

Lenkung der Dinge  
Magie, Kunst und Politik  
in der Frühen Neuzeit

Herausgegeben von  
Stefan Bayer, Kirsten Dickhaut und Irene Herzog



Vittorio Klostermann · Frankfurt am Main



# Inhalt

<i>Kirsten Dickhaut</i> Lenkung der Dinge in Magie, Kunst und Politik der Frühen Neuzeit. Einführung und Ausblick	I
<i>Andreas Kablitz</i> Risiken der Allmacht über die Dinge. Thomas' Revision von Augustins Theodizee und ihre literarischen Folgen (Thomas von Aquin – Francesco Petrarca)	35
<i>Stefan Bayer</i> Imagination, Affekt und Lenkung in Pietro Aretinos <i>Il Marescalco</i>	100
<i>Anja Wolkenhauer</i> Transformationen der <i>Hieroglyphica</i> des Horapollo in der Frühen Neuzeit	121
<i>Axel Rüth</i> Göttliches Wunder – menschliche List. Die literarische Inanspruchnahme des christlichen Wunderbaren im <i>Decamerone</i>	141
<i>Joachim Küpper</i> Magie, Kalkül und Macht bei Machiavelli	153
<i>Judith Frömmer</i> Die Lenkung der Dinge bei Machiavelli. Magische (Ver-)Bindungen im <i>Principe</i> , den <i>Discorsi</i> und der <i>Mandragola</i>	169
<i>Sven Thorsten Kilian</i> Machiavellis Kompass: Magie und Lenkung in <i>Il Principe</i>	200
<i>Maurice Saß</i> Kosmische Ansprüche. Malen mit Blick auf die Sterne	213

<i>Tobias Bulang / Helge Perplies</i> Magische Lenkung und politische Steuerung. Die <i>Démonomanie</i> Jean Bodins (1580) und Johann Fischarts deutsche Übersetzung	236
<i>Irene Herzog</i> Die Kette der Wesen. Magie und Lenkung bei Torquato Tasso	256
<i>Kirsten Dickhaut</i> Hylemorphismus zur Artbestimmung der Geister. Geformte und gelenkte Materie im <i>Hexenhammer</i> , Cellinis <i>Vita</i> und Montaignes <i>Journal de voyage en Italie</i>	277
<i>Markus A. Castor</i> Versailles, die Galerie des Glaces und die Macht der Bilder. Pneumologische Fernwirkung als Herrschaftsinstrument zwischen Magie und Neuer Wissenschaft	326
<i>Marian Füssel</i> »Charlataneria Eruditorum«. Zur sozialen Semantik des gelehrten Betrugs im 17. und 18. Jahrhundert	362
Abstracts	383
Über die Autorinnen und Autoren	391

Kirsten Dickhaut

## Lenkung der Dinge in Magie, Kunst und Politik der Frühen Neuzeit

### Einführung und Ausblick<sup>1</sup>

#### o. Lenkung der Dinge in der Frühen Neuzeit

Lenken, steuern, beeinflussen, führen, leiten, beherrschen, erziehen, regieren – dies sind nur einige der handlungsfördernden und -leitenden Verben, die das Deutsche kennt und die wir auch in anderen europäischen Sprachen finden, weil sie aus dem Lateinischen und dem den Gedanken prägenden Wort *governare* abgeleitet sind.<sup>2</sup> In unserer modernen Sicht sind diese Begriffe allesamt bezogen auf das menschliche Vermögen, auf Menschen, Tiere, Gegenstände Einfluss zu nehmen, ja Wahrnehmung zu verändern, indem auch Beziehungen etwa auf individueller, sozialer, politischer Ebene neu geformt werden. Für die Frühe Neuzeit gilt es indes, diese horizontale Perspektive zusätzlich vertikal zu denken, diese Dimension gar vorauszusetzen, insofern der himmlische wie der höllische, der göttliche wie der teuflische oder dämonische Einfluss bedacht werden müssen, um ein Konzept, wie das hier zugrunde gelegte der ›Lenkung der Dinge‹ historisch adäquat einordnen und verstehen zu können. Erst in einem solchen Koordinatensystem werden die zentrale Stellung und die umfängliche Bedeutung der Lenkung der Dinge deutlich.

