# Die Transmigration bei Agrippa von Nettesheim

Autor(en): **Lechner, Gerhard**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **67 (2020)**

Heft 1

PDF erstellt am: **24.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-1047498

**Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

**Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

**http://www.e-periodica.ch**

GERHARD LECHNER

# Die Transmigration bei Agrippa von Nettesheim

## EINFÜHRUNG

Agrippa wurde bereits zu Lebzeiten und bis in das 20. Jahrhundert (Fritz Mauthner) als Scharlatan betrachtet, der gegen die theologischen Wahrheiten verstoßen hat. In der Sekundärliteratur wurde er als Magier, Neuplatoniker, Hermetiker und Kabbalist bekannt, das bedeutet, viele durchaus unterschiedliche Philosophien sind in seiner Gedankenwelt vereint. Dieser für den Renaissance-Platonismus so typische Eklektizismus beruhte auf einer *philosophia perennis*, die davon ausgeht, dass das Wichtigste in der Philosophie bereits gesagt wurde. Nun ging es darum, diese *philosophia perennis* in ein für die damalige Zeit gültiges neues System zu integrieren. Agrippa und der englische Renaissance-Platoniker John Dee wurden aufgrund ihrer Theurgie, Hermetik und Kabbala der Ketzerei verdächtigt und die Verfolgung der Vertreter des Renaissance-Platonismus wurde ein Teil der Gegenreformationsbewegung. Giordano Bruno war ebenso ein Denker dieser Richtung und ihm wurde dieser Eklektizismus, der aus vielen heidnischen Elementen bestand, zum Verhängnis.[1] In diesem Artikel liegt die Aufmerksamkeit auf einem ganz bestimmten Punkt der neuplatonisch inspirierten Philosophie Agrippas, nämlich auf der Seelenwanderung oder besser der Reinkarnation. Helmut Zander hat in seinem Werk über die Geschichte der Reinkarnation auf die Bedeutung der Seelenwanderung im Renaissance-Platonismus hingewiesen.[2] Es fehlen aber noch Studien, die sich intensiver mit dieser Thematik auseinandersetzen. Diese Studie über Agrippa hat daher das Ziel, einen Beitrag in diese Richtung zu liefern und behandelt im Wesentlichen die Fragestellung, ob Agrippa ein Vertreter der Lehre der Seelenwanderung war und wenn ja, wie diese Lehre in sein neuplatonisch-hermetisches Philosophieren passt. Am Ende wird dabei eine Interpretation über Agrippa stehen, die man bisher nicht in der Literatur findet und die die bisherige Agrippa-Forschung um ein etwas differenziertes Bild ergänzt. Die verdeckte Methode, die Agrippa in seiner Philosophie angewendet hat, trifft ganz auf die Lehre der Seelenwande-

[1] Vgl. DUXFIELD, Andrew: *Doctor Faustus and Renaissance Hermeticism*, in: MUNSON DEATS, Sara (ed.): *Doctor Faustus. A Critical Guide*. London: Bloomsbury Arden Shakespeare 2010, 100.

[2] Vgl. ZANDER, Helmut: *Geschichte der Seelenwanderung in Europa: alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute*. Darmstadt: Primus Verlag 1999.

rung zu und in diesem Sinne sind mehrere Interpretationen möglich. Agrippas Hauptwerk trägt den Titel *Occulta Philosophia*, wobei das Wort *occultus* aus dem Lateinischen stammt und dem Partizipialadjektiv *occulere* entlehnt ist, was nichts anderes bedeutet als „verdecken" oder „verbergen". Dies ist bereits der Hinweis auf die eigensinnige Methode Agrippas, die aufgrund der widersprüchlichen Formulierungen oft eine durchgängig logische Interpretation schwierig bis unmöglich macht.

Agrippas Schrift *De incertitudine et vanitate* wurde von der Universität von Löwen und der Universität Louvain als „Ketzerei und Häresie" verurteilt, denn diese Schrift stellte eine Auseinandersetzung mit der scholastischen Theologie dar, die Agrippa ablehnte und gleichzeitig lehnte sie die herkömmliche Theologie ab.[3] Dass Agrippa jedoch ein durchaus ernstzunehmender Philosoph war, der mit seiner Philosophie gegen die Autoritäten seiner Zeit ankämpfte, konnte zum Beispiel Van der Poel[4] zeigen. Van der Poel sieht in Agrippa einen humanistischen Theologen, der ganz im Sinne von Erasmus von Rotterdam die Theologie reformieren wollte. Er sieht keinen Widerspruch in den Schriften von Agrippa. Ausgehend von Agrippas Neuplatonismus ist für Van der Poel durchgehend eine Stimmigkeit in seiner Argumentation zu erkennen.[5] Van der Poel hat diese „durchgehende Stimmigkeit" allerdings nicht in Bezug auf die Lehre der Metempsychose bei Agrippa untersucht, denn dabei kann man zunächst nur schwer eine durchgehende Stimmigkeit feststellen. Van der Poel arbeitet jedoch einen bedeutenden Aspekt im Denken Agrippas heraus, nämlich seine Ablehnung der scholastischen Theologie und sein Eintreten für einen freien Meinungsaustausch bei der Bibelexegese. Agrippa forderte die scholastischen Theologen immer wieder dazu auf, seine Schriften nicht nur als Häresie zu verurteilen, sondern seine Bibelauslegung und seine Philosophie zu widerlegen. Es besteht wohl auch kein Zweifel, dass Agrippa Sympathie für die humanistische Reform der Theologie hegte. Schipperges[6]

[3] Vgl. AGRIPPA VON NETTESHEIM: *Opera In Dvos Tomos ... nunc denuo ... accuratissime recusa. Qvibvs Post Omnium Editiones de novo accessit Ars Notoria, ut atis in dicat Catalogus post praefationem positus: 2: Quorum Catalogum exhibebunt tibi paginae sequentes. Vna Cvm Rervm Et Verborvm Hoc tomo memorabilium Indice & locuplete & certo; Huic accesserunt Epistolarum ad familiares libri septem, & orationes decem ante hoc seorsim editae.* Lugduni: Per Beringos Fratres 1600, 221–225. Dieses Werk wird im Folgenden zitiert AGRIPPA VON NETTESHEIM: *Opera 2*. In der deutschen Übersetzung findet sich das Zitat zum Beispiel bei: *Über die Fragwürdigkeit, ja Nichtigkeit der Wissenschaften, Künste und Gewerbe*, hg. v. Siegfried Wollgast. Berlin: Akademie Verlag 1993, Kapitel 97.

[4] Vgl. VAN DER POEL, Marc: *Cornelius Agrippa the humanist theologian and his declamations*. Brill: Brill Studies in Intellectual History 1997, 2–14.

[5] Vgl. VAN DER POEL: *Cornelius Agrippa the humanist theologian and his declamations*, 263–267.

[6] Vgl. SCHIPPERGES, Thomas: *Vom leeren Schein der Musik: Paradoxa der* effectus musicae *in Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheims „Declamatio"* De incertitudine et vanitate scientiarum et artium (1530), in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, vol. 55 (2003) no. 3, 205–226.

stellte richtig fest, dass die Schrift *De incertitudine et vanitate* Agrippas Scheitern für eine Reform der Philosophie, Theologie und der Wissenschaften dokumentiert. Das Buch wurde bereits von Zeitzeugen und unmittelbaren Nachfolgern als Paradoxie betrachtet, die als eine typische Methode der okkulten Philosophie Agrippas betrachtet werden kann. 1530 gab es Bemühungen vonseiten der „Kölner Inquisition", die Publikation der Schrift *De occulta philosophia* zu stoppen. Leider geht Schipperges nicht auf die für die Metempsychose wichtigen Stellen ein. Gerade in der Schrift *De incertitudine et vanitate* findet sich nämlich eine ganz bemerkenswerte Stelle dazu, auf die noch genauer eingegangen wird. Schmidt-Biggemann[7] befasste sich ausführlich mit der Kabbala von Agrippa und sein Ergebnis in Bezug auf die *Occulta Philosophia* deckt sich mit vielen anderen Interpreten. Agrippa habe einen Synkretismus vertreten, in dem Magie, Astrologie, Pythagoreismus, Hermetik und Alchemie zu einem undurchdringbaren Dschungel werden. Schmidt-Biggemann geht jedoch den Gründen für diesen Synkretismus, der ja für den Renaissance-Platonismus nichts Ungewöhnliches ist, nicht weiter nach. Agrippas Äußerungen über die Metempsychose sind ebenfalls widersprüchlich und zunächst nicht rational verständlich. Doch dahinter steckt eine ganz bestimmte Methode, wie Schipperges richtig festgestellt hat.

Barbara Bowen[8] befasste sich in einem Artikel mit der Paradoxie und ihrer Bedeutung im Werk Agrippas. Sie konstatiert, dass paradoxe, polemische und frivole Werke keine Seltenheit in der Renaissance sind (Erasmus, Rabelais) und Agrippa kann als ein Beispiel dafür betrachtet werden. Seine Ablehnung der Magie und sein Bekenntnis zur Lehre von Christus und zur Bibel im Werk *De incertitudine et vanitate* sind nach Bowens Auffassung als Schutz vor den Autoritäten aufzufassen. Vittoria Perrone Compagni[9] zeigt in einem Aufsatz sehr gut auf, dass Agrippa Botschaften auf verborgene Weise an den Leser transportiert. Sie zitiert dabei eine Stelle in der *Occulta Philosophia*. Kiesewetter zeigte die „verdeckte Methode" mit der Agrippa arbeitete, indem er eine Stelle in der *conclusio totius operis* zitiert, wo Agrippa darauf hinweist, dass er seine Wissenschaft für den „Klugen und Verständigen" so geschrieben habe, dass diesem nichts verborgen bleibt. Nach Kiesewetter hat Agrippa seine Meinung zerstreut an verschiedenen Orten vorgetragen. Was an einer Stelle verborgen ist, das wurde an einer anderen Stelle offenbart. Dem „Klugen und Verständigen" bleibt es nun überlassen, die Philosophie Agrippas richtig zu deuten, womit eine

[7] Vgl. SCHMIDT-BIGGEMANN, Wilhelm: *Geschichte der christlichen Kabbala*, Band 1: *15. und 16. Jahrhundert*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann holzboog Verlag 2012, 450–476.

[8] Vgl. BOWEN, Barbara: *Cornelius Agrippa's de Vanitate: Polemic or Paradox*, in: Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance, t. 34, (1972) no. 2, 249–256.

[9] Vgl. PERRONE COMPAGNI, Vittoria: *"Dispersa Intentio". Alchemy, magic and scepticism in Agrippa, early science and medicine*, in: Alchemy and Hermeticism vol. 5 (2000) no. 2, 160–177.

breite Palette von Interpretationen die Folge ist.[10] Die eben zitierte Stelle wird für diese Untersuchung noch von entscheidender Bedeutung sein. Agrippa wendete nämlich genau diese eben beschriebene Methode für die Lehre der Metempsychose an. Wie er das gemacht hat, wird zu zeigen sein. Kiesewetter war einer der wenigen, der mit dem Gedanken gespielt hat, dass Agrippa in der *Occulta Philosophia* verdeckt die Lehre der Reinkarnation vertritt. Er weist auf ein Zitat im vierundvierzigsten Kapitel der *Occulta Philosophia* hin, wo Agrippa explizit, das heißt, ohne dass er jemand anderen dabei zitiert, auf die Reinkarnation eingeht.[11] Kiesewetter erwähnt dies aber nur beiläufig in einer Fußnote und beschäftigt sich nicht weiter mit der Lehre der Reinkarnation bei Agrippa.

