propriae naturare, eadem possunt daemones quae et angeli boni, quia est eorum eadem natura communis* (*De malo*, XVI, 12); cf. anche *Summa theol.*, I, 114, 4.

²⁴³ Cf. *Summa theol.*, I, 110, 3 e 111, 4.

²⁴⁴ *Operatione daemonum aliqua sensibiliter hominibus ostenduntur. Quod quidem quandoque fit per hoc quod daemones aliqua exteriora corpora humanis sensibus exhibent vel quae praexistunt a natura formata, vel quae ipsi formant per naturalia semina, sicut ex supradictis patet; et hoc non habet aliquam dubitationem. Naturaliter enim humani sensus ad praesentiam sensibilium corporum immutantur* (*De malo*, XVI, 11).

²⁴⁵ Cf. *ibid.*

²⁴⁶ Come è noto, la problematica della conoscenza intuitiva del non-esistente caratterizza la filosofia di Guglielmo di Occam e, più in generale, il pensiero del XIV secolo. Questa problematica, sviluppata a partire dal tema dell'onnipotenza divina, giungerà talora a scardinare totalmente il quadro della concezione aristotelica della conoscenza: T. Gregory fornisce parecchi esempi di tale esito: cf. *Dio ingannatore e genio maligno*, cit. nonché: *La tromperie divine*, in: *Studi medievali*, 3a serie, 23, 1982, 517/527.

²⁴⁷ *Manifestum est autem quod apparitiones imaginariae causantur interdum in nobis ex locali mutatione corporalium spirituum et humorum. Unde Aristoteles, in lib. De somn. et vig. assignans causam apparitionis somniorum, dicit quod, cum animal dormit, descendente plurimo sanguine ad principium sensitivum, simul descendant motus, idest*

Anche questa modifica dell'immaginazione risulta da cause perfettamente naturali, perciò può essere esercitata sia dagli angeli che dai demoni²⁴⁸. Come detto, costoro possono infatti agire su di un corpo attraverso il moto locale, ed alterarne gli umori sì da farlo apparire come oggetto all'immaginazione umana, benché tale oggetto non sia presente di fatto e come tale nella realtà²⁴⁹. In tal modo i demoni esercitano dunque il loro influsso sugli esseri umani e ne condizionano indirettamente la volontà: con il sottoporre nuovi oggetti o nuove rappresentazioni ai sensi e all'immaginazione, tentano infatti gli uomini sollecitando il loro desiderio²⁵⁰. Tuttavia non possono intervenire direttamente sulla volontà e l'intelletto, poiché queste facoltà sono indipendenti dagli organi corporei. Il loro influsso diretto si limita perciò ai sensi e all'immaginazione, in quanto facoltà modificate immediatamente dalla presenza dell'oggetto²⁵¹.

Ora, quando questi interventi sono operati dagli angeli buoni, essi sono volti al bene, quando invece dai demoni, sono necessariamente marcati dalla volontà malvagia di costoro e perciò volti al male: sia che si tratti di ingannare l'uomo e di indurlo in errore, sia che si tratti di tentarlo e di indurlo al peccato²⁵².

Come per Bonaventura, anche per Tommaso gli angeli malvagi possono dunque illudere le facoltà sensitive umane attraverso un agire che non crea nulla di nuovo, ma che modifica semplicemente le cose già esistenti. L'operare dei demoni è sempre e comunque all'insegna dell'apparenza, e si situa interamente

impressiones relictæ ex sensibilium motionibus, quae in spiritibus sensualibus conservantur, et movent principium sensitivum, ita quod fit quaedam apparitio, ac si tunc principium sensitivum a rebus ipsis exterioribus mutaretur. Et tanta potest esse commotio spirituum et humorum, quod huiusmodi apparitiones etiam vigilantibus fiant; sicut patet in phreneticis, et in aliis huiusmodi. Sicut igitur hoc fit per naturalem commotionem humorum; et quandoque etiam per voluntatem hominis, qui voluntarie imaginatur quod prius senserat (Summa theol., I, 111, 3).

²⁴⁸ Dicendum quod huiusmodi apparitio formarum imaginabilium non est omnino praeter ordinem naturae (Summa theol., I-IIae, 80, 2 ad 2).

²⁴⁹ Sed quandoque daemones aliqua faciunt hominibus apparere quae in rerum exteriorum veritatem non subsistunt; et hoc habet dubitationem qualiter fieri posset. (...) Unde relinquitur primum membrum; ut scilicet aliquid praexistat in corpore, quod per quandam trasmutationem localem spirituum et humorum reducitur ad principium sensualium organorum, ut sic videantur ab anima imaginaria vel sensuali visione (De malo, XVI, 11); cf. anche Summa theol., I, 114, 4 e Summa theol. I-IIae, 80, 2.

²⁵⁰ [Diabolus] potest etiam facere quod appetitus sensitivus concitetur ad aliquam passionem (Summa theol., I-IIae, 80, 2).

²⁵¹ Unde tota interior operatio diaboli esse videtur circa phantasiam et appetitum sensitivum (*Ibid.*); cf. anche De malo, XVI, 12. Questo aspetto permette di distinguere l'ipotesi del „genio maligno“ da quella del „Dio ingannatore“, il cui intervento sulle facoltà umane è molto più potente e radicale (cf. T. Gregory, *Dio ingannatore e genio maligno*, cit.).

²⁵² Quod quidem angeli boni ordinant ad hominis bonum, daemones autem ad hominis malum; vel quantum ad effectum peccati (...), vel ad impedientum ipsam intelligentiam veritatis (*Ibid.*); nello stesso senso, cf. anche Summa theol., I, 114, 1.

sul piano dei fenomeni: i demoni mostrano, manifestano, fanno apparire cose inesistenti, oppure quelle che già esistono diversamente da come sono.

Da un punto di vista filosofico il loro intervento si giustifica soprattutto alla luce di una concezione della conoscenza come ricettiva del dato sensibile, quale è ad esempio quella aristotelica. Che l'uomo possa subire l'influsso demoniaco, è dovuto alla sua composizione di materia e forma e soprattutto alla sua dipendenza dal corpo nell'esercizio della conoscenza. Il demone influisce infatti sull'uomo solo attraverso la mediazione della materia. E come questa appartiene all'ordine dei fenomeni, anche l'operare del demone rientra nell'ambito fenomenico e trae la sua forza dall'apparenza, dal mostrare, dal far vedere le cose in modo da sollecitare le facoltà ricettive dell'uomo.

Alla luce del parallelismo platonico tra l'ordine dell'apparenza e quello dell'opinione, si può verosimilmente considerare l'operare del demone come il tentativo di ancorare l'essere umano al piano della *doxa* per impedirgli di cogliere la verità delle cose²⁵³. Il demone cerca così in un certo qual modo di avvicinare l'uomo alla propria condizione: essendo infatti ormai privato della grazia divina e della contemplazione della verità, l'inganno delle facoltà umane da parte del demone sembra obbedire allo scopo di allontanare l'uomo dalla verità delle cose e di attirarlo nel regno di un'apparenza che occulta la vera realtà.

III, 3 Osservazioni conclusive

Qual'è il significato della concezione di Tommaso qui riassunta? Principalmente teologico, come è in Bonaventura, o anche con valenze e profonde suggestioni filosofiche? Ci sembra che entrambi gli aspetti siano presenti in Tommaso. Da un lato la sua dottrina rappresenta il tentativo di far luce sullo statuto di una realtà attestata dalle Scritture (ma che nelle Scritture non ha statuto) e di rendere ragione dell'insegnamento teologico in merito alla presenza e all'agire degli angeli malvagi nel mondo degli uomini; dall'altro, essa è anche portatrice di un significato filosofico che contribuisce a cogliere con maggior chiarezza non solo la figura del demone, ma anche la condizione dell'essere umano.

Tommaso stesso indirizza su questa via quando afferma che nell'aldilà ogni essere umano avrà o un angelo che regna con lui, o in inferno un demone che lo

²⁵³ *Quantum ergo ad virtutem propriae naturae, eadem possunt daemones quae et boni angeli, quia est eorum eadem natura communis. Est autem differentia in usu virtutis secundum bonitatem et malitiam voluntatis, nam boni angeli ex caritate hominem ad bonum iuvare intendunt ad perfectam cognitionem veritatis; quam daemon impedit intendit, sicut et alia hominis bona“* (*De malo*, XVI, 12); „*Intellexus autem per se quidem movetur ab aliquo illuminante ipsum ad cognitionem veritatis; quod diabolus circa hominem non intendit, sed magis obtenebrare rationem ipsius ad consentiendum peccato* (*Summa theol.*, I-IIae, 80, 2).

punisce²⁵⁴. Ora, questo rapporto, cosciente o meno, con le sostanze separate si verifica già nella condizione presente, durante la quale l'uomo si trova tra due influssi e due forze: quella del bene rappresentata dagli angeli buoni, e quella del male dai demoni. L'agire umano si presenta talora conforme all'una, talora all'altra di queste forze, tra le quali l'uomo è chiamato a scegliere e con una delle quali si troverà associato nell'aldilà.

Sul piano filosofico, le figure dell'angelo e del demone permettono così di rappresentare - oggettivandole -, delle potenzialità della natura umana, che l'uomo può realizzare o meno in base alla sua libera scelta. La sua collocazione all'orizzonte della materia e dello spirito fa infatti di lui un microcosmo, e gli offre la possibilità di realizzare l'uno o l'altro, oppure molteplici aspetti della sua natura complessa e variegata. L'angelo e il demone sono invece realtà fisse e compiute nella loro natura e nella loro scelta, la quale - come si è detto - è irrevocabile.

Così l'angelo, poiché sostanza intellettuale, sempre in atto e perfetta rispetto alla sua natura, è una figura paradigmatica per l'uomo: dà infatti forma all'umanità dell'uomo nella sua purezza e perfezione, ed oggettiva in tal modo ciò che questi ha di migliore. Il demone, invece, pur essendo stato creato buono per natura, è diventato l'emblema di una libertà sviata, e perciò stesso il modello (negativo) di una volontà svincolata dalla verità e dalla saggezza. Il demone oggettiva così la possibilità sempre presente di scegliere il male; raffigura la debolezza umana legata alla corporeità; concretizza l'attaccamento ingannevole all'ordine dei fenomeni, all'apparenza e alla superficialità delle cose.

Più precisamente, come precedentemente detto, il demone è la figura dell'illusione e dell'inganno. Colui che vi soccombe diventa simile al prigioniero nella caverna che confonde le ombre con la vera realtà. Il demone è perciò anche l'emblema dell'errore dei sensi e del carattere illusorio di una conoscenza basata esclusivamente su di essi. La sua negatività rinforza così, per contrapposizione, il modello positivo che la condizione angelica rappresenta grazie alla sua capacità di cogliere la ragione e la verità delle cose e grazie alla sua permanenza nel bene. Per Tommaso l'essere umano, posto tra queste due figure emblematiche, è capace, grazie alle sue facoltà e alla sua libertà, di verità come di errore.

L'idea di questa potenzialità è condivisa anche dai pensatori dell'età moderna, i quali, nel tentativo di ridefinire la soggettività umana, hanno assunto, trasformandole, sia la figura dell'angelo che quella del demone. Quest'ultima in particolare - come già in parte detto - non è estranea alle analisi formulate dalla corrente razionalista in merito al carattere ingannevole e illusorio della conoscenza sensibile. La concezione medievale del demone-ingannatore ha infatti provocato un ampliamento notevole della problematica trasmessa dallo scetticismo antico in merito all'errore e all'illusione dei sensi, ed è nell'orizzonte dell'elaborazione medievale che Descartes formulerà l'ipotesi del Genio

²⁵⁴ *Quando autem iam ad terminum viae pervenerit, iam non habebit angelum custodem; sed habebit in regno angelum corregrantem, in inferno daemonem punientem* (*Summa theol.*, I, 113, 4).

Maligno²⁵⁵. Per questo, le riflessioni demonologiche qui riportate costituiscono una mediazione importante nello sviluppo delle dottrine gnoseologiche riguardanti soprattutto la conoscenza sensibile che alimenteranno più o meno direttamente le elaborazioni della filosofia moderna.

Possiamo allora concludere che, al di là del senso teologico e morale rivestito primariamente nelle dottrine medievali, la figura del demone è stata portatrice anche di un significato filosofico, e che ha così contribuito alla formulazione di ipotesi che hanno segnato in modo rilevante la storia del pensiero occidentale.

²⁵⁵ Cf. T. Gregory, *Dio ingannatore e genio maligno*, cit., p. 439.

HIERARCHIA ANGELORUM

Die mittelalterliche Engelslehre in den Mosaiken des Florentiner Baptisteriums

Eckhard Leuschner

1. Baugeschichte des Baptisteriums und Entstehung der Mosaiken

Das Baptisterium von Florenz (Abb. 1), schon früh als „Stadtheiligtum“ bezeichnet, existierte bereits vor dem heutigen Dom S. Maria del Fiore. Nach der aktuellen Forschung wurde das oktogonale und reich mit Marmor²⁵⁶ verkleidete Gebäude zwischen 1058 und 1128 über einem frühmittelalterlichen Vorgängerbau errichtet. Typologisch handelt es sich um die vergrößerte Version eines frühchristlichen Baptisteriums, das an Größe noch S. Giovanni in Fonte, die Taufkirche des Laterans, übertrifft. Für die Dimensionen des Zentralbaus und Einzelheiten wie die Öffnung des Gewölbes durch eine Laterne scheint jedoch ein anderer römischer Bau mindestens ebenso einflußreich gewesen zu sein: das Pantheon.

Die Mosaiken gehören nicht zum ursprünglichen Baubestand des Baptisteriums. Aber auch andere Umbauten und Erweiterungen sind für das hohe Mittelalter bezeugt: Im Jahre 1202 wurde eine kleine Apsis auf der Westseite durch eine rechteckige Chorkapelle ersetzt, die sogenannte Scarsella (eigtl. Geldbeutel, Bettelsack). In der Mitte des Raums wurde eine quadratische oder achteckige Piscina angelegt, die von einer Schrankenanlage umgeben war. Für die Mosaikdekoration der Tribuna des Baptisteriums, vielleicht die größte zusammenhängende Mosaikfläche überhaupt, ist vor allem das Datum der frühesten Arbeiten strittig: Vasari schreibt mindestens große Teile des Mosaiks dem Florentiner Andrea Tafi und dessen byzantinischem Lehrmeister Apollonios zu²⁵⁷, darunter

Für Anregungen und Hinweise danke ich Helga Kaiser-Minn und Lieselotte E. Saurma.

²⁵⁶ Vgl. M. V. Schwarz, Die Mosaiken des Baptisteriums in Florenz. Drei Studien zur Florentiner Kunstgeschichte, Köln 1997, S. 11/13 (unter Anm. 15 ältere Literatur).

²⁵⁷ Giorgio Vasari, Vita d'Andrea Tafi (Vite, Aufl. 1568, hg. von Rosanna Bettarini, Bd. 2, Florenz 1966, S. 73/75) : “[...] se n'andò da Firenze a Venezia, dove alcuni pittori greci lavoravano in S. Marco di musaico; e con essi pigliando dimestichezza, con preghi, con denari e con promesse operò di maniera che a Firenze condusse maestro Apollonio pittore greco, il quale gli insegnò a cuocere i vetri del musaico e far lo stucco per commetterlo, et in sua compagnia lavorò nella tribuna di S. Giovanni la parte di sopra, dove sono le Potestà, i Troni e le Dominazioni; nel quale luogo poi Andrea, fatto più dotto, fece, come si dirà di sotto, il Cristo che è sopra la banda della capella maggiore. [...] Andrea Tafi dunque et Apollonio greco fecero in quella tribuna, per farlo di musaico, uno spartimento che stringendo da capo a canto alla lanterna, si veniva allargando

die Engelshierarchien (Abb. 2). Tafi war laut Vasari ein Zeitgenosse Cimabues und ist 1294 gestorben. Andrea sei zu Beginn seiner Karriere nach Venedig gegangen, um dort von griechischen Meistern die Mosaiktechnik zu lernen und habe den in S. Marco tätigen Apollonius bewegt, mit ihm nach Florenz zu kommen.

Während die kunsthistorische Forschung bisher - von Tafi absehend - große Teile der Mosaiken mit dem Stil des zur Mitte des Jahrhunderts tätigen Malers Coppo di Marcovaldo in Verbindung brachte, setzt Michael Viktor Schwarz mit Bezug auf eine - freilich deutungsbedürftige - Inschrift im Mosaikschnuck der Scarsella den Beginn der Dekorationsarbeiten in der Kuppel schon um 1225 an²⁵⁸. Im Kontext dieser Studie am wichtigsten ist die von Schwarz postulierte erste Kampagne von 1225 bis ungefähr 1245/50, die nach dem Stilbefund das Engelsregister, das Weltgerichtsbild und den Grundbestand des Scarsella-Mosaiks umfaßt. Nach besagter Inschrift, die das Anfangsdatum 1225 nennt, hat ein gewisser „Jacobus der Franziskaner das Werk vollbracht“²⁵⁹. Man weiß sonst nichts über diesen Jacobus. Der Hauptbestand der narrativen Zyklen („Storie“) des Mosaiks in der Tribuna scheint erst zwischen 1280 und 1300 hinzugekommen zu sein. Kurz nach 1300 dürfte die Ausgestaltung von Kuppel und Chorkapelle abgeschlossen gewesen sein.

Mindestens die uns hier interessierenden Partien des Baptisteriumsmosaiks sind - wenn man Schwarz folgt - lange vor dem Wirken des von Vasari zum eigentlichen Begründer der florentinischen Kunst stilisierten Giotto (ca. 1266-1337) entstanden. Wir haben jedoch (abgesehen von der Jacobus-Inschrift) keinerlei gesicherte Nachrichten über die Künstler des wahrscheinlich großen Mosaizisten-Teams. Allerdings gehört nicht viel Spürsinn dazu, in den hieratisch-strenge Darstellungen der oberen Register, vor allem in den Kostümen, zahlreiche byzantinische Elemente auszumachen - wie überhaupt der alles bestimmende „mystische“ Goldhintergrund einen Eindruck vermittelt, der sich wohl nicht aus den lokalen Kunstraditionen oder aus einfacher „Rom-

*insino sul piano della cornice di sotto, dividendo la parte più alta in cerchi di varie storie. Nel primo sono tutti i ministri et esequitori della volontà divina, cioè gl'Angeli, gl'Arcangeli, i Cherubini, i Serafini, le Potestati, i Troni e le Dominazioni; nel secondo grado sono le principali cose fatte da Dio da che fece la luce insino al diluvio. [...] Le quali tutte cose, essendo goffe senza disegno e senza arte e non avendo in sé altro che la maniera greca di que' tempi, io non lodo semplicemente, ma si bene avuto rispetto al modo di fare di quella età et all'imperfetto che allora aveva l'arte della pittura, senzaché il lavoro è saldo e sono i pezzi del mosaico molto bene commessi. Insomma, il fine di quell'opera è molto migliore o, per dir meglio, manco cattivo che non è il principio, se bene il tutto, rispetto alle cose d'oggi, muove più tosto a riso che a piacer o maraviglia.*²⁵⁸

Schwarz (wie Anm. 256), S. 56/61.

²⁵⁹Zitat der Inschrift: Schwarz (wie Anm. 256), S. 154

Abb. 1: Florenz, Baptisterium S. Giovanni, Südansicht.



Rezeption“ erklären läßt. Tatsächlich fehlt jeder Hinweis darauf, daß es in Florenz vor 1225 schon Mosaiken gegeben hat (später haben natürlich einheimische Künstler Mosaiken geschaffen: 1300 schuf Giotto in Rom seine Navicella). Selbst in Rom mit seiner großen Mosaiktradition mußte man im 13. Jahrhundert Mosaizisten aus Venedig bemühen. Die engsten thematischen Parallelen für das Florentiner Engelsregister finden sich so auch in der - freilich deutlich später entstandenen - Kuppel des Baptisteriums von S. Marco (ca. 1344-54)²⁶⁰. Aus Stilvergleichen ergibt sich jedenfalls, daß diese venezianischen Mosaiken engstens mit der byzantinischen Kunst der Zeit verbunden waren, vielfach sogar von byzantinischen Künstlern geschaffen wurden.

Die Mosaiken des Florentiner Baptisteriums entsprechen jenem italo-byzantinischen Stil, den Giorgio Vasari als Ausgangspunkt für das aufsteigende Entwicklungssystem seiner Künstlerviten ansetzte: In der Vita Cimabues, der nach Vasari der Lehrer Giottos war, ist die Rede von in Florenz tätigen griechischen Künstlern. Bei diesen habe der junge Cimabue, den seine Eltern auf der Lateinschule wählten, seine Zeit verbracht, und habe von ihnen die Grundlagen seiner Kunst erlernt. Vasari definiert den Stil jener Künstler als „*maniera greca*“, aber nicht die „*buona maniera greca antica*“, sondern „*quella goffa moderna di que' tempi*“. Wie Schwarz andeutet²⁶¹, hat Vasari die in Wahrheit zahlreichen Antikenzitate im Baptisteriumsmosaik und in anderen Werken der Byzantiner in Florenz geflissentlich übersehen und nur die Auswüchse der „*goffa maniera moderna*“ hervorgehoben. Auf diese Weise konnte er nämlich Cimabues und Giottos Verdienste herausstreichen, die durch erste Ansätze von Naturbeobachtung und Nachahmung über den „*schlechten griechischen Stil*“ hinausgekommen seien.

Bevor ich mich mit den für uns relevanten Teilen des Mosaiks beschäftige, sei betont, daß das heutige Erscheinungsbild des Mosaiks das Ergebnis zahlreicher Restaurierungen ist, deren erste schon im Quattrocento stattgefunden haben muß. Eine massive Restaurierung (man kann sagen: eine in Teilen ausgesprochen „schöpferische“ Ergänzung) besorgte zuletzt um 1900 Giovanni Marchionni. Dieses Wissen ist wichtig, um sich vor eiligen Interpretationen aufgrund der heute sichtbaren Substanz zu hüten.

2. Beschreibung des Engelsregisters und Übersicht über die übrigen Register

Ganz oben um die Laterne findet sich ein Rankenornament, das überleitet zu einer wie ein „Zeltdach“ ausgestatteten Zone (mehrfach ist von der Kun-

²⁶⁰ Vgl. M. Bussagli, *Storia degli angeli: racconti di immagini e di idee*, Mailand 1991, 286/99, und B. Bruderer Eichberg, *Les neufs choeurs angéliques. Origine et évolution du thème dans l'art du Moyen Age*, Poitiers 1998, 213, Nr. 170 (mit weiterer Literatur).

²⁶¹ Schwarz (wie Anm. 256), S. 56/61.

geschichte auf die mögliche Assoziation eines „Himmelszeltes“ verwiesen worden, Schwarz spricht vorsichtiger von einem „*Velum*“²⁶²). Dieses Velum zwischen Laterne und den Hierarchien ist an den Ecken durch Pflanzenkandelaber gegliedert, die verbunden sind durch rankenhaft vegetabilisierte Delphinkleiber, deren Schwänze sich in der Mitte der Felder berühren. Darunter sieht man jeweils ein Tierpaar, abwechselnd Vierfüßler- und Vogelpaare. Über den Delphinschwänzen befinden sich ungedeutete männliche Medaillonporträts. Für viele der genannten Ornamente sind antike Vorlagen nachweisbar. Die unter dem Velum befindlichen acht Felder des Engelsregisters sind durch Säulen voneinander abgegrenzt. Diese Säulengliederung bestimmt das gesamte System der insgesamt fünf figural gestalteten Register des Mosaiks.

Das mit Beischriften versehene Engelsregister wird (im Westen, über dem Eingang zum Altarraum) dominiert von einem stehenden Christus des Typus Pantokrator, dessen rechte Hand im Segensgestus vor der Brust erhoben ist, während er mit der linken ein aufgeschlagenes Buch hält, auf dessen Seiten zu lesen ist: „CREAVI DEUS ANGELOS.“ (Abb. 3). Rechts und links vom Nimbus Christi sieht man die Lettern „A“ und „Ω“ (letzteres aussehend wie ein „M“). Die Figur des stehenden Christus ist flankiert von Flügelwesen, die schon deshalb Cherubim und Seraphim darstellen müssen, weil diese Namen in den anderen Beischriften nicht verwendet sind. Die Engel mit der - nach Dionysius - größten Nähe zu Gott hätte man ohnehin an dieser Stelle erwartet. Die rot-weißen Flügel bezeichnen nach Wulff²⁶³ die Seraphim, die blau-weißen die Cherubim - eine offenbar erst im 13. Jahrhundert aufgekommene Darstellungs konvention.

Die Architektur des Baptisteriumsgewölbes warf für die Mosaizisten zwei wesentliche Probleme auf: Die seit Pseudo-Dionys klassischen drei Engels triaden, also insgesamt neun verschiedenen Engelsgruppen, mußten auf nur acht Gewölbefelder verteilt werden. Die gewählte Zuordnung zweier Engelkategorien zum stehenden Christus versucht, diese Schwierigkeit zu überwinden. Auch die in Florenz vorhandene Laterne über der Kuppel zwang zu Kompromissen: In anderen Kuppeln der Zeit in Italien und Byzanz nimmt ein Christusbild die Mitte der Kuppel ein. Jede der übrigen Engelshierarchien wird durch zwei Engel repräsentiert: Alle Chöre sind durch eine Inschrift über ihren Häuptern und zum Teil auch durch Attribute gekennzeichnet. Sämtliche Engel sind durch Handhaltung und/oder Blickrichtung Christus zugewandt. Haben die Mosaizisten aber die durch Dionys und andere Autoren fixierten Abstufungen im Rang der Engel im Mosaik abgebildet? Wenn ja, wie ist dies geschehen?

²⁶² Schwarz (wie Anm. 256), 17.

²⁶³ O. Wulff, Cherubim, Throne und Seraphim. Ikonographie der ersten Engelshierarchie in der christlichen Kunst, Diss. Leipzig, Altenburg 1894, S. 88, zitiert nach: I. Hueck, Das Programm der Kuppelmosaike im Florentiner Baptisterium, Diss. München 1962, 117.

Abb. 2: Florenz, Baptisterium, Kuppelmosaik: Engelsregister.



Tatsächlich gibt es ein Gliederungssystem: Die Hierarchien von Flügelwesen sind im Rechts-links-Wechsel auf dem Register so verteilt, daß die höchsten Chöre Christus am nächsten, die niedrigsten ihm am fernsten stehen. Rechts von Christus befinden sich also zwei „*THRONI*“ - die dritte Engelsgruppe der höchsten Triade. Der Bedeutung nach folgen dann links neben Christus die „*DOMINATIONES*“ (Nordwesten), dann wieder rechts die „*VIRTUTES*“ (Süden), wieder links die „*POTESTATES*“ (Norden, Abb. 4), rechts die „*PRINCIPATUS*“ (Südosten), links die „*ARCHANGELI*“ (Nordosten), und ganz am Ende der Rangordnung, die „*ANGELI*“ (Osten). Die *Angeli* (Abb. 5) sind im Rund des Gewölbes der Figur des stehenden Christus genau gegenüber gestellt, aber ihm zugleich am fernsten. Sie kehren sich den Rücken zu und scheinen im Laufschritt zu den Reihen der höheren Engelschöre aufzuschließen zu wollen.

Die *Throni* sind in einem purpurfarbenen Gewand mit weißen Quadratsäumen dargestellt, womit ihre Kleidung der byzantinischen Hoftracht ähnelt. Sie halten jeweils einen mandelförmigen Gegenstand, der als Glorienscheibe oder Sphärenmodell erklärt wird. Auf anderen Darstellungen der Zeit dienen solche Sphären Gottvater und Christus tatsächlich als Sitzgelegenheit. Die *Dominationes* sind als Soldaten mit Lanzen gezeigt; sie erinnern in der Darstellung an die Erzengel. Die *Virtutes* (Abb. 6), im weißen Untergewand und mit purpurnem Umhang, werden als Handelnde gezeigt, nämlich beim Exorzismus: Sie treiben aus am Boden sitzenden Menschen, deren Arme flehend erhoben sind, kleine schwarze Dämonen aus.

Die *Potestates* sind wiederum als Soldaten zu sehen: In Brustpanzern, mit der rechten Hand die Lanze haltend, mit Helm und Schild scheinen sie Wache zu halten. Die antikischen Gewänder der *Principatus* entsprechen weitgehend denen der Engel, doch halten die *Principatus* Kreuzesfahnen. Die *Archangeli* mit ihren goldbesetzten Obergewändern entsprechen (abgesehen von den aufgerollten Schriftrollen) in der Darstellung dem byzantinischen Erzengeltypus. Auch die *Angeli* mit ihren flatternden Gewändern, die verschlossene Rotoli in der einen und einen (Herolds-) Stab in der anderen Hand tragen, sind wahrscheinlich einem byzantinischen Typus bewegter Engel verpflichtet.

Vor einer näheren Interpretation des Engelsregisters muß noch ein Überblick über die anderen Darstellungen des Mosaiks gegeben werden: Eindeutige optische und inhaltliche Dominante des Werks ist der thronende und seine Wundmale vorzeigende Christus des Typus Weltenrichter (auf den drei westlichen Gewölbekappen). Christus in der Glorie, auf einem Sphärenthron sitzend, präsidiert über das Jüngste Gericht. Im Register unmittelbar unter den Engelhierarchien sehen wir links und rechts von Christus die von einem Engel mit einer Posaune geleiteten Engelgruppen mit den Instrumenten der Passion (Abb. 7). Im Register darunter sitzen die Apostel sowie Maria und Johannes auf

langen Bänken, hinter denen wiederum Engel stehen (Maria und Johannes sind nicht eindeutig als Fürbittende dargestellt, wie es sonst in Weltgerichtsszenen ihre Aufgabe ist). Wie durch eine alte zeichnerische Kopie bezeugt ist, hatten die Apostel ursprünglich Namensbeischriften - diese wurden bei einer der neueren Restaurierungen entfernt. Es ist nicht feststellbar, ob die geöffneten Bücher jemals einen auf Lesbarkeit angelegten Text enthielten.

Im untersten Register der Westseite öffnen sich, unmittelbar unter dem thronenden Christus, am Jüngsten Tag die Gräber. Links geleiten Engel die Auferstandenen ins Paradies und rechts holen Teufel die klagenden Sünder in die Hölle. Auf der Paradiesseite steht eingangs eine Gruppe von Fürbittern, in denen Figuren in Ordenskleidung sowie ein König auffallen. Links außen im Paradiesregister thronen die drei Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob mit Gruppen von Seligen in ihrem Schoß.