- <sup>1</sup> Das Forschungsprojekt »Magische(s) Gestalten in der christlichen Welt: Über die Bedeutung von Zauberern, Magiern und Hexen und ihre ›Lenkung der Dinge‹ in der italienischen Literatur der Renaissance« wurde von 2017 bis 2020 großzügig von der Fritz Thyssen Stiftung gefördert. Die Abschlussstagung fand im Dezember 2019 im Hôtel Lully in Paris auf Einladung von Prof. Dr. Thomas Kirchner statt. Ihm und dem Deutschen Forum für Kunstgeschichte, sei an dieser Stelle für die Gastfreundschaft und die Organisation, namentlich besonders Dr. Markus Castor und Dr. Philippe Cordez, herzlichst gedankt. Für die Idee zur Aufnahme des Bandes in die *Zeitsprünge* sind wir Prof. Dr. Claus Zittel besonders dankbar. Dem Verlag und seinen Mitarbeitern gilt unser Dank für ihren Langmut.
- <sup>2</sup> Der Begriff stammt von Thomas von Aquin und wird in der Rezeptionsgeschichte vielfach für göttliche Lenkung verwendet. Der italienische Begriff des *governo* reflektiert die Konzeption besonders. Vgl. dazu Klaus Schmitz, *Die Metaphysik der Gestalt bei Thomas von Aquin und Johann Wolfgang von Goethe*, Freiburg i. Br. 1964. Darauf aufbauend ist freilich auch die Studie von Michel Foucault zur Gouvernementalität zu nennen: *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität*, 2 Bde., Frankfurt/M. 2004.

Als theologisches Konzept wird die Lenkung der Dinge in der *Summa theologiae* von Thomas von Aquin begründet. Prominent nutzt Thomas die Formel für seine Gottesbeweise.<sup>3</sup> Er begreift das Lenken als logischen Schlüssel, um von der »Bewegung der Welt Dinge«<sup>4</sup> auf das Ursprungsmotiv, nämlich den »unbewegten Beweger«, also Gott, schließen zu können. In dieser Beweisführung steckt die Vorstellung einer Kausalkette<sup>5</sup>, die nicht allein modellhaft vom großen Ganzen – Gott und die Welt – auf die Herrschaftsstruktur schließt<sup>6</sup>, sodass darin die Mikrokosmos- und Makrokosmosidee aufscheint. Vielmehr nimmt Thomas an, indem er auf Aristoteles rekurriert, die Bewegung der Dinge ist grundsätzlich nicht unmotiviert, also aus sich heraus möglich.<sup>7</sup> Er setzt auch für den Menschen gemäß dem christlichen Selbstverständnis die Seele als Initiator von Bewegung voraus. Die Bezugnahme auf Gott als Weltenlenker und Ursprungsprinzip verdeutlicht damit zunächst den komplexen Status der Formel und lässt deren hermeneutische Problematik erkennen, denn sie ist im doppelten Sinn nicht evident, weder in Bezug auf die Akteure – wer lenkt? – noch mit Blick auf die Dinge – wer oder was wird gelenkt? Sie ist aber zugleich doch in der Weise selbsterklärlich und programmatisch, dass sie einen Kausalzusammenhang impliziert<sup>8</sup>, der das Denken der Zeit verstehbar werden lässt.