Fritz Mauthner hat 1913 *De incertitudine et vanitate scientiarum* neu herausgegeben und mit einem umfangreichen Vorwort versehen. Für ihn war Agrippa Zeit seines Lebens ein Scharlatan und ein Schwindler, der sich als Astrologe, Wunderarzt, Zauberer und Wahrsager zu einem einflussreichen Mann machen wollte. Seine Werke waren für Mauthner voll von Schwindel und Unehrlichkeit. Das einzige Werk, das eine ernste Absicht

[10] Vgl. KIESEWETTER, Carl: *Geschichte des neueren Okkultismus. Geheimwissenschaftliche Systeme von Agrippa von Nettesheim bis zu Carl du Prel*, Nachdruck der Ausgabe von 1891–95. Leipzig: Ansata Verlag 2004, 23. Zur Verdeutlichung der für diese Arbeit sehr wichtigen Stelle wird das gesamte Zitat aus der *conclusio totius operis* der *Occulta philosophia* nochmals vollständig wiedergegeben: „Haec sunt quae ad magie introductionem ex traditione antiquorum, compilatione diversa in húc librum coegimus, sermone quidem brevi, sed sufficienti his, qui intellecturi sunt, horum autem quaedam cum ordine, quaedam sine ordine scripta sunt, quaedam per fragmenta tradita sunt, quaedam etiam occulta & investigationi intelligentium relićta, qui in his quae scripta sunt acutius speculantes & perscrutantes, artis magicae completa documenta simul, & infallibilia experimenta consequi possunt tradidimus enim hanc artem taliter, ut prudentes, & intelligentes latere non accidat pravos vero, & incredulos ad secretorum illorum arcana non admittat, sed in stuporem adductos, sub ignorantiae & desperationis umbracula destitutos relinquat. Vos igitur doctrinae & sapientiae filii perquirite in hoc libro, colligendo nostram dispersam intentionem, quam in diversis locis proposuimus, & quod occultatum est a in nobis in uno loco, manifestum fecimus illud in alio [...], in: AGRIPPA VON NETTESHEIM: *Opera in dvos tomos ... nunc denuo ... accuratissime recusa. Qvibvs Post Omnium Editiones de novo accessit Ars Notoria, ut atis in dicat Catalogus post praefationem positus: 1: Quorum Catalogum exhibebunt tibi paginae sequentes. Vna Cvm Rervm Et Verborvm Hoc tomo memorabilium Indice & locuplete & certo; Huic accesserunt Epistolarum ad familiares libri septem, & orationes decem ante hoc seorsim editae*. Lugduni: Per Beringos Fratres 1600, 403–404. In weiterer Folge wird dieses Werk mit AGRIPPA VON NETTESHEIM: *Opera 1* zitiert. Diese Stelle findet sich auch in der Ausgabe von 1550 (vgl. AGRIPPA VON NETTESHEIM: *Occulta philosophia*, Libri tres. Lugduni: Per Beringos Fratres 1550, 562–563). Die *Occulta Philosophia* wurde in der neueren Zeit zum Beispiel von V. Perrone Compagni in lateinischer Sprache herausgegeben. Nach der Einleitung zeigt sie genau die Unterschiede zwischen der Ausgabe von 1510 und 1533 auf. Die Version von 1510 existierte nicht in gedruckter Form, sondern war als Manuskript im Umlauf. Erst 1533 hat Agrippa die *Occulta Philosophia* offiziell herausgegeben. Die oben zitierte Stelle findet sich in der Ausgabe von Perrone Compagni (AGRIPPA VON NETTESHEIM: *De occulta philosophia*, libri tres, hg. v. Vittoria Perrone Compagni. Leiden: E.J. Brill 1992, liber tertius, cap. LXV, 599.)

[11] Vgl. KIESEWETTER: *Geschichte des neueren Okkultismus*, 41.

verbirgt, ist nach Mauthner *De incertitudine et vanitate scientiarum*. Agrippa habe das Buch in „Not und Verzweiflung und in wildem Jähzorn" gegen Fürsten, Gelehrte und Mönche geschrieben, die er für seine Situation verantwortlich hielt.[12] Obwohl Mauthner Agrippa bei der Verfassung dieser Schrift ernste Absichten unterstellt, konstatiert er, dass Agrippa seinen Schwindel und seine Scharlatanerie auch nach der Verfassung des Werkes nicht beendet hat, im Gegenteil, er blieb Wunderdoktor, Astrologe und Alchimist.[13] Fritz Mauthner ging als bedeutender Atheismusforscher in die Geschichte der Philosophie ein. Er verfasste ein umfangreiches Werk über die „Geschichte des Materialismus" und sein Ziel war es, die Metaphysik und insbesondere den Gottesbegriff aus der Wissenschaft und der Philosophie zu verbannen.[14] Sein Beitrag über Agrippa muss daher mit Vorsicht interpretiert werden, weil er das Werk aus einer sehr kritischen Perspektive rezipiert hat.[15] Bei Mauthner wird man aufgrund seiner kritischen Bemerkungen in Bezug auf Astrologie, Magie und Kabbala keine nähere Untersuchung zur Metempsychose bei Agrippa erwarten dürfen.

Die umfassendste Biographie über Agrippa wurde von Charles G. Nauert verfasst. Nauert berichtet ausführlich vom Aufenthalt Agrippas in Italien, wo er Vorlesungen über die hermetische Schrift *Pimander* hielt. Für Nauert war Agrippa sowohl neuplatonisch als auch hermetisch und kabbalistisch inspiriert. Er meint, Agrippa glaubte, dass diese Werke von Gott inspiriert waren und dass durch diese Schriften neue Einsichten in die wahre und „innere" Bedeutung der biblischen Worte zu gewinnen seien. Im Zusammenhang mit der Lehre der Seelenwanderung sieht Nauert Agrippa in Gefahr (in danger), weil er vom Konzept des Astralkörpers (vehiculum animae) ausging und damit die Präexistenz der Seele und die Metempsychose implizit angenommen ist. Die anderen Renaissance-Platoniker (Ficino, Pico della Mirandola) waren in dieser Hinsicht wesentlich vorsichtiger als Agrippa und Letzterer habe relativ „leichtsinnig" über die Metempsychose gesprochen, ohne diese explizit zu befürworten.[16] Nauert ist neben Kiesewetter einer der wenigen Interpreten der Philosophie von Agrippa, der bei ihm von Metempsychose ausgeht, wobei der Zusatz „ohne diese explizit zu befürworten", eine gewisse Unsicherheit diesbezüglich

[12] Vgl. AGRIPPA VON NETTESHEIM: *Die Eitelkeit und Unsicherheit der Wissenschaften und die Verteidigungsschrift*, hg. v. Fritz Mauthner. München: Müller 1913, I–V.

[13] Vgl. AGRIPPA VON NETTESHEIM: *Die Eitelkeit und Unsicherheit der Wissenschaften und die Verteidigungsschrift*, hg. v. Fritz Mauthner, Kapitel 47.

[14] Vgl. MAUTHNER, Fritz: *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, Nachdruck der Ausgabe Stuttgart-Berlin von 1920–1923. Hildesheim: Olms 1963. Das Werk von Fritz Mauthner ist in vier Bänden von 1920 bis 1923 erschienen.

[15] Vgl. NAUERT, Charles G: *Agrippa and the crisis of Renaissance thought*. Illinois: University of Illinois Press 1965, 45–46.

[16] Vgl. NAUERT: *Agrippa and the crisis of Renaissance thought*, 282.

andeutet. Er untersucht den Kontext in dem die Seelenwanderung bei Agrippa steht dann auch nicht ausführlicher.

Eine eingehende Interpretation der theologischen Grundgedanken Agrippas gibt es bei Kuhlow.[17] Kuhlow zeigt, dass sich die Auffassung von Religion bei Agrippa in der *Occulta Philosophia* schon recht weit vom Christentum entfernt. Unter seinem Religionsbegriff könne man praktisch jede Form von Religion subsumieren. Agrippa versuche zwar krampfhaft, den Absolutheitsanspruch des Christentums zu halten, doch war er nicht bereit, sich synkretischen Ansprüchen aus anderen Religionen zu enthalten. Beispielsweise versucht Agrippa immer wieder, seine „geliebten Platonici" für das Christentum hoffähig zu machen und sie vom „heidnischen Makel" zu reinigen. Das Bemühen Agrippas, das Christentum und den Platonismus vollständig zu synthetisieren, kann jedoch aus Sicht von Kuhlow nicht gelingen. Um nicht unter das Ketzeredikt der katholischen Kirche zu fallen, musste Agrippa laut Kuhlow eine obligatorische Loyalitätserklärung abliefern.[18] Zur Seelenwanderung bei Agrippa äußert sich Kuhlow nicht explizit. Er konstatiert aber, dass Agrippa viele widersprüchliche Äußerungen über die Lehre der Wiedervergeltung aus der platonischen Philosophie und der christlichen Theologie kritiklos aneinanderreiht.[19] Kuhlow versucht aber nicht zu erklären, warum Agrippa kritiklos auf die Reinkarnation der Platonici eingeht und dann im selben Kapitel die christliche Gnadenlehre trotzdem für gültig erklärt. Kuhlow hatte in dem Punkt recht, dass der Widerspruch gerade bei diesem Punkt so groß ist, dass eine Synthese nicht mehr möglich ist. Agrippa muss somit von einer Lehre ausgegangen sein, die sowohl den Gedanken der Reinkarnation beinhaltet als auch christlich inspiriert ist. Es gibt in der christlichen Gnosis solche Vorstellungen und es wird zu überprüfen sein, inwieweit Agrippa einer gnostischen Philosophie überhaupt zustimmen kann.

Helmut Zander befasst sich, in dem wohl umfassendsten Werk über die Geschichte der Seelenwanderung in deutscher Sprache, ganz kurz mit Agrippas Gedanken über die Seelenwanderungslehre.[20] Er findet sehr widersprüchliche Gedanken Agrippas in Bezug auf die Lehre der Seelenwanderung. Am Ende kommt Zander dann aber doch zu dem Schluss, Agrippa sei zu sehr kabbalistischer Christ gewesen, um an die Seelenwanderung zu glauben. Zander begründet dies mit einem Zitat einer Stelle im dritten Buch der *Occulta Philosophia*, wo Agrippa meint, der Mensch müsse nur einmal sterben. Ähnlich wie bei Kuhlow versucht Zander nicht zu erklären,

[17] Vgl. KUHLOW, Hermann F.W.: *Die Imitatio Christi und ihre kosmologische Überfremdung. Die theologischen Grundgedanken des Agrippa von Nettesheim*. Berlin: Lutherisches Verlagshaus 1967.

[18] Vgl. KUHLOW: *Die Imitatio Christi und ihre kosmologische Überfremdung*, 24–26.

[19] Vgl. KUHLOW: *Die Imitatio Christi und ihre kosmologische Überfremdung*, 29–30.

[20] Vgl. ZANDER: *Geschichte der Seelenwanderung in Europa: alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute*, 242–243.

warum es widersprüchliche Gedanken von Agrippa in Bezug auf die Seelenwanderung bzw. Reinkarnation gibt. Seine Erklärung ist am Ende doch zu einfach, aber man muss bei der Fülle des von Zander verarbeiteten Materials sagen, dass es kaum möglich ist, alle Aspekte der Philosophie Agrippas aufzuarbeiten. Agrippa ist für die Geschichte der Reinkarnation in Europa insgesamt wohl doch zu unbedeutend und es war für Zander daher nicht unbedingt notwendig, sich umfassender mit den „Widersprüchlichkeiten" in Bezug auf die Reinkarnation auseinanderzusetzen.