Abgesehen von dem Gerichtsbild gliedern sich die Darstellungen des Mosaiks in vier Register mit narrativen Szenen aus vier verschiedenen biblischen Zusammenhängen: Das erste Register unterhalb der Engelhierarchie zeigt Episoden aus der Genesis von der Erschaffung der Welt über den Sündenfall und die Vertreibung aus dem Paradies bis hin zur Geschichte von Kain und Abel und der Sintflut. Das zweite alttestamentarische Register zeigt Szenen aus der Josephsgeschichte, beginnend mit einer Darstellung von Josephs Ähren- und Gestirnetraum. Es folgen unter anderem der Verkauf Josephs durch seine Brüder, die Beschuldigung Josephs durch Potiphars Frau, Joseph im Gefängnis, Joseph deutet die Träume Pharaos und Josephs Empfang seiner Brüder.

Das dritte Register zeigt Christusszenen, beginnend mit der Verkündigung Mariens. Es folgen unter anderem die Begegnung an der Goldenen Pforte, die Geburt Christi, die Anbetung der Könige, die Darbringung im Tempel, die Flucht nach Ägypten, das letzte Abendmahl, die Kreuzigung und die Engelsvision der drei Marien am Grabe. Die (besonders stark restaurierten und ergänzten) Johannesszenen im untersten Register heben an mit der Verkündigung an Zacharias. Es folgen der Weg Johannis in die Wüste, die Predigt in der Wüste und die Taufe Christi, der Täufer im Gefängnis, der Tanz der Salome, die Enthauptung und die Bestattung des Johannes.

Es verdient Aufmerksamkeit, daß gegen die Chronologie der Ereignisse nicht Christus, sondern Johannes das unterste Register einnimmt: Doch immerhin ist die (Tauf-!)Kirche Johannes dem Täufer, dem Schutzpatron von Florenz, geweiht. In diesem Sinne ist etwa die Oberkirche von Assisi vergleichbar, wo auf ein oberes Register mit alttestamentarischen Szenen und ein mittleres mit Christusszenen ganz unten die Vita Francisci folgt. Man kann jedoch feststellen, daß die Konfrontation von Registern mit Szenen aus dem Alten und Neuen Testament aus vielen frühchristlichen Kirchen Roms und Latiums (darunter St.

Abb. 3: Florenz, Baptisterium, Kuppelmosaik: Creator.



Abb. 4: Florenz, Baptisterium, Kuppelmosaik, Nordkappe: Potestates.



Peter und St. Paul vor den Mauern) bekannt ist - insofern läßt sich das Bildsystem des Baptisteriums als Romrezeption verstehen.

Der Begriff des „Bildprogramms“ im neuzeitlichen Sinn (Spätrenaissance und Barock), also die Orientierung jeder Einzelheit eines Ausstattungssystems auf ein einmal festgelegtes Schema von Darstellungen und darin lesbaren Bedeutungen, darf nicht ohne weiteres auf unser Mosaik angewendet werden: Erstens kann der lange Entstehungszeitraum von fast 80 Jahren zu Planänderungen geführt haben, die sogar politisch bedingt gewesen sein mögen, weil - wie Schwarz argumentierte²⁶⁴ - die Zuständigkeit für das Projekt vom Bischof der Stadt zu einer Florentiner Zunftorganisation wechselte (vgl. etwa die deutlich hervorgehobenen Ordenstrachten der Fürbitter).

Zweitens ist vor allem im Bereich der *storie* nicht sicher, ob jede der Szenen so in einen Zusammenhang der vier alt- und neutestamentlichen Erzählstränge gestellt ist, daß dem Betrachter stets zwingende motivische und inhaltliche Korrespondenzen zwischen den Registern auffallen - man kann dergleichen in Einzelfällen sehen, zum Beispiel korrespondieren die Gefängnisszenen von Joseph und Johannes, aber eine durchgängige Parallelisierung aller Szenen fällt schwer. Dies führt uns zu der grundsätzlichen Frage, was die einzelnen Erzählstränge und Darstellungen miteinander zu tun haben. Es ist zum Beispiel bekannt, daß die Vita Josephs als Präfiguration des Lebens Christi auf Erden gelten konnte. Doch auch wenn die narrativen Sequenzen von vornherein entsprechend koordiniert gewesen sein sollten - wie verhält sich das Engelsregister zu diesen Darstellungen?

3. Die Engelhierarchien - Abgleichung mit Pseudo-Dionysius und Gregor

Es gibt im Mittelalter außerhalb der byzantinischen Kultur nur wenige Beispiele für die Darstellung einer kompletten, mit Namensbeischriften versehenen Engelhierarchie - neben der von Schwarz genannten Decke des Chorraums in der Abtskapelle von Hersfeld (um 1100) ist vor allem an die Skulpturen der Antelami-Schule im Baptisterium von Parma zu denken (13. Jahrhundert, genaue Datierung ebenfalls unklar). Doch auch die schon genannte, deutlich spätere Kuppel im Baptisterium von S. Marco in Venedig, wo einige der um ein Christusmedaillon angeordneten Engel (jeweils nur ein Engel!) Namensbeischriften in der Art des Florentiner Mosaiks tragen, ist in ihrer katalogartigen „Vollständigkeit“ eine Seltenheit.²⁶⁵

²⁶⁴ Schwarz (wie Anm. 256), 108ff.

²⁶⁵ Vgl. außerdem die im späten 11. Jahrhundert entstandenen Apsisfresken in San Pietro al Monte sopra Civate (Bruderer Eichberg [wie Anm. 260], Planche LXXIV, figs. 107 und 107a), die Guariento zugeschriebenen Tafeln einer kompletten, allerdings unbeschrifteten Engelhierarchie im Museum von Padua (Bussagli [wie Anm. 260], 292

Selbstverständlich kennen wir eine Vielzahl von Darstellungen einzelner Engel in der mittelalterlichen Kunst, und zahlreiche Beispiele gibt es für das Vorkommen von Engeln in Weltgerichtsszenen: Zu nennen ist etwa das Weltgericht von Torcello, dessen Aufbau in vielem an die Weltgerichtspartie des Baptisteriumsmosaiks erinnert. Üblicherweise schmückten solche Weltgerichtsszenen die Eingangswand von Kirchen, insofern stellt die Wahl dieses Themas eine Übertragung auf einen neuen Kontext, den des Baptisteriums, dar.

Die Gründe für die Aufnahme und bildliche Umsetzung des dionysischen Schemas mögen in einer steigenden Popularität und Verbreitung des Textes zu suchen sein. Nur wenige Jahre nach Entstehen der Mosaiken spielt Dante in seiner *Divina Commedia* wie selbstverständlich auf die Engelshierarchien von Dionys an (aber das kann natürlich schon durch die Existenz und Bekanntheit der Baptisteriums-Mosaiken vermittelt sein). Die Seltenheit der Parallelen und die komplette Aufnahme der Hierarchien deuten jedenfalls auf eine gewisse Eigenwilligkeit, wohl auch auf einen hohen Bildungsgrad des (unbekannten) Auftraggebers und „Programm“-Entwerfers.

Es darf in diesem Zusammenhang nicht übersehen werden, daß, wie besonders Eckart Conrad Lutz²⁶⁶ festgestellt hat, im 12. und 13. Jahrhundert mehrere Varianten der Engellehre nebeneinander standen. Die in zwei Briefen des Paulus (*Eph. 1,21* und *Col. 1,16*) erstmals nebeneinander genannten fünf Engelschöre *throni, principatus, potestates, virtutes* und *dominationes* waren schon bei Eirenaios (gest. 202) mit den Engeln und Erzengeln verbunden und später, etwa bei Johannes Chrysostomos (um 344/407), durch Cherubim und Seraphim ergänzt worden.

Der anonyme Verfasser der bedeutendsten Engellehre überhaupt, *De hierarchia coelesti* (Anfang 6. Jahrhundert), hat sich bezeichnenderweise als derjenige Dionysius Areopagita ausgegeben, den nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte Paulus selbst in Athen bekehrt haben soll. Pseudo-Dionys war es, der die entscheidende Neuerung einer festen hierarchischen Ordnung der himmlischen Chöre einführte. Pseudo-Dionys unterschied die drei Engelshierarchien oder Ternare, deren einzelne Engelsgruppen oben bereits genannt wurden. Die analog gebaute *hierarchia ecclesiastica* desselben Autors setzte dieses Ordnungssystem gleichsam nach unten fort, und bezog es doch gerade durch diesen

und Bruderer Eichberg, 204, Nr. 125) und die himmlische Hierarchie in der Weltchronik des Hartmann Schedel, Nürnberg 1493 (J. Schoch, Engel, Ausst.kat., Galerie Le Point der Credit Suisse, Zürich 1999/2000, 23) Den intellektuellen Aspirationen eines einzelnen Auftraggebers verdankt sich noch im Barock die eigenwillige Inszenierung der Engelshierarchie in der Kirche von Paura (Österreich).

²⁶⁶ E. C. Lutz, „In niun schar insunder geordent gar“. Gregorianische Angelologie, Dionysiusrezeption und volkssprachliche Dichtung des Mittelalters, in: Zeitschrift für deutsche Philologie 102, 1983, 335/376.

Abb. 5: Florenz, Baptisterium, Kuppelmosaik, Ostkappe: Angeli.



Abb. 6: Florenz, Baptisterium, Kuppelmosaik, Südkappe: Virtutes.



Ordnungsansatz kontinuierlich auf den Ursprung aller Ordnung (Stichwort: *ad Deum reductio et conversio et communicatio et unitas*). Nicht zuletzt die Rückwendung der Engel im Florentiner Baptisterium zu Gott muß unter diesem Aspekt gesehen werden.

Ob Gregor der Große (ca. 540/604) die Schrift des Pseudo-Dionys gelesen hat, ist nicht geklärt. Doch gab Gregor in seiner 34. Evangelienhomilie, gehalten in Rom (wohl 591) *in basilica beati Johannis et Pauli*, deutlich zu erkennen, daß er von den Engelshierarchien des Areopagiten wußte. In seiner Predigt gibt er seinen angelologischen Erörterungen einen moralischen Sinn, insofern er die Menschen auffordert, den Engeln ähnlich zu werden und den zehnten Engelsrang zu erstreben – der Mensch als Engel auf Platz zehn der Hierarchie ist die deutlichste Abweichung von Gregors System gegenüber dem Areopagiten. Doch Gregors Hierarchienübersicht, die natürlich einem ganz anderen literarischen Genus angehört als die gelehrte Erörterung des Pseudo-Dionys, weicht nicht nur in der Zehnzahl von der *hierarchia coelestis* ab, sondern auch dadurch, daß er die *principatus* über die *potestates* stellt und die *virtutes* der niedrigsten Triade zuordnet. In den früher als die Evangelienhomilien entstandenen *Moralia* war Gregor sogar noch weiter von Pseudo-Dionys entfernt, weil er die *throni* nicht der höchsten, sondern der niedrigsten Triade zuwies.²⁶⁷

Wie Lutz gezeigt hat, waren die beiden Engellisten Gregors in der 34. *Homilie* und in den *Moralia* vom 7. bis ins 12. Jahrhundert hinein das klassische Referenzwerk zum Thema, jedenfalls nicht die Schrift des Pseudo-Dionys. Von Isidor von Sevilla (um 560/633) über Hrabanus Maurus (780/856) und Haimo von Auxerre (gest. um 875) bis hin zur Wiener Genesis (um 1060/70) dominierte Gregors Zehn-Engelchor-Lehre. Eine breitere Dionys-Rezeption wurde erst durch den Kommentar *In hierarchiam coelestem* des Hugo von Sankt Viktor (gest. 1141) eingeleitet, der die Dionys-Übersetzung und die Auslegungen des Johannes Scotus Eriugena benutzte. Auch in seiner Schrift *De sacramentis* (um 1131/37) behandelte Hugo die Engel ausführlich unter Benutzung von Pseudo-Dionys.

In einer ihrer ersten Visionen (nach 1141) sieht Hildegard von Bingen neun *acies angelorum*. Zwei, fünf, und wieder zwei Scharen umgeben *secundum modum coronae* einen nicht näher beschriebenen Mittelpunkt. Eine Stimme aus dem

²⁶⁷ Pseudo-Dionysius: Seraphim, Cherubim, Throni ($\Theta\acute{ρ}\omegaν$), Dominationes ($\kappa\nu\tau\iota\acute{\rho}\eta\tau\epsilon\zeta$) Virtutes ($\delta\omega\nu\acute{\rho}\mu\epsilon\zeta$), Potestates ($\acute{\epsilon}\acute{\xi}\omega\nu\acute{\sigma}\iota\acute{\alpha}\iota$), Principatus ($\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\sigma}\iota\acute{\alpha}$), Archangeli ($\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\alpha}\gamma\acute{\gamma}\acute{\epsilon}\acute{\lambda}\acute{\eta}\acute{\iota}\acute{\o}\iota$), Angeli. - Gregor der Große (34. *Homilie*): Seraphim, Cherubim, Throni, Dominationes, Principatus, Potestates, Virtutes, Archangeli, Angeli, Homines. - Gregor der Große (*Moralia*): Seraphim, Cherubim, Potestates, Principatus, Virtutes, Dominationes, Throni, Archangeli, Angeli. Eine übersichtliche Nebeneinanderstellung der verschiedenen Ordnungssysteme bietet Peter Diemer, Rezension von Bruderer Eichberg (wie Anm. 260), in: *Kunstchronik* 2000, 598/602, hier: 602.

Himmel erklärt Hildegard ausführlich die Bedeutung des Geschauten. Die moralisierende Auslegung der Engelshierarchie bestimmt ähnlich eine Predigt des Bernard von Clairvaux (1090/1153). In der Tradition Gregors betont er den Nutzen der aus der Betrachtung der Hierarchien für den einzelnen Gläubigen gewonnenen moralischen Erkenntnis. Im 12. Jahrhundert war oft noch das abweichende Schema Gregors gebräuchlich, wurde aber mit der Dreiteilung der dionysischen Engelslehre versehen. Erst Thomas von Aquin hat die Widersprüche zwischen den Engelslisten von Gregor und Pseudo-Dionys in der *Summa theologiae* (1267/68) explizit gemacht und aufgelöst: Thomas votierte für die Liste des Pseudo-Dionys, weil sie älter und daher mit größerer Autorität ausgestattet sei. In volkssprachlicher Literatur und Dichtung hielt sich das Modell Gregors aber noch deutlich länger.

Wie bekannt, kommentierte Dante das Problem auf seine Weise, als sein poetisches Ich im 29. Gesang des *Paradiso* (29, 134f.) die neun Chöre der Engel sphärenförmig angeordnet und sich um einen Mittelpunkt drehend „sieht“. Seine Begleiterin berichtet davon, daß Dionys seine Beschreibung bei seiner Ankunft an diesem Ort bestätigt gefunden und sich sogleich der Betrachtung der Engelssphären hingegeben habe, während Gregor in der gleichen Situation erst einmal über seinen Irrtum gelacht habe.

4. Engel in einer Taufkirche

Damit nochmals zum Engelsregister im Florentiner Mosaik. Wie schon angedeutet, folgt die Darstellung der Hierarchien der Hierarchie des Pseudo-Dionys. Dessen Reihen- und Rangfolge ist genau übernommen, allerdings mit der den Notwendigkeiten des Ortes geschuldeten Verteilung auf acht Kappen und mit dem Alternieren zwischen rechts und links. Letztere Lösung könnte auch damit erklärt werden, daß sich das dionysische Triadenschema doch noch nicht ganz durchgesetzt hatte. Wie dem auch sei: Es mußten in Florenz unbedingt neun Engelschöre sein (man hat sie nicht, wie in einigen byzantinischen Kuppeln, einfach auf acht Gruppen reduziert, um die Symmetrie zu wahren). Wegen des peniblen Nachvollzugs der von Pseudo-Dionys genannten Ränge haben wir hier also ein frühes Beispiel für die Bevorzugung des Areopagiten vor anderen Quellen - im Baptisterium von Parma sind hingegen noch zehn Engeltypen dargestellt, darunter eindeutig der (auch ohne Beischrift kenntliche) *homo coelestis* Gregors²⁶⁸. Nicht realisiert ist in Florenz die nach entsprechender Auslegung des Pseudo-Dionys mögliche bildliche Darstellung der Engelsränge in neun Sphären übereinander, dazu fehlte allein schon der Raum.

²⁶⁸ G. Schianchi (Hrsg.), Il Battistero di Parma. Iconografia, iconologia, fonti letterarie, Parma 1999, Abb. 137. Die Skulpturen des Baptisteriums von Parma werden von Bruderer Eichberg (wie Anm. 260) erstaunlicherweise mit keinem Wort erwähnt.

Abb. 7: Florenz, Baptisterium, Kuppelmosaik, Nordwestkappe: Engel mit Leidenswerkzeugen.



Trotz dieser wahrscheinlichen textlichen Grundlage kann das Baptisteriums-mosaik nicht als exklusive Auseinandersetzung des Mosaizisten und seines Auftraggebers mit der Engelslehre des Pseudo-Dionys gelten, denn man sieht auch Einflüsse von anderen Seiten. Der Areopagit gibt zum Beispiel eher Wesens- als Aufgabenbeschreibungen oder gar Aufgabedefinitionen der einzelnen Engelsränge. Für ihn entscheidend war deren Teilhabe an einer sich von Gott und zu Gott als der höchsten Instanz erstreckenden gestuften Ordnung und die gütige Hinwendung der einzelnen Ränge zu weiter unten stehenden Wesen mit dem Ziel, deren Trachten aufwärts, auf Gott hin zu richten (immerhin: wir müssen ziemlich hoch „aufwärtsblicken“, um die Engel des Mosaiks betrachten zu können). Doch Pseudo-Dionys sagt beispielsweise nichts davon, daß die Virtutes ($\delta\upsilon\varphi\mu\epsilon\varsigma$) für den Exorzismus zuständig seien. Hier müssen andere Traditionen am Werk gewesen sein: Gregor etwa attestierte den *Virtutes*, „Zeichen und Wunder“ (*signa et miracula*) zu wirken. Die homiletische Zielrichtung von Gregor scheint also Konkretisierungen bewirkt zu haben, die in die Interpretation der areopagitischen Engelhierarchien einflossen. Auch sagt Gregor deutlich, daß das Wort „Engel“ ein Amt bezeichne, nicht eine Natur. Das Überbringen von Gottes Nachrichten, und damit die Funktion, mache prinzipiell jeden Geist (*spiritus*) zum Engel, nicht nur *angeli* und *archangeli*, sondern etwa auch die Seraphim.

Vielleicht hat Schwarz Recht, wenn er in der Teufelsaustreibung eine Anspielung auf die Funktion des Ortes sieht, also die der Taufkirche: Denn seit dem Frühchristentum bereite ein Exorzismus die Taufe vor: „*Exi ab eo, immunde spiritus, et da locum Spiritui Sancto.*“ Überhaupt ist zu fragen, welcher Botschaft die Engelhierarchien an der Decke des Baptisteriums nun eigentlich dienen sollten. -- Blicken wir daher nochmals auf den stehenden Christus mit dem aufgeschlagenen Buch mit dem Spruch *Creavi deus angelos*. Schwarz äußert - ohne Begründung - dazu²⁶⁹: „*Creavi* kann nur als *Creavit* sinnvoll gelesen werden.“ Aber ist nicht gerade die erste Person hier das entscheidende Moment? - „ICH, der Herrgott, habe die Engel geschaffen.“ Diese ebenso schlichte wie unmißverständliche Aussage mag zwar, wie Schwarz argumentiert, in den Kontext der von der Kirche bekämpften Irrlehren der Katharer gehören, die die Engel und die Seelen als zur Substanz Gottes gehörig, also nicht als geschaffen betrachteten.

Ebenso wichtig scheint aber der das ganze Mosaik von oben her durchdringende Ordnungs- und Hierarchiegedanke. Auch wenn, wie angedeutet, nicht bewiesen werden kann, daß die heute sichtbare Gestalt des Mosaiks schon ursprünglich bis ins Detail so angelegt war, zeigen doch Elemente wie die durchgängig verwendete Säulengliederung die Absicht auch der spätesten am Werk tätigen Künstler, eine einheitliche Gesamtwirkung zu vermitteln. Die Engelhierarchien

²⁶⁹ Schwarz (wie Anm. 256), 96.

sind Ausdruck einer göttlichen Schöpfung, die sich individuell an jedem Menschen durch seine Taufe neu vollzieht und den Menschen in den großen göttlichen Plan stellt (was übrigens die Wahl zwischen Gut und Böse einschließt, deren Vollzug jeden, wie dargestellt, am Jüngsten Tag in Himmel oder Hölle führen wird)²⁷⁰.

Die Engel jedenfalls sind im Florentiner Baptisterium nicht nur in ihrem „eigenen“ Register nach Rängen hierarchisch vorgestellt, Engel durchwalten auch die ganze Heilsgeschichte, sei es in der Vertreibung aus dem Paradies oder bei den drei Marien am Grabe. Engel assistieren dem Weltenrichter. In diesem Sinne ist der ganze Weltkreis mit seinem Hin und Her nichts anderes als ein Bild für Gott in seiner Ganzheit – genauso wie Gregor der Große in seiner 34. Homilie sagt: „*Die Engel sind einerseits ausgeschickt, andererseits in seiner Gegenwart, denn wohin sie auch als Boten kommen, sie eilen doch in ihm selbst dahin (Angeli itaque et missi, et ante ipsum sunt; quia quolibet missi veniant, intra ipsum currunt.* 670).

²⁷⁰ Ähnlich argumentiert inzwischen Bruderer Eichberg (wie Anm. 260) – ohne allerdings die lange Entstehungszeit der Mosaiken und mögliche Änderungen des ursprünglichen „Programms“ in Rechnung zu stellen: „*L'inscription placée sur le livre ouvert du Christ apocalyptique CREAVI DEUS ANGELOS renvoie à l'autre extrémité de l'arc temporel de l'histoire du Salut, celle du début de toute création, où, comme nous avons pu l'étudier durant le dernier chapitre, furent créés les anges.*“ (121).

[Nachtrag: Die Arbeit von Miklós Boskovits, *La storia di Giuseppe e dei suoi fratelli nel Battistero di Firenze*, in: *Arte cristiana* 88, 2000, 329/340, konnte leider nicht mehr berücksichtigt werden.]

DIE KUNST ALS MITTEL DER VISUALISIERUNG DÄMONISCHER TÄUSCHUNG

Heinz Herbert Mann

Schandmasken aus dem 17. Jahrhundert, die in Rothenburg ob der Tauber im deutschen Kriminalmuseum aufbewahrt werden, können das Nachleben desjenigen Gedankens ansatzweise verdeutlichen, von dem hier zu handeln ist (Abb. 1). Überführte, manchmal vielleicht auch nur angebliche Straftäter wurden öffentlich an den Pranger gestellt. Jeder Passant sollte sehen, welchen Verbrechens die Ausgestellten sich schuldig gemacht hatten. Mit dem übergestülpten Äußerem wurde veranschaulicht, welche Begierden und Gedanken den Verbrechen zugrunde lagen.

Nun haben nach landläufigen Vorstellungen Lug und Trug unmittelbar etwas mit der Einflußnahme des Teufels und seiner dämonischen Helfershelfer zu tun. Hochmut, Neid, Habgier und Wollust sind prominente Überschriften für die Kapitel, die im mittelalterlichen Katalog der Sieben Todsünden verfaßt sind. Die Schandmasken, welche den Bestraften aufgesetzt wurden, tragen deutliche Merkmale tierischer Physiognomie. Es gibt Varianten, bei denen ein Schweineschädel zum Vorbild genommen wurde; die Gestaltung als Hahnenkopf spielt auf Jähzorn, Streitlust und auf sexuelle Verfehlungen an;²⁷¹ auch wurden närrische Eselsohren oder die überlange Zunge als Symbol der übeln Nachrede gerne verwendet. Die geheimsten Gedanken der Verbrecher, Lügner und Verleumuder werden durch die Gestalt der Maske veräußerlicht. Nicht selten tritt zur Bekräftigung auch noch eine Schrifttafel mit passendem Text hinzu. Dabei geht es prinzipiell um Einsicht: Selbsterkenntnis beim Angeprangerten und Erkenntnis bei den Vorübergehenden, die mit Fingern auf die Sünder zeigen, wenn sie verstehen: Der da — ist ein Schwein.

Die These lautet also: Wenn bildende Kunst als Mittel der Visualisierung dämonischer Täuschung und Einflüsterung dient, dann setzt sie das Äußerliche als das sichtbare Symbol für die unsichtbaren Triebkräfte, welche, den Handlungen der Protagonisten zugrunde zu liegen den Anschein haben.

Die Heilige Schrift und die darauf basierende christliche Exegese überliefern mehrere Begebenheiten, bei denen der Teufel als Handelnder, als „Beweger“ sozusagen, auftritt. Besonders wichtig sind: Sturz der Engel nach der Erschaffung der Welt, Sündenfall Evas und Adams, die Versuchung Jesu. Dazu kommen Ereignisse im Leben Jesu, Heilung der Besessenen, Letztes Abendmahl, die Kreuzigung und Christus in der Vorhölle. In den Beschreibungen der Legenden sind etliche Heilige den Anfeindungen des Teufels ausgesetzt, und zuletzt (auch

²⁷¹ Der Hahn ist ein Symboltier, dessen komplexe Konnotationen nicht immer eindeutig sind. Vgl. die umfangreichen Angaben dazu im Lexikon des deutschen Aberglaubens unter dem Stichwort „Hahn“ in: Das Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Hrsg. v. Hanns Bächtold-Sträubli, Bd. 3, Berlin u. Leipzig 1930/31, Sp. 1326/1335.

den Kreis schließend) übernimmt der Teufel eine prominente Rolle im Szenario „Des Jüngsten Gerichtes“.

Die Texte sind Erzählungen und evozieren Bilder, die von der Faszination des Erzählten leben und zugleich dessen Lücken zu füllen versuchen. Diese Szenen sind im Mittelalter (und auch in der Neuzeit) vielfach dargestellt worden, mit unterschiedlichen Ziel- und Voraussetzungen, aber immer als Bilder eines über die Kommentare christlich konnotierten Teufels.

Gehen wir von den Schandmasken des 17. Jahrhunderts aus in der Geschichte etwas weiter zurück: Papst Sixtus IV. veranlaßte die Ausmalung der Sixtina. Er ließ, nachdem der 1473 in Rom begonnene Bau 1481 fertiggestellt war, in der Zeit von 1482-1483 von den berühmtesten Künstlern seiner Zeit auf den Flächen der Längswände linker Hand einen Moseszyklus und diesem gegenüber in typologischer Entsprechung das Leben Jesu darstellen.²⁷² Auf der rechten Wandfläche der Sixtina befindet sich dort, wo die Ereignisse aus dem Leben Jesu geschildert werden, unter anderen bedeutenden Werken ein von Sandro Botticelli gemaltes Fresko (Abb. 2; Abb. 3). Neben dem eigentlichen Hauptthema des Bildes, das nach Lukas 17, 11/19 die „Heilung der Aussätzigen“ schildert, werden im Mittelgrund der Malerei alle drei Versuchungen Jesu gezeigt.²⁷³

Von der *Temptatio Jesu* erzählen nur die Synoptiker. Im Markusevangelium wird die Versuchung Jesu durch den Teufel mit einem Satz erwähnt.²⁷⁴ Ausführlicher sind Matthäus und Lukas. Versuchung und Abwehr sind Dialog, sind Disput und unterliegen rhetorischen Gesetzen. In beiden Evangelien werden die Sätze als wörtliche Rede, ja als verteilte Rollen gekennzeichnet. Das wechselseitige Gespräch als Frage und Antwort, als Angebot und Ablehnung wird nur jeweils kurz von der Angabe des Ortswechsels unterbrochen. In einer Steigerung vom scheinbar bloßen Zauberstück, Steine in Brot verwandeln zu sollen, wird Jesus aufgefordert, Gott versuchend vom Tempel herabzuspringen. Zuletzt bietet der Teufel Jesus die Herrschaft über die Welt an.²⁷⁵

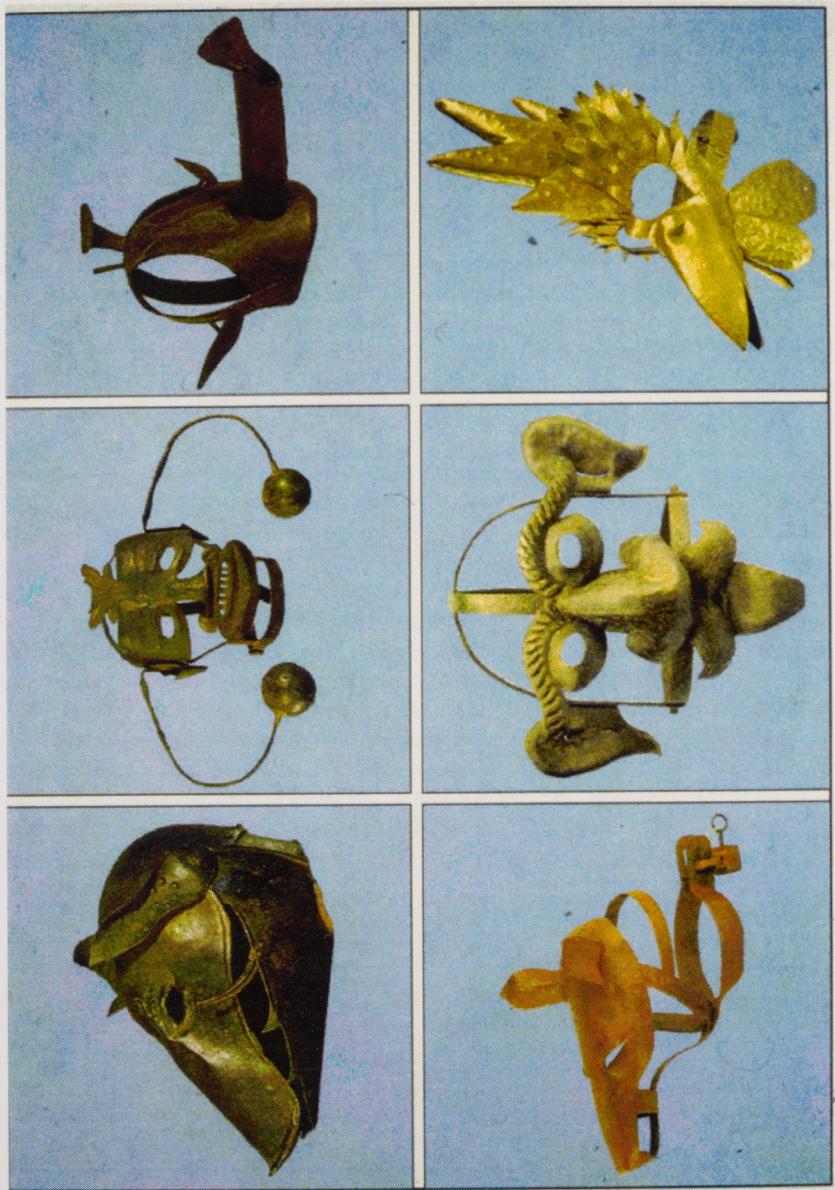
²⁷² Vgl. L v. Pastor, Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance von der Thronbesteigung Pius' II. bis zum Tode Sixtus' IV., Freiburg i. Br. 1894. (= Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters, Bd. II), 634/637.