Gleichwohl oder gerade deshalb ist die Bedeutung dieser Formel grundlegender noch als die Magie selbst für das Verständnis der Frühen Neuzeit. Dies wird nachvollziehbar, wenn man sie an zwei kulturhistorische Parameter zurückbindet, die die Formel der Lenkung der Dinge impliziert und voraussetzt: zum einen den Zusammenhang von Handlungstheorie und freiem Willen und zum anderen denjenigen von Selbstbewegung und ihres Auslösers. Beide Bereiche sind philosophiegeschichtlich breit diskutiert worden.<sup>9</sup> Ihre Verbindung zur Lenkung der Dinge ist dabei besonders in den Fragen von Thomas von Aquin sinnfällig.

Der erste Zusammenhang stellt nämlich die Frage nach der Möglichkeit des Menschen, seine eigenen Handlungen frei gestalten zu können und insofern

3 Die Gottesbeweise sind zunächst in der *Summe gegen die Heiden* (*Summa contra Gentiles*) und sodann in der *Summa theologiae* gefasst. Vgl. dazu Horst Seidl, »Einleitung«, in: Thomas von Aquin, *Die Gottesbeweise in der »Summe gegen die Heiden« und der Summe der Theologie. Text mit Übersetzung, Einleitung und Kommentar*, hg. von Horst Seidl, Hamburg 1996.

4 Horst Seidl (wie Anm. 3), S. XI.

5 Zu verstehen ganz im Sinne des von Lovejoy herausgearbeiteten Gedankens: Arthur O. Lovejoy, *Die große Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens*, Frankfurt/M. 1985.

6 Giorgio Agamben, *Die Beamten des Himmels. Über Engel*, Frankfurt/M. 2007.

7 »Selbstbewegung«, in: Georg Toepfer (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Biologie*, Bd. 3, Stuttgart u. Weimar 2011, S. 231-245, hier S. 231 f.

8 Hans Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt. Die Zweideutigkeit des Himmels. Eröffnung der Möglichkeit eines Kopernikus*, Frankfurt/M. 1981.

9 Exemplarisch sei hier verwiesen auf Mary Louise Gill u. James G. Lennox, *Self-Motion. From Aristotle to Newton*, Princeton 1994.

Dinge – seinen Lebensweg im Großen wie im Kleinen – lenken zu können. Die eigenen Akte vor auszusehen, zu prüfen und richtig zu entscheiden, ist ein komplexer Zusammenhang, der maßgeblich an die praktische Vernunft und den freien Willen gebunden ist:

Der Mensch kann von einem anderen nur Rat im [sic] allgemeiner Hinsicht empfangen; aber dass das Urteil im konkreten Handeln selber richtig ausfällt, das kommt allein aus der richtigen Steuerung durch die eigene Klugheit.<sup>10</sup>

Der Mensch soll klar erkennen, welches Ziel er verfolgt und warum er es anstrebt. Hierfür soll er die Ratio nutzen<sup>11</sup>, genauer um im Sinne eines erstrebenswerten, tugendhaften Ziels zu handeln, bedarf es der Klugheit. Erkenntnis über das Steuerungsziel und der Wille, ihm zuzuarbeiten, sind aufeinander angewiesen und sollen die Lenkung erfolgreich werden lassen: »[...] im moralischen Akt [bedingen sich] Kognition und Motivation wechselseitig und [sind] notwendig verbunden.«<sup>12</sup> Hier wie an anderer Stelle wird systematisch die praktische Vernunft vorausgesetzt, sodass prinzipiell der göttliche Wille – oder das menschliche Schicksal – nicht mit der menschlichen Zielsetzung divergiert. Was geschieht jedoch, wenn der Teufel oder Dämonen den Menschen vom Pfad der Tugend abbringen und ihn verführen? Diese Einschränkung bedenkt bereits Thomas, wenn er schreibt:

Allein die vernünftige Kreatur hat die Kompetenz zu einer nicht nur artgemäßen Steuerung der eigenen Handlungen, sondern auch zu einer individuen-gemäßen Selbststeuerung: sie verfügt nämlich über Verstand und Vernunft, wodurch sie in der Lage ist wahrzunehmen, in wie unterschiedlicher Vielfalt etwas gut oder schlecht ist entsprechend dem Kriterium, dass es den unterschiedlichen Einzelpersonen, Zeitumständen und Orten angemessen ist.<sup>13</sup>