## AGRIPPA UND DIE NEUPLATONISCHE SEELENLEHRE

In diesem Kapitel wird der Seelenbegriff von Agrippa eruiert, weil dieser für die Fragestellung der Arbeit eine essentielle Bedeutung hat. Aus dem oft nicht eindeutigen Begriff der Seele kann anschließend eine (mögliche) Lehre der Transmigration abgeleitet werden. Agrippa vertrat eine neuplatonisch-hermetische Philosophie, wonach die Seele aus Gott und der Weltseele hervorgeht. Im Gegensatz zum antiken Neuplatonismus glaubt Agrippa an die Lehre der Dreifaltigkeit.[21] Der Sohn Gottes, und damit das wahre Bild Gottes, ist sein Wort. Gott trägt die Welt so wie sie ist in seinem Geiste. Dieser Sohn Gottes kann durchaus mit dem plotinischen *nous* verglichen werden. Der Gedanke Gottes ist die allumfassende Totalität des Seins. Agrippa geht davon aus, dass die heidnischen Philosophen (Platon, Plotin, Jamblichus, Hermes Trismegistos) ebenfalls drei Personen in Gott angenommen haben. Für die Platoniker war die dritte Person in Gott die Weltseele.[22] Letztere definiert Agrippa ganz ähnlich wie Plotin und die Neuplatoniker. Die Weltseele definiert Agrippa im zweiten Buch im siebenundfünfzigsten Kapitel: „*Est itaq; anima mundi, vita quaedam unica omnia replens, omnia perfundens, omnia colligans & connectens, ut unam reddat totius mundi machinam;*"[23] und ist weltimmanent. Agrippa sieht zwischen der Weltseele im Sinne der Platoniker und zwischen dem Heiligen Geist der christlichen Lehre nicht unbedingt einen fundamentalen Unterschied. Zumindest fügt er an die Lehre der Weltseele der Platoniker ein Zitat von

[21] Vgl. AGRIPPA VON NETTESHEIM: *Opera 1*, Libri tertii, Cap. X, 268–272; AGRIPPA VON NETTESHEIM: *Occulta philosophia*, libri tres. Lugduni: Per Beringos Fratres 1550, 368–373, bzw. AGRIPPA VON NETTESHEIM: *De occulta philosophia*, libri tres, hg. v. Vittoria Perrone Compagni. Leiden: Brill 1992, liber tertius, cap. X, 423–427. In deutscher Übersetzung findet sich die Stelle zum Beispiel bei: AGRIPPA VON NETTESHEIM: *Die magischen Werke und weitere Renaissancetraktate (= Occulta Philosophia)*, hg. v. Marco Frenschkowski. Wiesbaden: Marixverlag 2008, Buch III, Kap. 10.

[22] Vgl. AGRIPPA VON NETTESHEIM: *Opera 1*, Libri tertii, cap. VIII, 265–267; AGRIPPA VON NETTESHEIM: *Occulta philosophia*, Libri tres. Lugduni: Per Beringos Fratres 1550, 363–366 bzw. AGRIPPA VON NETTESHEIM: *De occulta philosophia*, libri tres, hg. v. Vittoria Perrone Compagni. Leiden: Brill 1992, liber tertius, cap. VIII, 418–422.

[23] AGRIPPA VON NETTESHEIM: *Occulta philosophia*, libri tres. Lugduni: Per Beringos Fratres 1550, liber secundus, cap. LVII, 332.

Apostel Paulus an: *„Est digitur deus, ut inquit Paulus, a quo omnia, in quo omnia, & per quem omnia, a patre enim tanquam a primo fonte emanant omnia: in filio vero tanquam in piscina suis ideis collocantur omnia: per spiritum sanctum vero explicantur omnia, & propriis gradibus singula distribuuntur.“*[24] Dieses Zitat von Paulus enthält sehr viele platonische bzw. neuplatonische Elemente. Das *„a patre enim tanquam a primo fonte emanant omnia“* bedeutet, dass alles aus der ersten Quelle (dem Vater) ausströmt, und der Sohn enthält alles der Idee nach und so wie der Heilige Geist in diesem Zitat verstanden wird, kommt er dem Begriff der Weltseele doch recht nahe. Die Aussagen die Weltseele bzw. die dritte Person in Gott betreffend sind bei Agrippa nicht ganz einheitlich. Auch die Frage, ob es eine Schöpfung von Gott gibt, ist nicht eindeutig. Zum einen besteht alles durch Emanationen aus Gott[25] und zum anderen hat Gott die Welt und den Menschen geschaffen.[26] Bemerkenswert ist das folgende Zitat aus dem dritten Buch: *„...cum ipse sit aeternus, mundum creavit incorruptibilem & aeviternum; [...] sed ex nihilo creavit, quod ab aeterno habuit per idea...“.*[27] In diesem Zitat klingt explizit die „creatio ex nihilo“ durch. Es gibt mehrere Stellen in der „Occulta Philosophia“, wo Agrippa dezidiert die Schöpfung im christlichen Sinne behandelt. Zum Beispiel bei der Bedeutung der Zahl sechs, *„senario enim numero constitutus mundus“*[28].

Die Seele ist das Bild der Welt, genauso wie die Welt das Bild Gottes ist. Der Gottesbegriff von Agrippa folgt nicht der strengen neuplatonischen Unterscheidung zwischen *hen* und *nous*. In diesem Sinne folgt Agrippa der Tradition des christlichen (Neu)platonismus, der ausgehend von Augustinus und den Kirchenvätern Plotins Gottesbegriff modifizierte. Die Entstehung des nous aus dem Einen kann nur auf einen Willensweg Gottes zurückgeführt werden. Dieser Wille fehlt bei der Lehre von Plotin. Der *nous* wird im christlichen (Neu)platonismus zum höchsten Seinsbegriff. Dahingehend unterscheidet sich auch Agrippas Gottesbegriff von jenem Plotins. Bei Augustinus werden Gott-Vater, Gott-Sohn und der Heilige Geist zu einer Einheit zusammengeführt. Diese Einheit wird identisch mit

[24] AGRIPPA VON NETTESHEIM: *Occulta philosophia*, libri tres. Lugduni: Per Beringos Fratres 1550, liber tertius, cap. VIII, 367.

[25] Vgl. AGRIPPA VON NETTESHEIM: *Opera 1*, libri secundi, cap. LVIII, 242–244; AGRIPPA VON NETTESHEIM: *Occulta philosophia*, libri tres. Lugduni: Per Beringos Fratres 1550, 332–335, bzw. AGRIPPA VON NETTESHEIM: *De occulta philosophia*, libri tres, hg. v. Vittoria Perrone Compagni. Leiden: Brill 1992, liber secundus, cap. LVIII, 387–389.

[26] Vgl. AGRIPPA VON NETTESHEIM: *Opera 1*, libri tertii, cap. XXXVI, 330–335, bzw. AGRIPPA VON NETTESHEIM: *Occulta philosophia*, libri tres. Lugduni: Per Beringos Fratres 1550, 455–463.

[27] AGRIPPA VON NETTESHEIM: *Occulta philosophia*, libri tres. Lugduni: Per Beringos Fratres 1550, liber tertius, cap. XXXVI, 455–456.

[28] AGRIPPA VON NETTESHEIM: *Occulta philosophia*, libri tres. Lugduni: Per Beringos Fratres 1550, liber secundus, cap. IX, 198.

dem *nous* gedacht.[29] Bei Agrippa enthält Gott als Archetypus Idee und Form in sich (ideas et formae exemplares). Die Ideen sind über dem Körper, den Seelen und der Weltseele und sie sind einfach, rein, unveränderlich, unteilbar und körperlos. Die Ideen stimmen ihrem Wesen nach miteinander überein, denn ansonsten wäre Gott eine verschiedenartige Substanz.[30] Das plotinische Eine (*hen*) und der Geist (*nous*) sind bei Agrippa in einem gedacht und nicht unterschieden. In der Weltseele nehmen die Formen voneinander verschiedene Ideen an. In der Natur erscheinen von den Ideen „ausgeflossene" Formsamen und in der Materie erscheinen die Ideen als Schatten.[31] Wie erwähnt, kommt die Terminologie des Ausfließens häufig vor und ist typisch neuplatonisch. Überhaupt folgt Agrippa mit dem Stufenschema dem antiken Neuplatonismus, mit Ausnahme des angesprochenen Punktes, nämlich der Einheit von dem Einen (*hen*) und dem Geist (*nous*).[32] In der Vorstellung von Agrippa ist die Weltseele die neunte Sphäre, die ihren Sitz aber auch in der Sonne einzunehmen vermag. Insofern besitzt die Weltseele ein fixierendes Moment.[33] Wenn die Weltseele nun ihren fixen Sitz in der neunten Sphäre hat, dann kann sie die unbewegliche Materie nicht erreichen.[34] Um nun eine Verbindung zum

[29] Vgl. STEGMANN, Viktor: *Augustins Gottesstaat*. Tübingen: Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte 1928, 8–9.

[30] Vgl. AGRIPPA VON NETTESHEIM: *Opera 1*, primi libri, cap. XI, 19; AGRIPPA VON NETTESHEIM: *Occulta philosophia*, libri tres. Lugduni: Per Beringos Fratres 1550, 25–26, bzw. AGRIPPA VON NETTESHEIM: *De occulta philosophia*, libri tres, hg. v. Vittoria Perrone Compagni: Leiden: Brill 1992, liber primus, cap. XI, 107–108.

[31] Vgl. AGRIPPA VON NETTESHEIM: *Opera 1*, primi libri, cap. XI, 19; AGRIPPA VON NETTESHEIM: *Occulta philosophia*, libri tres. Lugduni: Per Beringos Fratres 1550, 25–26, bzw. AGRIPPA VON NETTESHEIM: *De occulta philosophia*, libri tres, hg. v. Vittoria Perrone Compagni. Leiden: Brill 1992, liber primus, cap. XI, 107–108.

[32] Bei Bruno wird später die Weltseele zu einem Teil in Gott. Fast wortgleich ist die Definition von Bruno und Agrippa. Dadurch, dass die Weltseele ein Teil Gottes ist, ist Gott zugleich transzendent und immanent. Im Gegensatz zu Plotin ging Agrippa davon aus, dass die Seele ganz in den Körper eingeht. Bei Plotin spielt die „Zeugung" oder „Emanation" eine große Rolle. Das heißt, der *nous* geht aus dem Einen (*hen*) hervor und der *nous* wiederum „zeugt" die Weltseele. Die Weltseele zeugt wiederum das ihr Untergeordnete, nämlich die einzelnen Seelen (*psyche*). Die Entfaltung der Seele stellt dann keine weitere Entfaltung mehr dar, sondern innerseelische Stufen (vgl. DEUSE, Werner: *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*. Mainz: Franz Steiner Verlag 1983, 114–115.).

[33] Agrippa übernimmt von den Platonici die Auffassung, dass die Weltseele ihren Sitz in der Sonne hat (vgl. AGRIPPA VON NETTESHEIM: *Occulta philosophia*, libri tres. Lugduni: Per Beringos Fratres 1550, liber secundus, cap. XXXII, 284–287). Müller-Jahncke weist richtig darauf hin, dass Agrippa von einem geozentrischen Weltbild ausgeht. Nur in *Occulta philosophia*, liber secundus, cap. XXXI bezeichnet er die Sonne als die Mitte der Welt: „Sol itaque cum mediam mundi regionem teneat [...]." Hier handelt es sich, wie Müller-Jahncke richtig konstatiert, um eine Metapher (vgl. MÜLLER-JAHNCKE, Wolf-Dieter: *Magie als Wissenschaft im frühen 16. Jahrhundert*. Marburg: Mahrburg/Lahn 1973, 76).

[34] Vgl. AGRIPPA VON NETTESHEIM: *Opera 1*, primi libri, cap. XIV, 13–14; AGRIPPA VON NETTESHEIM: *Occulta philosophia*, libri tres. Lugduni: Per Beringos Fratres 1550, 32–34, bzw.