²⁷³ Sandro Botticelli (geb.1445 in Florenz; gest.1510 ebenda): Reinigung der Aussätzigen mit Versuchungen Jesu, 1482/83, Rom, Sixtina, Fresko

²⁷⁴ Die Bibel. Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Bundes. Deutsche Ausgabe mit den Erläuterungen der Jerusalemer Bibel. Hrsg. von D. Arenhoevel, A. Deissler, A. Vögtle. 16. Aufl. Freiburg, Basel, Wien 1968. Mc 1, 12/13: „Und sofort trieb ihn der Geist hinaus in die Wüste. Vierzig Tage lang war er in der Wüste und wurde vom Satan versucht. Mit den wilden Tieren war er zusammen und die Engel dienten ihm“. Vgl. „zur knappen Form eines einzigen Verses“ G. Baumbach, Das Verständnis des Bösen in den synoptischen Evangelien. Berlin 1963. (Habilitationsschrift, Humboldt-Universität zu Berlin, 1961), S. 27f. Dort weitere Literatur.

²⁷⁵ Vgl. dazu ausführlich und unter anderem Aspekt: H.H. Mann, „Nicht allein vom Brot lebt der Mensch“... — eine hebräische Spruchweisheit in christlichen Darstellungen des 9. Jahrhunderts, in: Das Mittelalter 2, 1997, 93/104. Vgl. die beiden folgenden

Abb. 1: Schandmasken des 17. Jhs., Kriminalmuseum, Rothenburg ob der Tauber.



Johannes Chrysostomus (um 354-407) sorgt sich in seinem Kommentar zum Evangelium des Matthäus um die verführerische Macht des Teufels; er meint nämlich, daß „*das menschliche Auge sich oft täusche*“.²⁷⁶ Es gilt zu erkennen, „*daß der Teufel sich in unserem Bruder, in einem treuen Freund, in unserer Frau oder in sonst einem von denen verbirgt, die uns besonders nahe stehen*“.²⁷⁷ Johannes Chrysostomus entwickelt für die beiden Dialogpartner bei der ersten Versuchung Jesu unterschiedliche Motivationen und spricht den Leser direkt an: „*Du aber bedenke die Schlechtigkeit des bösen Feindes, und sieh, wie er seinen Kampf beginnt, und wie er seine gewohnte Verschlagenheit nicht vergißt. Die gleiche List, mit der er den ersten Menschen zu Fall gebracht und in vielfältiges Unglück gestürzt hat, wendet er auch hier an, nämlich die sinnliche Begierde.*“²⁷⁸

Das typologische Denken, das die Kunstgeschichte üblicherweise mit dem Aufkommen der typologischen Bilderkreise und Bildentsprechungen erst später, in etwa ab dem 12. Jh., ansetzt, ist hier im Evangelienkommentar der Predigt bei Johannes Chrysostomus längst vorgebildet. Der Teufel, der Jesus bedrängt, ist für den Autor des 3. Jahrhunderts unzweifelhaft derselbe, der Adam und Eva versuchte. Ja sogar Strategie und List sind gleich: Der Teufel appelliert mit seiner Rede an den Bauch des Menschen, unmittelbar an sein „Fleisch“.

Johannes Chrysostomus erläutert daraufhin, wie der Teufel Hiob versuchte und erzählt, wie der Böse sich in diesem Fall als Weib maskierte als er zu Hiob redete. Dieser aber erkannte ihn und brachte das Weib, aus dem der Teufel redete, zum Schweigen. Dann heißt es bei Johannes Chrysostomus:

„*Dasselbe sollen denn auch wir tun; sei es nun, daß der Teufel sich in unserem Bruder, in einem treuen Freund, in unserer Frau oder in sonst einem von denen verbirgt, die uns besonders nahe stehen; sobald er etwas vorbringt, was sich nicht gehört, dürfen wir solche Einflüsterung nicht um der Person willen, von der sie kommt annehmen, wir müssen im Gegenteil die Person ob des verderblichen Rates von uns weisen, den sie uns gegeben. Auch jetzt macht es ja der Teufel noch oft so; er setzt die Maske des Mitleides auf, und gibt sich den Anschein wohlwollender Teilnahme, während er uns verderbliche Ratschläge einflüstert, die schädlicher wirken als Gift. Das ist ganz eigentlich seine Art, schmeicheln, um uns zu schaden*“.²⁷⁹

Versuchungen bei Matth. 4,5/11 und Lc. 4,5/13. Unterschiede der Redaktionen bei Lukas und Matthäus, beispielsweise die andere Reihenfolge bei der Berg- und bei der Tempelversuchung, haben hin und wieder zu Mißverständnissen geführt.

²⁷⁶ Joh. Chrys. In Mt. Hom. 13,5 (PG 57, 215); Übers.: Kommentar zum Evangelium des Hl. Matthäus. Aus dem Griechischen uebersetzt von P. Joh. Chrysostomus Baur. Kempten & München, (BKV 23) 1915, 222.

²⁷⁷ S. u. Anm. 279.

²⁷⁸ Joh. Chrys. a.a.O.(PG 57, 210f.); Übers.(s. Anm. 276): 213.

²⁷⁹ Joh. Chrys. a.a. O. (PG 57, 214).

Auch Origenes (ca. 185/254) verweist in seinen Homilien zum Lukasevangelium an einer Stelle zur Versuchung Jesu durch den Teufel auf die Methode der Häretiker:

„Wenn du jemanden aus der Heiligen Schrift zitieren hörst, dann stimme ihm nicht gleich zu, sondern schau dir den Mann genauer an, was für ein Leben er führt, welche Meinungen er vertritt, welche Absicht er verfolgt. Vielleicht gibt er nur vor, ein Heiliger zu sein, was er in Wirklichkeit nicht ist, und verbirgt sich als Wolf, der vom Gift der Häresie angesteckt ist, unter einem Schafspelz. Vielleicht zitiert in ihm der Teufel die Heilige Schrift.“²⁸⁰

Es läßt sich also in der Auslegung der Versuchung Jesu eine Tradition nachweisen, die den Teufel als denjenigen sieht, der in verschiedene Masken schlüpft: Als Wolf im Schafspelz kann er unser Bruder oder gar unsere Frau sein. Wenn der Teufel sich den Menschen nähert, trägt er eine Maske als Mensch.

Bei der ersten Versuchung Botticellis, auf der linken Seite, ist der Teufel als Mönch verkleidet. Auffällig ist immerhin auch der Rosenkranz, den er in der Hand hält. Das Rosenkranzgebet, das sich aus Marienbegrüßungen schon im 12. Jahrhundert entwickelte, kam seit dem 14. Jahrhundert immer mehr in Übung.²⁸¹ Da es sich bei der Sixtina um eine Marienkapelle handelt, ist das Bildmotiv natürlich nicht als Kritik am Gebet zu verstehen, sondern als zusätzliches Zeichen der mönchischen Maske und Verkleidung des Versuchers. Hier ist er Lügner und Häretiker im Sinne der Patristik. Doch die kleinen Flügel auf seinem Rücken, die unmittelbar auf den gefallenen Engel Luzifer verweisen, und die für Darstellungen des Teufels typischen Hahnenfüße künden von seiner wahren Identität.

Die zweite Versuchung ist in der Mitte des Freskos zu sehen (Abb. 4). Hier erscheint der Teufel ebenso als geflügelter Luzifer im Mönchsgewand - nach dem sinnreichen Modell des Wolfes im Schafspelz. Die Gesten der beiden Kontrahenten sind unmißverständlich und gehören in die Tradition dieser Darstellung. Die im Evangelium überlieferten Worte „wirf Dich hinab!“ werden ins Bild gesetzt.

An der rechten Stelle im Bild, am Schluß der Versuchungstirade (Abb. 5), gibt der Teufel seine Maske ganz theatralisch auf. Dabei ist eine derartig inszenierte Dramatik natürlich grundsätzlich für diejenigen gedacht, welche die Bilder anschauen und verstehen sollen. Dem Betrachter in der Sixtina gelingt es spätestens jetzt, den Teufel als denjenigen zu erkennen, der sich verkleiden und verstehen kann.²⁸²

²⁸⁰ Orig. *In Lc. hom. 31* (GCS 49 [35], 176, 8/13); dt. Übers: Homilien zum Lukasevangelium. Übersetzt u. eingeleitet v. Hermann-Josef Sieben SJ. Bd 1 u. 2, Freiburg i. Br. 1991, 313/315.

²⁸¹ Vgl. Marienbild in Rheinland und Westfalen. Ausstellung: Essen, Villa Hügel, 14.6.-22.9. 1968, S. 33.

²⁸² Zum Zeitpunkt der Entstehung des Bildes sind die Adressaten natürlich noch nicht die zufällig angereisten, beliebigen, durch den Vatikanischen Palast hindurch geschleusten Touristen gewesen, sondern der Papst selbst und seine hohen kirchlichen Würdenträger.

Abb. 2: Sandro Botticelli, Reinigung des Aussätzigen, 1482/3. Rom, Sixtinische Kapelle.



Abb. 3: Sandro Botticelli, Reinigung des Aussätzigen, Detail (Erste Versuchung Jesu).

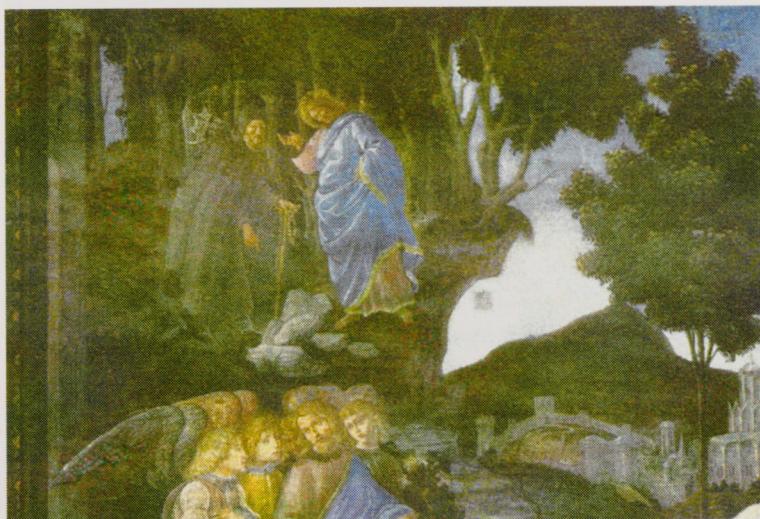


Abb. 4: Sandro Botticelli, Reinigung des Aussätzigen, Detail (Zweite Versuchung Jesu).



Abb. 5: Sandro Botticelli, Reinigung des Aussätzigen, Detail (Dritte Versuchung Jesu).



Einige Jahrzehnte vor Botticelli betonte auch Lorenzo Ghiberti dieselben Künste des Teufels, sich zu maskieren und zu verkleiden. Ghiberti gewann 1401 den Wettbewerb für die zweite Bronzetüre des Baptisteriums in Florenz, und von 1403 bis 1424 entstanden die 28 Relieffelder in Bronze mit Szenen aus dem Neuen Testament, den vier Evangelisten und den vier Kirchenvätern Ambrosius, Hieronymus, Gregor und Augustinus. Innerhalb der Szenen zum Neuen Testament stellte Ghiberti nur eine, nämlich die dritte Versuchung dar (Abb. 6). Der Teufel trägt eine Art Mönchsgewand. Deutlich erkennbar für den Betrachter sind allerdings auch hier die Hahnenfüße.²⁸³

Von der Inszenierung her ganz unterschiedlich bei Botticelli und Ghiberti aufgebaut, ist doch bei beiden Künstlern die wörtliche Umsetzung der Abwehrformel (nach Matthäus) „*Vade Satanas*“ zum dramatischen Geschehen hin gesteigert. Bei Ghiberti schützt sich Jesus leicht zurückweichend, dennoch den Bösen verscheuchend, während er bei Botticelli viel aktiver auf den Widersacher losgeht, der aufs Äußerste bedrängt nur noch selbst vom Felsen springen kann. Bei beiden Bildwerken tritt nicht nur unter der teuflischen Verkleidung die wahre Identität des Bösen offen zu Tage, es wird auch gleichzeitig aufgezeigt, wie wirksam die exorzistische Formel ist.

Das sogenannte Manuskript Junius XI., eine Handschrift des englischen Dichters Caedmon, gehört zum Bestand der Oxford Bodleian Library. Caedmon ist der älteste namentlich bekannte englische Dichter, er lebte im 7. Jahrhundert. Beda Venerabilis, Mönch und Gelehrter (673/74-735), behauptet in seiner 731/732 abgeschlossenen *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* Caedmon, der Laienbruder des Klosters Whitby, habe eine Vision gehabt, in der ihn ein Engel aufforderte, einen Schöpfungshymnus zu dichten. Beda hebt mit dieser Geschichte Caedmons Text auf die Ebene einer von einem Engel eingegebenen, also gewissermaßen göttlichen Inspiration.²⁸⁴

Gesichert ist, daß der Codex aus Christ Church in Canterbury stammt. Folglich hat die Vermutung, er sei auch dort um 1000 entstanden, vieles für sich. Der Künstler ist nicht zuverlässig bekannt.²⁸⁵

Die erste Zeichnung (Abb. 7) steht alleine auf einer eigenen Seite vor der Genesis. Der rebellische Engel, nennen wir ihn wie üblich Luzifer, steht, gekrönt und ein Zepter haltend, auf einem anscheinend schwebenden Podest und zeigt auf ein Gebäude, in dem ein Thron aufgestellt ist. Wegen der flächigen Anordnung mit der (selbstverständlich um 1000) noch ganz ungekonnten

²⁸³ Lorenzo Ghiberti (1403-1424): Bronzetür, Florenz, Baptisterium. 1402/24, 2. Tür (Nordtür) Lorenzo Ghiberti 1403/1424, Szenen des Neuen Testaments, Die dritte Versuchung Jesu, 1402-24, vierte Reihe von unten, neben der Taufe.

²⁸⁴ Vgl. The Caedmon Manuscript of Anglo-Saxon Biblical Poetry. Junius XI in the Bodleian Library. Hrsg. von Israel Gollancz, London, 1927, 37f. (im folgenden als Caedmon 1927).

²⁸⁵ Allerdings gibt es auf der zweiten Seite unter der Darstellung eines sitzenden Christus, dem von Engeln gehuldigt wird, ein Medaillon, das ein Portrait zeigt. Es enthält zusätzlich die Inschrift „*AElfwine*“.

Perspektive lassen sich Innen und Außen nur durch die Inhalte definieren. Im Unter- und im Obergeschoß ist jeweils die vordere Wand weggenommen, so daß wir in den Innenraum blicken können. Noch Giotto di Bondone (1266-1337) wird später bei der Darstellung von Innenräumen in der Arenakapelle in Padua mehrfach dieses künstlerische Mittel verwenden. Im unteren Raum ist ein Lesepult aufgestellt, wie es für die liturgische Lesung im Gebrauch war. Darüber erscheint ein Raum, in dem sich ein gepolsterter Sessel befindet, auf den der rebellische Engel deutet. Die Zeichnung ist als Aufriß von Architektur recht ungelenk, aber die Andeutung einer romanischen Sakralarchitektur ist dennoch deutlich genug. Wir schauen auf das Westwerk der Kirche, mit seinen zwei Türmen rechts und links. Auf der Westempore nimmt der weltliche Herrscher seinen Platz ein, um am Gottesdienst teilzunehmen. Im Aachener Dom steht noch heute im Westen gegenüber dem Altar der angebliche Thron Karls des Großen. Das Westwerk, das als karolingisch-ottonische Eigenheit noch bis ins 11. und 12. Jahrhundert fortlebt, wird hier seiner Bedeutung gemäß verwendet. Der leere Thron in der Zeichnung, ist also als der Platz für einen weltlichen Herrscher aufzufassen, und genau diesen beansprucht der anmaßende Engel für sich. Er will sich zum irdischen Führer aufschwingen. Vier der Engel bieten ihm verschiedene Kronen an, was eine fast überflüssige Geste zu sein scheint, da der herrschaftssüchtige Engel schon eine solche trägt. Am oberen Rand der Zeichnung ist eine marginale (wohl spätere, erläuternde) Inschrift lesbar als: „*hu s[e] engly ongon ofermod wesan*“, die übersetzt heißt: „wie die Engel anfingen, vermassen zu sein“²⁸⁶

In der Bildzeile darunter huldigen etliche Engel Luzifer; sie überreichen ihm von rechts und von links Siegerpalmen.²⁸⁷ Noch eine Zeile tiefer allerdings schon wendet sich das Blatt, denn dort erscheint Christus, der — eine völlig singuläre Erfahrung des Künstlers — die ihm getreuen Engel mit Waffen ausstattet.

Die untere Reihe zeigt Luzifer kopfüber nach unten fallend. Die etwas merkwürdigen Gegenstände, die mit ihm stürzen, dürften als Reste seines Thrones aufzufassen sein. Auch das mit Schindeln gedeckte Dach der Kirche aus der oberen Zeile gehört zu den herabstürzenden Gegenständen. Mit Luzifer zusammen werden auch die ihm anhängenden Engel hinabgerissen. Der Anführer der Teufel ist schon im großen aufgerissenen Höllenmaul liegend dargestellt. Luzifer mit einer gehörnten Kappe ist am Eingang dieses Höllenmaules mit Stricken an den Zähnen gefesselt. Das Motiv des aufgesperrten Höllenrachens geht auf

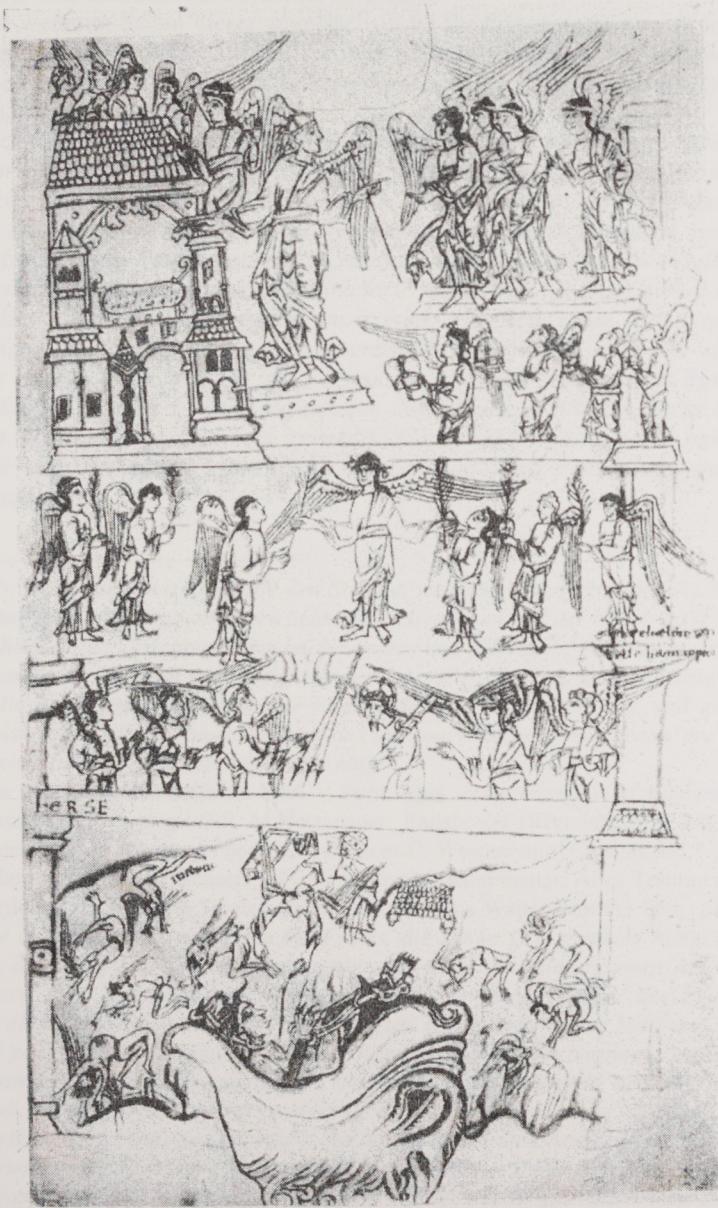
²⁸⁶ Vgl. Caedmon 1927, 39: „*The rebel angel, crowned and bearing a sceptre, with his adherents, pointing to a citadel containing a cushioned throne. He has evidently risen from a raised seat. Four of the angels are offering him crowns; the different shapes of which should be noted. At the top of the page is an inscription, partly cut off by the binder: 'hu s[e] engly ongon ofermod wesan', 'how the angel began to be presumptuous'.*“

²⁸⁷ Vgl. Caedmon 1927, 37: „*Satan triumphant, receiving from vassal angels palms of victory.*“

Abb. 6: Lorenzo Ghiberti, Versuchung Jesu. 1403/1424. - Florenz, Baptisterium, Nordtür.



Abb. 7: Empörung Luzifers und Sturz der gefallenen Engel. Oxford, Bodleian Library, Cod. Junius XI (um 1000).



Jesajas Androhung des Gerichtes (für die Menschen) zurück.²⁸⁸ Der Kampf zwischen Gut und Böse, Licht und Finsternis, Herrlichkeit und Hoffärtigkeit, weltlicher und himmlischer Macht ist entbrannt.

Auf den weiteren Seiten dieser angelsächsischen Paraphrase der Genesis folgt der umfangreichste Sündenfallzyklus, den wir kennen, bestehend aus insgesamt 20 einzelnen Bildern. Einige der Miniaturen gehören zu unserem Thema (Abb. 8; Abb. 9).

In Genesis 3, 1/7 steht in der Fassung der Vulgata: *Sed et serpens quidam erat callidior cunctis animantibus terrae, quae fecerat Dominus Deus. Qui dixit ad mulierem: Cur praecepit vobis Deus, ut non comedeteris de omni ligno paradisi?* (2) *Cui respondit mulier: De fructu lignorum, quae sunt in paradiſo, vescimur;* (3) *de fructu vero ligni, quod est in medio paradiſi, praecepit nobis Deus ne comedemeremus et ne tangeremus illud, ne forte moriamur.* (4) *Dixit autem serpens ad mulierem: Nequaquam morte moriemini.* (5) *Scit enim Deus quod in quocumque die comederitis ex eo aperientur oculi vestri, et eritis sicut dii scientes bonum et malum.* (6) *Vidit igitur mulier quod bonum esset lignum ad vescendum et pulchrum oculis aspectuque delectabile, et tulit de fructu illius et comedit deditque viro suo, qui comedit.* (7) *Et aperti sunt oculi amborum.* Cumque cognovissent se esse nudos, consuerunt folia ficus et fecerunt sibi perizomata.²⁸⁹

²⁸⁸ Jes. 5, 14: „Daher hat die Hölle den Schlund weit aufgesperrt und den Rachen aufgetan ohne Maß, daß hinunterfahren beide, ihre Herrlichen und der Pöbel, ihrer Reichen und Fröhlichen; daß jedermann sich bücken müsse und jedermann gedemüigt werde und die Augen der Hoffärtigen gedemüigt werden.“ Jes. 5, 20f. wird noch bekräftigt: „Weh denen, die Böses gut und Gutes böse heißen, die aus Finsternis Licht und aus Licht Finsternis machen, die aus sauer süß und aus süß sauer machen! Weh denen, die bei sich selbst weise sind und halten sich selbst für klug!“

²⁸⁹ Biblia sacra vulgatae editionis Sixti V Pont. Max. iussu recognita et Clementis VIII auctoritate edita [...], hrsg. v. P. M. Hetzenauer. Ratisbonae [Regensburg] 1929, 3. Vgl. eine moderne Übersetzung aus dem Hebräischen: C. Westermann, Genesis, Bd. 1. 2. Aufl. Neukirchen-Vluyn 1976., Genesis 1/11. (= Biblischer Kommentar: Altes Testament, begr. von Martin Noth, hrsg. von Siegfried Herrmann u. Hans Walter Wolff), 250: „Und die Schlange war listiger als alle Tiere des Feldes, die Jahwe Gott gemacht hatte. Und sie sagte zu der Frau: Hat Gott wirklich gesagt: Ihr dürft von allen Bäumen des Gartens nicht essen? Die Frau antwortete der Schlange: Von den Früchten der Bäume des Gartens dürfen wir essen; aber von den Früchten des Baumes in der Mitte des Gartens hat Gott gesagt: Ihr sollt nicht von ihm essen und sollt ihn nicht berühren, sonst werdet ihr sterben. Und die Schlange sagte zur Frau: Ihr werdet gewiß nicht sterben! Gott weiß wohl, daß, sobald ihr von ihm essen werdet, eure Augen aufgetan werden und ihr sein werdet wie Gott, wissend, was gut und schlecht ist. Da sah die Frau, daß von dem Baume gut zu essen wäre, daß er lieblich anzusehen sei und daß der Baum begehrswert sei, um klug zu werden. Da nahm sie von seiner Frucht und aß und sie gab auch ihrem Mann bei ihr, und er aß. Da wurden ihrer beider Augen aufgetan, und sie erkannten, daß sie nackt waren, und sie hefteten Feigenblätter zusammen und machten sich Schürze.“

Der bloße Text des Alten Testamentes liefert keine nähere Bestimmung für die Schlange, auch nicht dessen Fassungen in Hebräisch, Griechisch oder Lateinisch. Die Schlange ist ein Tier des Feldes oder der Erde. Der Gattungsname entspricht jeweils der benützten Sprache.²⁹⁰

Recht auffällig ist die Bemühtheit des Künstlers, mit der er versucht, die Anatomie des unbekleideten ersten Menschenpaars darzustellen.²⁹¹

Im oberen Bild, dort wo der Teufel die Hölle verläßt, ist im Baum die Schlange zu sehen, die offensichtlich das Instrument des Verführers ist und Eva anspricht; daneben wird die Verabredung Evas mit Adam zum Essen der verbotenen Frucht gezeigt. Luzifer, der wie ein reich gekleideter Fürst und hoher Herr mit Eva redet, sieht wie ein schöner Engel aus und trägt eine Krone. Eva hält schon — die Geschichte vorwegnehmend und das Gespräch mit dem Bösen symbolisierend — die verbotene Frucht in der Hand.

Der vorher noch reich gekleidete Engelsfürst verwandelt sich für Adam und Eva in Satan. (Abb. 10; Abb. 11). Die wahre Gestalt Luzifers erscheint. Der Böse wird erkannt! Er hat die fürstliche Kleidung verloren, und steht da mit Teufelsschwanz und böser Miene. Die „angelsächsische Heldenfrisur“ sozusagen, die er im oberen Bild trägt, hat sich in häßliche, angesengte, verschmorte Krausborstigkeit verwandelt.²⁹² Selbst die hämische Freude Luzifers wird ins Bild genommen. Während Adam und Eva längst niedergesunken sind und im höchsten Ausdruck der Verzweiflung die Hände vor ihre Gesichter halten. Der Künstler der englischen Genesisparaphrase versucht, durch Einsatz lesbarer Physiognomie und „sprechender“ Gesten, seinen Themen Ausdruck zu verleihen. Daß Adam und Eva auf das äußerste wegen ihrer Tat bestürzt sind, erfährt der Betrachter des Bildes auf der Seite 34 unmittelbar durch die typische Geste von Reue und Schuld, durch die zur Seite geneigten Häupter der Sünder, die von den offenen Handflächen gestützt werden müssen. Im unteren Teil dieser Miniatur verstecken sich Adam und Eva, ihre Scham bedeckend. Auf der nächsten Seite fährt der häßliche Luzifer triumphierend wieder in die Hölle zurück, während Adam und Eva in Trauer, Scham und Bestürzung zurückbleiben (Abb. 12).

Die Kirchenväter betonen, daß die Heilige Schrift nicht wörtlich ausgelegt werden kann, sie sei durchweg symbolisch aufzufassen. Beispielsweise steht in der Genesis nach dem Sündenfall (*Gen. 3,8*): „*Et audierunt, inquit, vocem*

²⁹⁰ Auf Hebräisch heißt es *nachhasch* (maskulinum), griechisch: ὄφις, lateinisch: *serpens* (m. und femininum). In den neueren Sprachen: französisch *serpent* (m.), italienisch *serpente* (m.) und deutsch: *die Schlange* (f.). Mittelhochdeutsch allerdings kennt noch *der slange*, während *die slange* erst im Spätmitteldeutsch üblich wird: *slange* (schwaches Maskulinum), *slange*, spätmitteldeutsch weiblich (starkes Femininum).

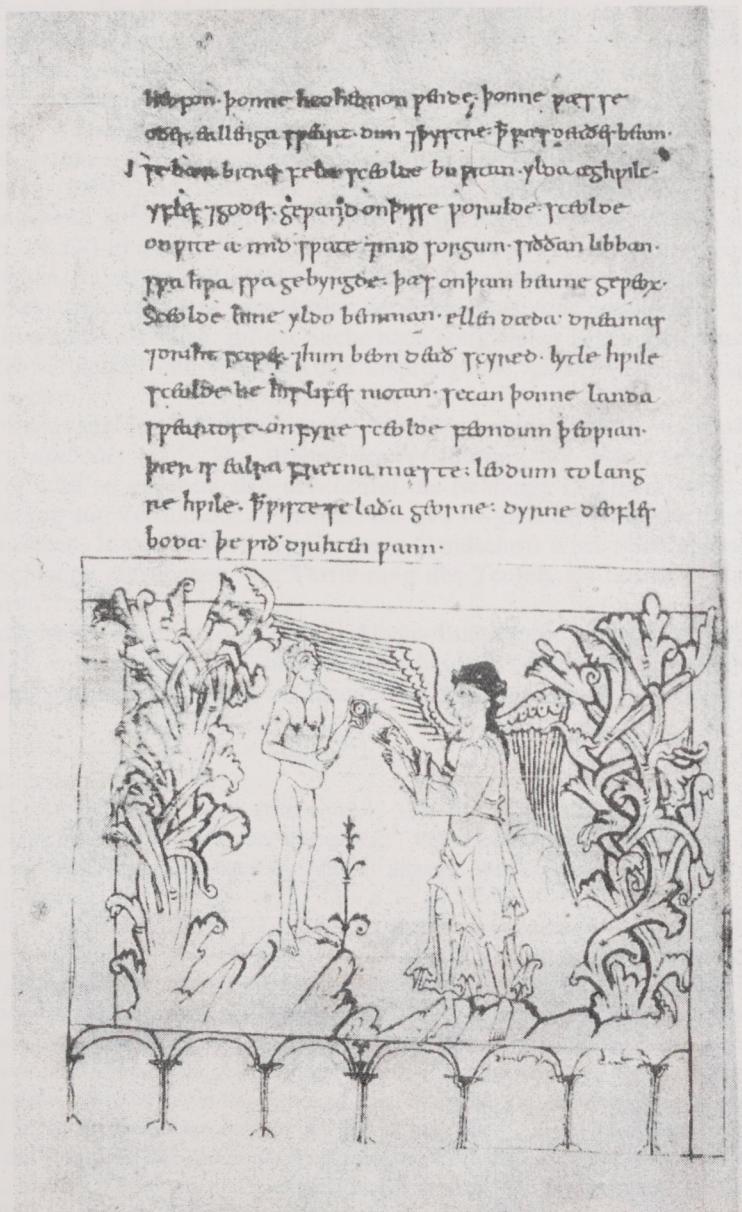
²⁹¹ Die Brüste Evas können selbst im Vergleich mit zeitgenössischer Kunst als nahezu ungekonnt bezeichnet werden.