Unvernunft oder Besessenheit sind hier systematisch vergleichbar. Die Einschränkung »allein« setzt eine Bedingung, die im Umkehrschluss zeigt, dass die Unvernunft eben keine artgemäße, sondern eine wesensfremde Steuerung meint. Auch wenn selbstverständlich ein großer gradueller Unterschied besteht, so ist doch erkennbar, wie die moralische Verwerflichkeit etwa der Hexerei im späteren

<sup>10</sup> Quaestio disputata de virtutibus in communi, Art. 6, obiectio 2 und ad 2, in: Thomas von Aquin, *Opera omnia iussu Leonis XIII edita cura et studio Fratrum Praedicatorum*, Rom 1882, zitiert nach: Paul Natterer, »Aristotelisch-thomistische Handlungstheorie und Ethik«, in: *Handlungstheorie und Ethik*. o. O. 2008, S. 45.

<sup>11</sup> Andreas Kablitz, »Magie und Vernunft. Anmerkungen zu ihrer epistemologischen Interdependenz im Denken der westlichen Kultur«, in: Kirsten Dickhaut (Hg.) in Zusammenarbeit mit Irene Herzog, *Kunst der Täuschung – Art of deception. Über Status und Bedeutung von ästhetischer und dämonischer Illusion in der Frühen Neuzeit (1400 – 1700) in Italien und Frankreich*, Wiesbaden 2016, S. 23-78.

<sup>12</sup> Paul Natterer (wie Anm. 10), S. 58.

<sup>13</sup> *Summa contra gentiles*, III, 113, zitiert nach Paul Natterer (wie Anm. 10), S. 64.

*Hexenhammer* den jeweiligen Verurteilten selbst zur Last gelegt wird.<sup>14</sup> Denn solche Menschen sind aufgrund ihrer Unvernunft motiviert worden, die sich etwa dadurch zeigt, dass keine vernünftigen Gründe, sondern schlicht Affekte für die Motivation, ein bestimmtes Ziel erreichen zu wollen, ausschlaggebend sind. Der Affekt als sinnliche Motivation umfasst sowohl die Wahrnehmung als auch die Phantasie. Beide sind zentrale Einfallstore für die Macht des Teufels.<sup>15</sup>

In der komplexen physiologischen Konzeption, die den Bewegungsantrieb des Menschen konfiguriert, ist aber, wie eingangs erläutert, nicht nur der Zusammenhang von Handlungstheorie und freiem Willen vorauszusetzen und zu bestimmen. Komplementär dazu ist die Frage nach Selbstbewegung und Auslöser der Lenkung der Dinge zentral, weil auch hier metaphysischer Einfluss denkbar, wenn nicht gar vorauszusetzen ist. Während für den ersten Zusammenhang die vertikale Achse und damit die Empfänglichkeit der Affekte für dämonische Wirkung wichtig ist, geht es im zweiten um die Auslöser im Menschen. Oder anders gesagt, die erste Position zur Lenkung der Dinge fokussiert die Außen-schau, wie der Mensch, die Tiere und damit die Welt von Gott bzw. den Engeln oder Dämonen gelenkt werden kann und welcher Voraussetzungen es bedarf, nämlich (k)eines starken Willens. Im zweiten Fall haben wir es nun mit der medizinischen Sicht auf den Menschen zu tun und damit der Frage, in wessen Verantwortung die (Selbst-)Bewegung liegt bzw. ob sie überhaupt möglich oder denkbar ist. Auch hier spielt Thomas von Aquin für die frühneuzeitliche Debatte um die Macht der Hexen und ihre Existenz eine wichtige Rolle. Entscheidend ist aber vor allem die Rezeptionsgeschichte der antiken Medizin (Galen) und wie sie auf den christlichen Menschen wirkt. Diese innere Lenkung des Menschen ist hier weniger motivational als physiologisch, weniger intentional als mechanisch gedacht. Relevant für die Verbindung zu den in der Renaissance plural zu denkenden Magiekonzepten sind drei Argumente: Erstens kann die fehlende Sichtbarkeit der Bewegungsinitiation (was auch bei Automaten bekanntlich zum magischen Effekt führt und mithin zum Staunen) zur Annahme eines metaphysischen Einflusses führen. Zweitens geht Thomas von Aquin in seiner aristotelisch affinen Argumentation davon aus, dass die Seele bewegungsauslösend wirkt. Drittens nutzt die durch Galen begründete Spirituslehre die Begrifflichkeit