Körper und der Materie herzustellen, ist ein Mittelding notwendig, das Agrippa den Weltgeist oder die *quinta essentia* (fünfte Essenz) nennt. Diese quinta essentia steht als die fünfte Essenz „über und außer" den vier Elementen. Bezugspunkt für Agrippa sind dabei Demokritus, Orpheus und viele Pythagoräer. Agrippa erklärt die fünfte Essenz durch eine Analogie. Genauso wie der menschliche Geist im Körper ist, gibt es im Weltkörper eine solche Form. So wie sich die menschliche Seele durch den Geist den Gliedern mitteilt, so wird alles vermittelst der quinta essentia von der Kraft der Weltseele durchströmt.[35] Der Mensch ist nicht einfach das Ebenbild Gottes, sondern er ist „Bild des Bildes" und damit Mikrokosmos oder kleine Welt. Die hermetische Formel „wie oben so unten" wird konsequent angewendet und der Mensch wird zum vollkommenen Ebenbild Gottes und enthält alles in sich, was in Gott ist.[36] Eine Analogie zur Dreieinigkeit in Gott ist in der Seele das Gedächtnis, der Verstand und der Wille. Das Gedächtnis entspricht dem Vater, der Verstand dem Sohn und der Wille dem heiligen Geist. Gleichzeitig hat die Zahl Drei für die Seele im platonischen Sinne eine Bedeutung, nämlich im Sinne der drei Seelenteile der Platoniker. Während der obere Teil der Seele niemals sündigt, verfällt der untere „tierische Teil" der Seele immer wieder der Sünde. Interessant und gleichzeitig widersprüchlich sind die Aussagen, dass einerseits der oberste Teil der Seele niemals verdammt wird[37] und andererseits kommt ein Kapitel später der Hinweis, dass die Seele nach dem Tod von den Schutzgeistern und Engeln begleitet wird, die sie vor den Richter, nämlich Gott, führen. Die guten Seelen werden in die Herrlichkeit Gottes eingeführt und die Bösen werden von einem grimmigen Dämon zur Bestrafung fortgezogen.[38] Es kann davon ausgegangen werden, dass es sich dabei um eine absichtliche Strategie von Agrippa handelt, dass er diese Widersprüche nie endgültig auflöst. Es ist jedoch bemerkenswert, dass er immerfort die pla-

NETTESHEIM: *De occulta philosophia*, libri tres, hg. v. Vittoria Perrone Compagni. Leiden: Brill 1992, liber primus, cap. XIV, 112–114.

35 Vgl. AGRIPPA VON NETTESHEIM: *Opera 1*, primi libri, cap. XIV, 13–14; AGRIPPA VON NETTESHEIM: *Occulta philosophia*, libri tres. Lugduni: Per Beringos Fratres 1550, 32–34, bzw. AGRIPPA VON NETTESHEIM: *De occulta philosophia*, libri tres, hg. v. Vittoria Perrone Compagni. Leiden: Brill 1992, liber primus, cap. XIV, 112–114.

36 Vgl. AGRIPPA VON NETTESHEIM: *Opera 1*, libri tertii, cap. XXXVI, 331–332, bzw. AGRIPPA VON NETTESHEIM: *Occulta philosophia*, libri tres. Lugduni: Per Beringos Fratres 1550, 456, bzw. AGRIPPA VON NETTESHEIM: *De occulta philosophia*, libri tres, hg. v. Vittoria Perrone Compagni. Leiden: Brill 1992, liber tertius, cap. XXXVI, 507.

37 Vgl. AGRIPPA VON NETTESHEIM: *Opera 1*, libri tertii, cap. XXXVI, 334 bzw. AGRIPPA VON NETTESHEIM: *Occulta philosophia*, libri tres. Lugduni: Per Beringos Fratres 1550, 461, bzw. AGRIPPA VON NETTESHEIM: *De occulta philosophia*, libri tres, hg. v. Vittoria Perrone Compagni. Leiden: Brill 1992, liber tertius, cap. XXXVI, 511.

38 Vgl. AGRIPPA VON NETTESHEIM: *Opera 1*, libri tertii, cap. XXXVI, 336, bzw. AGRIPPA VON NETTESHEIM: *Occulta philosophia*, libri tres. Lugduni: Per Beringos Fratres 1550, 465, bzw. AGRIPPA VON NETTESHEIM: *De occulta philosophia*, libri tres, hg. v. Vittoria Perrone Compagni. Leiden: Brill 1992, liber tertius, cap. XXXVI, 515.

tonischen und hermetischen Lehren ins Spiel bringt, die konsequent ausgelegt nie vollständig mit der christlichen Lehre übereinstimmen.

Die Frage, ob es eine Schöpfung der Welt und der Seelen gab, bzw. ob Agrippa von der Präexistenz der Seele ausging, spielt für die Frage der Seelenwanderung eine nicht unwichtige Rolle. Viele Platoniker, die von einer Weltseele ausgingen, haben die Lehre der Seelenwanderung in ihre Philosophie integriert. Diese Platoniker und Hermes Trismegistos zitiert Agrippa in diesem Zusammenhang immer wieder. Augustinus beispielsweise lehnte die Lehre der Weltseele und des Panpsychismus, der von Agrippa vertreten wird, ab. Damit hat er der Lehre der Seelenwanderung den Weg verstellt, wie Zander[39] ganz zutreffend bemerkt hat. Ebenfalls nicht konform mit der christlichen Philosophie geht die neuplatonische Kosmologie, wonach es eine „unendliche Welt" und keine Schöpfung gibt. Wenn die Welt nicht erschaffen wurde und ewig und gottgleich ist, dann ist die Reinkarnation oder Seelenwanderung eine „unendliche Geschichte". Erlösung im christlichen Sinne kann es dann nicht geben.[40] Platonismus muss aber nicht zwangsläufig mit Seelenwanderung oder Wiedergeburt vorkommen. Zander fand einige platonische Philosophen, die nicht die Lehre der Seelenwanderung vertreten haben. Im lateinischen Mittelalter muss man in Bezug auf die Seelenwanderung mit der Lupe suchen, wie Zander[41] sagt. Bei vielen christlichen Platonikern des Mittelalters, zum Beispiel Johannes Eriugena, Bernhard von Chartres, Michael Psellos, Bonaventura oder Meister Eckhart finden sich wenige bis gar keine Hinweise auf die Lehre der Seelenwanderung. Nach Agrippa gab es noch Platoniker, die vom Begriff der Weltseele ausgingen und gleichzeitig die Präexistenz der Seelen annahmen. Beispielsweise beim Cambridger Platonismus von Henry More. In seinem 1659 erschienen Werk über die Unsterblichkeit der Seele (*The Immortality of the Soul*)[42] vertritt More den platonischen Begriff der Weltseele, die Präexistenz der Seelen und das Christentum. Zander zeigt, wie More so in die Nähe der Wiederverkörperungslehre gebracht wurde. In seiner Gesamtausgabe die 1679 erschienen ist, hat sich More dann dezidiert gegen die Metempsychosen gewandt.[43] Eine ebenso interessante Variante eines christlichen Platonismus ohne Seelenwanderung hat Ralph Cudworth vertreten, der ungefähr zur gleichen Zeit gelebt hat wie Henry

[39] Vgl. ZANDER: *Geschichte der Seelenwanderung in Europa: alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute*, 148.

[40] Vgl. ZANDER: *Geschichte der Seelenwanderung in Europa: alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute*, 150.

[41] Vgl. ZANDER: *Geschichte der Seelenwanderung in Europa: alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute*, 217.

[42] Vgl. MORE, Henry: *The Immortality of the Soul*, ed. by Alexander Jacob–.Dordrecht: Kluwer 1987.

[43] Vgl. ZANDER: *Geschichte der Seelenwanderung in Europa: alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute*, 254–255.

More. Für Cudworth bedeutete die Annahme der Präexistenz der Seelen gleichzeitig die Annahme einer Metempsychose oder Transmigration.[44] Cudworth dürfte das als kritische Anmerkung direkt gegen More verwendet haben. Für ihn war die Präexistenzlehre ausschließlich historisch zu erklären, diese sei in der griechischen Philosophie aufgrund der Angst vor der „creatio ex nihilo" entstanden.[45] Man sieht am Beispiel der Cambridger Schule sehr genau, in welches philosophische System die Transmigration sich am besten einordnen lässt. Cudworth hätte nicht besser ausdrücken können, dass die Präexistenz der Seele notwendig mit der Transmigration verbunden ist, auch wenn Zander der Meinung ist, dass dieser Zusammenhang nicht notwendigerweise bestehen muss (wie bei Origenes oder zum Beispiel More).[46] Der Zusammenhang ist zumindest sehr naheliegend und speziell bei More könnte es sein, dass er aus Angst vor einer Verfolgung diesen Zusammenhang geleugnet hat. Beim Begriff der Weltseele und beim Panpsychismus ist das nicht anders. Im Regelfall geht die Annahme der Weltseele und des Panpsychismus konform mit der Transmigration der Seelen.

Agrippa hatte noch einen weiteren Punkt mit den Neuplatonikern gemeinsam – seinen starken Glauben an die Magie. Platon hat die Magie scharf verurteilt, während die Neuplatoniker unbestreitbar Wert auf Mystik und Magie gelegt haben. Dies gilt insbesondere für die Nachfolger von Plotin, Porphyrius, Jamblichus und Proklos.[47] Agrippa schätzte die drei genannten Philosophen sehr und hat sie immer wieder zitiert. Dieser Einfluss der Magie hat häufig durchaus zur Geringschätzung der Neuplatoniker beigetragen und Agrippa wurde der Vorwurf des Obskurantismus gemacht. Der starke Einfluss der Magie und der Hermetik bei Porphyrius, Jamblichus und Proklos lässt sich auf das starke Eindringen des religiösen Fühlens in die Philosophie dieser Zeit zurückführen. Die hermetischen Schriften und die Orakel der Chaldäer waren Offenbarungen und richteten sich mehr an die Gläubigen als an die Mitphilosophierenden. Im Gegensatz zu Platon verhießen diese Lehren dem Gläubigen einen nicht so schmerzvollen Aufstieg aus der Höhle des Nichtwissens. Die Seelen mussten sich nur dem Element nähern, das dem Göttlichen am nächsten stand, nämlich dem Feuer. So konnte der Eingeweihte dem schmerzvollen Aufstieg zum Göttlichen entgehen und zu einem höheren Wesen werden. Selbst der

[44] Vgl. CUDWORTH, Ralph: *The True Intellectual System of the Universe: The First Part*. London 1678, I/1,34 = S. 38.

[45] Vgl. ZANDER: *Geschichte der Seelenwanderung in Europa: alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute*, 255.

[46] Vgl. ZANDER: *Geschichte der Seelenwanderung in Europa: alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute*, 255.

[47] Vgl. ZINTZEN, Clemens: *Die Wertung von Mystik und Magie in der neuplatonischen Philosophie*, in: ZINTZEN, Clemens (Hg.): *Die Philosophie des Neuplatonismus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1977, 391.

Körper konnte nach diesen Lehren in die Regionen des Göttlichen eingehen. Nicht mehr das Denken und Künden von Gott, sondern die rituelle Handlung die auf Gott gerichtet ist, versprach den Aufstieg der Seele. Wie Zintzen sagt, ist „aus dem Theologen ein Theurge geworden".[48]

Neben dem Einfluss der Magie auf Porphyrius, Jamblichus und Proklos wurde noch eine weitere Differenz zu Platon und auch zu Plotin nachgewiesen. Porphyrius, Jamblichus und Proklos vertraten im Gegensatz zu Platon nicht mehr die klassische Seelenwanderungslehre[49], wonach der Mensch bei einem „tierischen Verhalten" wieder in den Körper eines Tieres geboren wird. Dörrie erwähnte, dass Porphyrius und Jamblichus der Seelenwanderungslehre von Platon für ihre Zeit revolutionär entgegengetreten sind. Dörrie bezieht sich dabei auf Hinweise von Aineias von Gaza und Augustinus. Letzterer lobte Porphyrius, weil er der Lehre von der uneingeschränkten Seelenwanderung von Platon entgegengetreten sei.[50]

## Agrippas Gedanken zur Transmigration

In diesem Kapitel wird nun genauer auf die oft widersprüchlichen Aussagen von Agrippa zur Transmigration eingegangen. Obwohl die Aussagen widersprüchlich sind, soll gezeigt werden, dass Agrippa verdeckt eine ganz bestimmte Position zur Seelenwanderung eingenommen hat. Agrippa nennt viele Gelehrte, die für ihn zugleich Magier waren, wie zum Beispiel Pythagoras, Empedokles, Hermes Trismegistus, Porphyrius, Jamblichus, Plotin und Proklus.[51] Diese heidnischen Philosophen glaubten an die Seelen-

[48] Vgl. Zintzen: *Die Wertung von Mystik und Magie in der neuplatonischen Philosophie*, 391.