²⁹² Zur schwarzen Farbe des Teufels allgemein vgl. H.H. Mann, Die Farbe der Finsternis, in: Die Farben Schwarz. Hrsg. von Thomas Zaunschirm. Wien, New York: Springer, 1999, 39/49 (= Ausstellung Graz, Landesmuseum Joanneum vom 28.5./ 10.10.1999).

Abb. 8: Der Sündenfall. Oxford, Bodleian Library, Cod. Junius XI.



Abb. 9: Der Sündenfall. Oxford, Bodleian Library, Cod. Junius XI.



*Domini Dei deambulantis in paradiso ad auram post meridiem, abscondit se Adam et uxor ejus a facie Domini Dei in medio ligni paradisi.*²⁹³

Ambrosius, der Bischof von Mailand 340/397, stellt in *De Paradiso*, seinem Genesiskommentar, sich selbst die berechtigte Frage: „*Quae est deambulatio Dei qui ubique semper est?*“²⁹⁴ Ambrosius führt — rhetorisch geschickt — aus, daß wenn man darüber nachdenkt, daß Gott alles sieht, sogleich erkennt, daß der sündige Adam, der sich vergeblich vor dem allwissenden Gott zu verstecken sucht, gerade erst die richtige Sichtweise gegenüber Gott durch den Sündenfall verloren habe und löst den vorhandenen Widerspruch im Genesistext dahingehend auf, daß Gott nur diesem Adam als Herumwandelnder erscheine (Kap. 14, 68) In die Auslegung der Schrift wird von Ambrosius das menschliche Verhalten, zu sehen und *nicht* zu verstehen (also sich zu irren), einbezogen — und dies nachdem Adam vom Baume der Erkenntnis von Gut und Böse gegessen hat. Eva und Adam also, auf der Suche nach gottgleicher Erkenntnis werden vom Teufel verblendet und verlieren ihre ursprüngliche, paradiesische, gottgefällige Sichtweise.

Ambrosius sagt im 2. Kapitel von *De Paradiso* ausdrücklich: *In serpentis autem figura diabolus est.*²⁹⁵ Der Ablauf der Verführung des Menschen durch den Teufel wird so gesehen, daß der Teufel die Schlange überredet habe, ihm als Werkzeug zur Verführung zu dienen, um Eva — ganz im Sinne des Begriffs — zu täuschen. In den Bildern der Caedmon Handschrift wird, ohne besonders auf die Schlange einzugehen, die Verführung des Teufels als boshafte Maskerade entlarvt.²⁹⁶

Bei der Miniatur auf folio 17 des St.-Albans-Psalters, die im 12. Jahrhundert, vor 1123,²⁹⁷ entstanden ist und sich in Hildesheim in St. Godehard befindet, wird gezeigt, wie sich der Teufel, im Baum der Erkenntnis von Gut und Böse festhält

²⁹³ Biblia sacra vulgatae o.e. 3.

²⁹⁴ Vgl. Ambr. *De par* 14,68 (CSEL 32,1, 325, 17f.): „*Was heißt Herumwandeln des Gottes bei einem Gott, der immer überall ist.*“ Vgl. auch Ambrose: Hexameron, Paradise, and Cain and Abel. Translated by John J. Savage, Washington D. C. 1961, [reprinted 1985], 364.

²⁹⁵ Ambr. a.a.O. 2, 9 (CSEL 32,1, 269, 9/16) : *Denique serpentem in paradiso invenis, utique non sine Dei voluntate generatum. In serpentis autem figura diabolus est. Fuisse enim diabolum in paradiso etiam Ezechiel propheta docet, qui dicit super principem Tyri: In voluptate, inquit, paradisi factus es (Ez.28, 13). Principem Tyri autem in figura accipimus diaboli. Numquid et hinc accusabimus Deum, quia thesauros ejus altitudinis et scientiae absconditos in Christo et occultos comprehendere non possumus.* Vgl. Ambrosius 1961, 291: „*In the figure of the serpent we see the Devil*“ Auch an anderer Stelle im Alten Testament scheint der Teufel auf: *Sap.* 2, 24 wird erklärt: „*Durch den Neid des Teufels ist der Tod in die Welt gekommen.*“

²⁹⁶ E. Sievers, Caedmon und Genesis, in: Britannica, M. Förster zum 60. Geburtstag (1929). C. L. Wrenn: The poetry of Caedmon, London 1947.

²⁹⁷ Vor 1123, St.-Albans-Psalter(vor 1123): Der Sündenfall, folio 17, Bm 3370, Pächt 1960.

(Abb. 13). Seine Gestalt ist auch hier diejenige des gefallenen Engels. Es ist eine Figur mit Flügeln, die sich mit krallenbewehrten Händen und Füßen, jedoch auch nahezu menschlich, im Geäst festhält. Es ist offensichtlich, wie diese Gestaltung aus den bewohnten Initialen, die nicht selten im ornamentalen Geflecht der Buchstaben herumkletternde Figuren zeigen, sich entwickelt hat. Dieser Teufel ist einer der Buchstabenkletterer aus der Buchmalerei, den es in den Baum der Erkenntnis verschlagen hat, der selbst eine ornamentale Zierform ist.²⁹⁸ Das Gesicht des Teufels ist eine relativ harmlos anmutende, fischartige Fratze. Die Schlange sitzt im Körper des Teufels und ringelt sich aus dessen Maul hervor. Der Künstler kehrte hier die überlieferte Vorstellung, daß der Teufel in die Schlange gefahren sei, einfach um — zur besseren Anschaulichkeit. Satan selbst ist das Gefäß für die Schlange. Auch wird in einem genau geschilderten Ablauf gezeigt, wie das Böse als verbotene Frucht vom Baum über den Teufel, über das Maul der Schlange und die beiden Hände Evas zu Adam, ja sogar in Adam, in die Menschheit geleitet wird. Der Verführer bleibt dabei — so demonstriert es das Bild — für die Verführten verborgen.

Im St. Albans-Psalter wird die übertragene Bedeutung, daß hinter der Schlange der Teufel zu sehen sei, wörtlich genommen. Im Bildwerk allerdings kann Satan so hervortreten, daß er (für den Betrachter) unmittelbar zu erkennen ist. Das Bild hebt so den Schleier²⁹⁹ von den Worten des Alten Testamentes, so wie es die Erläuterung des Kirchenvaters auch tut. Bei Ambrosius erfüllt sein Genesiskommentar einen didaktischen Zweck, er selbst schreibt nämlich:

*Et ideo diaboli fraudes vel in hac legimus lectione, vel prophetia, ut discamus quemadmodum artes eius cavere possimus. Cognoscenda sunt enim tentamenta eius, non ut sequamur, sed ut docti instructique caveamus.*³⁰⁰

Anders als Adam und Eva, die vom Teufel getäuscht wurden, soll also der gläubige Christ, den Teufel erkennen lernen.

²⁹⁸ Otto Pächt hat zum Albans-Psalter geschrieben: „Das Buch ist ein Dokument eines eruptiven Dranges zum bildlichen Ausdruck, der neben dem Text und den aus der Schrift entwickelten Zierformen auf uns wirken soll.“ Vgl. O. Pächt, Buchmalerei des Mittelalters, München 1984, 92/93.

²⁹⁹ Ich verwende hier die bekannte paulinische Formulierung, die Augustinus übernimmt. Vgl. Aug. *De genesi ad litteram* 11, 27 (CSEL 28,1, 420, 9ff.); dt. Übers.: Über den Wortlaut der Genesis. *De genesi ad litteram libri duodecim*. Der große Genesiskommentar in zwölf Büchern. Übers. von Carl Johann Perl. Paderborn 1961/64, Bd. 2, 204. Vgl: Aug. civ. *Dei* 16, 26 (CCL 48, 531, 60/63): „Parentum mutantur et nomina: omnia resonant nouitatem, et in testamento ueteri obumbratur nouum. Quid est enim quod dicitur testamentum uetus nisi noui occultatio? Et quid est aliud quod dicitur nouum nisi ueteris reuelatio?“

³⁰⁰ Ambros. *parad.* 12, 58 (CSEL 32,1, 319, 3/7). Vgl. Ambrosius 1961, S. 339: „Wir lesen in den orakelhaften Wörtern der Schrift über die Täuschungen [fraus, fraudis] des Teufels, so daß wir lernen, wie wir seinen Künsten entkommen. Seine Versuchungen müssen bekannt sein, nicht um seiner Leitung zu folgen, sondern durch diese Instruktionen könnten wir die Fallen meiden.“

Abb. 10: Der Sündenfall. Oxford, Bodleian Library, Cod. Junius XI.



Abb. 11: Der Sündenfall. Oxford, Bodleian Library, Cod. Junius XI.



Auch Augustinus, der Bischof von Hippo (354/430), die unumstößliche Autorität innerhalb der Kirche und der zweite Autor, der einen großen Genesiskommentar geschrieben hat, geht ausdrücklich von der Besessenheit der Schlange aus. In seiner Schrift *Über den Wortlaut der Genesis*, nach der Erörterung im 12. Kapitel des elften Buches³⁰¹, daß die Schlange auch zu den von Gott geschaffenen Geschöpfen gehöre und also gar nicht aus sich selbst heraus böse sein könne, konkretisiert Augustinus im 27. Kapitel die „Versuchung des Teufels mittels der Schlange“ noch einmal :

„Aber es war der Teufel selbst, der in der Schlange gesprochen hat. Er bediente sich ihrer wie eines Instrumentes und setzte ihre Natur nach seinem Willen und nach ihrer Möglichkeit in Bewegung, um tönende Worte und körperhafte Zeichen auszudrücken; durch diese sollte die Frau den Willen des Verführers verstehen. In der Frau aber, die ja ein vernünftiges Geschöpf war, das sich persönlich der Sprache bedienen konnte, hat nicht der Teufel als solcher gesprochen, sondern sein Wirken und seine Überredung. Nichtsdestoweniger unterstützte innerlich sein geheimer Antrieb, was er äußerlich mit Hilfe der Schlange vollführte.“³⁰²

Somit ist das Verhältnis von Innen und Außen in der Argumentation schon bei Augustinus formuliert. Die bildende Kunst veräußerlicht den Gedanken und gibt dem Dämon eine Gestalt, immer darauf bedacht, die inneren Antriebe des Bösen zu offenbaren. Die Kunst zeigt diese Masken. Die Kunst visualisiert die dämonische Täuschung und entlarvt sie als Verkleidung,³⁰³ indem sie das Modell vom Wolf im Schafspelz verwendet und mit erfundenen aussagekräftigen Inhalten füllt.

³⁰¹ Aug. *De gen. ad litt.* 11, 12 (CSEL 28,1, 344,22/ 345,16).

³⁰² Aug. *De gen. ad litt.* 11, 27 (CSEL 28,1, 360,3/11): sed in serpente ipse (sc. diabolus) locutus est utens eo uelut organo mouensque eius naturam eo modo, quo mouere ille et moueri illa potuit ad exprimendos uerborum sonos etsigna corporalia, per quae mulier suadentis intellegerer uoluntatem, in ipsa uero muliere, quia illa rationalis creatura erat, quae motu suo posset uti ad uerba facienda, non ipse locutus est, sed eius operatio atque persuasio, quamuis occulto instinctu adiuuaret interius, quod exterius egerat per serpentem. Vgl. Aurelius Augustinus, *Über den Wortlaut der Genesis. De genesis ad litteram libri duodecim*. Der große Genesiskommentar in zwölf Büchern. 2 Bde. [Übers.] von Carl Johann Perl. Paderborn: Schöningh 1961-64, Bd. 2, 204 (11. Buch, 27. Kapitel). Vgl ferner Aug. *De gen. ad litt.* 11,12 (CSEL 28,1, 345,10/16): „natura itaque serpentis unde sit, nouimus; produxit enim terra in uerbo die omnia pecora, et serpentes et bestias: quae uniuersa creatura habens in se animam uiuam inrationalem uniuersae rationali creaturae siue bonae siue malae uoluntatis lege diuini ordinis subdita est. quid ergo mirum, si per serpentem aliquid agere permissus est diabolus, cum daemonia in porcos intrare (Mt 8, 32) ?“ (Dt. Übers. a.a.O. Bd. 2, 186).

Abb. 12: Der Sündenfall. Oxford, Bodleian Library, Cod. Junius XI.



Abb. 13: Sündenfall. St Albans-Psalter, fol. 17, vor 1123, Hildesheim, St. Godehard.



INTELLIGENZEN, GEISTER UND DÄMONEN BEI AGRIPPA VON NETTESHEIM

Burkhart Cardauns

Wenn ich hier über Intelligenzen, Geister und Dämonen bei Agrippa von Nettesheim spreche, gehe ich ein Wagnis ein; denn das Thema erfordert eigentlich einen guten Kenner des Neuplatonismus, der Theologie des Mittelalters und der Philosophie der Renaissance. Ich bitte Sie um Verständnis, daß ich dies nicht bin. Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim, geboren ca. 1486 in oder bei Köln, begegnet zuerst mit seiner Einschreibung in der Kölner Artistenfakultät 1499. Es folgten Studien in Paris und vielleicht noch einmal in Köln und Aufenthalte in Südfrankreich und Spanien. 1509 hielt er in Dôle eine Vorlesung über die Kabbala anhand von Reuchlins Buch „*De verbo mirifico*“. 1510 wieder in Köln, dann kurze Zeit in England, wo er mit John Colet die Paulusbriefe studierte. Alle diese Jahre sind gemeinsam mit einem weitreichenden Freundeskreis dem Studium der antiken Weisheit gewidmet, mit besonderem Interesse den von den Florentiner Humanisten um Marsilio Ficino vermittelten neuplatonischen und hermetischen Schriften. Ein erster Entwurf des Werkes *De occulta philosophia* aus dem Jahre 1510 bezeugt die eifrige Sammlertätigkeit alles erreichbaren verborgenen und geheimnisvollen Wissens. Astrologie und Alchemie haben ihn ebenfalls ein Leben lang begleitet. Ein längerer Italienaufenthalt 1511-1518 mit Vorlesungen an der Universität Pavia über Platons Gastmahl und Hermes Trismegistus wird durch die Kriegsergebnisse gestört. 1518-1520 ist Agrippa als Jurist im Dienst der Reichsstadt Metz, 1523-1524 als Stadtarzt in Freiburg in der Schweiz. Seit 1524 als Arzt der Königinmutter Louise von Savoyen in Frankreich, in Lyon, fällt er dort in Ungnade und verläßt 1528 fluchtartig das Land. In diese Zeit der Mißerfolge fällt die Entstehung der Schrift *De vanitate et incertitudine scientiarum*. Als Arzt in Antwerpen und als Archivar und Hofhistoriograph der Statthalterin der Niederlande, Margarete von Österreich, beginnt Agrippa mit der Publikation seiner Werke, die er seit 1532 in Bonn am Hofe des Kölner Kurfürsten Hermann von Wied fortsetzt. 1535 kehrt er wieder nach Lyon zurück und stirbt vermutlich noch im selben Jahr in Grenoble.

De occulta philosophia.

Von dem Werk *De occulta philosophia* erschien im Druck zuerst 1530 in Antwerpen das 1. Buch, dann ging Agrippa nach Bonn und konnte unter dem Schutz des Erzbischofs 1533 in Köln alle drei Bücher drucken lassen, gegen den Widerstand der Universität, besonders der Dominikaner. Ein viertes Buch erschien zuerst 1559 in Marburg, gibt sich als Werk Agrippas, als Fortsetzung und Schlüssel. Es enthält Anweisungen zu Beschwörungen, wurde in die erste Gesamtausgabe 1579 aufgenommen und hat das Bild vom Zauberer Agrippa mitbestimmt. Die Verfasserfrage ist noch ungeklärt.

Es ist Agrippas Ziel schon in der ersten Fassung von 1510, die verborgene Weisheit der wahren Magia wieder zu heben, von Entstellungen zu reinigen, das Verstreute zu sammeln und diesen Schatz den Verständigen zugänglich zu machen. Diese verborgene Weisheit, die bei den Philosophen vor allem der Schule Platons, aber auch in den eben wiederentdeckten hermetischen Schriften und der Kabbala zu finden ist, ist auch die wahre Philosophie und ein Teil der göttlichen Offenbarung.

Pico della Mirandola hatte in seiner *Oratio de dignitate hominis* die wahre Magia als höchste Vollendung der Naturphilosophie - „*naturalis philosophiae absoluta consummatio*“ - bezeichnet und sie scharf von der auf Dämonen gestützten *Goeteia* unterschieden.

Agrippas Vorlesung (1515 in Pavia) bzw. deren Einleitung über Hermes Trismegistus, ist erhalten: *In paelectione Hermetis Trismegisti, de potestate et sapientia Dei*. Hermes bzw. Mercurius wird hier mit einem Enkel Abrahams namens Enoch gleichgesetzt und der Verfasser des Pimander so an die biblische Geschichte der göttlichen Offenbarung angeschlossen.

Freilich ist dieses Wissen nur für den Würdigen und Frommen bestimmt und sollte vor der Masse verborgen bleiben. Das ganze 2. Kapitel des 3. Buches widmet Agrippa diesem Thema und bittet um Verständnis, wenn er viele und gerade die wichtigsten Geheimnisse der *Magia ceremonialis* mit Schweigen übergehe.

Zum Aufbau: Agrippa geht aus von der Dreiteilung der Welt, wie er sie bei Pico (*Heptaplus*) und Reuchlin (*De arte cabalistica*) finden konnte: *mundus elementalis, coelestis et intellectualis*. Durch diese hierarchisch geordneten Bereiche läßt der Schöpfer und höchste Gott, Archetypus und Summus Opifex, seine Kräfte (*virtutes*) zu uns ausgehen (*transfundit*), und nach Ansicht der Magi können wir über diese Stufen, d.h. die einzelnen Welten, zu ihm aufsteigen. Demnach enthält das 1. Buch die *Magia naturalis*, das zweite die *Magia coelestis*, das dritte die *Magia ceremonialis*, d.h. 1. die natürlichen Kräfte der irdischen Welt; 2. Bedeutung der Zahlen und Gestirne (Astrologie), die Weltseele und Planetenregenten; 3. die Religion im weitesten Sinne.

Daß die Gliederung im einzelnen nicht immer einsichtig ist und als Kompilation aus vielen Quellen (*compilatione diversa*) Widersprüche und Wiederholungen zeigt, ist dem Autor bewußt, wenn er in der Conclusio des Werkes sagt: „*quaedam cum ordine, quaedam sine ordine scripta sunt, quaedam per fragmenta tradita sunt, quaedam etiam occultata et investigatione intelligentium relicta*“. Freilich gibt er dem einen tieferen Sinn: Er will diese *Ars magica* nur den Klugen und Einsichtigen mitteilen, die das im Werk Zerstreute sammeln und zusammenführen, was an einer Stelle im dunkeln gelassen, an anderer deutlich ausgesprochen ist. Den Schlechten und Ungläubigen wird aber der Zugang zu den Geheimnissen, den *arcana secretorum*, verwehrt.

Der erste Entwurf, den Agrippa 1510 dem Abt Tritheimus widmete, ist *handschriftlich* erhalten in der Universitätsbibliothek in Würzburg. Das erlaubt einen Blick in die Entstehungsgeschichte. Der Vergleich zeigt, daß die Grundkonzeption 1510 feststand, aber weitere ausgedehnte Lektüre über 20 Jahre hin weitreichende Ergänzungen, Umstellungen und Modifikationen mit sich brachte.

Die Quellen sicher festzustellen, ist nicht leicht. Agrippa ist ein belesener Mann, er zitiert die Bibel, die Kirchenväter, Scholastiker und Humanisten, jüdische, arabische und hermetische Literatur und immer wieder antike Autoren. Aber vieles stammt doch aus zweiter und dritter Hand. Seine Kenntnisse reichten wohl nicht, griechische Texte im Original zu lesen, er zitiert nach lateinischen Übersetzungen. Ähnlich ist es mit dem Hebräischen, wo fast nur Namen und Zeichen in hebräischen Lettern erscheinen. Vittoria Perrone Compagni hat in ihrer ausgezeichneten Edition Bewundernswertes für die Feststellung der Quellen geleistet. Im folgenden mache ich dankbar davon Gebrauch. Nur einen Teil der Vorlagen habe ich selbst eingesehen; nicht wenige Texte liegen gar nicht in modernen Ausgaben vor.

In einem Brief an den Rat der Stadt Köln (*ep. 7,26*) von 1533 beruft sich Agrippa auf seine gelehrten anerkannten Gewährsmänner: „*Die mich anklagen wollen, verurteilen (dann auch)...* und nun folgen sechs Autoren seiner Zeit in annähernd chronologischer Folge:

Johannes Picus Mirandulanus
Marsilius Ficinus Florentinus
Johannes Capnio Phorcensis
Petrus Galatinus Romanus
Paulus Ricius Papiensis
Franc. de Georgii Venetus

Das sind: Giovanni Pico della Mirandola, bes. bekannt durch seine *Oratio de hominis dignitate*, gest. 1494; Marsilio Ficino, Haupt der sog. Akademie in Florenz. Von seinen zahlreichen Schriften, Übersetzungen Platons und des Hermetischen Corpus sowie der Neuplatoniker ist für die Magie wichtig *De triplici vita* von 1489, bes. das 3. Buch *De vita coelitus comparanda*, das Agrippa oft heranzieht. Capnio ist Johannes Reuchlin aus Pforzheim; er war in Florenz mit Ficino und Pico zusammengetroffen und verband christliche Lehre und platonische Philosophie mit der jüdischen Kabbala; über sein Werk *De verbo mirifico* (1494) hatte Agrippa 1509 in Dôle eine Vorlesung gehalten; von Petrus Galatinus erschien 1518 *De arcanis catholicae veritatis*; Paolo Ricci, ein konvertierter Jude und Leibarzt Maximilians I., lehrte in Pavia; Agrippa kennt u.a. sein Werk *Naturalia et prophetica de anima coeli adversus Eckium examina*, Augsburg 1519; Francesco Giorgio, gen. Zorzi, Minorit aus Venedig, veröffentlichte 1525 *De harmonia mundi totius* (u.a. Zahlenlehre), gest. 1540.

Diese wichtigen Quellen werden im Text fast (?) nie genannt. Agrippa würdigt diese Schriften nicht in ihrer Gesamtheit, sondern ordnet Zitate und Textpassagen ein in von ihm bestimmte Zusammenhänge, wobei es auch zu Verschiebungen des von den Autoren intendierten Sinnes kommen kann. Z.B. Passagen aus Ficino, die auf die Herstellung spiritueller Verbindung zur Welt der Geister abzielen, werden bei Agrippa u.U. in den Dienst der Zitation, d.h. Herbeirufung der Mächte gestellt.

In der Folge zählt Agrippa die großen Theologen des Mittelalters auf, wie Thomas, Albert, Bacon, Wilhelm von Paris, dann ältere christl. Autoren und am Ende die der Antike, dabei Platon und die Neuplatoniker.

Um eine Vorstellung von der Arbeitsweise zu geben, wähle ich das 16. Kap. des 3. Buches, das einen systematischen Überblick über die Geisterwelt gibt. Es stand großenteils schon in der Würzburger Fassung von 1510 (3,7/11), ist dann aber 1533 vielfach ergänzt worden. Dort ist *Daemones* der Begriff für alle Geistwesen, hier treten *Intelligentiae* und *Spiritus* hinzu.

Bereits I 8 ist von *Intelligentiae* im Zusammenhang mit den Elementen die Rede, die zu allen Teilen der Welt Bezug haben, auch zu *den supramundani angeli et beatae intelligentiae* bzw. deren *virtutes*. Auch I 8 ist in der Kölner Fassung neu; der betreffende Abschnitt geht wohl im wesentlichen auf Zorzi zurück. Aber schon die Scholastik des Albertus Magnus und Thomas von Aquin lehrt, daß die Sphären und Himmelskörper nicht direkt von Gott, sondern durch Intelligenzen bewegt werden.

Agrippa hat also zunächst *Daemones* als übergeordneten Begriff verwendet, dann aber *Intelligentiae* vor allem für die Gott am nächsten stehenden Wesen hinzugefügt. *Spiritus* bilden keine eigene Gruppe, werden als Synonym gebraucht wie auch *mentes*.

Am Beginn steht eine Definition der *Intelligentia*, die für alle Geistwesen gilt: *substantia intelligibilis* - nur dem Verstand zugänglich (bei Thomas v. Aquin *substantiae intellectuales* oder *intelligentiae*), *libera ab omni crassi putrescibiliisque corporis mole* - frei von jeder dichten und verwestlichen Körperlichkeit, *immortalis* - unsterblich, *insensibilis* - den Sinnen unzugänglich, *cunctis adsistens, cunctis influens* - allem beistehend, in alles einfließend.

Ein Zusatz der Kölner Fassung präzisiert: „*Daemones* nenne ich hier nicht die sogenannten Teufel, sondern Geister in der eigentlichen Bedeutung als Wissende, Vernünftige, Weise.“ Dahinter steht letzten Endes Platons Kratylos 398b: δάιμονες sind φρόνιμοι καὶ δαήμονες.

Es folgt eine Dreiteilung der Geistwesen *secundum magorum traditionem*, entsprechend der Dreigliederung der Welt, die auch den drei Büchern zugrundeliegt: zuerst die noch über den Himmeln der Welt - *supercoelestes* - von aller Körperlichkeit völlig getrennten *sphaerae intellectuales*. Ihre besondere Nähe zu Gott gestattet es sogar, sie Götter zu nennen. Hier läßt sich Ficinos *Theologia Platonica* als Vorlage ausmachen (10,2): von den höchsten Wesen, *intellectus* genannt, heißt es: „qui dii iam participatione quadam denominantur, summo semper Deo pleni divinoque nectare ebrii.“ Die *supercoelestes* kennt schon der sog. Dionysius Areopagites, „De caelesti hierarchia“ 6,1 - ὑπερουράνιαι οὐσίαι - , der auch von ihnen sagt (7,4), sie seien mit göttlicher Speise gesättigt - θείας τροφῆς ἀποπληρουμένη - .

Es folgen im zweiten Rang die *Daemones mundani*, in der Kölner Fassung nun auch *coelestes intelligentiae* benannt. Sie regieren die Sphären der Welt, ihre Himmel, Sterne und Planeten, Tierkreiszeichen, Dekane und andere astrologische Einheiten. Dieser Abschnitt ist nach Perrone Compagni aus dem Werk *De legibus* des Wilhelm von Paris (bzw. Auvergne) übernommen, den Agrippa im vorangehenden Kapitel mit Namen nennt (gest.1249). Ergänzungen aus Ficino, *In Apologiam Socratis* und Zorzi.

Die dritte Ordnung umfaßt die *Daemones*, die als dienende Geister in den unteren Regionen der Welt wirken. Noch nicht in der Würzburger Fassung vorhanden war ein Zitat aus Origenes, *De principiis* 2,9,3 in der Übersetzung des Rufinus: „*Sunt etiam quaedam invisibiles virtutes, quibus quae super terram sunt dispensanda commissa sunt.* Bei Origenes/Rufinus konnte man auch die Begriffe *supercoelestia* und *intellectuales* finden (s.o. zur 1. Ordnung). Das Origeneszitat reicht übrigens nur bis *credita sunt*; was folgt, stammt aus Saxo Grammaticus, dem dänischen Geschichtsschreiber um 1200, den Agrippa auch Kap. 41 über den Totenglauben ausführlich zitiert.

Die Gliederung dieser Daemones nach Elementen und ihrem Bezug zu den Planeten und Himmelsrichtungen z. 11/24 geht wieder auf Ficino, und zwar auf *In Apologiam Socratis* und *Theologia Platonica*, zurück. Der folgende Gedanke, daß kein Teil der Welt ohne Dämonen sei, findet sich im *Corpus Hermeticum* 9,3, und Iamblichus *De myst.* 1,9 zitiert den alten Satz „*Alles ist voll von Göttern*“ und erörtert die Frage, warum sich die freien Gottheiten doch an gewisse Orte oder Regionen zu binden scheinen. Agrippa weist dann einen Einfluß der Gestirne auf die Dämonen zurück (Zusatz) und zählt eine Reihe antiker Naturgeister auf, wie Fauni, Satyri, Panes, Nymphae u.a. Für ihren engen Anschluß an Menschen, ja ihre Verwendung durch Menschen, um Wunderbares zu vollbringen, wird Platon genannt; tatsächlich ist Quelle Ficinos *Theol. Plat.* 10,2, der Platon zitiert (gemeint ist *Symp.* 202). Ficino zieht auch den Vergleich zu den Tieren, die der Mensch abrichtet: „*quemadmodum et instructione hominum bestiae nonnullae nobis propinquiores mira saepe supra suam speciem operantur.*“ Die genannten Tiere *simiae, canes, elephantes* stehen bei Ficino in einem anderen Satz kurz zuvor.

Ein Zusatz in der Kölner Ausgabe kommt wieder aus Saxo Grammaticus.

Daß einige Dämonen langlebig, aber doch sterblich seien, ist Ansicht der Ägypter, Platoniker und des Proklos; dazu gehört die bekannte Geschichte vom Tod des großen Pan aus Plutarchs Schrift über das Aufhören der Orakel. Auch diese Stelle ist aus Ficino *Theol. Plat.* 10,2 mehr oder weniger wörtlich entlehnt. Zur großen Zahl der *Daemones* der 3. Ordnung (nach Ficino) fügt die Kölner Fassung ein Zitat aus Athanasius, *Quaestiones ad Antiochum ducem*, vermutlich vermittelt durch Reuchlins Übersetzung und Anmerkungen von 1519; weiter sind Petrus Lombardus (*Magister sententiarum*), Augustin (*Enchiridion*) und Gregor (vermutlich der Große) genannt, doch hinter den „*recentiores theologi*“ steht wieder Zorzi.

Schließlich kommt die besondere Untergruppe der 3. Ordnung, die *Daemones* der Unterwelt und Finsternis, *genus subterraneum sive tenebrosum*, mit einer Ergänzung aus dem Timaeus-Kommentar des Calcidius 2,135 - er steht hinter den Platonici bei Agrippa - : „*scelerum et impietatis ultores iuxta iustitiae divinae sanctionem. Ultro etiam plerumque laedunt ... hos quidam... daemonas proprie vocant desertores angelos*“. Am Ende des Kapitels ein zusätzlich eingefügtes Zitat aus Porphyrius, *De abstinentia* 2,39; vielleicht ist es durch Zorzi vermittelt, aber auch Ficino hatte die Schrift übersetzt.