14 Zur Inquisition in Italien und zur Bedeutung des Hexenhammers siehe Matteo Duni, *Under the Devil's Spell. Witches, Sorcerers, and the Inquisition in Renaissance Italy*, Florenz 2007. Einige Prozessakten finden sich im Anhang des Werkes.

15 »In der Perspektive des Christentums verschob sich die juristische Frage der Tat-Verantwortung hin zur theologischen Frage nach der Freiwilligkeit bzw. der Vermeidbarkeit der Sünde. In ›De vera religione‹ schreibt Augustinus noch: [...] nun aber ist die Sünde so sehr ein freigewollt Böses, daß man schlechterdings von Sünde nicht reden könnte, wenn sie nicht freigewollt wäre.« Roland Bernecker, »Handlungstheorie«, in: Gert Ueding (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 3, Tübingen 1996, Sp. 1286-1297, hier Sp. 1291.

der Geister, die genau diese Vorstellung einer spirituellen Lenkung der Dinge befördert. Alle drei sind besonders in der italienischen und mithin europäischen Renaissance einflussreich und können einzeln oder als kombinierte Argumente von den Humanisten genutzt werden, um die Lenkung der Dinge im Sinne einer Selbstbewegung des Menschen zu erklären. Damit sind die wichtigsten Parameter und Voraussetzungen des Konzepts der Lenkung der Dinge benannt. Diese Kann-Beziehung zur Magie soll nun näher bestimmt werden.

### 1. Systemisches Denken und ›Magische(s) Gestalten‹

Der vorliegende Band dokumentiert die unter den genannten Voraussetzungen diskutierten Leitideen, die als Lenkung der Dinge in der Renaissance wirksam geworden sind und bis in die Aufklärung hinein reichen, weshalb abschließend ein Beitrag zur Scharlatanerie von Marian Füssel die historische Sicht komplettiert.<sup>16</sup> Zugleich möchte der Tagungsband in dieser Einleitung magisches Gestalten und sein Verhältnis zur Kunst erläutern, weil beide eng mit der Lenkung der Dinge korreliert sind. Dies wird in einem ersten Schritt in einem Schema vorgestellt, das das Stuttgarter Forschungsprojekt zum Thema »Magische(s) Gestalten« entwickelt hat. Sodann werden die ›Steuerungstechniken‹ in einem zweiten Schritt mit Blick auf ihre semiotische Grundlage und damit ihre Voraussetzungen für das magische Gestalten erörtert. Hier wird auch auf die ›Analogie‹ als epistemische Prämisse eingegangen. Dies geschieht anhand einschlägiger Forschungen zum Magie-Verständnis des Cinquecento. Abschließend wird der historische Zusammenhang zwischen Lenkung der Dinge und Magie erläutert, der für den vorliegenden Band und die hier präsentierten Forschungsergebnisse grundlegend ist.