[49] Bei Platon ist in der Literatur umstritten, ob es sich bei den Aussagen zur Seelenwanderung um mythologische Aussagen oder um realistische Beschreibungen handelt (vgl. Zander: *Geschichte der Seelenwanderung in Europa*, 74.).

[50] Vgl. Dörrie, Heinrich: *Porphyrius'„Symmikta Zetemata". Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten* (= Zetemata 20). München: Beck 1959, 149–150. Interessant ist der Hinweis von Dörrie, dass Nemesios bezüglich der Ablehnung der Seelenwanderungslehre Jamblichus lobte. Nemesios war sich allerdings der Urheberschaft dieses Gedankens von Porphyrius nicht bewusst.

[51] Vgl. Agrippa von Nettesheim: *Opera 1*, primi libri, cap. II, 3–4; Agrippa von Nettesheim: *Occulta philosophia*, libri tres. Lugduni: Per Beringos Fratres 1550, 4–5, bzw. Agrippa von Nettesheim: *De occulta philosophia*, libri tres, hg. v. Vittoria Perrone Compagni. Leiden: Brill 1992, liber primus, cap. II, 88–89. Das Zitat über die Gelehrten, die zugleich Magier waren, lautet: „Haec gravissimis autoribus clarissimisque scriptoribus reperitur illustrata: inter quos praecipue Zalmoxis & Zoroaster effulserunt adeo, ut inventores hujus scientiae a pluribus crediti sint. Horum vestigia secuti sunt Abbaris Hyperboreus, Charmondas, Damigeron, Eudoxus, Hermippus: & clariores alii exiterunt antistites, ut Trismegistus Mercurius, Porphyrius, Iamblichus, Plotinus, Proclus, Dardanus, Orpheus Threicius, Gog Graecus, Germa Babylonicus, Appollonius Tyaneus, Osthanes etiam egregie scripsit in hac arte: cuius libros e sepulchro erutos Abderites Democritus suis commentariis illustravit. Praeterea ad hanc artem Pytharoras, Empedocles, Democritus, Plato, & plures nobilissimi philosophorum discendam navigarunt: hanc in arcanis habuerunt: hanc reversi summa sanctitate prae-

wanderung (Plotin) bzw. an die Reinkarnation (Porphyrius, Jamblichus, Proklus). Im einundvierzigsten Kapitel des dritten Buches der *Occulta Philosophia*, wo es um den Zustand des Menschen nach dem Tode geht, bezieht sich Agrippa auf Origenes[52], der nach Ansicht von einigen Autoren als einer der wenigen Kirchenväter an die Seelenwanderung glaubte. Der Ausgleich einer Sünde erfolgt nach Origenes nach dem Wort von Christus „Wer das Schwert nimmt, der soll durch das Schwert umkommen (*qui gladio ferit, gladio perit*)". Es sagt jedenfalls viel aus, dass Agrippa in diesem Kapitel zuerst Origenes und gleich danach Plotin zitiert. Bei Plotin wird der Glaube an die Seelenwanderung dezidiert angesprochen. Nach Plotin werden Menschen, die ein menschliches Leben geführt haben, auch wieder als Menschen geboren, während jene, die ein zu „sinnliches" Leben geführt haben, im Körper eines Tieres wiedergeboren werden.[53] Plotin meinte, er folgte Platon in diesem Glauben. Seelenwanderung bedeutete im Gegensatz zum heutigen Begriff Transmigration oder Reinkarnation, dass ein Mensch in einen Tierkörper geboren werden kann. Wie bereits erwähnt, haben Porphyrius und Jamblichus diesen Gedanken Plotins verworfen und es ist bezeichnend, dass Agrippa sich in den zitierten Stellen nicht negativ über den Gedanken der Seelenwanderung bzw. der Reinkarnation äußert, zumal er sich eindeutig zum Christentum bekennt. Auf der anderen Seite ist es typisch für die Renaissance, dass immer eine gewisse Doppeldeutigkeit verwendet wird, die nur sehr schwer zu ergründen ist. Die zitierte Stelle von Agrippa ist gewiss nicht die einzige Paradoxie in seiner Zeit. Für Agrippa sind scheinbar gegensätzliche Dinge gleichzeitig wahr. Er bekennt sich indirekt zur Lehre der Seelenwanderung, die schon von den „weisen Philosophen", die er zitiert, vertreten wird. Gleichzeitig bekennt er sich zum Christentum, wo die Seelenwanderung abgelehnt wird. Dieses Paradox lässt sich zumindest teilweise durch das gnostische Christentum aufheben, wo der Gedanke der Seelenwanderung tief verwurzelt ist. Dennoch war Agrippa mit Sicherheit kein strikter Anhänger eines gnostischen Christentums. Er folgt eher einer Synthese aus gnostischem

dicauerunt: hanc in arcanis habuerunt." (AGRIPPA VON NETTESHEIM: *Opera 1*, primi libri, cap. II, 3). Bezüglich Platon meint Agrippa, dieser habe Seereisen unternommen und die Priester von Memphis aufgesucht, um die Magie kennenzulernen. Nach diesen Seereisen wahrte Plato die Magie als ein Geheimnis (AGRIPPA VON NETTESHEIM: *Opera 1*, primi libri, cap. II, 3–4). Zintzen wiederum zitiert eine Stelle, wo Platon die Magie scharf verurteilt (ZINTZEN: *Die Wertung von Mystik und Magie in der neuplatonischen Philosophie*, 391).

52 Vgl. AGRIPPA VON NETTESHEIM: *Opera 1*, libri tertii, cap. XLI, 342, bzw. AGRIPPA VON NETTESHEIM: *Occulta philosophia*, libri tres. Lugduni: Per Beringos Fratres 1550, 473, bzw. AGRIPPA VON NETTESHEIM: *De occulta philosophia*, libri tres, hg. v. Vittoria Perrone Compagni. Leiden: Brill 1992, liber tertius, cap. XLI, 521.

53 Vgl. AGRIPPA VON NETTESHEIM: *Opera 1*, libri tertii, cap. XLI, 342–343, bzw. AGRIPPA VON NETTESHEIM: *Occulta philosophia*, libri tres, Lugduni: Per Beringos Fratres 1550, 473–474, bzw. AGRIPPA VON NETTESHEIM: *De occulta philosophia*, libri tres, hg. v. Vittoria Perrone Compagni. Leiden: Brill 1992, liber tertius, cap. XLI, 521–522.

Christentum und Platonismus. Der Hinweis auf Origenes und das Zitat aus der Bibel „qui gladio ferit, gladio perit" lässt auf eine ganz bestimmte Interpretation dieses Bibelzitates schließen. Christus hat für Agrippa die Wahrheit in Parabeln vermittelt. Mit diesem Zitat über Origenes will Agrippa auf die Lehre der Wiedervergeltung verweisen und der Zusammenhang mit der Reinkarnation ist offensichtlich, weil Agrippa gleich danach auf die Lehre der Reinkarnation bei den Platonikern zu sprechen kommt. Explizit behandelt wird die Reinkarnation im zweiundfünfzigsten Kapitel von *De incertitudine et vanitate scientiarum* und im vierundvierzigsten Kapitel der *Occulta Philosophia*. Im Letzteren behandelt Agrippa ganz zu Beginn des Kapitels die drei Seelenteile[54], ganz im platonischen Sinne. Der Verstand als höchster Teil der Seele ist unsterblich und ewig. Auf der anderen Seite ist das „idolum" aus dem Schoße der Materie entstanden und damit sterblich. Unter Bild versteht Agrippa den Körper, der „idolum animae" ist. Der zweite Teil der Seele ist die Vernunft und diese ist nur unsterblich in Vereinigung mit dem Verstande. Agrippa meint nun, und dies ist die entscheidende Stelle bezüglich der Transmigration, die Vernunft verweile in ihrem „aethereo vehiculo", so lange sie nicht aufgelöst wird. So lange die Vernunft aber von einem neuen Körper umgeben wird, wird sie nicht aufgelöst. Erst wenn sich die Vernunft mit dem Verstand vereinigt, dann kommt es zu einer Auflösung der Vernunft. Sobald dies der Fall ist, ist die Seele mit dem Göttlichen vereint und braucht nicht wieder zu inkarnieren. Die Seele wäre damit nicht wie bei Plotin ewig in den Kreislauf der Wiedergeburt gefangen, sondern eine Rückkehr zu Gott bzw. eine Wiedervereinigung mit Gott wäre möglich. Bei einer Vereinigung der Vernunft mit dem Verstand handelt es sich laut Agrippa um eine „anima stans", ganz im Gegensatz zu einer „anima cadens".[55] Ein Mensch ist aber bereits im Laufe seiner Reinkarnationen im Stande, eine „anima stans" zu sein. Es kann einem Menschen also gelingen, während einer Reinkarnation die Vereinigung zwischen Verstand und Vernunft zu schaffen. Wenn ihm dies gelingt, dann verfügt er über magische Kräfte.[56] Kiesewetter[57] war bisher der einzige in der Sekundärliteratur, der bei diesem Zitat auf die Lehre der Reinkarnation bei Agrippa hingewiesen hat. Er mein-

[54] Vgl. AGRIPPA VON NETTESHEIM: *Opera 1*, libri tertii, cap. XLIV, 360, bzw. AGRIPPA VON NETTESHEIM: *Occulta philosophia*, libri tres. Lugduni: Per Beringos Fratres 1550, 498 bzw. AGRIPPA VON NETTESHEIM: *De occulta philosophia*, libri tres, hg. v. Vittoria Perrone Compagni. Leiden: Brill 1992, liber tertius, cap. XLIV, 542.

[55] Vgl. AGRIPPA VON NETTESHEIM: *Occulta philosophia*, libri tres. Lugduni: Per Beringos Fratres 1550. Lugduni: Per Beringos Fratres 1550, 499, bzw. AGRIPPA VON NETTESHEIM: *De occulta philosophia*, libri tres, hg. v. Vittoria Perrone Compagni. Leiden: Brill 1992, liber tertius, cap. XLIV, 542.

[56] Vgl. AGRIPPA VON NETTESHEIM: *Occulta philosophia*, libri tres. Lugduni: Per Beringos Fratres 1550, 499, bzw. AGRIPPA VON NETTESHEIM: *De occulta philosophia*, libri tres, hg. v. Vittoria Perrone Compagni. Leiden: Brill 1992, liber tertius, cap. XLIV, 542.