Wie im dritten Buch häufig, kommt es Agrippa sehr darauf an, die Vereinbarkeit mit der orthodoxen christlichen Lehre zu zeigen. Der Anfang des Kapitels 15 ist deutlich: „*Esse igitur coelos corporaque coelestia animata animabus quibusdam divinis non modo poetarum philosophorumque sententia est, sed etiam Sacrarum Literarum catholicorumque assertio*“. Kapitel 17 bekräftigt dies durch die Hierarchie der Engel nach Ps.-Dionysius Areopagita, gestützt durch Bibelstellen aus Daniel, Tobias, Jesus Sirach, Job u.a., vermischt mit Zitaten aus Athanasius, Proclus und Iamblichus, schließlich noch Hebraeorum theologi, d.i. die Kabbala nach Reuchlin und Ricci.

Die neun Engelchöre in drei Hierarchien des Dionysios beruhen schon auf neuplatonischen Spekulationen; Agrippa nennt Proclus (*Theol. Plat.* Buch 3) und Iamblichus (*De myst.* 2,7), freilich durch Vermittlung Ficinos. Durch die Autorität Thomas von Aquins ist dies bis heute mit katholischen Lehre vereinbar (Egon v. Petersdorff, *Daemonologie*, München 1956), auch wenn Augustinus (*Enchiridion* 15) sagt, daß er von der Gliederung der Engel nichts wisse und es keinen Vorwurf bedeute, nichts davon zu wissen (*Quid enim opus est ... quando sine crimine nesciuntur*).

Im 2. Buch Kap. 8 über die Fünfzahl (*De Quinario*) kennt Agrippa „*quinque substantiae intelligibiles in mundo intellectuali: Spiritus primae hierarchiae (dii s. filii dei), spiritus secundae hier. (intelligentiae), spiritus tertiae hier. (angeli qui mittuntur), Animae corporum coelestium, Heroes s. animae beatae*“.

Den neun Ordnungen der Engel entsprechen nach Kapitel 18 neun Stufen der *mali daemones*, der Teufel. Bezeichnungen und Namen der Anführer sind ausschließlich den biblischen Schriften entnommen, die Quelle noch nicht ermittelt.

Den weiteren Inhalt des Buches kann ich nur kurz andeuten: Kapitel 19 die Körperlichkeit der Dämonen, 20/22 von den Beziehungen böser und guter Geister zum Menschen, 23/28 von der Sprache der Engel und ihren Namen, 29/31 ihre Charaktere und Siglen; ein Kapitel (34) über Helden und Halbgötter, das u.a. Apollonius von Tyana, Christus, die Heiligen und Apostel einbezieht (cf. *HA Alex. Severus* 29), aber nach der Aufzählung der heidnischen Helden heißt es: „*sed haec ethnicorum deliramenta sunt*“; Kapitel 36 ff. der Mensch und seine Seele; ein langes Kapitel 41 über Vorstellungen vom Leben nach dem Tode; dann Nekromantie, Weissagung und Ekstase und 53ff. die Reinheit als Vorbereitung auf die Theurgie, Verehrung und Opfer (Kapitel 59 eine eigene gelehrte Abhandlung über die antiken Opfer). In diesem Teil stehen heidnische und christliche Riten oft ganz unbefangen gleichberechtigt nebeneinander.

De vanitate.

Als 1530 das erste Buch *De occulta philosophia* in Antwerpen erschien, ging dort auch eine Schrift in Druck, die sofort ein Bestseller wurde: *De incertitudine et vanitate scientiarum atque artium declamatio invectiva*. Über die Unsicherheit und Eitelkeit der Wissenschaften und Künste bzw. ihre Problematik und Nichtigkeit. Einzig sicher sind nicht Wissen und Tätigkeiten der Menschen, sondern allein das Wort Gottes. Alle Erkenntnis, auch die in *De occulta*

philosophia ausgebreitete, wird skeptisch in ihrer Widersprüchlichkeit und moralischen Bedenklichkeit beleuchtet.

Zwischen Astrologie und anderen Wahrsagekünsten und der Philosophie steht dort die *Magia c. 41/48*. Die *magia naturalis* (41/44) wird grundsätzlich nicht negativ angesehen, wenn auch die Wirkungen, die man aufgrund der Sympathie der Dinge nach der Lehre des Iamblichus, Proclus und Synesius erreichen kann, leicht unter den Einfluß der bösen Dämonen geraten. Die *magia ceremonialis*, die mit Anrufungen und Riten Geistwesen zitiert, hat zwei Teile: 1. die Goetie und Nekromantie, die möglich, aber zu verwerfen ist; 2. die Theurgie, die eigentlich nur die guten Engel anspricht, aber oft mißbraucht wird. Sie erfordert Reinheit des Herzens und des Körpers, aber auch unreine Geister verlangen oft nach Reinheit, um zu täuschen. Daher ist hier äußerste Vorsicht zu gebrauchen: „maxima cautela“. In diesen beiden Kapiteln verweist Agrippa ausdrücklich auf *De occ. phil.* Bis hierher ist kein wesentlicher Widerspruch zu fassen.

Das folgende Kapitel 47 zur Kabbala bringt aber eine völlige Distanzierung von diesen „*Spekulationen müßiger Leute*“. Dabei verweist er selbst auf seine frühere intensive Beschäftigung mit diesem Thema, und schließlich im Abschnitt über die magischen Gaukeleien - *praestigia* - findet sich ein Widerruf: „*Verum de magicis scripsi ego iuvenis adhuc libros tres amplio satis volumine, quos de occulta philosophia nuncupavi, in quibus quicquid tunc ... erratum est, nunc cautior hac palinodia recantatum volo.*“ Es ist hier nicht die Zeit, den vielbeachteten und diskutierten Widerspruch zwischen beiden Werken genauer zu erläutern; ganz wegerklären kann man ihn wohl nicht, und Agrippa hat ihn selbst noch unterstrichen, indem er diese Kapitel aus *De vanitate* in der Kölner Ausgabe *De occulta philosophia* mit abdrucken ließ und in der Vorrede den Leser vor unkritischer Benutzung warnt.

Gestatten Sie mir noch einen kleinen Ausblick auf die Zeit der Dämonomanie und des Hexenwahns.

Zu Beginn des 16. Jh. nahm das Interesse an Hexerei zu - der *Malleus maleficarum* oder *Hexenhammer* war 1487 in Speyer erschienen - wenn auch die Prozesse ihren Höhepunkt noch lange nicht erreicht hatten. Agrippa berührt diesen Punkt I 39 mit deutlicher Reserve: Böse Dämonen können angelockt werden durch böse Praktiken, wie von den Templern behauptet wird, falls das wahr ist, und ähnliches kennt man von den *maleficae mulieres, quae quidem anilis dementia saepe in eiusmodi flagitiis deprehenditur* - diese Altweiberverrücktheit wird oft bei dergleichen Schandtaten angetroffen. Die Überzeugung der Zeitgenossen von der besonderen Anfälligkeit und Verführbarkeit der Frauen durch Dämonen teilt auch Agrippa (*De vanitate* 45). Anders urteilt er *De nobilitate et praecellentia foeminei sexus* (1529).

Als Syndicus der Reichsstadt Metz hat Agrippa (*Epist. 2,38 sqq.*) eine als Hexe verklagte Frau verteidigt und war gegen den Widerstand einflußreicher Kleriker erfolgreich, auch durch den geschickten Einsatz theologischer Argumente. Fragmente einer verlorenen Schrift Agrippas *Adversus lamiarum inquisitores* hat Paola Zambelli bei Sisto da Siena entdeckt. Agrippas Famulus, Johannes Wierus bzw. Weyer (1515-1588), später Leibarzt des Herzogs Wilhelm von Jülich,

Kleve und Berg, veröffentlichte zuerst 1563 *De praestigiis daemonum* - Über die Blendwerke der Dämonen, ein vielbeachtetes Buch gegen die üblichen Hexenprozesse, in dem er die Ansicht vertrat, die angeklagten Frauen seien Opfer von Wahnvorstellungen, mit denen der Teufel sie täusche, ohne daß sie wirkliche Zauberkraft besäßen. Weyer veröffentlichte auch eine ironische Parodie der Zauberbücher: *Pseudomonarchia daemonum* (1577), eine Aufzählung und groteske Beschreibung Satans und seiner Herzöge, Fürsten, Grafen, Markgrafen usw. mit Beschwörungsformeln, vielleicht angeregt durch Trithemius' Steganographie. Motto ist der erste Vers der Satiren des Persius: „*O curas hominum! o quantum est in rebus inane!*“ Beide Bücher wurden aber auch als Zauberbücher ernst genommen. Weyers Dämonen erscheinen noch in der Science-Fiction-Literatur (James Blish, Black Easter).

Als Weyer 1588 starb, war eben 1587 die *Historia von D. Johann Fausten* erschienen. Wenig später schrieb Christopher Marlowe wohl nach einer englischen Version des Faustbuches seine *Tragical History of D. Faustus*, wo Faust in seinem Monolog auch sein Vorbild nennt: „*Ich will so klug sein, wie Agrippa war, Vor dessen Schatten sich Europa beugt*“ (Übers. A. van der Velde).

Nicht erst nach dem Erscheinen des 4. Buches von *De occulta philosophia* galt Agrippa als Magier und Teufelsbeschwörer. Paulus Iovius (*Elogia doctorum virorum* [1546]) hat zuerst die Geschichte erzählt, wie ihn der Teufel in Gestalt eines schwarzen Hundes mit einem Zauberhalsband ständig begleitete und bei seinem Tod sich in den Fluß stürzte und verschwand. Johann Weyer verwarnt sich dagegen *De praest.* 2,5: „*Diesen mittelgroßen schwarzen Hund, der auf den Namen Monsieur hörte, kannte ich genau; ich habe ihn nicht selten in Begleitung Agrippas an einem geflochtenen Halsband geführt; er war ein ganz natürlicher männlicher Hund, dem Agrippa auch noch eine Gefährtin namens Mademoiselle beigegeben.*“

Weyers Einspruch hat nicht verhindert, daß Agrippa weiterhin als Archimagus mit Faust und den im Volksbuch gesammelten Zaubergeschichten verbunden wurde. Sein Hund jedenfalls ist durch Goethe in die Weltliteratur eingegangen.

Ausgaben:

Henricus Cornelius Agrippa ab Nettesheim, *De occulta philosophia*. Herausg. und erläutert von Karl Anton Nowotny, Graz 1967, 915 p. (Faksimile mit zahlreichen Appendices)

Cornelius Agrippa, *De Occulta Philosophia Libri Tres*, ed. by Vittoria Perrone Compagni, Leiden 1992

Agrippa von Nettesheim, *Über die Fragwürdigkeit, ja Nichtigkeit der Wissenschaften, Künste und Gewerbe*, mit e. Nachwort her. von Siegfried Wollgast, übers. und mit Anm. von Gerhard Güpner, Berlin 1993 (nur Übersetzung)

Literatur:

- Daniel P.WALKER, Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella, London 1958 (bes. p. 90-96)
- Charles Garfield Jr. NAUERT, Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought, Urbana/Illinois 1965 [ausführliche Bibliographie]
- Paola ZAMBELLI, Cornelius Agrippa, Sisto da Siena e gli inquisitori, in: Memorie domenicane, N.S. 3,1972,146/164 *[Adversus lamiarum inquisitores]*
- Paola ZAMBELLI, Platone, Ficino e la magia, in: Studia Humanitatis, Fs. Ernesto Grassi, München 1973, 121/142
- Brian VICKERS (ed.), Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance, Cambridge/New York 1984 [Agrippa öfters, aber beiläufig behandelt]
- Wolf-Dieter MÜLLER-JAHNKE, Die Renaissance-Magie zwischen Wissenschaft und Dämonologie, in: J.-F.Bergier, ed., Zwischen Wahn, Glaube und Wissenschaft, Zürich 1988, 127/140
- Brian COPENHAVER, Hermes Trismegistus, Proclus and the Question of a Philosophy of Magic in the Renaissance, in: I. Merkel/A. G. Debus (edd.), Hermeticism and the Renaissance, Washington 1988
- Kurt GOLDAMMER, Der göttliche Magier und die Magierin Natur. Religion, Naturmagie und die Anfänge der Naturwissenschaft vom Spätmittelalter bis zur Renaissance, Stuttgart 1990

DÄMONOLOGIE IN DEN „EXERCITATIONES PHILOSOPHICAE Duae DE ANGELORUM MALORUM POTENTIA IN CORPORA“ VON TOBIAS ANDREAE

Andreas Scheib

In den beiden *Exercitationes*³⁰⁴, die den Gegenstand dieses Beitrages bilden, wird die Frage untersucht, wie Dämonen physisch auf Körper einwirken können.³⁰⁵ Die in den Texten vorgetragenen Positionen ähneln dem, was in einigen der vorangegangenen Beiträge des Kolloquiums über scholastische Autoren und deren Engellehren mitgeteilt wurde. Sie sind aber in einen cartesischen, oder besser: cartesianischen Rahmen eingebettet und lassen sich als Versuch der Harmonisierung der Engellehre mit der cartesianischen Physik lesen. Damit sind sie ein Dokument frühneuzeitlicher Auseinandersetzung mit einer traditionellen Fragestellung vor dem Hintergrund der „*philosophia nova*“, als die der Cartesianismus in die Universitäten einzieht. Sie unterscheiden sich hierin von einigen der im 17. Jahrhundert entstehenden „Pneumatiken“, die oft peripatetisch geprägt sind.

Die Einwirkung von Dämonen auf Körper wird in den hier zu referierenden Texten nach einem Modell der Theorie leib-seelischer Interaktion erklärt, wie es sich bei Johannes Clauberg findet, der Descartes' *Commercium*-Theorie modifiziert hat. Außerdem scheint die Aufdeckung der Akte böser Engel, die der Täuschung von Menschen dienen, eine Funktion zu erfüllen, die mit der Kritik sinnlicher Wahrnehmung zu tun hat.

*

Die beiden Texte liegen in einer Druckfassung vor, die im Jahre 1691 bei Samuel Eikenberg in Amsterdam erschienen ist. Als Autor wird Tobias Andreae genannt, der 1633 geborene Neffe jenes gleichnamigen Groninger Gräzisten, der als früher Verfechter des Cartesianismus von Bedeutung ist. Andreae ist aber vermutlich nicht der wirkliche Verfasser der beiden Texte; denn H. Marti verzeichnet diese als Dissertationen, die am 20. und 23. März 1668 in Duisburg unter dem Vorsitz Andreaes in Duisburg gehalten wurden. Als *respondens* wird in beiden Fällen Karl Schaff aus Neuss im Erzstift Köln genannt.³⁰⁶

³⁰⁴ Der vollständige Titel lautet: *Exercitationes Philosophicae Duae De Angelorum Malorum Potentia In Corpora. Autore Tobia Andreae, Medicinae & Philosophiae Doctore & Professore quondam magni nominis. Amstelodami, Apud Samuel Eickenbergium. MDCXCI*

³⁰⁵ Praefatio Autoris, S. 5

³⁰⁶ Vgl. H. Marti, Philosophische Dissertationen deutscher Universitäten 1660-1750, München 1982, 92 [246/247]. Marti nennt noch acht weitere Disputationen aus Andreaes Duisburger Zeit, die im wesentlichen Fragen des Commerciums oder der Physik be-

Die *Exercitationes* sind damit unter die Kategorie der „*disputatio sub praeside*“³⁰⁷ zu rechnen und gehören zu jener Art von Texten, die Th. Verbeek als „an important source for the knowledge of Dutch academic philosophy in the seventeenth and eighteenth centuries“ charakterisiert³⁰⁸. Entsprechend den universitären Ge pflogenheiten der Zeit, können die in den beiden Texten vertretenen Auffassungen als übereinstimmend mit denen des *praeses*, in diesem Falle also denen Andreaes, angesehen werden.³⁰⁹

Über Andreae selbst ist mir wenig bekannt. Er ist Doktor der Medizin und der Philosophie und unterrichtet zunächst in beiden Fakultäten in Duisburg, anschließend in Frankfurt an der Oder und im Gymnasium Herzogenbusch und zuletzt seit 1680 in Franeker, wo er 1685 stirbt.³¹⁰ Er gilt bei Zeitgenossen als Vertreter einer rein cartesianischen Richtung der Physik, und Vriemoet nennt ihn 1758 in seiner Geschichte der Universität Franeker als dortigen Hauptvertreter der cartesianischen Philosophie („*magnus Cartesiana philosophiae ... antistes*“).³¹¹ Außerdem befasst er sich intensiv mit der Lehre des ebenfalls cartesianisch eingestellten Christoph Wittich.³¹²

Ich gehe im folgenden zunächst kurz auf den philosophiegeschichtlichen Zusammenhang ein, in dem Andreaes Engellehre steht und skizziere anschließend deren Grundzüge.

*

René Descartes, auf den sich die hier relevanten Autoren beziehen, lehnt in der Grundlegung seiner Philosophie die aristotelische Annahme substantieller Formen, intensiver Qualitäten etc. ab. Das hat u.a. zur Folge, daß im Bereich der Physik alle Ereignisse und die Beschaffenheit jedes körperlichen Seienden durch die Anordnung bzw. räumliche Bewegung korpuskularer Materieteile erklärt werden können, die wesentlich bloße Ausdehnung sind und keine immateriellen Konstituenten besitzen. Auch organische Funktionen von Makrokörpern, die bloß vegetative oder vegetative und sensitive Eigenschaften aufweisen, werden

handeln; vgl. a.a.O. Aus den fünf Jahren in Franeker kennen wir nur zwei Titel, die aber beide nicht auffindbar sind; vgl. J. Schobinger (Hg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie; Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*, Bd.2: Frankreich und Niederlande, Basel 1993, 80 [354/356].

³⁰⁷ Vgl. Th. Verbeek, *Descartes and the Dutch: early reactions to Cartesian Philosophy*, 1637/1650; Carbondale 1992; Preface, S. IXf.

³⁰⁸ Ebd.

³⁰⁹ Vgl. ebd.

³¹⁰ Vgl. *Exercitationes, Lecturo S. (o.Vf.), o.P. (S. 4)*

³¹¹ Vgl. Schobinger (P. Dibon), a.a.O., S. 63. Für weitere Informationen vgl. F. Sassen, *Het Wijsgerig Underwijs aan de illustre School te 's-Hertogenbosch*, Amsterdam 1963, 45ff.

³¹² Den *Exercitationes* ist auch ein kurzer Auszug eines Textes Wittichs beigegeben: *Wittichius in Exercit. De statu humiliationis & exaltat. Christi § 55. in medio*“, 79ff.

ohne Zuhilfenahme eines immateriellen belebenden Prinzips (im Sinne einer *anima vegetativa* oder *sensitiva*) nur durch die *dispositio partium* bzw. den *motus localis* von Materiepartikeln erklärt. Organische Körper sind so als mechanisch funktionierende Leibautomaten anzusehen.

Nur Menschen besitzen neben dem Körper noch eine immaterielle Konstituente, den Geist (*mens*). Beide, Körper und Geist, haben keinerlei Gemeinsamkeiten. Sie sind voneinander unabhängige vollständige Substanzen, d.h. Seiende, die ohne einander existieren können. Ihre Disparatheit macht es schwierig, ihre wechselseitigen Einwirkungen zu erklären. Dennoch können wir beobachten, daß beide im Menschen eng miteinander verbunden sind.

Descartes geht deshalb davon aus, daß die Vereinigung von Körper- und Geistsubstanz im Menschen eine neue Substanz bildet, und er spricht in diesem Zusammenhang von einer *unio substantialis*, die er glaubt mit der peripatetischen Terminologie beschreiben zu können: Im Brief an Regius vom Januar 1642 beschreibt er die „*unio*“ der Seele mit dem materiellen Körper als substantielle Verklammerung zweier Wesenkonstituenten eines „*ens per se, non ... per accidens*“, dessen Teile „*realiter & substantialiter*“ miteinander vereinigt sind.³¹³

Die Verbindung der beiden Substanzen im Menschen unterscheidet sich von jeder anderen Verbindung von erschaffenen Substanzen, weil nur sie eine *unio substantialis* bildet. Aufgrund der Annahme, daß der Gegenstand der Physik, die Materie, nicht von einer Vielzahl partikulärer Substanzen, sondern von einer einzigen, kontinuierlichen Materiesubstanz gebildet wird, müssen innerhalb des Gegenstandsbereichs der Physik keine substanzübergreifenden Interaktionen angenommen werden. Der eigentliche Bereich solcher transeunter Interaktionen, die Wechselwirkung von Körper und Geist im Menschen, wird von Descartes nicht befriedigend erklärt.

Den Sonderstatus, den die leib-seelische Interaktion in Descartes' Auffassung hat, und der sie von jeder anderen Wechselwirkung zwischen Substanzen unterscheidet, verliert sie in der Philosophie des deutschen Cartesianers Johannes Clauberg. Er übernimmt große Teile der Descartesschen Lehre, lehnt aber die Annahme einer *unio substantialis* von Körper und Geist im Menschen ab.³¹⁴ Statt dessen lehrt er eine aktualistische Verbindung, die in einem „*contacus virtutis*“³¹⁵ besteht, d.h. in gegenseitigem Tun und Leiden ohne Bildung einer metaphysischen Einheit bzw. einer neuen zusammengesetzten Substanz. Die Verbindung zweier interagierender Substanzen besteht „*in aliquo relativo*“³¹⁶, aber nicht in der Verbindung der Attribute Ausdehnung und Denken, sondern in

³¹³ Vgl. R. Descartes, Oeuvres. Publiées par Charles Adam & Paul Tannery, Paris 1897ff.; Bd. III, S. 493

³¹⁴ Vgl. J. Clauberg, Corporis et animae in homine conjunctio plenius descripta, Cap. XLVII, § 11, S. 252; in: Johannes Clauberg, Opera Omnia Philosophica, cura Th. Schalbruchii; Amsterdam 1691 (Nachdruck Hildesheim 1968).

³¹⁵ A.a.O. Cap. IX, § 14, 216

³¹⁶ A.a.O. § 2, 215

der aktuellen Einwirkung, die sich als aktuale Vereinigung versteht, und die außerhalb der aktuellen Interaktion keinen Bestand hat.³¹⁷

Damit geht die „seit Clauberg zum Topos werdende These“³¹⁸ einher, daß das *Commercium* im Menschen keinen Sonderstatus gegenüber anderen substantiellen Interaktionen besitzt, sondern daß alle Arten von Interaktionen zwischen erschaffenen Substanzen auf die gleiche Weise erklärt werden können.³¹⁹ Das bedeutet, daß die Einwirkung eines für sich und ohne natürliche Körperanbindung existierenden Geistes, also eines Engels, auf einen beliebigen Körper genau nach dem gleichen Prinzip funktioniert, wie die Einwirkung der menschlichen *mens* auf den mit ihr verbundenen Körper.

Die beiden vorliegenden Texte greifen diese Korrektur der Descartesschen Philosophie auf und ziehen sie zur Erklärung der Einwirkung von Dämonen auf Körper heran. Ich beginne jetzt mit der Skizzierung dieser Konzeption.

*

Die Charakterisierung von Engeln als gut oder böse ist für die Erklärung ihrer Vermögen unerheblich: Engel sind rein geistige Substanzen ohne jede körperliche Eigenschaft oder körperliche Erscheinungsform.³²⁰ Sie gleichen darin der menschlichen *mens*, die (anders als in peripatetisch geprägten Philosophien) ebenfalls als vollständige Substanz angesehen wird. Grundsätzlich müssen die Beschreibungen der Möglichkeit, auf Körper einzuwirken, für alle Arten geistiger Wesen gelten. Im Fall der Engel bedeutet das, daß sich die Handlungen guter und böser Engel von ihrem Funktionsprinzip her nicht voneinander und nicht von der Art der *mens*, auf den menschlichen Körper einzuwirken, unterscheiden. Eine ausführliche Darstellung legen die Texte aber nur für Dämonen vor. Dabei bleibt die Annahme der Existenz von Engeln grundsätzlich hypothetisch.³²¹ Während ein Existenzbeweis im strengen Sinn nicht zu führen ist, spricht die Erfahrung für die Annahme ihrer Existenz³²², und das genügt als Grundlage, auf der die mögliche physische Einwirkung von Dämonen auf Körper untersucht werden soll³²³: Wenn es also Dämonen gibt, dann ist anzunehmen, daß sie auf die hier beschriebene Weise auf Körper einwirken. Die in den Texten entworfenen Erklärungshypothesen sind „summe probabilia“³²⁴.

³¹⁷ Vgl. a.a.O. bes. Cap.X, 216f.

³¹⁸ R. Specht, *Commercium mentis et corporis. Über Kausalvorstellungen im Cartesianismus*; Stuttgart-Bad Cannstatt 1966, 144

³¹⁹ Vgl. ebd.

³²⁰ Vgl. *Exercitatio I*, Cap. II, § V, 22f.

³²¹ Vgl. *Praefatio Autoris*, 5ff.

³²² Vgl. a.a.O. 7

³²³ Vgl. *Exercitatio I*, Cap. I, § XV, 19

³²⁴ *Praefatio Autoris*, 8

und besitzen damit den höchsten Grad der in diesem Zusammenhang zu erreichenden Plausibilität.³²⁵

Ausgangspunkt der in den Texten referierten Überlegungen ist die Distinktheit von Körper und Geist im Menschen, die in der „*prima philosophia*“ gezeigt wird.³²⁶ Da die beiden Substanzarten Körper und Geist vollständig disparat sind, kann ihre „*conjunction*“ nicht durch einen körperlichen Kontakt („*per illum contactum*“) geschehen.³²⁷ Sie ist deshalb ausschließlich „*in operatione*“ zu sehen³²⁸, d.h. entweder in der gegenseitigen Veränderung der beiden miteinander verbundenen Substanzen, oder in der bloß einseitigen Veränderung der Zustände des Körpers durch den Geist. Die Kapitel Vff. der *Exercitatio I* geben eine Theorie des leib-seelischen *Commerciums* wieder, die mit der eben umrissenen Claubergs übereinstimmt.³²⁹

Die leib-seelische „*conjunction*“ muss unmittelbar oder mittelbar von Gott ausgehen, da sich keine erschaffene *mens* willkürlich mit einem Körper verbinden kann.³³⁰ Die Denkakte, durch die der Geist über die Abläufe im körperlichen Bereich informiert wird, sind keine abbildhafte Repräsentation der Körperzustände. Sie verweisen nur aufgrund göttlicher Einrichtung auf die andere Substanz als den Anlass für eigene Zustände. Andreae vergleicht das mit dem Läuten einer Glocke, das dem Feuer, das es signalisiert, „*nullo modo*“ ähnelt.³³¹

Geister, so urteilt Andreae ganz cartesisch, können keine Bewegung hervorbringen, aber sie können deren Richtung modifizieren.³³² Unsere *mens* wird dabei nicht von allen Teilen unseres Körpers in gleichem Maße affiziert, sondern allein von dessen bewegten Teilen, d.h. von den Animalgeistern, die die Affizierungen unserer Sinne in die Gehirnventrikel übermitteln.³³³ Das entspricht im wesentlichen der cartesischen Physiologie, die ebenfalls davon ausgeht, daß die unsere körperlichen Sensorien affizierenden Einflüsse durch Animalgeister der Zirbeldrüse übermittelt werden, mit der die Seele auf besonders innige Weise verbunden ist. Umgekehrt werden Bewegungsbefehle der Seele mittels der Zirbeldrüse an den Körper weitergegeben und durch die in röhrenähnlichen

³²⁵ Vgl. ebd.

³²⁶ „*Qui naturam Mentis corporisque distincte ex prima Philosophia cognovit, non inficias ibit, quod nec de mentis essentia sit, corpori cuidam, nec de corporis essentia, ut cuius Menti jungatur, quippe utriusque essentia toto, quod ajunt, caelo differt.*“ Exercitatio I, Cap. I, § I, 10

³²⁷ A.a.O. § II, S. 11

³²⁸ Ebd.

³²⁹ Vgl. a.a.O. S. 12ff.

³³⁰ Vgl. a.a.O. §§ IV u. V, S. 12f.

³³¹ A.a.O. § V, S. 13. Descartes hatte als Beispiel in einem frühen Text angeführt, das Gefühl des Kitzels ähnele nicht der Feder, die es hervorruft, vgl. „*Traité de la lumière*“, Oeuvres, Bd. XI, 6

³³² Vgl. Exercitatio I, a.a.O. § X, 16

³³³ Vgl. a.a.O. § VIII, 15

Bahnen sich bewegenden Animalgeister an die zu bewegenden Körperteile weitergeleitet. Die Animalgeister bestehen aus fein zerstäubtem Blutstoff und sind deshalb der Luft verwandt. Ihre Funktionsweise ähnelt der pneumatischen Trakturen bei Pfeifenorgeln. In den *Exercitationes* werden physiologische Details (z.B. zur Rolle der Zirbeldrüse und der Animalgeister) diskutiert, die, soweit ich sehe, ganz mit den Vorgaben bei Descartes übereinstimmen, auf die ich hier aber nicht einzugehen brauche.

Die Modifikation einer bereits vorhandenen Bewegung in eine andere Richtung geschieht gemäß den von Gott erlassenen Naturgesetzen, auch wenn uns die Art, auf die diese umgesetzt werden, oft nicht bekannt ist; denn die Details des *Commerciums* sind oft unverständlich, weil sie unseren Intellekt übersteigen.³³⁴

Wenn wir von der Existenz von Engeln ausgehen, wofür wie gesagt primär die Erfahrung spricht, dann heißt das, daß wir Geister annehmen, die die Kapazität unseres Verstandes übersteigen, und die dennoch endlich sind. Sie unterscheiden sich von unserer *mens* unter anderem darin, nicht von Natur aus (d.h. von Gott ursprünglich) an Körper angebunden zu sein, sich aber mit Körpern auf die oben beschriebene Weise verbinden zu können.³³⁵ Dadurch entsteht ein Nexus, der dem von Körpersubstanz und Geistsubstanz im Menschen vergleichbar ist und deshalb auf die selbe Weise erklärt werden kann, wie das menschliche *Commercium*.

Als geistige Substanzen, die nicht wie die menschliche *mens* an einen Körper gebunden sind, unterliegen Engel keinen körperlichen Einflüssen und keiner körperlichen Trübung ihrer intellektuellen Fähigkeiten durch körperliche Sinne. Wie alle Geister, können auch Dämonen Gott als das höchste Gut, die oberste Wahrheit etc. erkennen. Die bösen Engel unterscheiden sich von den guten darin, daß sie sich gegen ihre eigene Vernunft gewendet haben, als sie sich gegen Gott wandten, den sie *distincte* als das höchste Gut erkennen konnten. Sie wollten ihrem Schöpfer gleich werden und sich ihm nicht unterwerfen und haben deshalb rebelliert. Da der Versuch eines endlichen Seienden, Gott gleich zu werden, notwendig zum Scheitern verurteilt ist, entsteht in den so rebellierenden Engeln Enttäuschung, die zu Hass gegen Gott und das Gute schlechthin wird.³³⁶ Dies ist die Ursache für die Bosheit von Dämonen.