Um das systemische Denken über Magie zu erfassen, ist das Forschungsprojekt »Magische(s) Gestalten« von einer Beobachtung ausgegangen, die im Vorbereitungs-Band 2016 unter dem Titel *Art of Deception / Kunst der Täuschung* dargelegt wurde<sup>17</sup>, nämlich dass das Spezifikum von Magie, Kunst und Literatur in der Renaissance in der dämonischen Täuschung gründet. Was die Gäste gemeinsam mit den Mitgliedern des Forschungsprojekts im Auftaktworkshop, dessen Erträge 2022 unter dem Titel *Magical Figures* erscheinen werden<sup>18</sup>, untersucht haben, fußt in der Forschungsgeschichte auf einem Aufsatz, der aus literaturwissenschaftlicher

16 Ihm sei an dieser Stelle ausdrücklich für die Bereitschaft gedankt, seinen Beitrag als wichtige Ergänzung für unsere Diskussion als Wiederabdruck bereitzustellen.

17 Kirsten Dickhaut (Hg.) in Zusammenarbeit mit Irene Herzog, *Kunst der Täuschung – Art of Deception. Über Status und Bedeutung von ästhetischer und dämonischer Illusion in der Frühen Neuzeit (1400 – 1700) in Italien und Frankreich*, Wiesbaden 2016.

18 Kirsten Dickhaut (Hg.), *Fair and Foul – Magical Figures in Early Modern Europe*, Wiesbaden 2022, MS.

Perspektive als randständig angesehen werden könnte, was er jedoch mitnichten ist: Werner Tschacher: »Der Flug durch die Luft zwischen Illusionstheorie und Realitätsbeweis. Studien zum sog. *Kanon Episcopi* und zum Hexenflug«. <sup>19</sup> Auf Tschachers Einsichten baut nun erstmals auch eine Dissertation in der Kunstgeschichte auf, die den Titel trägt: *Der Hexenflug in der frühneuzeitlichen Druckgraphik*. <sup>20</sup> Sie zählt zu drei rezenten Arbeiten, die tatsächlich die Illusions- und Täuschungsidee in ihrer dämonologischen und dämonischen Prägung ins Zentrum stellen. Diese Idee zählt nämlich noch im 16. und 17. Jahrhundert zu den ersten Verbindungen, die den Begriffen *inganno* oder auch *illusione* qua ihrer teuflischen Natur beigeordnet werden. <sup>21</sup> Die ästhetische Konnotation entsteht erst allmählich im Laufe des 17. Jahrhunderts <sup>22</sup>; offensichtlich hängt die Kritik an magischer oder dämonischer Illusion und an Hexerei mit der Aufwertung von Illusionstechniken zusammen, die bekanntlich der Barock in besonders ausgeprägter Form kennt.

Als zweites ist die geschichtswissenschaftliche Studie über Johannes Kepler und seine Mutter zu nennen: *Der Astronom und die Hexe*. <sup>23</sup> Und nicht zuletzt widmet sich eine dritte, eng mit dem DFG-Forschungsprojekt <sup>24</sup> zu Bodins *Démonomanie* verbundene, rechtshistorische Dissertation ebenfalls der Dämonologie und der Täuschungsfrage: *Der Teufel, die Hexe und der Rechtsgelehrte*. <sup>25</sup>

Alle drei genannten Bände legen in ihrer Argumentation, sei diese kunsthistorisch, geschichtswissenschaftlich oder rechtshistorisch, die Bedeutung des *Hexenhammers* und seiner Negation der Illusionsvorstellung von Hexen zugrunde. Sie zeigen alle in je spezifischer Weise, insofern sie die eigenen Disziplinen berücksichtigen und ihrer jeweiligen Argumentation zugrunde liegen, wie einschneidend der *Hexenhammer* gewirkt hat und wie nachhaltig mit ihm die Vorstellung einer teuflischen oder dämonischen Illusion begründet wurde.

19 Werner Tschacher, »Der Flug durch die Luft zwischen Illusionstheorie und Realitätsbeweis. Studien zum sog. *Kanon Episcopi* und zum Hexenflug«, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 116, Kanonistische Abt. 85 (1999), S. 225-276.