[57] Vgl. KIESEWETTER: *Geschichte des neueren Okkultismus*, 41.

te, es handelt sich um die einzige Stelle über die Reinkarnation, wobei Kiesewetter in seiner Abhandlung über Agrippa nur die *Occulta Philosophia* in Betracht gezogen hat. Wenn man ausschließlich diese betrachtet, hat er recht, denn Agrippa zitiert in diesem Fall keinen anderen Philosophen. Für Kiesewetter ist eine Reinkarnation nur dann möglich, wenn sich der „Astralleib", so bezeichnet er die Vernunft im Sinne von Agrippa, auflöst. Warum sich der Astralleib in diesem Fall auflösen müsste, ist nicht ganz klar. Die Stelle ist wohl so zu interpretieren, dass sich die Vernunft erst dann auflöst, wenn sie mit dem Verstand vereinigt ist. Kiesewetter bestätigt das gerade vorgebrachte Argument, indem er darauf rekurriert, dass die Seele keiner Inkarnation mehr bedarf, wenn sie mit dem Gedanken vereinigt ist. Mit Gedanken kann nur der Verstand im Sinne von Agrippa gemeint sein. Das vierundvierzigste Kapitel der *Occulta Philosophia* enthält noch weitere interessante Gedanken in Bezug auf die Lehre der Reinkarnation. Nicht alle Menschen würden den Verstand von Gott erhalten, denn Gott-Vater setzt den Verstand nach Hermes Trismegistos als Siegespreis aus. Letzterer hängt von den Taten ab. Diejenigen, die nicht nach dem Verstande gestrebt haben und zu unvernünftigen Tieren geworden sind, verdienen diesen Siegespreis nicht.[58] Aber verdienen können sich die Seelen diesen Siegespreis nur durch Taten in vergangenen Leben. Agrippa bedient sich der Bildsprache, wenn er von Siegespreis spricht. Denn jede Seele hat Verstand, Vernunft und einen sinnlichen bzw. animalischen Teil, die Frage ist nur, inwieweit die Seele nach dem Höchsten strebt. Wenn Agrippa nun sagt, „verum non omnes homines mentem adepti sunt quoniam", dann ist das eine Metaphorik und man könnte die Stellen so interpretieren, dass der Mensch den Verstand wirklich im wahrsten Sinne des Wortes von Gott erhält. Nach der Ansicht unserer Theologen, so Agrippa, werden die Seelen der Tiere und die unvernünftigen menschlichen Seelen untergehen und alleine die vernünftigen Seelen haben die Hoffnung auf die künftige Auferstehung. Daran anschließend bringt Agrippa erneut ein Zitat von Hermes Trismegistos, wonach die Seelen, die durch „divina gratia" einen Verstand erlangt haben, „unsterblich (immortalem)" seien.[59] Bei Hermes Trismegistos kann die „divina gratia" nicht im Sinne der christlichen Gnadenlehre verstanden werden, denn dieser vertritt die Lehre der Wiedergeburt und Gnade entsteht einzig und allein durch

[58] Vgl. AGRIPPA VON NETTESHEIM: *Occulta philosophia*, libri tres. Lugduni: Per Beringos Fratres 1550, 499, bzw. AGRIPPA VON NETTESHEIM: *De occulta philosophia*, libri tres, hg. v. Vittoria Perrone Compagni. Leiden: Brill 1992, liber tertius, cap. XLIV, 542–543.

[59] Vgl. AGRIPPA VON NETTESHEIM: *Occulta philosophia*, libri tres. Lugduni: Per Beringos Fratres 1550, 499, bzw. AGRIPPA VON NETTESHEIM: *De occulta philosophia*, libri tres, hg. v. Vittoria Perrone Compagni. Leiden: Brill 1992, liber tertius, cap. XLIV, 543.

Taten. Agrippa sagt explizit, dass die Fähigkeiten eines jeden in Form seiner Gaben einzig und allein Folge von (vergangenen) Werken seien.[60]

Agrippa[61] bezieht sich im zweiundfünfzigsten Kapitel von *De incertitudine et vanitate scientiarum* auf die Wiedergeburt und zitiert Pythagoras[62], der sich erinnern konnte, dass er zu Zeiten des trojanischen Krieges Euphorbus Panthoides gewesen sei. Besonders hebt er die Lehre der Wiedergeburt von Jamblichus hervor, der sich auf Trismegistos berufen und die Lehre der Seelenwanderung abgelehnt hat. Die Seele eines Menschen könne in der nächsten Inkarnation (Behausung) ausschließlich wieder in einen Menschen und nicht in ein Tier gehen[63]. Agrippa vermittelt in diesem Kapitel interessanterweise die Position, dass Trismegistos die Wahrheit in Bezug auf die Seele wiedergegeben habe und Jamblichus war für ihn offenbar derjenige, der diese ursprüngliche Wahrheit unverfälscht wiedergegeben hat. Gemäß Agrippa haben Pythagoras, Platon und Plotin die ursprüngliche „Wahrheit" des Trismegistos in Bezug auf die Wiedergeburt der Seele wohl nicht richtig wiedergegeben. Agrippa hielt Hermes Trismegistos für den ägyptischen Gott Thot. Erst 1614 hat Isaac Casaubon in seinem Werk *De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI*[64] herausgefunden, dass die Schriften des Hermes Trismegistos nicht vor dem ersten Jahrhundert nach Christus entstanden sein konnten. Jamblichus hat aber bereits in seinem Werk *De Mysteriis* darauf hingewiesen, indem er erklärte, dass die Schriften des Hermes Trismegistos von ägyptischen Priestern verfasst wurden, die nicht ohne Kenntnis der griechischen Philosophie waren[65]. Wie bereits aus den bisherigen Ausführungen klar wurde, hielt Agrippa Jamblichus für einen der „weisen Philosophen" und es ist davon auszugehen, dass er *De Mysteriis* gekannt hat. Agrippa hat daher vermutlich nicht geglaubt, dass die Schriften des Hermes Trismegistos direkt vom Ägypter Thot stammten[66], sondern er hielt sie, genauso wie Jamblichus, für

[60] Vgl. AGRIPPA VON NETTESHEIM: *Occulta philosophia*, libri tres. Lugduni: Per Beringos Fratres 1550, 501, bzw. AGRIPPA VON NETTESHEIM: *De occulta philosophia*, libri tres, hg. v. Vittoria Perrone Compagni. Leiden: Brill 1992, liber tertius, cap. XLIV, 544.

[61] Vgl. AGRIPPA VON NETTESHEIM: *Opera 2, De incertitudine & vanitate scientiarum,* cap. LII, 90.

[62] Laut der Biographie von Jamblichus glaubte Pythagoras, er sei in einer früheren Existenz Euphorbos Panthoides gewesen. Euphorbos Panthoides war der Sage nach eine Heldengestalt des trojanischen Krieges und kommt in einem Vers von Homer vor (vgl. CHALCIDENSIS IAMBLICHOS: *De Vita Pythagorica*, hrsg., übers. und eingel. v. Michael v. Albrecht. Zürich: Artemis Verlag 1963, 66–67).

[63] Vgl. AGRIPPA VON NETTESHEIM: *Opera 2, De incertitudine & vanitate scientiarum,* cap. LII, 90.

[64] Vgl. CASAUBON, Isaac: *De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes* XVI. Frankfurt: 1614.

[65] Vgl. JAMBLICHUS: *De Mysteriis*, hg. v. Theodor Hopfner. Leipzig: Theosophisches Verl.-Haus. 1922, Kap. VIII.

[66] Dafür spricht auch, dass Agrippa im zweiten Kapitel des ersten Buches der *Occulta philosophia* Zoroaster als „Erfinder" der Magie angibt, Hermes sei ihm nachgefolgt (AGRIPPA

Abschriften, die mit einer Interpretation aus der griechischen Philosophie verbunden waren. Damit hat Casaubon nichts aufgedeckt, was Agrippa nicht ohnehin bekannt war. Um dieser These stärker auf den Grund zu gehen, wäre allerdings eine eigene Abhandlung erforderlich.

Die zitierte Stelle in *De incertitudine et vanitate scientiarum* zeigt, dass Agrippa verdeckt eine Wahrheit darstellt, denn ansonsten hätte er die Lehre der Transmigration wie auch alle anderen heidnischen und gnostischen Weisheiten verworfen. Er verwirft die Astrologie, die Alchemie und sämtliche anderen magischen Künste, die er in der *Occulta Philosophia* als große Wahrheiten verkündet.[67] Nur zur Transmigration bekennt er sich und dies auf eine etwas merkwürdige Weise, und zwar indem er auf ein angebliches Vorleben von Pythagoras in der Antike hinweist. Man könnte diese Stelle als ironisch betrachten, doch das würde im gesamten Kontext von *De incertitudine et vanitate scientiarum* kaum einen Sinn ergeben.

Agrippa äußert sich in *De incertitudine et vanitate scientiarum* praktisch nirgends positiv über Magie, Astrologie oder Kabbala. Er verwirft das hermetische Gesetz „wie oben so unten", das gleichzeitig die Basis für seine *Occulta Philosophia* darstellt. Das Bild von Agrippa über Hermes Trismegistos ist in *De incertitudine et vanitate scientiarum* bis auf die eine Ausnahme in Kapitel 52 durchgängig logisch und folgerichtig.

Die folgenden Argumente stärken die vertretene These, dass Agrippa an die heidnisch-gnostische Transmigration glaubte. Die Materie wird nicht mehr als böse und als „nicht-immanent" in Gott gedacht. Der Körper ist ein vollkommenes Abbild der Seele und kann daher nicht „nicht-immanent" in Gott sein[68]. Die Weltseele fließt in alle Teile des Universums. Die quinta essentia durchströmt nicht nur den Menschen, sondern alle Lebewesen und die gesamte Materie. Es gibt nirgends auf der Welt etwas, das nicht einen Funken dieser Kraft innehat. Am stärksten fließt die *quinta essentia* in jene Dinge, welche diese Essenz in reichem Maße besitzen.[69] Diese Lehre ist die Basis für die Astrologie, die Alchemie und die Magie. Agrippa verwendet eine Analogie, um die Kraft der Weltseele zu versinnbildlichen: „*...sicut enim animae nostrae vires per spiritum adhibentur mem-*

VON NETTESHEIM: *Opera 1,* primi libri, cap. II, 3; AGRIPPA VON NETTESHEIM: *Occulta philosophia,* libri tres. Lugduni: Per Beringos Fratres 1550, 4, bzw. AGRIPPA VON NETTESHEIM: *De occulta philosophia,* libri tres, hg. v. Vittoria Perrone Compagni. Leiden: Brill 1992, liber primus, cap. II, 88).

[67] Vgl. AGRIPPA VON NETTESHEIM: *Opera 2, De incertitudine & vanitate scientiarum,* cap. XLVIII, 80–82.

[68] Vgl. AGRIPPA VON NETTESHEIM: *Occulta philosophia,* libri tres. Lugduni: Per Beringos Fratres 1550, 459, bzw. AGRIPPA VON NETTESHEIM: *De occulta philosophia,* libri tres, hg. v. Vittoria Perrone Compagni. Leiden: Brill 1992, liber tertius, cap. XXXVI, 509.

[69] Vgl. AGRIPPA VON NETTESHEIM: *Occulta philosophia,* libri tres. Lugduni: Per Beringos Fratres 1550, 32–34, bzw. AGRIPPA VON NETTESHEIM: *De occulta philosophia,* libri tres, hg. v. Vittoria Perrone Compagni. Leiden: Brill 1992, liber primus, cap. XIV, 112–113).