Die Texte nehmen eine Hierarchie der Dämonen bezüglich ihres Wissens und ihrer Vermögen an. An oberster Stelle steht der *diabolus*, der seinen Sitz im ewigen Feuer hat. Die Frage, wie ein rein geistiges Wesen einen räumlichen Sitz haben kann, wird nicht gestellt. Obwohl der eben beschriebene Weg der Rebellion singularisch formuliert ist, gilt er für unzählige Dämonen.³³⁷

Für die Art der Einwirkung der Dämonen auf Körper spielt der *motus localis* eine zentrale Rolle, der in der cartesischen Physik die bestimmende Größe für alle Vorgänge und die Qualitäten körperlicher Gegenstände ist. Da Geister zwar

³³⁴ Vgl. a.a.O. § XII, 17

³³⁵ Vgl. a.a.O. § XII ff., 17ff.

³³⁶ Vgl. a.a.O. § IX, 26ff.

³³⁷ Vgl. a.a.O. § X, 28

keine Bewegung hervorbringen, wohl aber deren Richtung modifizieren können, ist das eigentliche Element ihrer Einwirkung auf Körper die bewegte Materie, d.h. insbesondere die Luft. Deshalb wird der *diabolus* auch „*Princeps aeris*“ genannt.³³⁸

Andreaes Engellehre beschreibt keine Abläufe innerhalb von Organismen oder Abläufe innerhalb des leib-seelischen *Commerciums*, sondern sie erklärt, wie Dämonen mittels der einen Körper umgebenden Luft auf diesen Körper einwirken. Zur Luft wird hierbei auch all jenes gerechnet, was in ihr enthalten ist, d.h. alle Körper der Erde, des Himmels sowie Feuer, Rauch, Ausdünstungen und die *materia coelestis*, die als substantieller Träger des Lichtes fungiert. Damit können Dämonen alles Körperliche auf und über der Erde und im Wasser für sich dienstbar machen.³³⁹

Ihre Einwirkungen können sie auf unterschiedliche Weise hervorbringen: so beispielsweise durch Wind, durch den sie Gebäude, Bäume etc. umstürzen können, oder durch die Manipulation der in Körpern enthaltenen luftartigen Stoffe, Ausdünstungen etc.; ebenso sind Veränderungen der Gestalt körperlicher Gegenstände möglich, sowie die Verdunklung des Lichtes durch die Veränderung der Übertragungseigenschaften der *materia coelestis*; dadurch werden Blendungen möglich, ebenso Farbveränderungen und das Vorspiegeln von Blut od. Milch durch Mischung von Exhalationen. Durch die Manipulation von Exhalationen können auch Krankheiten hervorgerufen werden.³⁴⁰

Durch die Variation der Modi in der Materie lässt sich eine Veränderung von deren Erscheinungsweise in unseren Sensorien erreichen. Diese Manipulationen können sich auf alle Sensorien beziehen, so daß nicht nur visuelle und akustische Vorspiegelungen möglich sind, sondern z.B. auch durch Affizierung des taktilen Sinnes der Eindruck von Feuer und Hitze entstehen kann. Dämonen können so auch eine eigene Gestalt vorgaukeln, obwohl sie eigentlich unkörperlich sind. Hierzu nehmen sie Scheinkörper an, die so schön sein können, wie man sich Engel gemeinhin vorstellt, die aber auch wie gewöhnliche Menschen oder wie Monstren aussehen können.³⁴¹

Der Teufel weiß, daß die bewegte Luft das „vitale Feuer“ („*ignis vitalis*“) der Lebewesen, den Atem, erhält, und daß sie zugleich die Basis der Kommunikation durch Töne und Gerüche ist.³⁴² Da das Feuer die Veränderungen in allen pflanzlichen und tierischen Organismen bestimmt, können diese von Dämonen nicht nur modifiziert, sondern auch generiert werden, und ein Dämon kann durch sie sprechen, indem er die Bewegungsrichtung der Luft steuert.³⁴³

Dämonen sind auch über die Wirkungen der Wärme und Feuchtigkeit im menschlichen Körper auf die Temperamente informiert, und sie können damit

³³⁸ Vgl. a.a.O. Cap. III, § I, 28f.

³³⁹ Vgl. a.a.O. § II, 29

³⁴⁰ Vgl. Exercitatio II, Cap. I, § IIIff., 41ff. und Cap. II, § 1ff., 48ff.

³⁴¹ Vgl. ebd.

³⁴² Vgl. a.a.O. Cap. II, § II, 49

³⁴³ Vgl. a.a.O. § IIIff., 50ff.

menschliche Handlungsweisen manipulieren. So kann beispielsweise der Eingriff in die Temperamente zu einer Erhöhung des männlichen Geschlechtstriebes führen und den Anlass für moralisch fehlerhaftes Verhalten geben; denn die Veränderung der Temperamente stört das Gleichgewicht im Menschen und lässt dessen sündhafte Aspekte dominant werden, weil ein durch dämonische Einflüsse falsch disponierter Körper den mit ihm verbundenen Geist leiden lässt, seinen Willen schwächt und ihn anfällig für das Böse macht. Im schlimmsten Fall kann das zum Selbstmord eines Menschen führen.³⁴⁴

*

Nach dieser kurzen Darstellung erwähne ich als letzten Punkt die Funktion, die dämonische Täuschungen innerhalb der Schöpfung nach der Auffassung Andreaes erfüllen können. Es scheint zulässig, davon zu sprechen, daß die Handlungen von Dämonen für Andreeae im Sinne eines göttlichen Heilsplans funktionalisierbar sind.

Da Dämonen wie alle Engel endlich sind, besitzen sie zwar größere Kenntnis von physiologischen Abläufen bzw. der Funktionsweise des *Commerciums* als wir, sie sind aber nicht allwissend, d.h. sie haben keine Kenntnis unserer innersten Gedanken. Sie sind nicht allpräsent; denn nur Gott ist in allem tätig. Geister sind hingegen nur durch ihre *operationes* gegenwärtig, und diese sind immer partikular. Außerdem sind Geister nicht allmächtig.³⁴⁵ Während Gott alles tun kann, vermögen Engel nur das, was Gott ihnen gestattet. Menschen zu täuschen gelingt Dämonen nur deshalb, weil Gott es zuläßt:

,Angelus ... malus non potest omne illud efficere, quod vult, sed solum, quod licet, & ipsi a Deo permittitur.“³⁴⁶

An dieser Stelle kommt die Theodizee-Problematik ins Spiel. Diese wird zwar nicht ausdrücklich thematisiert, aber die Darlegung des Zwecks, zu dem Gott die dämonischen Manipulationen zuläßt, stellt eine Auseinandersetzung mit der Frage nach der Rechtmäßigkeit göttlichen Zulassens dar.

Ein Zweck, mit dem sich rechtfertigen läßt, daß Gott dämonische Täuschungen zuläßt, scheint darin zu bestehen, daß wir durch sie zu einer Entlarvung nicht nur dämonischer Vorgaukelungen, sondern aller Sinnlichkeit überhaupt veranlaßt werden können.

Die dämonischen Einwirkungen über die Affizierung der Sensorien setzt zunächst eine Prädisposition des Menschen voraus: Unsicherheit im Urteil und mangelndes Wissen über den Status der sinnlich gewonnenen Eindrücke. Diese ermöglichen erst, daß der „abusus“ der eigenen „imaginationes“, die von Dämonen hervorgerufen werden, vom Betroffenen für wahr gehalten werden.³⁴⁷

³⁴⁴ Vgl. a.a.O. 57ff.

³⁴⁵ Vgl. Exercitatio I, Cap. II, § III, 21

³⁴⁶ A.a.O. 22

³⁴⁷ Vgl. a.a.O. Cap. III, § VII, 36.

Besonders anfällig sind deshalb die niederen Stände, Melancholiker und Frauen, während die Täuschung nur in seltenen Ausnahmefällen Gelehrte trifft.³⁴⁸

Es ist grundsätzlich möglich, Täuschungen durch Dämonen zu entlarven. Deshalb können sie als Prüfung von Ungläubigen bzw. Irrgläubigen und von jenen Christen fungieren, die Götzendienst begehen. Personen, die zu diesen Gruppen gehören, neigen zur Idololatrie, und wer von ihr frei ist, ist auch für dämonische Täuschungen nicht anfällig.³⁴⁹ Der Begriff der Idololatrie wird hier sehr weit gefasst; denn er umfasst jede Vorstellung Gottes „*sub imagine corporea*“³⁵⁰, also jeden auf Gott bezogenen Denkakt, der diesen nicht als „*pure intelligibile*“³⁵¹ denkt. Die Forderung, Gott als „*pure intelligibile*“ zu denken, wird aber eben nicht primär auf den Bereich der Theologie oder Philosophie bezogen, wo sie selbstverständlich ist, sondern auf die persönliche Vorstellungswelt. Gerade hier besteht dann insbesondere bei nicht philosophisch-theologisch gebildeten Personen die akute Gefahr der Idololatrie, jene sinnlichen Bilder ernst zu nehmen, die uns der Körper übermittelt.³⁵² Das gilt sowohl dafür, wie wir Gott denken, als auch für die grundsätzliche Beurteilung der Gültigkeit dessen, was uns die Sinne übermitteln. Wenn dämonische Täuschung also zu entlarven ist, und wenn sie insbesondere Menschen trifft, die zur Idololatrie neigen, dann kann sie einen pädagogischen Zweck erfüllen; denn in einem allgemeinen Zusammenhang kann durch die Entlarvung der dämonischen Täuschung unter Beweis gestellt werden, daß wir um die täuschende Funktion der Sinnlichkeit überhaupt wissen. Eine solche Funktion ist durchaus im Sinne des Cartesianismus, der seine Begründung sicheren Wissens ja mit der Hinterfragung der Sinnlichkeit beginnt; und sie ist besonders im Sinne reformierter Cartesianer wie Abraham Heidanus, der die bei Descartes zunächst epistemologisch motivierte Forderung, sinnliche Wahrnehmung zu hinterfragen, in den moralischen Bereich verlagert und jede sinnliche Erfahrung, die um ihrer selbst willen angestrebt wird (wie z.B. beim Betrachten einer Blumenwiese), zur Konkupiszenz rechnet.³⁵³

Gott läßt also Täuschung zu, weil sie eine Chance bietet, indem sie durchschaut und überwunden werden kann.

*

Die in den hier referierten Texten zu findende Verbindung des Cartesianismus mit einer Engellehre, die in weiten Teilen vorcartesischen Philosophien entspricht, wirkt auf den ersten Blick unerwartet; denn wir sind eher gewohnt,

³⁴⁸ Vgl. a.a.O. 36f.

³⁴⁹ „*Non ... negari potest, quod inter illos, qui hoc idololatrico cultu omnia non permiscuerunt, hanc suam potentiam Genius malus exercere non possit.*“ A.a.O. 34.

³⁵⁰ ebd.

³⁵¹ A.a.O. 35.

³⁵² Vgl. ebd.

³⁵³ Vgl. Specht, a.a.O. 105.

Descartes als Vertreter einer Frühform der Aufklärung anzusehen und mit der cartesianischen Philosophie Positionen zu assoziieren, die sich – wenn überhaupt – gegen die Annahme von Hexen, Dämonen und sonstigen übernatürlichen Erscheinungen aussprechen, wie das beispielsweise bei dem Cartesianer Balthasar Bekker der Fall ist. Gegenteilige Erscheinungen, d.h. die Verbindung des Cartesianismus mit überkommenen Fragestellungen wie der nach Dämonen, sind aber durchaus möglich, und sie sind auch an den Hochschulen der reformierten Niederlande oft zu finden. Sie sind aber kein spezifisch niederländisches Phänomen: der Engländer Joseph Glanvill beispielsweise ist ebenfalls stark cartesianisch beeinflußt, zugleich ist er aber ein „eifriger Verfechter des Hexen- und Dämonenglaubens“.³⁵⁴ Daß sich cartesianische Überlegungen mit vorcartesianischen Annahmen gut verbinden lassen, wird im 17. Jahrhundert immer wieder vorgeführt. Und gerade in Franeker, wo ja auch Andreae die letzten Jahre seines Lebens lehrt, ist der Cartesianismus in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts stark verbreitet.³⁵⁵

Für den Gegenstand unseres Kolloquiums bleibt folgendes festzuhalten: Die in einen cartesianischen Rahmen eingebettete Engellehre Andreaes läßt sich aufgrund ihrer Angleichung der *operationes* reiner dämonischer Geister an die Rolle der *mens* im Menschen auf zweifache Weise interpretieren: entweder können wir davon sprechen, daß es innerhalb des cartesianisch-cartesianischen Rahmens keine eigentliche Zwischenwelt mehr gibt, in die Engel einzuordnen wären, weil alle Interaktionen von Substanzen der leib-seelischen Wechselwirkung vergleichbar sind; oder wir gehen davon aus, daß die Zwischenwelten erweitert wurden, und daß sie nicht mehr nur Engel und Dämonen beheimaten, sondern daß auch die menschliche *mens* in den Kreis ihrer Bewohner entrückt wurde und Engeln damit ähnlicher ist, als in peripatetischen Vorgängerphilosophien.

³⁵⁴ W. Totok, Handbuch der Geschichte der Philosophie, Frankfurt / Main 1981, Bd. IV, 515.

³⁵⁵ P. Dibon stellt fest, daß dort „ab den 1670er Jahren ... bis auf Johannes Regius ... alle Philosophieprofessoren Cartesianer“ waren; Schobinger a.a.O. 62.

SCHULPHILOSOPHISCHE MEINUNGEN ÜBER ANGENOMMENE ENGELLEIBER

Rainer Specht

Nach der bis ins 17. Jahrhundert herrschenden Theorie, bei deren Skizzierung ich vor allem Texte von Suárez zugrunde lege,³⁵⁶ befindet sich in jedem organischen Körper eine Seele bzw. substantielle Form. Sie bildet mit der Materie eine Einheit, strukturiert sie und bewegt sie von innen her, und zwar im Sinn der vier aristotelischen Bewegungsarten Entstehen/Vergehen, Veränderung, Wachsen/Abnehmen und Ortsbewegung.³⁵⁷ Reine Geister wie Engel und Dämonen können dagegen in der Materie nur die vierte Bewegungsart, nämlich örtliche Bewegung, erzeugen.³⁵⁸ Sie können z.B. Steine von Gräbern fortwälzen oder Gebäude durch die Luft transportieren (denken Sie an Loreto). Wegen ihrer Beherrschung aller vier Bewegungsarten ist die menschliche Seele der einzige Geist, der zum Lebensprinzip³⁵⁹ eines Organismus werden kann. Die vegetativen und sensitiven Wirkungen, die sie von innen her im Leib hervorruft, bezeichnet man schon damals als vitale Wirkungen.³⁶⁰ Weil die Seele das innere Prinzip des Organismus ist, heißt sie auch *forma informans*, von innen her bildende Form.

³⁵⁶ Ich stütze mich auf Texte aus Suárez' *Disputationes Metaphysicae* (Opera omnia Bd. 25 und 26, Paris 1866, Nachdruck Hildesheim 1965), Suárez' *De Angelis* (Opera Omnia Bd. 2, Paris 1856), und Suárez' *De Anima* (Opera Omnia Bd. 3, Paris 1856). Zum Vergleich zitiere ich auch Stellen aus Thomas' von Aquino *Summa Theologiae*, hrsg. von P. Caramello, *Pars Prima et Prima Secundae*, Turin 1952, und *Tertia Pars et Supplementum*, Turin 1956.

³⁵⁷ Suárez, *DM* 35, s. 6, n. 15; 26, 472 b: [...] *praeter motum localem, generationem et alterationem, nulla est actio aut mutatio propria praeter augmentationem, de qua eadem est ratio quae de alteratione et generatione [...]*.

³⁵⁸ Suárez, *DM* 35, s. 6, n. 15; 26, 472b: *Intelligentiae creatae vim habent et efficaciam, ut moveant corpora locali motu, et non alio motionis genere.* Daß die vernünftige Seele des Menschen Bewegungen auf andere Weise verursacht als ein reiner Geist, steht bei Thomas von Aquino, *Summa Theologiae*, 1a, q. 110, a.3, ad 3; 521b: [...] *virtus motiva animae contrahitur ad corpus unum, quod per eam vivificatur, quo mediante alia potest movere. Sed virtus angeli non est contracta ad aliquod corpus. Unde potest corpora non coniuncta localiter movere.* S. auch ders., *ebd.*, 1a, q. 111, a. 3, c; 524b: *Illa ergo quae ex motu locali aliquorum corporum possunt causari, subsunt virtuti naturali angelorum.*

³⁵⁹ *Principium vitae* hat in den Texten, auf die ich mich beziehe, noch nicht die moderne Bedeutung "strukturierendes und bewegendes Prinzip des Gesamtorganismus", ist also nicht mit "Lebensprinzip" zu übersetzen. Es steht für Untervermögen, die von der substantiellen Form abhängen. In Suárez, 4 *De Angelis*, c. 38, n. 16, zitiert in Anm. 373, kann man *principium vitae* mit "organische Ursache" oder "lebendiges Prinzip" übersetzen.

³⁶⁰ S. den Text aus Suárez, 4 *De Angelis*, c. 38, n. 3, zitiert in Anm. 374.

Außer ihrer normalen Organismustheorie, in der die vegetativen und sensitiven Funktionen der Seele behandelt werden, entwickelt die Schulphilosophie auch eine Theorie von menschen- oder tierähnlichen Leibern, die insofern den späteren cartesischen Leibern ähnlich sind, als auch sie über kein substanzartiges Lebensprinzip verfügen. Aus der Bibel ist bekannt, daß Engel und Dämonen Leiber annehmen können.³⁶¹ Zum Beispiel ist der Satan Eva in Gestalt einer Schlange erschienen (*Gen. 3*), und ein Engel hat den Stein vom Grab gewälzt (*Mt. 28,1/7*). Nach dem römischen Kanon hat der Erzengel Raphael den jungen Tobias auf seiner gefährlichen Reise nach Medien begleitet, und Tobias hielt ihn für einen wirklichen Menschen, obwohl er keinen echten menschlichen Leib besaß.³⁶² Derartige Phänomene können nicht auf substantiellen Formen beruhen, denn reine Geister können bloß örtliche Bewegungen erzeugen, und zwar durch Ziehen, Schieben oder Stoßen.

Solche Bewegungen bezeichne ich als mechanisch, um sie von den vitalen Bewegungen zu unterscheiden, die Seelen in ihren Körpern hervorrufen können. Damals glaubt man, daß Bewegungen der Natur eines Körpers entweder entsprechen oder zuwiderlaufen, denn jedes Element hat seinen natürlichen Ort, zu dem es von Natur aus hinstrebt. Der natürliche Ort von Erde und Wasser ist der Erdmittelpunkt und der von Luft und Feuer der Rand der Sphäre. Deswegen bezeichnet man Bewegungen schwerer Elemente nach unten und leichter Elemente nach oben als natürliche Bewegungen. Diese bilden den Gegenstand der Physik. Bewegungen schwerer Körper nach oben und leichter Körper nach unten, die man zum Beispiel durch Anheben, Flaschenzüge, Katapulte oder Pumpen erzwingen kann, heißen dagegen gewaltsame Bewegungen, weil sie dem natürlichen Drang der Körper widerstreiten. Sie sind nicht Gegenstände der Physik, sondern der Mechanik. Um solche mechanischen Bewegungen geht es in der schulphilosophischen Theorie der Engelleiber.

Ein reiner oder körperloser Geist kann weder einen echten Organismus noch seine vegetativen oder sensitiven Funktionen herstellen,³⁶³ denn dazu sind

³⁶¹ Suárez, *DM* 35, s. 6, n. 16; 26, 472b und 473a: *Theologi autem docent, intelligentias assumere corpora et movere illa [...] Ratio autem est, quia motus localis corporum non excedit virtutem activam intelligentiarum.*

³⁶² Suárez, 4 *De Angelis*, c. 34, n. 3; 2, 541ab, unter Berufung auf das Buch *Tobias*, Kapitel 9 und 12.

³⁶³ Suárez, *DM* 51, s. 3, n. 11; 26, 985a: [...] licet non uniantur corporibus ut formae, tamen possunt esse ipsis praesentes, sive ut motores, sive alio modo, et ideo possunt vel cum illis simul ferri, ut cum Angelus assumit corpus, vel suam substantialiem praesentiam transferre ab uno corpore in aliud, ut cum Angelus descendit a caelo in terram. - *DM* 51, s. 4, n. 18; 26, 993a: [...] non potest esse unio substantialis, ut est per se manifestum in *Angelis*, de quibus loquimur, quia neque informant substantialiter corpora, neque illa suppositant, aut communicant illis suam subsistentiam vel existentiam; praeter quos modos nulla potest intelligi substantialis unio rei spiritualis ad corporalem. - Ähnlich

Bewegungsarten erforderlich, über die er nicht verfügt. Er kann aber als äußerer Beweger Körper durch Ziehen, Schieben oder Stoßen örtlich bewegen. Solche Bewegungen setzen nach dem Grundsatz "*Nulla actio in distans*" die unmittelbare Nachbarschaft von Beweger und Bewegtem voraus.³⁶⁴ Weil sich mithin der bewegende Geist unmittelbar neben dem von ihm bewegten Körper befindet, ist er im Unterschied zu den von innen her wirkenden Seelen oder *formae informantibus* nur eine *forma assistens*, eine danebenstehende oder von aussen her bestehende Form.³⁶⁵

Gute und böse Geister machen sich die Mühe, zu assistierenden Formen zu werden, nicht ohne Grund. Sie selbst verfügen über die Gabe unmittelbarer Kommunikation und können sich ihre Gedanken direkt mitteilen. Aber Menschen sind zur Kommunikation auf den Umweg über ihre Leiber angewiesen und verständigen sich durch Sprache, Gesten oder Schrift. Wenn unter diesen Umständen reine Geister Kommunikation mit Menschen aufnehmen wollen, dann brauchen sie entweder einen Leib oder Leibersatz³⁶⁶ und haben drei Möglichkeiten, ihn sich zu verschaffen. Erstens können sie Leiber vortäuschen, und zwar mit Hilfe von Luftspiegelungen, mit denen man Schriften und Gesten simulieren und akustische Zeichen verbinden kann; die Handbücher weisen darauf hin, daß diese Annahme antiken Ursprungs ist. Reine Geister können zweitens in schon vorhandene Organismen einfahren und deren Bewegungen ausnutzen oder steuern. Sie können sich drittens selbst etwas Leibähnliches zusammenbauen. Solche Engelleiber sind materielle Imitationen echter Organismen, die mit Hilfe

suppositant, aut communicant illis suam subsistentiam vel existentiam; praeter quos modos nulla potest intelligi substantialis unio rei spiritualis ad corporalem. - Ähnlich Thomas, *Summa Theologiae*, 1a, q. 51, a. 1, c; 258a: [...] *angeli non habent corpora sibi naturaliter unita.*

³⁶⁴ Suárez, *DM* 18, s. 8, n. 41; 25, 666a: [...] *dicendum est necessariam esse immediatam propinquitatem intelligentiae ad corpus, ut illud possit movere localiter; suppono enim spiritum creatum nullam aliam actionem posse in corpus exercere [...].* - In *DM* 35, s. 6, nn. 24/25; 26, 475b/476a (*Imprimantre Angeli impetum dum movent*) ist sich Suárez nicht sicher, ob reine Geister einen Impetus erteilen können. Er fragt sich aber in *4 De Angelis*, c. 31, n. 9; 2, 533b: [...] *si homo potest hoc modo corpus movere, cur non poterit Angelus?*

³⁶⁵ Suárez, *4 De Angelis*, c. 36, n. 5; 2, 549a: *Angelum non uniri corpori, quod assumit propria, et formalis unionem etiam accidentalis, et proinde solum assistere illi per intimam substantialem praesentiam, tanquam motor ad mobile cum particulari respectu ad peculiarem usum ejus.* Der Eindruck, daß hier assistere auch lokale Bedeutung hat, wird bestätigt durch "assistantia, vel propinquitas", *4 De Angelis*, c. 6, n. 5; 2, 449a: [...] *illa operatio solum esse potest motus localis, ad quem non requiritur unio realis moventis, et mobilis, sed assistantia, vel propinquitas sufficit.*

³⁶⁶ *DM* 35, s. 6, n. 17; 26, 473 a: [...] *fuit necessaria haec virtus intelligentiis, ut possent aliquam connexionem et societatem habere cum hoc mundo corporeo, quod ad perfectam unitatem et convenientem gubernationem ejus fuit expediens.*

gewaltsamer Bewegung entstehen und funktionieren. Bei ihrer Darstellung entwickelt sich so etwas wie eine mechanische Sonderphysiologie im Rahmen der Schulphilosophie. Man kann allerdings nicht ganz auf vitale Elemente verzichten und läßt zum Beispiel zu, daß sich reine Geister aufgrund ihrer hervorragenden Kenntnis der Natur³⁶⁷ organischer Ressourcen bemächtigen, um sie parasitär für sich arbeiten zu lassen. Zum Beispiel können *succubi* und *incubi* besonders hochwertigen menschlichen Samen stehlen und damit Wunderkinder zeugen. Ein solches Vorgehen heißt *applicare activa passivis*.³⁶⁸

³⁶⁷ Suárez, *DM* 35, s. 6, n. 19; 26, 474a: [...] mediante hoc motu [Engel vermittelst des *motus localis*] efficiunt quaedam quae apparent mirabilia, non quia sint vera miracula, aut supernaturalia opera; haec enim excedunt naturalem facultatem, tam ipsarum intelligentiarum, quam omnium causarum quae per illas applicari possunt; sed quod intelligentiae naturali cognitione perspectam habent uniuscujusque rei naturalis virtutem, materiae dispositionem, et omnium astrorum influxum et aspectum; unde si omnia obseruent, ut facillime possunt, et citissime omnia applicent, facere possunt ut inusitati effectus, vel in re vel in modo, praeter frequentem cursum naturalium causarum fiant, et ideo hominibus miraculosi videantur.

³⁶⁸ Suarez, *DM* 35, s. 6, 17; 26, 473ab: [...] mediante motu locali habere possunt intelligentiae aliquam causalitatem in res corporeas. [...] Secundo applicando activa passivis; seclusa enim virtute ad per se alterandum vel generandum corpora, hoc tantum modo possunt rerum generationes et corruptiones procurare, aut etiam impedire. - S. auch 4 De Angelis, c. 34, n. 2; 2, 541a: [...] subdistinguere potest inter animalia, quae perfecta, vel imperfecta vocantur. Nam licet Angelus neutrum animalium genus possit per se, ac propria virtute efficere, nihilominus applicando activa passivis potest, quasi artificioso modo, operari, ut hujusmodi animalia vera, et in propriis speciebus producantur [...] si Angelus malus velit in specie animalis imperfecti apparere, et corpus ejus, ac figuram assumere, poterit id facere, verum corpus talis speciei assumendo, sicut diximus posse assumere verum animal praeeexistens. - In der Sache ähnlich, aber mit anderem Terminus, Thomas von Aquino, *Summa Theologiae*, 1, q. 117, a. 3, c; 550a: [...] de angelis supra dictum est quod materiam corporalem immutare non possunt naturali virtute, nisi applicando corporalia agentia ad effectus aliquos producendos. - Bei Thomas, entspricht der Ausdruck *semen manchmal dem von activa in applicare activa passivis*, zum Beispiel *Summa Theologiae*, 1a, q. 105, a. 1 c; 496a: [...] materia non continetur in virtute alterius substantiae separatae. Et ideo daemones et angeli operantur circa haec visibilia, non quidem imprimendo formas, sed adhibendo corporalia semina. - Ähnlich ebd. q. 91, a. 2, c; 447b-448a, ebd. q. 110, a. 3, Sed contra; 521a, und ebd., q. 114, a. 4, ad 2; 537b: [...] omnes transmutationes corporalium rerum quae possunt fieri per alias virtutes naturales, ad quas pertinent praedicta semina, possunt fieri per operationem daemonum, hujusmodi seminibus adhibitis; sicut cum aliquae res transmutantur in serpentes vel ranas, quae per putrefactionem generari possunt. Illae vero transmutationes corporalium rerum quae non possunt virtute naturae fieri, nullo modo operatione daemonum, secundum rei veritatem, perfici possunt; sicut quod corpus humanum mutetur in corpus bestiale, aut quod corpus hominis mortuum reviviscat.

Die schulphilosophische Sonderphysiologie behandelt zunächst die *Entstehung* von Organismusimitationen als mechanisches Gegenstück zur Entstehung echter Organismen. Engel oder Dämonen erscheinen in Gestalt von Menschen oder Tieren. Wenn ihre Organismussurrogate aus illuminierter Luft bestehen,³⁶⁹ dann sind sie physiologisch kaum interessant. Wenn reine Geister in schon vorhandene Organismen einfahren, so ist das zumindest unter dem Gesichtspunkt der Vereinbarkeit spontaner Bewegungen des Organismus mit steuernden Tätigkeiten des Geistes von physiologischem Interesse.³⁷⁰ In jeder Hinsicht physiologisch interessant sind die organismusähnlichen Körper, die Engel selber herstellen³⁷¹ - mechanische Kunstfiguren³⁷² ohne Seele, die ein daneben stehender Geist bedient und deren imitiertes Fleisch und Bein weder in seiner Konsistenz noch in seiner Funktions- und Leistungsfähigkeit an seine natürlichen

³⁶⁹ Suárez, 4 *De Angelis*, c. 35, n. 2; 2, 543b: [...] poterunt Angeli in corpore aereo peculiari modo illuminato colores non veros, sed apparentes efficere. Im figurativen Sinn verwendet Suárez "Luftleib" in DM 35, s. 3, n. 14; 26, 444a: [...] qui tribuunt corpora daemonibus aut Angelis, non tribuunt illis corpora organica, aut apta ad sentiendum, sed subtilia aut similaria, et ideo aera illa vocant, quae sane non possent non esse imperfectissima. - Die Annahme von Luftleibern führt Thomas von Aquino in der Nachfolge von Augustinus auf Apuleius zurück; s. *Summa Theologiae*, 1a, q. 115 a. 5 c; 543b: *daemones esse animalia corpore aerea, animo passiva*.