20 Judith Venjakob, *Der Hexenflug in der frühneuzeitlichen Druckgraphik. Entstehung, Rezeption und Symbolik eines Bildtypus*, Petersberg 2017.

21 Vgl. auch dazu Fritz Schalk, »Praestigium – prestige«, in: *Romanische Forschungen* 83, 2-3 (1971), S. 288-305.

22 Einschlägig dazu Werner Wolf, *Ästhetische Illusion und Illusionsdurchbrechung in der Erzählkunst. Theorie und Geschichte mit Schwerpunkt auf englischem illusionstörenden Erzählen*, Tübingen 1993.

23 Ulinka Rublack, *Der Astronom und die Hexe. Johannes Kepler und seine Zeit*, Stuttgart 2018.

24 Vgl. dazu die Homepage des Projekts zu Johann Fischarts Übersetzung der *Dämonomanie* sowie den Beitrag in diesem Band: <https://www.gs.uni-heidelberg.de/abteilungen/mediaevistik/bulang/fischart.html> (aufgerufen am 01.03.2020).

25 Christopher Lattmann, *Der Teufel, die Hexe und der Rechtsgelehrte. Crimen magiae und Hexenprozess in Jean Bodins »De La Démanomanie des Sorciers«*, Frankfurt/M. 2019.

Allen Forschungsarbeiten gemeinsam ist zudem eine intensive Auseinandersetzung mit der Frage nach der Flugqualität von Hexen, ob sie tatsächlich fliegen können, ob der Flug also illusionär oder real ist. Diese zentrale Frage wiederum gründet in der Beschäftigung mit Wahrnehmungsveränderung, Lenkung der *spiritus*, der Vorstellungskraft.<sup>26</sup> Es zeigt sich schon an diesem Beispiel der Flugqualität, welche Rolle die Illusionsbildung in dieser vornehmlich dämonologisch geprägten Debatte spielt.<sup>27</sup>

Im Forschungsprojekt zu den »Magischen Gestalten« haben wir uns besonders auf den Komplex der Lenkung der Dinge konzentriert, der in der Frühen Neuzeit vornehmlich über die Spirituslehre<sup>28</sup> begründet und zuweilen auch illustrativ dargestellt wird. Eindrücklich zeigt ein Holzschnitt von Hans Burgkmair d. Ä., abgedruckt im Folioband von Maximilian I. *Weisskunig* aus dem Jahr 1517<sup>29</sup>, die Beziehung von Dämon und Engel zu ihren menschlichen ›Wirten‹. Die Graphik veranschaulicht, wie man sich das medizinische Verfahren des ›Einflüsterns‹ oder das theologisch wie medizinisch begründete Eindringen der Mittlerwesen in die Körper der Menschen vorstellen kann<sup>30</sup>, auch wenn das Größenverhältnis jeden Realismus entbehrt. (Abb. 1)

26 Anne Eusterschulte, »Bildräume des Geistes. Nicolaus Cusanus und die Theorie mentaler Bilder in der Renaissance«, in: Philipp Brüllmann; Ursula Rombach u. Cornelia Wilde (Hgg.), *Imagination, Transformation und die Entstehung des Neuen*, Berlin 2014, S. 155-194; Tanja Klemm, *Bildphysiologie: Wahrnehmung und Körper in Mittelalter und Renaissance*, Berlin 2013; David Freedberg, *The Power of Images: Studies in the History and Theory of Response*, Chicago 1989.

27 Die umfangreiche Forschungsliteratur zur Hexenverfolgung kann hier nicht dokumentiert werden. Exemplarisch verweise ich auf die einschlägigen Arbeiten von Carlo Ginzburg.