*bris, sic virtus animae mundi per quintam essentiam dilatatur per omnia.*"[70] Giordano Bruno, der als ein Nachfolger von Agrippa gesehen werden kann, ist der Glaube an die Reinkarnation später zum Verhängnis geworden. Ein Grund für seine Verurteilung als Ketzer war der Glaube an die Transmigration. Bruno hat diesen Gedanken nicht widerrufen. Er hat selbst kurz vor seiner Inquisition noch behauptet, der „Heilige Geist" als dritte Person Gottes sei als Weltseele zu verstehen.[71] Agrippa hatte möglicherweise ein Schicksal, wie es Bruno später widerfahren ist, befürchtet. Die Doppeldeutigkeit und Paradoxie in seinen Aussagen kann als Schutz vor dem Häresieverdacht gedeutet werden. Die Frage, die sich nun stellt, ist aber: Passt diese Lehre der Weltseele mit der christlichen Lehre überhaupt zusammen? Im Grunde muss diese Frage verneint werden. Nach Ansicht der Hermetiker und der Platoniker ist und bleibt die Seele immer ein Teil der Weltseele und somit ein Teil von Gott. Nur der „tierische Teil" der Seele strebt immer wieder „nach unten" und inkarniert immer wieder neu. Wie bereits gezeigt, schließt sich Agrippa dieser Lehre an, wonach der „obere Teil" der Seele niemals der Sünde verfällt. Und er kommt wohl gewollt in einen Widerspruch, wenn er von der Verbannung der Seele aus dem Himmelreich spricht.[72] Denn wie sollte der Panpsychismus mit dieser christlichen Lehre vereinbar sein. Der obere Teil der platonischen Seele sündigt nicht und damit ist eine Verbannung der Seele sinnlos. Nicht vernunftbegabte Lebewesen wie Tiere müssten aufgrund ihrer Taten im Diesseits automatisch von Gott bestraft werden. Das ergibt ganz offensichtlich keinen Sinn. Die Doppeldeutigkeit wird bei dieser Lehre deutlich. Hätte Agrippa konsequent die platonische Lehre der Seelenwanderung oder die Lehre der Transmigration im Sinne von Jamblichus vertreten, dann wäre er der Inquisition nicht entkommen. Die zitierten Stellen im einundvierzigsten Kapitel zeigen diese Doppeldeutigkeit und die „Verhüllung der Wahrheit".[73]

[70] AGRIPPA VON NETTESHEIM: *De occulta philosophia*, libri tres, hg. v. Vittoria Perrone Compagni. Leiden: Brill 1992, liber primus, cap. XIV, 113).

[71] Vgl. BRUNO, Giordano: *Gesammelte Werke*, Herausgeber der deutschen Übersetzung: Ludwig Kuhlenbeck, Band VI. Jena: Nabu Press 1909, 175–176. Der sechste Band handelt von den Inquisitionsschriften des Nolaners.

[72] Vgl. AGRIPPA VON NETTESHEIM: *Occulta philosophia*, libri tres. Lugduni: Per Beringos Fratres 1550, 475–477, bzw. AGRIPPA VON NETTESHEIM: *De occulta philosophia*, libri tres, hg. v. Vittoria Perrone Compagni. Leiden: Brill 1992, liber tertius, cap. XLI, 522–524.

[73] Vittoria Perrone Compagni hat diesen Punkt in einem Aufsatz sehr gut herausgearbeitet. Sie zeigte, dass die oft fragmentarische Darstellung eines Sachverhaltes auf eine Strategie von Agrippa schließen lässt, nämlich, dass die „Wahrheit" verhüllt wird (Vgl. PERRONE COMPAGNI, V.: *"Dispersa Intentio". Alchemy, Magic and Scepticism in Agrippa*, in: Early Science and Medicine vol. 5 (2000) no. 2, 162.

## Die Seelenwanderung und Christus in der Gnosis

Es ist nicht ausdrückliches Ziel dieses Aufsatzes, die Gnosis systematisch darzustellen. Vielmehr sollen im Folgenden die Rolle der Seelenwanderung bzw. Transmigration und das Bild von Christus in Bezug auf diese Lehre herausgearbeitet werden. Und es stellt sich die Frage, inwieweit diese Lehre mit jener von Agrippa kompatibel ist[74]. Der Ausgangspunkt für dieses Kapitel geht auf das Zitat von Agrippa über „den großen Origenes" zurück. Es soll einerseits gezeigt werden, dass sowohl die gnostische Lehre über die Wiedergeburt als auch jene von Origenes den Glauben von Agrippa an die Wiedergeburt beeinflusst haben. Auf der anderen Seite kommen, wie bereits gezeigt, Einflüsse von Platon, Hermes Trismegistos und von den Nachfolgern von Plotin zum Vorschein.

Unsere Kenntnis über die Gnosis war bis zum Fund der gnostischen Bibliothek von Nag Hammadi auf Interpretationen und Exzerpte der Kirchenväter beschränkt. Zu den bedeutendsten Interpreten gehörten Irenäus von Lyon, Hippolytus von Rom, Tertullianus, Clemens von Alexandria und Origenes. Seit dem Fund der Bibliothek von Nag Hammadi gibt es so viele Richtungen in der Forschung der Gnosis, dass sich damit eine Bibliothek anfüllen lässt.[75]

Der Gnosis liegt ein dualistisches Weltbild zugrunde, wonach Gott als das gänzlich Andere und Gute von der Welt als dem Bösen völlig geschieden sei. Wobei der gnostische Dualismus auf einer monistischen Grundlage zu verstehen ist, denn der Mensch trägt über den Geist (pneuma) das Göttliche in sich. Die Welt wurde von einem Demiurgen eigenmächtig geschaffen. Zentral für die Christologie der Gnosis ist die Ablehnung der christlichen Lehre, wonach Christus Gottes Sohn war. Für die Gnosis war Christus ein Mensch, der durch viele Verkörperungen zur Vervollkommnung gekommen ist.[76] In der Gnosis besteht der Mensch aus Körper, Seele und Geist und ist damit genauso dreigeteilt wie in der platonischen Tradition. Der Geist (*pneuma*) ist der göttliche Funke im Menschen, welcher aus der göttlichen Welt hervorgegangen ist und in die Welt des Schicksals, der Geburt und des Todes „gefallen" ist. Die Gnosis unterscheidet sich vom Neuplatonismus bzw. von Platon ganz einfach in der Gestalt, dass sie „antikosmisch" ist, das heißt, zu ihrem Konzept gehört eine eindeutig negative Bewertung der sichtbaren Welt, die das Reich des Bösen und der Finsternis bildet. Die griechische Position ist prokosmisch und darin liegt der

[74] Am ausführlichsten hat sich Keefer mit der Problematik der Gnostik und Hermetik im Werk von Agrippa auseinandergesetzt. Keefer meint, Agrippa sehe viele Berührungspunkte zwischen Hermes Trismegistos und Simon Magus (KEEFER, Michael: *Agrippa's dilemma: Hermetic "Rebirth" and the ambivalences of* De Vanitate *and* De Occulta Philosophia, in: Renaissance Quarterly 41 [1988] 4, 614–653.)

[75] Vgl. ZANDER: *Geschichte der Seelenwanderung in Europa*, 134.

[76] Vgl. ZANDER: *Geschichte der Seelenwanderung in Europa*, 135.

große Unterschied zur Gnosis.[77] Keine Bedeutung hat in der Gnosis dementsprechend der Begriff der Weltseele (*anima mundi*) oder des Weltgeistes. Damit wäre eine zu starke Aufwertung des Kosmos bzw. der sichtbaren Welt verbunden. Die Gnosis lehnt auch den Begriff der Vorsehung ab, so wie er von Plotin und den Neuplatonikern vertreten wurde.[78] Agrippa teilt mit den Gnostikern die antikosmische Sichtweise nicht. Wie bereits gezeigt, folgt er diesbezüglich den Platonikern und Hermetikern. Er stimmt jedoch mit den Gnostikern dahingehend überein, dass er annimmt, Christus habe die Lehre der Wiederverkörperung gelehrt. Das Zitat aus dem Evangelium im einundvierzigsten Kapitel des dritten Buches: „*Qui gladio ferit, gladio perit*", [79] ist aus Sicht des Autors so zu verstehen. Gleich darauf kommt der Hinweis, dass auch die heidnischen Philosophen an eine derartige Vergeltung glauben.[80] Der einzige Unterschied zwischen Agrippa und den heidnischen Neuplatonikern ist wohl Agrippas Glaube, dass Christus der Sohn Gottes war. Hier unterscheidet er sich auch von den Gnostikern. Zumindest wird diese Ansicht nirgends bei Agrippa systematisch in Frage gestellt. Im Gegenteil, er versucht, wie bereits erklärt, die Lehre der christlichen Trinität mit der Lehre von Jamblichus und Porphyrius zu synthetisieren. Diese ganz spezielle Christologie wurde später vielleicht bei Rudolf Steiner und den Anthroposophen in etwas abgewandelter Form vertreten. Bei den Rosenkreuzern geht nirgends eindeutig hervor, dass diese ausschließlich christlich sind. In der Sekundärliteratur zu Agrippa folgt der vorgetragenen These in Bezug auf Christologie und Transmigration noch Kuhlow, der bei Agrippa von einer gnostisch-neuplatonischen Vergottung des menschlichen Geistes spricht und Keefer[81]. Kuhlow

[77] Vgl. RUDOLPH, Kurt: *Die Gnosis, Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*. Göttingen: UTB Vandenhoeck 1978, 64–69.

[78] Vgl. RUDOLPH: *Die Gnosis, Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, 74.

[79] AGRIPPA VON NETTESHEIM: *De occulta philosophia*, libri tres, hg. v. Vittoria Perrone Compagni. Leiden: Brill 1992, liber tertius, cap. XLI, 521.

[80] Vgl. AGRIPPA VON NETTESHEIM: *De occulta philosophia*, libri tres, hg. v. Vittoria Perrone Compagni. Leiden: Brill 1992, liber tertius, cap. XLI, 521. Es heißt an der zitierten Stelle genauer: „Et hac doctrinae ratione etiam magnus ille Origenes enarrandum censuit illud Christi evangelium: ‚Qui gladio ferit, gladio perit'. Quin et ethnici philosophi eiusmodi retaliationis ordinem adrastiam esse pronunciant, videlicet divinarum legum inevitabilem potestatem, qua futuris circuitibus rependatur unicuique pro ratione et meritis vitae prioris, ut qui iniuste dominabatur in vita priore, vita alia in servilem relabatur statum; qui manus sanguine polluerit, talionem subire cogatur; qui bestialem vixerit vitam, in brutale corpus revolutus praecipitetur." Wobei der Autor nicht davon ausgeht, dass Agrippa im hier ausgeführten Zitat der Seelenwanderung folgt, sondern der Reinkarnation. Ein entscheidender Hinweis dafür ist die Aussage von Agrippa in *De incertitudine et vanitate scientiarum*, wo er explizit Jamblichus hervorhebt, der sich gegen die Lehre der Seelenwanderung von Plotin stellte. (AGRIPPA VON NETTESHEIM: *Opera 2, De incertitudine & vanitate scientiarum*, cap. LII, 90.)

[81] Vgl. KEEFER: *Agrippa's dilemma: Hermetic "Rebirth" and the ambivalences of* De Vanitate *and* De Occulta Philosophia, 614–653.

glaubt, Agrippa will Magie und Christentum synthetisieren, eine Ansicht, die auch hier voll und ganz vertreten wird. Außerdem ist die Loyalitätserklärung, die Agrippa für die katholische Kirche abgibt, nicht ernst zu nehmen, im Gegenteil, sie muss als Schutz betrachtet werden. Agrippa ist, wie Kuhlow ausführt, ein Anhänger der „Geheimen Philosophie" und er glaubt, diese „Geheime Philosophie" steht nicht im Widerspruch zu einer gewiss eigenen Deutung der heiligen Schrift.[82]

Die Lehre der Seelenwanderung der Gnostiker ist uns zum Beispiel von Irenäus von Lyon vermittelt worden.[83] Zunächst schildert Irenäus die Lehre der Seelenwanderung bei den Gnostikern. Er meint, „*die Seelen müssen im Zuge ihrer Wanderungen in Leiber jedes Leben und jedes Tun durchmachen*".[84] Die Seelen entscheiden sich freiwillig für die Rückkehr in den Körper, obwohl der Körper ein Gefängnis für die Seele ist. Begründet wird die Seelenwanderungslehre durch ein Zitat aus dem Lukas- und Matthäus-Evangelium, wo es heißt: „*Cum es cum adversario tu in via, da operam ut libereris ab eo, ne forte te det iudici et iudex ministro et mittat te in carcerem. Amen dico tibi, non exies inde, donec reddas novissimum quadrantem.*"[85] Irenäus wendet sich dann in *Adversus Haereses*[86] gegen die Seelenwanderungslehre der Gnostiker und Norbert Brox zeigt den von Irenäus aufgezeigten Widerspruch der christlichen Lehre mit der Gnosis auf, indem er auf die Unvereinbarkeit von Auferstehung und Verwerfung des Menschen mit der Seelenwanderungslehre verweist.[87]

Für die Gnostiker wurde die Lehre der Seelenwanderung durch Christus gelehrt. Entscheidend für das Verständnis der Methode von Agrippa ist ein Zitat von Irenäus, dass die Gnostiker glauben, Jesus würde zu seinen Jüngern und Aposteln abgesondert und im Mysterium sprechen. Jesus mache den Aposteln gleichzeitig die Auflage, die Wahrheit nur den „Würdigen und Annahmewilligen" weiterzugeben.[88] Dieses Zitat über die Gnostiker geht Hand in Hand mit der „verdeckten Methode" von Agrippa. Dieser sagt in der *Occulta Philosophia*, Christus habe seinen Jüngern die Wahr-

[82] Vgl. KUHLOW: *Die Imitatio Christi und ihre kosmologische Überfremdung*, 32–42.