³⁷⁰ Suárez, 4 *De Angelis*, c. 6, n. 5; 2, 449b: [...] ex vi talis unionis illud compositum vel potius aggregatum ex corpore, et Angelo nullam peculiarem operationem habere potest: sed corpus ita potest exercere suas transeuntes operationes, ac si ibi non esset Angelus, et Angelus suas immanentes actiones, ac si ibi non esset corpus [...]. Den möglichen Widerstreit zwischen spontaner Bewegung und Steuerung erwähnt 4 *De Angelis*, c. 38, n. 20; 2, 559a: [...] etiamsi hominem vivum nolentem applicare virtutem suam motivam, sed potius resistentem Angelus illo modo moveat, ut sine dubio facere potest, talis motus non erit animalis, nec vitalis, quia prorsus violentus est, et ab extrinseco.

³⁷¹ Suárez , 4 *De Angelis*, c. 33, n. 5; 2, 537b: [...] adnotare oportet, sermonem esse de vero corpore sensibili generatim, id est, sub generali ratione corporis quanti, figurati ac sensibilis, quidquid sit de veritate corporis in tali vel tali specie [...].

³⁷² Suárez, 4 *De Angelis*, c. 38, n. 20; 2, 559a: [...] omnia haec [alle vitalen Bewegungen] materialiter, et quoad reales motus fieri possunt ab Angelo in corpore assumpto, non tamen secundum illum peculiarem modum, quo unusquisque ex his motibus ex virtute animae procedit [...] et ideo non possunt simpliciter tribui corporibus ab Angelis assumptis, magis quam tribuerentur statuae, si motus similes in ea per artificium apparenter fierent." - Ähnlich Fonseca, *Commentarii in Quintum librum Metaphysicorum*, in: *Commentariorum Petri Fonsecæ [...] tomus secundus*, Köln 1615, Nachdruck Hildesheim 1964, c. 2, q. 7, s. 2; 2, 115D: [...] distinctionem inter vitales operationes, & non vitales, siquidem vitales ea ratione distinguuntur a non vitalibus, quod vitales sunt a principio intrinseco actiuo, non vitales autem ab extrinseco. Quare non magis ambularent aut saltarent homines, pugnarentve, quam lignei homunculi artificiose deambulantes, saltantes, & pugnantes.

Vorbilder heranreicht. Das stellen Menschen, die sich auf sexuellen Verkehr mit solchen Imitationen einlassen, nicht ohne Bedauern fest.³⁷³

Zweitens behandelt die mechanische Sonderphysiologie mechanische Gegenstücke zu organischen *Funktionen* beseelter Leiber. Sie unterscheidet Wirkungen, die auch andere Prinzipien als die Seele im Leib mechanisch hervorrufen könnten, von schlechthin vitalen Wirkungen der Seele. Einige von deren Tätigkeiten erzeugen Resultate, die sich mechanisch überhaupt nicht imitieren lassen, zum Beispiel Gefühle und sinnliche Wahrnehmungsbilder. Auf der anderen Seite bringt die Seele mit vitalen Mitteln zum Beispiel Gehbewegungen und artikulierte Laute hervor, die sich verhältnismäßig leicht auch mechanisch erzeugen ließen. Die erste Klasse von Wirkungen der Seele bezeichnet man als "schlechthin vital", die zweite als "bloß der Entstehung nach vital".³⁷⁴ Bloß der Entstehung nach vitale Wirkungen kann man gegebenenfalls auch mit mechanischen Mitteln erzeugen.³⁷⁵

Wenn zum Beispiel ein Dämon in seinem angenommenen Leibe schreibt, dann greift er mit seiner Scheinhand zur Feder und bringt durch schreibähnliche örtliche Bewegungen vollwertige Buchstaben hervor. Wenn er schreitet, dann

³⁷³ Suárez, 4 *De Angelis*, c. 35, n. 3; 2, 544a: [...] dicendum est, corpora quae Angeli assumunt sub specie humana, non habere organisationem corporis humani, etiam quoad dispositiones accidentales singulorum membrorum, ut carnis, ossium etc. - Daß ein Schulphilosoph der Mechanik weniger zutraut als Descartes, zeigt eine von Cajetan, *In 2am 2ae*, q. 95, a. 3, überlieferte Anekdote, die Suárez in 4 *De Angelis*, c. 35, n. 5; 2, 544b, wiedergibt: [...] potest hoc experientia confirmari, quam adducit Cajetanus, 2, 2, q. 95, a. 3, de homine, qui daemoni succubo copulabatur, et delectationem naturalem, quam <cum> vera foemina sentire solebat, non accipiebat, de quo cum apud daemonem [Text: daemonen] conquereretur ille respondit, se non posse melius corpus effingere, id est, verum, ad praedictum effectum praestandum.

³⁷⁴ Suárez, 4 *De Angelis*, c. 38, n. 3; 2, 553ab: [...] distinguere imprimis oportet duo genera actionum vitalium. Quaedam sunt producentes terminum intrinsecum (ut ita dicam) vitalem, quia vel essentialiter pendent ab intrinseco principio, tum proximo, tum etiam principali, vel saltem naturaliter non potest alio modo fieri. Hujusmodi sunt omnes actiones sensuum externorum et internorum, atque etiam appetitus sensitivi, ut omittam actus intellectus, et voluntatis de quibus nulla est quaestio [...] Aliae vero sunt actiones viventium, quae licet ab ipsis fiant vitali modo, et sub ea ratione tales sint, nihilominus producunt terminos, qui per actionem non vitalem fieri possunt, ut sunt motus localis progressivus, vocis formatio, et similes, quae dici possunt actiones vitales quoad modum, et non quoad substantiam, ut a prioribus distinguantur, quae essentialiter, seu in sua substantia, vitales dici possunt [...].

³⁷⁵ Z.B. Suárez, 1 *De Anima*, c. 4, n. 16; 3, 496b - 497a: [...] concedo non repugnare, eamdem rem, quae per actionem vitalem fit, posse fieri ab altero agente absque vitali actione, si diverso modo fiat. Nam fortasse etiam ipsas entitates, seu qualitates actuum vitalium vigorose permanentium potest Deus facere sine concursu potentiae, et tunc actiones non essent vitales, licet res, seu qualitates productae essent eadem.

bewegt er seine Beinimitationen ähnlich, wie er Holzstäbe bewegt. Er hat zwar keine sinnlichen Vorstellungen von Raum, Zeit und Bewegung, aber trotzdem erzeugen seine Scheinbeine wirkliche Ortsbewegungen. Echtes vitales Schreiten ist etwas ganz anderes, denn es wird vom Begehrten und von der Einbildungskraft gesteuert, während die Schreitbewegungen von Leibimitationen darauf beruhen, daß sie ein neben ihnen befindlicher reiner Geist ähnlich bewegt wie etwas, das er mit sich herumträgt.³⁷⁶ Ein reiner Geist hat ferner keinen Kehlkopf, kann aber Luft auf zweckdienliche Weise in Erschütterung versetzen und so durch bloße örtliche Bewegung echte Sprachlaute erzeugen.³⁷⁷ Entsprechendes gilt *mutatis mutandis* für alle bloß der Erzeugung nach vitalen Wirkungen.

³⁷⁶ Suárez, 4 *De Angelis*, c. 39, n. 20; 2, 558b - 559a: [...] *actio, quam videntur Angeli maxime exercere in corporibus assumptis, est motus progressivus, qui illis simpliciter tribui solet, dum ambulare dicuntur, et cum hominibus peregrinari [...] Sed revera proprius motus hominis progressivus non fit ab anima, nisi ut informante corpus, quia non facit illud, nisi quatenus unum membrum per aliud movet, quod facere non potest, nisi membra vivificaret. [...] quoad substantiam motus vere faciunt sensibilem motum, qui apparet, et materialiter ejusdem rationis est. Nihilominus tamen simpliciter, et vere non est motus progressivus, nec vitalis, seu animalis. Nam de ratione talis motus [der animalischen Bewegung] est, ut ab appetitu elicito, et consequenter a phantasia procedat, et dirigatur, ut Aristoteles tradit 1, de Anima, et quod in executione fiat media virtute existente in membris, et spiritibus animalibus.* - Ders., DM 51, s. 3, n. 18; 26, 987 ab: [...] etiamsi Angelus moveatur in corpore assumpto, motu, qui videtur progressivus, [...] tamen revera non est unum per se id quod movetur, sed duo, quae non habent inter se unionem, nisi motoris et moti, et ideo Angelus non proprie movetur ad motum corporis, sed seipsum movet, et secum desert tale corpus [...].

³⁷⁷ S. schon Thomas von Aquino, *Summa Theologiae*, 1a, q. 51, a. 3, ad 4; 260ab: [...] *angeli proprie non loquuntur per corpora assumpta: sed est aliquid simile locutioni, in quantum formant sonos in aere similes vocibus humanis.* - Suárez, DM 35, s. 6, n. 20; 26, 474b: [...] *solum possunt ad homines loqui mediante motu locali [...].*" - Ders., 4 *De Angelis*, c. 38, n. 21; 2, 559b: *Materialiter enim verum est, posse Angelum in aere, vel in nube, vel in corpore assumpto efficere sonum similem illi, et materialiter eiusdem rationis cum sono vocis, quem homo loquendo efficit [...] Et ratio est, quia talis sonus per motum localem fit, et ideo licet motus sit ab extrinseco motore, si tamen in modo percutiendi, seu movendi aerem eudem modum servet, idem sonus resultatibus [...] locutio absolute, et proprie loquendo dicit non tantum substantiam soni, sed etiam modum, nimirum, quod fiat immediate per propria organa vitalia, et ex motione phantasiae, et cum intentione aliquid significandi, ut ex doctrina de Anima constat. Angeli vero licet sonos illos edant cum intentione aliquid significandi [...] Angeli vero licet sonos illos edent cum intentione aliquid significandi, non tamen per vitalia organa, nec mediante phantasia illos formant, et ideo non proprie loquuntur, sed aliquid simile locutioni efficiunt. Et per hoc sufficienter finem suum consequuntur, quia illae qualescumque voces ab ipsis formatae, non minus quam proprie humanae voces significant.* - DM 18, s. 5, n. 5; 25, 629b: [...] *locutio hominis est actio vitalis, locutio autem Angeli in corpore assumpto non est vitalis, licet sint similes in exteriori specie.*

Schlechthin vitale Wirkungen wie Ernährungs- und Reproduktionsvorgänge kann ein nichtseelisches Prinzip dagegen nur vortäuschen. Ein reiner Geist spiegelt zum Beispiel leibliches Wachstum immer nur vor. Er nimmt zuerst eine kindlich kleine Körperimitation an und vergrößert sie danach durch regelmäßigen Einbau weiterer Materiestückchen. Dabei handelt es sich nicht um von der Seele innerlich erzeugtes lebendiges Wachstum, sondern um eine maurerähnliche Tätigkeit, zu der man nichts als örtliche Bewegung braucht.³⁷⁸ Auch Tätigkeiten der sinnlichen Seele wie Wahrnehmung, Affekt und animalische Bewegung kann ein reiner Geist nur vortäuschen. Weil er kein Sinnesvermögen besitzt, registriert er mit dem bloßen Intellekt, was wir mit unserem Sinnen perzipieren.³⁷⁹ Wenn trotzdem angenommene Engelleiber über Imitationen von Augen oder Ohren verfügen, dann ist deren Aufgabe nicht der Vollzug, sondern nur die Vortäuschung sensorischer Tätigkeiten.³⁸⁰ Etwas Ähnliches gilt für sexuelle Handlungen von *succubi* und *incubi*, aber auch für das Öffnen und Schließen der Augen oder Hände einer Leibimitation und für ihr angebliches Atmen oder Lachen. Alle diese Tätigkeiten sind nicht lebendiger als die ent-

³⁷⁸ Suárez, *4 De Angelis* c. 38, n. 13; 2, 556ab: [...] nutritio fit per aggenerationem, quae tunc ad augmentationem terminatur, quando id, quod acquiritur, plus est, quam id quod perditur: aggeneratio autem prout a vivente fit, terminatur ad partem vitam participantem, quae non magis potest fieri virtute Angeli, quam integra substantia vivens [...]. Posset quidem Angelus assumere parvum, et quasi puerile corpus, et illud paulatim et uniformiter augere ad quamdam imitationem augmenti corporis humani, tamen illud non esse augmentum vitale, nec ex parte modi, quia solum esse per iuxtapositionem, nec ex parte termini, si non esset per additionem partialis substantiae viventis. Solum ergo esset quaedam successiva formatio corporis assumpti [...].

³⁷⁹ Suárez, *DM* 35, s. 3, n. 11; 26, 443 a (darüber, daß man Dämonen *passiones animales* wie Freude über Wohlgerüche zuschreibt): [...] qui hujusmodi *passiones daemonibus* tribuerunt, si id proprie et formaliter intellexerunt, erraverunt, existimantes eos esse animalia corporea, habentia sensus, quod nullo sufficiente signo aut effectu cognoscere potuerunt, sed alioqui falso rumore, et humana traditione decepti sunt, qui ita senserunt. Si vero objective tantum id intelligatur, ad illum effectum non erit necessarium corpus; possunt enim daemones intellectualiter percipere sensibles odores aut nidores sacrificiorum gentilium, et in eis spirituali affectu complacere.

³⁸⁰ Suárez, *4 De Angelis*, c. 38, n. 5; 2, 554a: [...] licet in corpore assumpto sit quaedam pars habens figuram, et speciem oculi, per quam existimari ab aliis potest, videns, et similiter possit reputari audiens per apparentes aures, nihilominus in re ipsa non solum non fit visio, vel auditio, vero etiam neque fit aliquid reale habens convenientiam aliquam cum illis actionibus. Sed Angelus solo intellectu percipit, quae verus homo videndo, vel audiendo sentiret. Quia vero id facit Angelus sub illa apparente specie sensuum externorum, ideo putatur, quasi videndo, et audiendo aliquid facere, cum tamen reipsa oculos habeat (utique apparentes) et non videant etiam apparenter quoad affectionem alicujus actionis, sed tota deceptio, vel existimatio aliorum ex sola apparentia sensibilium organorum oriatur.

sprechenden Bewegungen von Gliederpuppen³⁸¹ und dienen lediglich der Täuschung menschlicher Zuschauer. Ein Engel, der in seinem angenommenen Leib zu essen scheint, bewegt in Wirklichkeit die Speise nur in seinem Scheinmund, zerkleinert sie mit seinen falschen Zähnen und zermahlt sie schließlich in seiner Magenimitation. Dasselbe könnte er genau so gut auch ohne angenommenen Leib in der bloßen Luft durchführen,³⁸² nur ließe sich dann niemand mehr von ihm täuschen.

Der Gegenstand dieses kurzen Berichts war noch im 17. Jahrhundert von großer sozialer und juristischer Bedeutung. Ich möchte abschließend fragen, ob er darüber hinaus auch Wirkungen hatte, die uns zumindest noch indirekt betreffen. Ich nehme an, zu diesen Wirkungen gehört die erste neuzeitliche Revolution der Biologie, der Übergang zum physiologischen Mechanizismus im 17. Jahrhundert. In dieser Hinsicht hat Jacques Maritain mit seinem Schlagwort vom *angélisme de Descartes*³⁸³ einen robusten Fingerzeig gegeben, bei dem sich freilich Differenzierungen empfehlen. Tatsächlich hat Descartes mehrere schulphilosophische Autoren gekannt. Wenn er von anspruchsvollen mechanischen Tätigkeiten spricht, dann fallen ihm bisweilen die Engel ein, auch kann er einschlägige Termini korrekt verwenden.

Descartes kennt eine Anzahl von Schulphilosophen.³⁸³ Die Annahme, daß Engel örtliche Bewegung hervorrufen können, ist ihm trotz seines Vorbehalts in

³⁸¹ S. den Text aus Suárez, *4 De Angelis*, c. 38, n. 20, zitiert in Anm. 372, sowie den Text aus Fonseca, *In 5 Metaphysicorum*, c. 2, q. 7, s. 2; 2, 115D, zitiert in derselben Anmerkung.

³⁸² Schon Thomas von Aquino, *Summa Theologiae*, 3a, q. 55, a. 6, ad 1; 317b: [...] *quia corpora ab angelis assumpta non erant corpora viva vel animata, non erat vera comedatio, licet esset vera cibi contritio et traiectio in interiore partem corporis assumpti* [...]. - Suárez, *4 De Angelis*, c. 38, n. 15; 2, 557a: [...] *non est dubium, quin Angelus visus comedere, vere et realiter localiter cibum moveat, et quasi ore sumat, et dividat, et in apparentem stomachum realiter transferat, potest ergo illa dici vera motio, divisio, aut trajeccio* [...]; sowie ebd. n. 16: [...] *illa comedatio apparens Angeli in corpore assumpto non est operatio vitalis [...] quia non procedit a principio vitae, sed omnes illi motus ita fiunt circa cibum in corpore assumpto, sicut absque tali corpore fieri possent dividendo, vel quasi conterendo eumdem cibum, et per aequale spatium aeris proiiciendo; ergo non potest dici vera comedatio, unde notanda est differentia inter haec verba, dividere, tracicere, vel comedere cibum* [...].

³⁸³ S. v.a. Descartes' Brief an Mersenne vom 30. September 1640; AT 3, 183/193. Dort werden auf S. 185 die Aristoteles-Kommentatoren von Coimbra sowie Toledo und Rubio genannt. Außerdem erinnert sich Descartes an Eustache de Saint Paul, den Verfasser eines von ihm geschätzten Lehrbuchs der Schulphilosophie. Thomas von Aquino wird an mehreren Stellen erwähnt. S. das Namenregister in AT 5, zum Beispiel 719, 721, 729 und 730.

Principia II 40³⁸⁴ beinahe selbstverständlich. Er spielt mit der Vorstellung, daß Engel Bauanleitungen für komplizierte Waagen schreiben,³⁸⁵ Materiepartikel in Bewegung setzen,³⁸⁶ ein Sandkorn in viele Stücke zerteilen³⁸⁷ und kleinste Partikel noch kleiner machen können.³⁸⁸ Auch ist ihm die Vorstellung des *applicare activa passivis* geläufig,³⁸⁹ durch das sich reine Geister vegetativer oder animalischer Ressourcen bedienen können. Er schreibt an Regius, daß ein Engel, der in einen menschlichen Körper einfährt, keine echten Sinneswahrnehmungen hat, sondern örtliche Bewegungen auf andere Weise registriert;³⁹⁰ und äußert gegenüber Burman, daß Engel tierischen Maschinen³⁹¹

³⁸⁴ Descartes erklärt am Ende von *Principia Philosophiae* II 40; AT 9/2; 87, er wolle die Frage, ob "les anges et les pensées des hommes ont la force de mouvoir les corps", erst später in einem *Traité de l'homme* behandeln. Entsprechend der lateinische Text in AT 8/1, 65, 17/19.

³⁸⁵ Descartes an Mersenne, Dezember 1638; AT 2, 469, 3/9: „*Je vous décrirois tres-volontiers les proportions que vous demandez pour faire un crochet, ou Romaine, qui serue à peser deux cens liures, car il ne faut point à cela grande science; mais encore qu'il auroit esté décrit par vn Ange, il est presque impossible qu'on obserue tout si iusement en le faisant, qu'il ne s'y trouue de la faute [...]*“.

³⁸⁶ Descartes an Mersenne, 9. Januar. 1639; AT 2 482, 29/483, 4: „*Mais pour imaginer vne matiere qui n'empesche aucun des diuers mouuemens de quelque cors, il faut feindre que Dieu ou vn Ange agite plus ou moins ses parties, a mesure que ce cors qu'elles enuironnent se meut plus ou moins viste.*“

³⁸⁷ Ebd., AT 2, 487, 5/11: „*Le n'adiouste point icy ce que deuiendroit vn grain de sable, si vn Ange le froissoit ou diuisoit en autant de parties qu'il seroit possible, bien que ie suue par ordre tous les points de vostre lettre: car vous pouuez assez entendre, de ce que i'ay dit cy dessus, que cela luy donneroit la forme de cete matiere tres subtile, dont i'ay parlé.*“

³⁸⁸ Descartes an Mersenne, 18. Oktober 1640; AT 3, 213,25/214,5: „[...] vn indiuisible ne peut auoir aucune longueur, largeur, ny profondeur; ou bien, s'il en auoit, nous le pourrions diuisir du moins par nostre imagination, ce qui suffiroit pour assurer qu'il n'est pas indiuisible; car si nous le pouuions ainsi diuisir, vn Ange le pourroit diuiser rellement.“

³⁸⁹ Darauf ändert es nichts, daß er ihre Bedeutung relativiert. S. Descartes' Brief an Regius, Januar 1642; AT 3, 504, 3/12: „*Vellem explicare, quomodo etiam automata sint opera naturae, & homines in ijs fabricandis nihil aliud faciant quam applicare actiua passiuis; vt etiam faciunt dum triticum seminant, vel mulum generari curant; quod nullam differentiam essentialem, sed tantum a natura inductam affert, valde tamen facit differre secundum magis & minus, vt ais, quia paucae illae rotae in horologio cum innumeris ossibus, neruis, venis, arterijs &c. vilissimi animalculi nullomodo sunt comparanda.*“

³⁹⁰ Descartes an Regius, Januar 1642; AT 3, 493, 14/17: „[...] si enim Angelus corpori humano inesset, non sentiret vt nos, sed tantum perciperet motus qui causarentur ab obiectis externis, & per hoc a vero homine distingueretur.“

insofern ähnlich sind, als sie keine Einbildungskraft besitzen.³⁹² Er erwähnt sogar das Verhältnis von Engeln zu ihren angenommenen Leibern, ist aber der Meinung, daß wir darüber nichts Sichereres wissen können.³⁹³ Einen ähnlichen Eindruck vermittelten Descartes' Erwähnungen substantieller und assistierender Formen. Sein Weg zur Ablehnung substantieller Formen und realer Qualitäten war verschlungen³⁹⁴ und endete damit, daß nur noch menschliche Seelen als substantielle Formen anerkannt wurden - zwar nicht mehr wie die Schulphilosophie als substantielle Formen des Leibes, aber immerhin als substantielle Formen von Menschen insgesamt.³⁹⁵

Auch die in der Engellehre ausgearbeiteten Alternativen zur substantiellen Vereinigung hat Descartes gekannt, denn er versteht so anspruchsvolle Sätze wie "Die menschliche Seele ist weder informierende noch assistierende Form und steht aufgrund ihrer Natur und ihrer Bestimmungen zwischen diesen beiden".³⁹⁶

³⁹¹ Descartes an P. Gibieuf, 19. Januar 1642; AT 3, 479, 17/26: „Pour ce qui est des animaux, nous remarquons bien en eux des mouuemens semblables à ceux qui suivent de nos imaginations ou sentimens, mais non pas pour cela des imaginations ou sentimens. Et au contraire, ces mesmes mouuemens se pouuant aussy faire sans imagination, nous auons des raisons qui preuuent qu'ils se font ainsy en eux, comme i'espere faire voir clairement, en descriuant par le menu toute l'architecture de leurs membres, & les causes de leurs mouuemens.“

³⁹² Descartes, Gespräch mit Burman, April 1648, *Medit.* VI, 74: „quamvis illa <a me> abasset; AT 5, 162: "Tunc essem sicut angeli, qui non imaginantur."

³⁹³ Gespräch mit Burman, April 1648, *Medit.* III, 153: „de idea Angelii; AT V 157: Angelorum enim cognitione nos fere latet, cum, ut dixi, eam ex mente non hauriamus; et sic etiam ignoramus ea omnia quae de iis quaeri solent, an scilicet uniri possint cum corpore, qualia illa fuerint corpora quae in Veteri Testamento sibi saepe adaptabant et similia. Praestat nos ea credere, prout in Scriptura habentur, scilicet eos juvenes fuisse, ut tales apparuisse et similia“.

³⁹⁴ S. E. Gilson, Le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien, Paris 1967, II 1, *La critique cartésienne des formes substantielles*; 143/168.

³⁹⁵ Descartes an Regius, Januar 1642; AT 3, 508, 3/6: „Asserimus enim hominem ex Corpore & Anima componi, non per solam praesentiam, siue appropinquationem, vnius ad alterum, sed per veram unionem substantialem [...].“ - Für einen menschlichen Leib ist es keine Nebensache, sondern eine natürliche Notwendigkeit, substantiell mit einer Seele verbunden zu sein; s. ders. an Regius, Mitte Dezember 1641; AT 3, 460,25/461, 6: „Obijci tantum potest, non esse accidentarium humano corpori, quod animae conjugatur, sed ipsissimam eius naturam; quia, corpore habente omnes dispositiones requisitas ad animam recipiendam, & sine quibus non est proprie humanum corpus, fieri non potest sine miraculo, vt anima illi non vniatur; atque etiam non esse accidentarium animae, quod iuncta sit corpori, sed tantum accidentarium esse illi post mortem, quod a corpore sit seiuncta“.

³⁹⁶ Es handelt sich um Thesen Adrian Heereboords, über die in AT 4, 655/656, berichtet wird und die Descartes laut Brief an Alphonse Pollot vom Januar 1644 bekannt waren. S. AT 4, 77, 25/28, und 78, 4/8: „Le viens de lire les Theses d'un Professeur en Philosophie

Er spricht auch selbst von assistierenden Formen, wenn er hervorhebt, daß unser Geist mit seinem Körper nicht äußerlich durch bloße Präsenz oder räumliche Nachbarschaft (*per situm, per solam appropinquationem*) verbunden ist, sondern real und substantiell.³⁹⁷ Unser Geist ist also mit seinem Leib nicht so verbunden wie ein Engel mit seinem Scheinleib. Solche Stellen machen klar, daß Descartes in seinen älteren Jahren die Engelphysiologie gekannt und sich ihrer bedient hat, um Positionen zu illustrieren und kontrastiv zu verdeutlichen.

Die Belege dafür stammen allerdings erst aus den Jahren zwischen 1638 und 1649. In dieser Zeit hat Descartes ohne Zweifel die Engelphysik gekannt, sich ihrer zu Illustrationszwecken bedient und sie sozusagen als Beute verwendet. Über eine mögliche Rolle der Engelphysik bei der *Entstehung* der cartesianischen Physiologie, die mehrere Jahre früher liegt, geben uns dagegen die heute vorhandenen Texte keine Auskunft. Deshalb kann man *rebus sic stantibus* nicht behaupten, Descartes habe bestimmte Elemente der Engelphysiologie in seine eigene mechanistische Physiologie eingebaut. Was kann man aber trotzdem mit ruhigem Gewissen sagen? Man kann mit guten Gründen davon ausgehen, daß Descartes vor 1638 einiges von der Schulphilosophie gewußt hat. Er wurde in La Flèche in ihr unterrichtet und hat sich danach um 1620 und 1640 erneut mit ihr beschäftigt.³⁹⁸ Allerdings kann er sie genauer oder weniger genau gekannt haben. Weil wenig dafür spricht, daß er ein gewissenhafter Schüler war, ist die Meinung, daß er zwischen 1618 und 1638 die Schulphilosophie nicht besonders genau gekannt hat, zumindest nicht abwegig. Selbst unter dieser Voraussetzung ist aber die Annahme, daß ihm das Lehrstück von den angenommenen Leibern der Engel entgangen ist, bedeutend weniger plausibel als ihr Gegenteil. Denn dieses Lehrstück wird in Theologie und Philosophie an mehreren Stellen behandelt, zum Beispiel bei der Lehre von den Formen, von der Seele, vom Ort, von der Bewegung und der Wirkursache, ferner bei der Lehre von Materie und Form, von der Entstehung der Lebewesen und von den sensitiven, vegetativen

de Leyde, qui s'y declare plus ouuertement pour moy [...] que n'a iamais fait M^r de Roy. [...] il y a quelque temps que ce mesme, en ayant fait d'autres [thèses], de formis substantialibus, ou il sembloit estre pour Aristote, & toutefois en effet il estoit pour moi, a ce qu'on m'a dit, car ie ne les ay point veues." - S. ferner AT 3, 508, 3/10.

³⁹⁷ Descartes an Regius, Januar 1642, AT 3, 493; 2/9: „[...] debes profiteri te credere hominem esse verum ens per se, non autem per accidens, & mentem corpori realiter & substantialiter esse vnitam, non per situm aut dispositionem, [...] sed per verum modum vniōnis, qualem vulgo omnes admittunt, etsi nulli, qualis sit, explicit [...]". - S. auch ebd.; AT 3, 508, 3/10: „Asserimus enim hominem ex Corpore & Anima componi, non per solam praesentiam, siue appropinquationem, vnius ad alterum, sed per veram vniōnem substantialiem; (ad quam quidem ex parte corporis requiritur naturaliter situs & partium conformatio, sed quae tamen sit diuersa a situ & figura modisque alijs pure corporeis: non enim solum Corpus, sed etiam Animam, quae incorporea est, attingit)".

³⁹⁸ S. Anm. 374.

und rationalen Vermögen. Soweit ich sehe, kann man sich damals nicht mit Philosophie beschäftigen, ohne einiges von den Engeln und ihren angenommenen Leibern zu erfahren. Abgesehen davon dürfte ein so anregender und vielbehandelter Stoff einem wißbegierigen Jungen, der sich nachweislich u.a. für Magie interessiert hat, nicht entgangen sein.

Was wäre mit dieser Vermutung gewonnen? Spätere Texte machen klar, daß Descartes die Tätigkeit der menschlichen Seele als der einzigen *forma substantialis*, die er noch akzeptiert, von der Tätigkeit einer *forma assistens* genau unterscheidet.³⁹⁹ Aber er versteht unter substantieller Vereinigung von Seele und Leib etwas anderes als schulphilosophische Autoren, denn seine substantielle Form ist selbst schon eine vollständige Substanz. Siewohnt nicht wie die schulphilosophische Seele im ganzen Leib und allen seinen Teilen, sondern nur in einen Teil des Leibes, nämlich in der Zirbeldrüse. Auch bewegt sie im Unterschied zu schulphilosophischen substantiellen Formen bewegliche Organe nicht unmittelbar.⁴⁰⁰ Descartes' mechanische Metapher ist nicht mehr die Gelenkpuppe, sondern der Automat. Jeder Organismus ist eine sich selber steuernde Maschine. Die Glieder einer Puppe muß man unmittelbar von außen her bewegen, aber ein Automat hat eine interne Steuerungszentrale. Dadurch erübrigtsich die Annahme der Schulphilosophie, daß angenommene Engelleiber für jede Bewegung den Eingriff einer *forma assistens* brauchen. Ohnehin braucht man nach der neuen Theorie, daß Bewegung ein natürlicher Zustand von Körpern ist, zur Erklärung von Bewegungszuständen keinen äußeren Beweger mehr, und eine *forma assistens* ist ein äußerer Beweger. Gleichzeitig verliert die Unterscheidung zwischen künstlichen und natürlichen Leibern an Gewicht. Es gibt jetzt nur noch örtliche Bewegung, und auch von Menschen hergestellte

³⁹⁹ Zum Beispiel Descartes, *Meditatio VI*; AT 7, 81, 1/14: „*Docet etiam natura, per istos sensus doloris, famis, sitis &c., me non tantum adesse meo corpori ut nauta adest navigio, sed illi arctissime esse conjunctum & quasi permixtum, adeo ut unum quid cum illo componam. Alioqui enim, cum corpus laeditur, ego, qui nihil aliud sum quam res cogitans, non sentirem idcirco dolorem, sed puro intellectu laesionem istam perciperem, ut nauta visu percipit si quid in nave frangatur; & cum corpus cibo vel potu indiget, hoc ipsum expresse intelligerem, non confusos famis & sitis sensus haberem. Nam certe isti sensus sitis, famis, doloris &c., nihil aliud sunt quam confusi quidam cogitandi modi ab unione & quasi permixtione mentis cum corpore exorti.* - Schulphilosophische Beispiele für die *nauta/navis*-Metapher finden sich bei Etienne Gilson, *Index scolastico-cartésien*, Paris 1912, Nachdruck (=Bibliography and reference series # 57), New York o.J., Nr. 460/462; 301/302.“

⁴⁰⁰ Descartes, *Meditationes*, Quartae responsiones; AT 7, 229, 18/24: „[...] adeo ut nequidem in nobis ipsis mens immediate moveat membra externa, sed dirigat tantum spiritus a corde per cerebrum in musculos fluentes, eosque ad certos motus determinet, cum ex se isti spiritus ad multas actiones diversas aequre facile applicentur. Plurimi vero ex motibus qui in nobis fiunt, nullo pacto a mente dependent [...]“.