[83] Vgl. IRENÄUS VON LYON: *Gegen die Häresien I = Adversus Haereses I*, hg. v. Norbert Brox. Freiburg: Verlag Herder 1993.

[84] IRENÄUS VON LYON: *Gegen die Häresien I = Adversus Haereses I*, hg. v. Norbert Brox. Freiburg: Verlag Herder 1993, 1, 25,4.

[85] IRENÄUS VON LYON: *Gegen die Häresien I = Adversus Haereses I*, 1, 25,4. „Wenn du mit deinem Gegner auf dem Weg (zum Richter) bist, gib dir Mühe, von ihm freizukommen, damit er dich nicht am Ende dem Richter übergibt und der Richter dem Gerichtsdiener, der dich dann ins Gefängnis wirft. Amen, ich sage dir, du kommst da nicht heraus, bis du den letzten Pfennig bezahlt hast."

[86] Vgl. IRENÄUS VON LYON: *Gegen die Häresien I = Adversus Haereses I*, 2, 33,1–34,1. Relevant ist auch der Kommentar von Brox zur Seelenwanderungslehre von Justin und Irenäus.

[87] Vgl. IRENÄUS VON LYON: *Gegen die Häresien I = Adversus Haereses I*, 2, 33,5.

[88] Vgl.IRENÄUS VON LYON: *Gegen die Häresien I = Adversus Haereses I*, 1, 25,5.

heit in Gleichnissen verhüllt. Neben Christus haben sich alle „Weisen" auf diese Art verhalten.[89] In *De incertitudine et vanitate scientiarum,* das nach Meinung vieler Autoren voll von Ironie und Frustration ist, vertritt Agrippa genau das Gegenteil von dem gerade Gesagten, wenn er meint, Christus würde seine Botschaft vor den Weisen und Klugen verbergen und sie nur Kleinen enthüllen, die geistig arm sind und keine Schätze der Wissenschaften besitzen.[90]

Helmut Zander[91] kommt zum Ergebnis, dass Origenes nicht die Lehre der Reinkarnation vertreten hat. Er war aber laut Zander jener christliche Philosoph, der versucht hat, die Reinkarnationslehre im Christentum zu situieren. Auf der anderen Seite gibt es viele andere Origenes-Forscher, die davon ausgehen, dass Origenes an Reinkarnation glaubte. Diese Interpreten kommen laut Zander vorwiegend aus der Anthroposophie und Theosophie und haben sich nicht ausführlich mit den scharfen Verdikten von Origenes im Matthäus-Kommentar beschäftigt. Fest steht, dass Origenes ein philosophischer Schüler des Neuplatonikers Ammonios Sakkas war. Zur Schule von Sakkas gehörten unter anderem Plotin und Porphyrius. Origenes hat sich in diesem philosophischen Milieu entwickelt und man kann davon ausgehen, dass er in intensiven Kontakt mit der Lehre der Seelenwanderung gekommen ist, weil sämtliche Vertreter dieser Schule Anhänger dieser Lehre waren.

Der Einfluss von Origenes auf die Renaissance ist zum Beispiel bei Schär[92] ausführlich dargestellt worden. Agrippa erwähnt er in seinem Werk nicht, aber speziell der Einfluss von Origenes auf Pico della Mirandola wird relativ ausführlich aufgezeigt. Speziell in Bezug auf die Lehre der Präexistenz der Seele folgt Origenes Platon. Gott hat bereits vor der Schöpfung der sichtbaren Welt die Seelen geschaffen, die wesensgleich waren und in der Schau Gottes aufgingen. Die unterschiedlichen Fähigkeiten der Menschen werden bei Origenes durch eine unterschiedliche Schwere der präexistenziellen Schuld begründet. Der Mensch kann sich nach dem Fall in die sichtbare Welt frei für oder gegen Gott entscheiden. Die christliche Lehre des Origenes beinhaltet konsequenterweise den Gedanken des Endgerichtes und der Gnade Gottes für die gefallenen Seelen.[93]

[89] Vgl. AGRIPPA VON NETTESHEIM: *De occulta philosophia*, libri tres, hg. v. Vittoria Perrone Compagni. Leiden: Brill 1992, liber tertius, cap. II, 405–406.

[90] Vgl. AGRIPPA VON NETTESHEIM: *Opera 2, De incertitudine & vanitate scientiarum,* cap. CI, 240.

[91] Vgl. ZANDER: *Geschichte der Seelenwanderung in Europa*, 137–145.

[92] Vgl. SCHÄR, Max: *Das Nachleben des Origenes im Zeitalter des Humanismus*. Basel: Helbing & Lichtenhahn, 1979, 101–142.

[93] Vgl. SCHÄR: *Das Nachleben des Origenes im Zeitalter des Humanismus*, 17–18.

## Schlussbemerkungen

In diesem Aufsatz wurde gezeigt, dass Agrippa eine Synthese zwischen dem Christentum, dem gnostischen Christentum, dem Platonismus und der Hermetik vertreten hat. Die eigentliche Frage des Aufsatzes, nämlich jene nach der Transmigration bei Agrippa, muss vor diesem Hintergrund gesehen werden. Ohne einen Versuch, die verdeckte Methode der „geheimen Philosophie" bei Agrippa zu enthüllen, würde ein sehr widersprüchliches Bild in Bezug auf die Transmigration bleiben. Der Eindruck der Widersprüchlichkeit bei dieser Lehre wird von der Sekundärliteratur bestätigt. In diesem Aufsatz wurde ein „spekulativer Versuch" zur Enthüllung dieser Widersprüchlichkeit unternommen und am Ende steht ein Bild über Agrippa, das sich so noch nicht in der Literatur findet. Ein starkes Argument dafür, dass Agrippa an Transmigration glaubte, liefert das vorgebrachte Zitat in der viel zitierten Schrift *De incertitudine et vanitate scientiarum*, in dem Agrippa auf eine vorige Inkarnation von Pythagoras anspielt. Das ganze vor dem Hintergrund, dass dieses Werk eigentlich so ziemlich alles ablehnt, was auf die Transmigration hinweist oder damit in Verbindung gebracht werden kann. Agrippa hat verdeckt auf seine wahre Position in dieser Frage hingewiesen und zwar an einer Stelle, an der man nicht damit rechnet und wo man auch nicht ausschließen kann, dass dies völlig ironisch gemeint ist. Im Gesamtbild mit den Aussagen in der *Occulta Philosophia* macht die Stelle in *De incertitudine et vanitate scientiarum* aber Sinn. Weiters kann aus dem Zitat in *„De incertitudine et vanitate scientiarum"* die Ablehnung der platonischen Seelenwanderungslehre interpretiert werden. Denn gleich nach dem Hinweis auf das Vorleben, geht Agrippa auf Jamblichus ein, der die Lehre, wonach der Mensch in ein Tier inkarnieren könne, ablehnte. Agrippa hat ganz die Position von Jamblichus und Porphyrius vertreten und somit kann man bei ihm von Transmigration und nicht von Seelenwanderung sprechen.

Auch die kosmologische Position Agrippas ist mit der hier interpretierten Position der Transmigration vereinbar. Die Lehre der Weltseele und des Panpsychismus, die speziell in der *Occulta Philosophia* von Bedeutung sind, bilden einen wesentlichen Bestandteil der neuplatonischen Philosophie bei Plotin und seinen Nachfolgern. Der Gedanke der Schöpfung und die Präexistenz der Seele sind wiederum ambivalent und es ist kein Zufall, dass Augustinus sowohl die Präexistenz der Seele ablehnte als auch von einer Schöpfung durch Gott ausging. Agrippa ist ähnlich wie bei der Transmigration in dieser Frage nicht konsequent. Es fällt aber auf, dass er beispielsweise Augustinus nicht zu den großen Philosophen zählt.

Ein weiteres Ergebnis des Aufsatzes ist die eigene Christologie von Agrippa, die bisher in der Literatur so keine Erwähnung gefunden hat. „Wer das Schwert zieht, der wird durch das Schwert getötet" wird ganz offensichtlich im Sinne der Lehre der Wiedervergeltung interpretiert. Dass Ag-

rippa ausgerechnet dieses Zitat aus der Bibel im Kapitel über „das Leben nach dem Tod" verwendet, wird hier als eine ganz spezielle Christologie gedeutet. Im Gegensatz zur Gnosis gibt es bei Agrippa gar keinen Hinweis darauf, dass er Christus nicht als Sohn Gottes gesehen hat. Dieser Widerspruch wird bei Agrippa nie ganz aufgelöst, doch gerade bei Rudolf Steiner gibt es in etwas abgewandelter Form eine Christologie, die sowohl an einen wiedergeborenen Christus als auch an einen Christus als göttliche Person glaubt.

*Zusammenfassung*
*Agrippa von Nettesheim gilt in der Literatur als Philosoph, der versucht hat, viele verschiedene philosophische Richtungen zu synthetisieren. Sehr interessant ist dabei seine Position zur Transmigration, die bisher in der Literatur nicht intensiver untersucht worden ist. Dieser Aufsatz geht der Frage nach der Position von Agrippa in Bezug auf die Transmigration nach. Durch die sehr verstreuten und widersprüchlichen Zitate von Agrippa zu diesem Thema gibt es bisher keine eindeutigen Aussagen in der Sekundärliteratur dazu, ob Agrippa die Lehre der Transmigration vertreten hat oder nicht. Die These dieses Aufsatzes ist, dass Agrippa an Transmigration glaubte, und am Ende steht diese Erkenntnis in Verbindung mit einer etwas eigenen Christologie, die man bis dahin so nicht findet. Agrippa glaubte, dass Christus die Lehre der Wiedervergeltung gelehrt hat, doch im Gegensatz zu den Gnostikern war Christus für ihn nicht Mensch, sondern Sohn Gottes. Agrippa hat selbst darauf hingewiesen, dass nur der „einsichtige Leser" seine verdeckte Methode entschlüsseln kann. Gerade bei der Transmigration hat Agrippa absichtlich diese verdeckte Methode eingesetzt, um sich vor der Verfolgung durch kirchliche Autoritäten zu schützen.*

*Abstract*
*Agrippa von Nettesheim appears in the literature as a philosopher who tried to synthesize many philosophical doctrines. In this context, his own position with respect to transmigration is interesting, especially because this topic has not been closely considered in the literature. This paper tries to analyze Agrippa's position regarding transmigration. Because of the very dispersed and confusing nature of his citations regarding this topic, there are no ditinct interpretations in the secondary literature of whether he was a representative of the doctrine of transmigration or not. The thesis of this paper is that Agrippa believed in transmigration and, in the end, we find a connection between that doctrine and a certain christology which was not represented before Agrippa. He believed that Christ taught the doctrine of retaliation, but also, in contrast to the gnostic doctrine, that Christ was the son of god. Agrippa himself indicated that only the „wise reader" could decode his occult philosophy. Especially concerning the transmigration, Agrippa used this occult philosophy to protect himself against church authorities.*