Automaten sind in Wirklichkeit nur Werke der Natur, denn man stellt sie *applicando activa passivis* her. Künstliche Automaten unterscheiden sich von natürlichen Organismen im Prinzip nur dadurch, daß Organismen komplexer sind.⁴⁰¹ Im Vergleich zu beiden sind aber schulphilosophische Engelleiber etwas enttäuschend Anspruchsloses: bewegliche Gliederpuppen, nichtautomatische Illusionsgeräte, die nur dann funktionieren, wenn sie ein Dämon oder ein Engel gerade bedient.⁴⁰²

Man muß also dem Hinweis von Jacques Maritain mit Umsicht folgen. Vernünftigerweise kann man nicht behaupten, daß Einzelemente der schulphilosophischen Engelphysiologie Details der neuen Automatenkonzeption bestimmt oder mitbestimmt haben. Aber vermutlich dank Descartes trotzdem dieser Physiologie eine fundamentale allgemeine Anregung. Infolge der Bemühungen der Schulphilosophie und der von ihr inspirierten Prediger und Juristen galt es im 17. Jahrhundert als selbstverständlich, daß sich alle vitalen Leistungen mit Mitteln der Mechanik erzeugen oder simulieren lassen. Die Schulphilosophie begnügte sich nicht mit allgemeinen Angaben, sondern lieferte eine reiche Sammlung von Beispielen, die den Glauben an die These verstärkten und die Phantasie ermutigten. Einer der Grundimpulse von Descartes' neuer Physiologie ist aber die Überzeugung, daß sich alle organischen Phänomene mechanisch nachbilden lassen. In diesem allgemeinen Sinn ist Descartes vermutlich der schulphilosophischen Engelphysiologie verpflichtet. Wenn es so wäre, dann hielte ich das nicht für wenig.

⁴⁰¹ Descartes an Regius, Januar 1642; AT 3, 504, 3/12, zitiert in Anm. 389.

⁴⁰² Suárez, *4 De Angelis*, c. 38, n. 20; 2, 559a, zitiert in Anm. 372. Ähnlich Fonseca, *In 5 Metaphysicorum*, c. 2, q. 7, s. 2; 2, 115D, ebenfalls zitiert in Anm. 372.

STELLENREGISTER

Agrrippa von Nettesheim

Adversus lamiarum inquisitores:

128

De nobilitate et praecellentia foeminei sexus:

127

De occulta philosophia:

passim: 119

1: 119

1,8: 122

2,8: 124

2,18: 124

2,19: 124

2,20/22: 124

2,23/28: 124

2,29/31 124

2,34: 124

2,36ff.: 124

2,41: 124

2,53: 124

2,59: 124

3: 121

3,2: 120

3,7/11: 122

3,15: 124

3,16: 122

3,17: 124

3,41: 123

De vanitate:

passim: 124

41/44: 125

41/48: 125

45: 125

47: 125

epistulae:

2,38ff.: 125

7,26: 121

In paelectione Hermetis Trismegisti, de potestate et sapientia die:

120

Aischylos*Eum.* 46/54: 61**al-Damīrī***Hayāt al-Hayawān.*

68 Anm. 172; 69 Anm. 175

al-Kazwīnī*'Adjā'ib al-makhlūkāt.*

55/ 63; 69 Anm. 174

368ff.: 68 Anm. 172

I, 374: 71 Anm. 180

al-Kurṭubī*al-Djāmi' li-ahkām al-kur'ān.*

19, 9: 71 Anm. 180

al-Sarrādj*Masāri' al-'ushshāk.*

286ff.: 69 Anm. 176

Ambrosius*De paradiso:*

2, 9; 115 Anm. 295

12, 58; 116 Anm. 300

14, 68; 115 Anm. 294

Andreae, Tobias*Exercitationes:**Praefatio:*

129 Anm. 305

132 Anm. 321; Anm.322; Anm. 324

133 Anm. 325

Exercitatio I:

Cap. I, § I: 133 Anm. 326

Cap. I, § II: 133 Anm. 327; Anm.328; Anm.329

Cap. I, §§ IV u. V: 133 Anm. 330

Cap. I, § V: 133 Anm. 331

Cap. I, § VIII: 133 Anm. 333

Cap. I, § IX: 134 Anm. 336

Cap. I, § X: 133 Anm. 332; 134 Anm. 337

Cap. I, § XII: 134 Anm. 334

Cap. I, § XIIff.: 134 Anm. 335

Cap. I, § XV: 132 Anm. 323

Cap. II, § III: 136 Anm. 345; Anm.346

Cap. II, § V: 132 Anm. 320

Cap. III, § I: 135 Anm. 338

Cap. III, § II: 135 Anm. 339

Cap. III, § VII: 136 Anm. 347; 137 Anm. 348; Anm. 349; Anm.350; Anm.351;
Anm.352

Cap. Vff.: 133

Exercitatio II:

Cap. I, § IIIff.: 135 Anm. 340

Cap. II, § 1ff.: 135 Anm. 340; Anm.341

Cap. II, § II: 135 Anm. 342

Cap. II, § IIIff.: 135 Anm. 343; 136 Anm. 344

Apuleius

De deo Socratis:

13: 26 Anm. 42

15: 26 Anm. 39

Apologie:

43: 28 Anm. 50

Aristoteles

Metaphysik:

I, 1, 980 a 1ff.: 79 Anm. 208

De somno et vigilia:

90 Anm. 247

Athanasius

Quaestiones ad Antiochum ducem

123

Athenagoras

Legatio:

26, 1f.: 27 Anm. 47

Augustinus

De civitate Dei:

8, 6: 85 Anm. 225

9, 2: 27 Anm. 45

16, 26: 116 Anm. 299

De divinatione daemonum:

25 Anm. 37

c. 5: 79 Anm. 207

De genesi ad litteram:
 11, 12: 117 Anm. 301
 11, 27: 116 Anm. 299; 117 Anm. 302

Appendix, Sermo 37 de Vetere Testamento:
 6: 77

De Trinitate:
 4, 14: 26 Anm. 42

Enchiridium:
 15: 124

Badr al-Dīn al-Shiblī
Akām al-mardjān fī aḥkām al-djār.
 72 Anm. 192

Beda Venerabilis
Historia ecclesiastica gentis Anglorum:
 111

Bonaventura
Comment. in sent II.
 8, 2, un., q. 3: 79
 8, 2, un., 2, resp., 223: 83f. Anm. 219
 8, 2, un., 3, contra 1, 225: 84 Anm. 222
 8, 2, un., 3, resp., 226: 80 Anm. 210; 81 Anm. 211; Anm. 212
 8, 2, un., 3, resp., 226 /227: 81 Anm. 213
 8, 2, un., 3, ad 1, 227: 84 Anm. 223
 8, 2, un., 3, ad 4, 227: 81 Anm. 213
 8, 2, un., 3, resp., 227; 81 Anm. 214; 82 Anm. 215; Anm. 216

Itinerarium mentis in Deum:
 II, 12: 85 Anm. 224

Caedmon:
 112 Anm. 286/287

Cajetanus, Thomas de Vio
In 2am 2ae, q. 95, a.3: 144, Anm. 373

Calcidius
In Platonis Timaeum:
 2, 135: 123

Capnio Phorcensis
 121(s. Reuchlin)

Cicero*Lucullus:*

79/81: 84 Anm. 221

Timaeus:

38: 26 Anm. 39

Clauberg, Johannes*Corporis et animae**in homine conjunctio plenius descripta:*

9, 2: 131 Anm. 314

9, 14, 216: 131 Anm. 315

10, 216: 132 Anm. 317

47, 11, 252: 131 Anm. 314

Corpus Hermeticum

9, 3: 123

Cyprian*Ad Demetrianum:*

15: 32 Anm. 67; 40 Anm. 100

Ad Donatum:

5 : 33 Anm. 67

PsCyprian*Quod idola dii non sint:*

7: 33 Anm. 68

Damaskios*In Platonis Phaedonem:*

141: 47 Anm. 110

Dante Alighieri*Paradiso:*

29, 134f.: 104

Dāwūd al-Anṭākī*Taz̄yīn al-aswāk:*

181ff.: 69 Anm. 176; 72 Anm. 191

Descartes, René*Briefe**an Gibieuf.*

149 Anm. 391

an Mersenne:

- v. Dez. 1638: 148 Anm. 385
- v. 9. Jan. 1639: 148 Anm. 386
- v. 30. Sept. 1640: 147 Anm. 383
- v. 18. Okt. 1640: 148 Anm. 388

an Pollot:

- 149 Anm. 396

an Regius:

- v. Jan. 1642: 148 Anm. 390
- v. Jan. 1642: 148 Anm. 389
- v. Jan. 1642: 149 Anm. 395
- v. Jan. 1642: 150 Anm. 397

Meditationes:

- 6, 13: 151 Anm. 397

Principia Philosophiae:

- 2, 40: 148 Anm. 384

Traité de la lumiere:

- 133 Anm. 331

PsDionysius Areopagita

De divinis nominibus:

- 4: 86 Anm. 228

De hierarchia caelesti:

passim: 98

6, 1: 122

7, 4: 122

De hierarchia ecclesiastica:

passim: 98

Ficino, Marsilio

:De triplici vita:

- Lib. 3 (*De vita coelitus comparanda*): 121

In Apologiam Socratis:

122; 123

Theologia Platonica:

- 10, 2: 123 bis

Firmicus Maternus

De errore profanarum Religionum:
28, 11: 33 Anm. 69

Fonseca, Petrus

Commentarii in quintum librum Metaphysicorum Aristotelis:
c. 2, q. 7, s. 2; 2, 115D: 143 Anm. 372; 147 Anm. 381; 152 Anm. 402

Giovio, Paolo

Elogia doctorum virorum:
126

Gregor der Große

Evangelienhomilien:
34: 103; 106

Moralia:

103

Gregor von Nyssa

De engastrimytho:
passim: 25 Anm. 37

Heraklit von Ephesos

VS 1 frg B 118: 51 Anm. 114

Hermeias von Alexandrien

In Platonis Phaedrum:
22, 14f.: 47
39, 15/17: 48
65, 21: 44
65, 26ff.: 46
66: 48
67, 20: 46
68, 27/69, 13: 45 Anm. 106
73, 33ff.: 47; 51
74, 5: 47
216, 13ff.: 49
255, 1/8: 49 Anm. 112

Hesiod

Theogonie:
319/323: 58
326: 58

PsHesiod

Aspis:

156ff.: 58 Anm. 122
248ff.: 58 Anm. 122
264ff.: 58 Anm. 122
144: 58 Anm. 122
154/156: 58 Anm. 122

Homer

Ilias:
A 198: 53
Δ 441ff.: 57; 60
Ξ 215/217: 57 Anm. 121
Σ 535: 57 Anm. 121
Σ 535/538: 58 Anm. 125

Odyssee:

ν 287ff.: 53
ν 297f.: 53

Hugo von Sankt Viktor

In hierarchiam coelestem:
passim: 103

De sacramentis:

passim 103

Iamblichus

De mysteriis:

1, 9: 123
2, 7: 124

Ibn al-Nadīm

al-Fihrist:

308: 69 Anm. 176; 72 Anm. 190

Ibn Taymiyya

Mudjmu‘ al-fatāwā.

17, 33: 71 Anm. 180

Iustinus Martyr

apologia I:

30: 40 Anm. 102

Johannes Chrysostomus

In Matthaeum homiliae:

13,5: 109

Johannes Damascenus

De fide orthodoxa:
2, 4; 79 Anm. 205

Johannes Philoponus

In Aristotelis de anima commentarium:
19, 28; 51
20, 1ff.; 50 Anm. 113
20, 16ff.; 50
117, 23/30; 54 Anm. 118

Klemens von Alexandrien

Stromateis:
6, 6, 53, 2/3; 20 Anm. 27

Koran

2, 34; 67 Anm. 168
2, 102; 65 Anm 157; 69 Anm. 173
6, 100; 70 Anm. 178
7, 11/18; 67 Anm. 169
7, 12; 68 Anm. 172
7, 20; 65 Anm. 157
15, 27; 68 Anm. 172
15, 32/45; 68 Anm. 170
16, 49; 66 Anm. 162
18, 50/51; 68 Anm. 171
21, 5; 71 Anm. 183
21, 19, 20; 66 Anm. 162
21, 27; 66 Anm. 162
26, 224; 71 Anm. 183
36, 69; 71 Anm. 183
37, 8; 66 Anm. 161
37, 158; 70 Anm. 179
38, 69; 66 Anm. 161
38, 76ff.; 68 Anm. 172
55, 14; 68 Anm. 172
66, 6; 66 Anm. 162
69, 40/41; 71 Anm. 183
72; 69 Anm. 177

Laktanz

divinae institutiones:
2, 15, 3; 33 Anm. 70
5, 21, 5; 33 Anm. 71

Minucius Felix

27, 5ff; 32 Anm. 66; 40 Anm. 100

Olympiodor

Prolegomena:

8, 39/9, 1: 54 Anm. 118

Origenes

De principiis:

2, 9, 3: 123

In Lucam homiliae:

31: 110 Anm. 280

In Matthaei evang. Comm.:

13, 7: 40 Anm. 103

Pausanias

Graeciae descriptio:

5, 18, 1: 60

5, 18, 2: 60 Anm. 138

5, 19, 4: 60 Anm. 135

5, 19, 6: 58

Petrus Galatinus

De arcanis catholicae veritatis:

121

Petrus Lombardus

Sententiae in IV libris distinctae:

II, d. 5, cc. 1/2: 78 Anm. 203

II, d. 8, c. 4: 79

Philon von Alexandrien

De somniis:

1, 133ff.: 2ff.

1, 140: 3

1, 150: 5

Pico della Mirandola, Giovanni

Heptaplus:

120

Oratio de dignitate hominis:

120; 121

Platon

Apologia Socratis:

31d: 45 Anm. 107

31d1f.: 46
40a: 45 Anm. 107

Phaidon:
81bff.: 50
81d6/e2: 50/51
82e: 47 Anm. 109
96ff.: 12ff.
111cff.: 47 Anm. 110

Kratylos:
398b: 122
400c1ff.: 47 Anm. 109

Theaitetos:
151a4: 45 Anm. 107

Sophistes:
248c11/249b3: 18 Anm. 21

Symposion:
202: 123
202eff.: 22f.
202e1: 48
202e3/203a5: 48f.
203a1f.: 48 Anm. 111

Phaidros:
245c: 22
242b: 44
242b7/c7: 55
244c: 22 Anm. 32
246c3: 47
246e: 24 Anm. 34
247c: 3
250c6: 47
252c3/253c6: 53 Anm. 117

Gorgias:
493a: 47 Anm. 109

Staat:
611cf.: 47 Anm. 109
617e1: 44 Anm. 105
620d6ff.: 22; 44 Anm. 105
621a4ff.: 48

Timaios:

29e: 2

48ff.: 20ff

Nomoi:

885ff.: 15ff.

PsPlaton

Epinomis:

984e: 3

Theages:

128d: 45 Anm. 107

Plotin

Enneades:

IV.3.18, 22/24: 45 Anm. 106

Plutarch

de esu carnium:

995: 51 Anm. 115

995f7/996a5: 51 Anm. 115

de gen. Socr.:

581e: 46 Anm. 108

Porphyrios

Vita Plotini:

10, 15 ff.: 44f. Anm. 105

De abstinentia:

2, 39: 123

2, 39, 1f.: 50 Anm. 113

2, 41, 4: 54

2, 42, 3: 49 Anm. 111; 52 Anm. 116

Reuchlin, Johannes

De verbo mirifico:

121

De arte cabalistica:

120

Ricardus de Media villa

Super quatuor libros Sententiarum:

t. II, 8, 2, 3: 82f. Anm. 217

Ricci, Paolo*Naturalia et prophetica de anima coeli adversus Eckium examina:*

121

Servius*In Vergili Georgica:*

1, 302: 71

Suárez, Francisco*4 De Angelis:*

- c. 6, n. 5; 2, 449a: 141 Anm. 365
- c. 6, n. 5; 2, 449b: 143 Anm. 370
- c. 33, n. 5; 2, 537b: 143 Anm. 371
- c. 34, n. 2; 2, 541a: 142 Anm. 368
- c. 34, n. 3; 2, 541ab: 140 Anm. 362
- c. 35, n. 2; 2, 543b: 143 Anm. 369
- c. 35, n. 3; 2, 544a: 144 Anm. 373
- c. 35, n. 5; 2, 544b: 144 Anm. 373
- c. 36, n. 5; 2, 549a: 141 Anm. 365

Disputationes Metaphysicae:

- 18, s. 5, n. 5; 25, 629b: 145 Anm. 377
- 18, s. 8, n. 41; 25, 666a: 141 Anm. 364
- 35, s. 3, n. 11; 26, 443a: 146 Anm. 379
- 35, s. 3, n. 14; 26, 444a: 143 Anm. 369
- 35, s. 6, n. 15; 26, 472b: 139 Anm. 357/358
- 35, s. 6, n. 16; 26, 472b und 473a: 140 Anm. 361
- 35, s. 6, n. 17; 26, 473a: 142 Anm. 368
- 35, s. 6, n. 17; 26, 473ab: 142 Anm. 368
- 35, s. 6, n. 19; 26, 474a: 142 Anm. 367
- 35, s. 6, n. 20; 26, 474b: 145 Anm. 377
- 35, s. 6, nn. 24/25; 26, 475b/476a: 141 Anm. 364
- 51, s. 3, n. 11; 26, 985a: 140 Anm. 363
- 51, s. 3, n. 18; 26, 987ab: 145 Anm. 376
- 51, s. 4, n. 18; 26, 993a: 140 Anm. 363

Tatian*Oratio ad Graecos:*

15 : 27 Anm. 42

16 : 27 Anm. 48

Tertullian*De anima:*

57, 5: 32 Anm. 65; 37 Anm. 88

Apologeticum:

21, 14: 35 Anm. 77

- 21, 15ff.: 35 Anm. 78
 21, 26: 35 Anm 79
 21, 31: 35 Anm. 80
 22, 1ff.: 27f. Anm. 46
 22, 3: 27 Anm. 46
 22, 4/6: 26 Anm. 43
 23, 1: 28 Anm. 49; 29 Anm. 52
 23, 2: 29 Anm. 54
 23, 4ff.: 30. Anm. 56; 36 Anm. 84; 39 Anm. 97
 23, 11f.: 31 Anm. 58; 35; 37
 23, 13f.: 38 Anm. 89.
 23, 15f.: 38 Anm. 93
 23, 17: 39 Anm. 99
 24, 1: 39 Anm. 99

Testamentum Vetus

Genesis:

- 3, 1/ 7: 113
 3, 8: 114
 28: 2

Exodus:

- 20, 19: 2; 4

Leviticus:

- 26, 12: 5

Jesaja:

- 5, 14: 113 Anm. 288
 5, 20/21: 113 Anm. 288

Hesekiel:

- 28,13: 115 Anm. 295

Sapientia Salomonis:

- 2, 24: 115 Anm. 295

Testamentum Novum

Evangelium Matthaei:

- 4, 5/11: 108f. Anm. 275
 8, 16: 79 Anm. 206

Evangelium Marci:

- 1, 12/13: 108 Anm. 274
 1, 23/27: 79 Anm. 206
 3, 11: 31 Anm. 61
 5, 9: 31 Anm. 60

6, 7: 31 Anm. 62

Evangelium Lucae:

- 4, 41: 31 Anm. 61; 79 Anm. 206
- 4, 5/13: 108f. Anm. 275
- 8, 30: 31 Anm. 60
- 10, 17/ 20: 31 Anm. 62
- 17, 11/19: 108

Actus Apostolorum:

102

Ad Ephesios:

1, 21: 102

Ad Colossenses:

1, 16: 102

Thomas von Aquin

De malo quaestiones:

- XVI: 79
- XVI, 1: 85f. Anm. 225
- XVI, 2: 86 Anm. 227; Anm. 228; Anm. 229; 87 Anm. 230; Anm. 231; Anm. 232
- XVI, 3: 88 Anm. 233
- XVI, 5: 88 Anm. 234
- XVI, 9: 89 Anm. 239
- XVI, 11: 90 Anm. 244; Anm. 245; 91 Anm. 249
- XVI, 11, ad 6: 89 Anm. 240;
- XVI, 12: 90 Anm. 242; 91 Anm. 251; 92 Anm. 253

Quaestiones quodlibetales:

III, a. 3: 89 Anm. 236

Summa theologiae:

- I, 51, 1: 140f. Anm. 363
- I, 51, 3, ad 4: 145 Anm. 377
- I, 63, 4: 86 Anm. 226; Anm. 229
- I, 64, 4: 88 Anm. 235
- I, 91, 2: 142 Anm. 368
- I, 105, 1: 142 Anm. 368
- I, 110, 3: 90 Anm. 243
- I, 110, 3, ad 3: 139 Anm. 358; sed contra: 142 Anm. 368
- I, 111, 3: 79; 90f. Anm. 247; 139 Anm. 358
- I, 111, 4: 89 Anm. 241; 90 Anm. 243
- I, 113, 4: 93 Anm. 254
- I, 114, 1: 91 Anm. 252
- I, 114, 2: 89 Anm. 237

I, 114, 3: 89 Anm. 236; Anm. 241
I, 114, 4: 89 Anm. 238; 90 Anm. 242; 91 Anm. 249
I, 114, 4 ad 2: 142 Anm. 368
I, 115, 5: 143 Anm. 369
I, 117, 3: 142 Anm. 368
I-IIae, 80, 1: 89 Anm. 236
I-IIae, 80, 2: 91 Anm. 249; Anm. 250; 92 Anm. 253
I-IIae, 80, 2 ad 2: 91 Anm. 248
III, 55, 6, ad 1: 147 Anm. 382

Timaios von Lokroi

96d: 3 Anm. 5

Vasari, Giorgio

Vita d' Andrea Tafi:
95 Anm. 257

Vergil

Aeneis:
6, 286: 59 Anm. 133

Georgica:

1, 302: 71

Wilhelm von Paris

De legibus:
122

Wittich, Christoph

In Exercit. De statu humiliationis et exaltationis Christi:
55: 130 Anm. 312

Zorzi (Giorgio), Francesco

De harmonia mundi totius:
passim: 121

Bildnachweis

Ingrid Krauskopf

1. Perseus enthauptet Medusa. Kykladische Reliefamphora, Paris, Louvre CA 795. Um 670 v. Chr. Nach: K. Schefold, Götter- und Heldensagen der Griechen ind der Früh- und Hocharchaischen Kunst (München 1993) Abb. 60
2. Kriegsdämon? mit Gorgonengesicht. Schildzeichen aus Bronze, Olympia, Archäologisches Museum. Letztes Drittel 6. Jh. v. Chr. Foto DAI Athen Inst. Neg. Ol 4900
3. Eris. Attisch schwarzfigurige Schale, Berlin, Staatliche Museen, Antikensammlung F 1775. 560/50 v. Chr. Foto Mus.
4. Erinyen bedrohen Orest in Delphi, links Apollon. Apulischer Volutenkrater, Bari, Mus. Naz. Arch. 877. 360/50 v. Chr. Foto H. Lohmann
5. Victorien halten einen Kranz. Römischer Sarkophag, Rom, Forum Romanum. Spätes 2. Jh. n. Chr. Foto im Besitz des Archäologischen Instituts Heidelberg
6. Engel halten einen Kranz mit einem Kreuz. Frühchristlicher Sarkophag, Istanbul, Archäologisches Museum. 2. Hälfte 4. Jh. n. Chr. Nach: W.F. Volbach, Frühchristliche Kunst (München 1958) Taf. 75

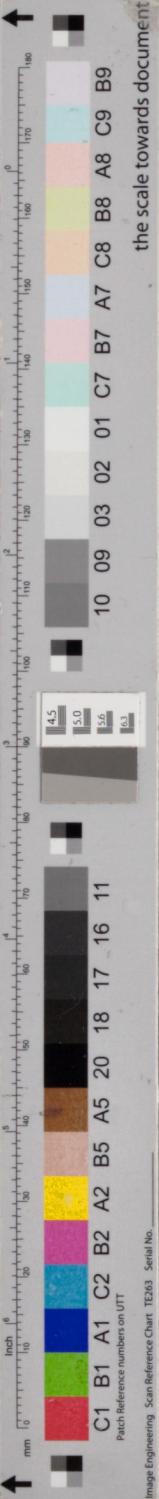
Eckhard Leuschner:

1. Florenz, Baptisterium, Südansicht. - Nach A. Paolucci (Hrsg.), Il Battistero di S. Giovanni, Firenze. Modena 1994, S. 32.
2. Florenz, Baptisterium, Kuppelmosaik: Engelsregister. - Nach M. U. Schwarz, Die Mosaiken des Baptisteriums in Florenz, Köln 1997, Abb. 60.
3. Florenz, Baptisterium, Kuppelmosaik, Engelsregister: Creator. - Nach Paolucci a.O. S. 412.
4. Florenz, Baptisterium, Kuppelmosaik, Nordkappe: Potestates. - Nach Paolucci a.O. S. 414.
5. Florenz, Baptisterium, Kuppelmosaik, Ostkappe: Angeli. - Nach Paolucci a.O. S. 416.
6. Florenz, Baptisterium, Kuppelmosaik, Südkappe: Virtutes. - Paolucci a.O. S. 418.

7. Florenz, Baptisterium, Kuppelmosaik, Nordwestkappe: Engel mit Leidenswerkzeugen. - Nach Schwarz a.O. Abb. IV.

Heinz Herbert Mann

1. Schandmasken des 17. Jhs, Kriminalmuseum, Rothenburg o.T. (Diathek des Instituts für Kunstgeschichte der RWTH Aachen).
2. Sandro Botticelli, Reinigung des Aussätzigen, 1482/3, Rom, Sixtinische Kapelle (Diathek des Instituts für Kunstgeschichte der RWTH Aachen).
3. Sandro Botticelli, Reinigung des Aussätzigen, Ausschnitt (Diathek des Instituts für Kunstgeschichte der RWTH Aachen).
4. Sandro Botticelli, Reinigung des Aussätzigen, Ausschnitt (Diathek des Instituts für Kunstgeschichte der RWTH Aachen).
5. Sandro Botticelli, Reinigung des Aussätzigen, Ausschnitt (Diathek des Instituts für Kunstgeschichte der RWTH Aachen).
6. Lorenzo Ghiberti, Florenz, Baptisterium, Nordtür: Versuchung Jesu (Diathek des Instituts für Kunstgeschichte der RWTH Aachen).
7. Empörung Lucifers und Engelssturz. Oxford, Bodleian Library: Cod. Junius XI und
- 8.-12. Sündenfall. Miniaturen des Cod. Bodl. Junius XI: The Caedmon Manuscript of Anglo-Saxon Biblical Poetry. Junius XI in the Bodleian Library. Hrsg. v. Israel Gollancz, Oxford U.P. 1927.
13. Sündenfall, St. Albans-Psalter, fol. 17. - Nach F. Wormald, The St. Albans Psalter (Albani Psalter). Preface and Description of the Manuscript by Francis Wormald, London 1960 (= Studies of the Warburg Institute 25).



den Mauern) bekannt ist - insofern lässt sich dasiums als Romrezeption verstehen.

ogramms“ im neuzeitlichen Sinn (Spätrenaissance und Erneuerung jeder Einzelheit eines Ausstattungssystems auf einem Modell von Darstellungen und darin lesbaren Bedeutungen, auf unser Mosaik angewendet werden: Erstens kann der Plan von fast 80 Jahren zu Planänderungen geführt haben, was nicht geschehen sein mögen, weil - wie Schwarz 1990 schreibt - die Zuständigkeit für das Projekt vom Bischof der Stadt zu einer anderen Organisation wechselte (vgl. etwa die deutlichen Unterschiede in den Kleidungsstücken der Fürbitter).

In dem Bereich der *storie* nicht sicher, ob jede der Szenen so dargestellt ist, dass der vier alt- und neutestamentlichen Erzählstränge des Mosaiks betreut wird. Der Betrachter stets zwingende motivische und inhaltliche Verbindungen zwischen den Registern auffallen - man kann dergleichen in der Beziehung zwischen den Szenen, die eine durchgängige Parallelisierung aller Szenen fällt. Es kommt zu der grundsätzlichen Frage, was die einzelnen Szenen miteinander zu tun haben. Es ist zum Beispiel der Fall, dass die Gefangenissezenen von Simeon und Joseph als Präfiguration des Lebens Christi auf Erden dargestellt sind, auch wenn die narrativen Sequenzen von vornherein anders gewesen sein sollten - wie verhält sich das Engelsmodell?

n - Abgleichung mit Pseudo-Dionysius und Gregor

Berhalb der byzantinischen Kultur nur wenige Beispiele von Mosaiken, die komplett, mit Namensbeischriften versehenen sind. In der von Schwarz genannten Decke des Chorraums in der Kirche St. Peter in Petersfeld (um 1100) ist vor allem an die Skulpturen der Kathedrale von Parma zu denken (13. Jahrhundert, genauer datiert). Doch auch die schon genannte, deutlich spätere Decke von S. Marco in Venedig, wo einige der um ein Dutzend dargestellten Engel (jeweils nur ein Engel!) Namensschilder tragen, ist in ihrer katalogartigen Einheitlichkeit.²⁶⁵

Die oben dargestellten 11. Jahrhundert entstandenen Apsisfresken in San Pietro in Venedig (siehe Eichberg [wie Anm. 260], Planche LXIV, figs. 107-109) zugeschriebenen Tafeln einer kompletteten, allerdings unvollständigen Architektur im Museum von Padua (Bussagli [wie Anm. 260], 292-293), 108ff.