28 Gerhard Klier, *Die drei Geister des Menschen. Die sogenannte Spirituslehre in der Physiologie der Frühen Neuzeit*, Stuttgart 2002; Jürgen Helm, »Zwischen Physiologie, Philosophie und Theologie: Die Lehre von den spiritus im 16. Jahrhundert«, in: Albrecht Classen (Hg.), *Religion und Krankheit. Der heilkundliche Diskurs im 16. Jahrhundert*, Berlin 2011, S. 287-302.

29 Zweiter Teil, Kapitel 21-30: »Die Begird des jungen w(eiß)k(unig) zu lernen die swarz kunst und zauberey«: Jahrbuch der kunsthistorischen Sammlungen des allerhöchsten Kaiserhauses. Herausgegeben unter Leitung des Oberstkämmerers seiner Kaiserlichen und königlichen Apostolischen Majestät Ferdinand Grafen zu Trauttmansdorff-Weinsberg, Wien 1888, online: <https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/jbksakt888/0003/image> (aufgerufen am 01.04.2021), S. 65.

30 Verfahrenstechnisch ist dies identisch mit der Vorstellung der Vermittlung durch den Heiligen Geist, etwa bei der Verkündigung. Vgl. dazu: Michael Baxandall, *Die Wirklichkeit der Bilder. Malerei und Erfahrung im Italien der Renaissance*, Berlin 1999. Besonders eingängig wird das Modell mit Blick auf Traumsequenzen schon im Mittelalter diskutiert. Im *Hexenhammer* wird die Diskussion wie folgt verkürzt, aber doch prägnant dargestellt: »Was sich bei Schlafenden bezüglich der Erscheinungen von Träumen (durch Bewegung) der Geister ereignet, d. h. der im Aufbewahrungsorte aufgespeicherten Gestalten, und zwar durch natürliche körperliche Bewegung, wegen der Bewegung des Blutes und der Säfte nach jenen Hauptpunkten, d. h. nach den inneren sensitiven Kräften hin, und zwar sprechen wir von einer örtlichen, inneren



Abb. 1: Hans Burgkmair d. Ä., Holzschnitt, Kap. »Die begird des jungen w(eiß) k(unig) zu lernen die swarz kunst und zauberey und dargegen hernach das gotlich widerspil«, in: Maximilian I., *Weisskunig* 1517, zweiter Teil, Kapitel 21-30, S.65.

Bewegung im Kopfe und der Zellen des Kopfes – dies kann auch infolge einer ähnlichen durch die Dämonen bewirkten örtlichen Bewegung geschehen und nicht nur bei Schlafenden, sondern auch bei Wachenden, in denen die Dämonen die inneren Geister und Säfte bewegen und erregen können, so daß die in den Aufbewahrungsorten aufgespeicherten Gestalten aus den Schatzkammern zu den sensitiven Hauptsitzen, d. h. zu jenen Kräften, nämlich der Einbildungskraft und Phantasie, herausgeführt werden, so daß solche sich irgendwelche Dinge einzubilden hat; und eine solche wird eine innere Versuchung genannt werden.« Heinrich Kramer [Institoris], *Der Hexenhammer – Malleus maleficarum*. Neu aus dem Lateinischen übertragen von Wolfgang Behringer, Günter Jerouschek u. Werner Tschacher, hg. und eingeleitet von Günter Jerouschek und Wolfgang Behringer, München 2015, I, 7, S. 246.

Auf dem Holzschnitt erkennen wir zweierlei, zum einen, dass Engel wie Dämon als Mittlerfiguren verstanden werden, die die Lenkung der Menschen betreiben, hier – wenn man so will – nicht auf Augenhöhe, da sie erhöht dargestellt werden im Vergleich zu den Menschen, um ihren epistemischen und hierarchischen Mehrwert in der Kette der Wesen zu kennzeichnen. Zum anderen sind sie über ihre Komplementarität hinaus eine seltene Darstellung einer Verbindlichkeit, eines Abhängigkeitsverhältnisses, wie wir es aus der Poesie und der Traktatliteratur, aus der Physiologie und Medizin kennen, weil nämlich im *Weisskunig* ein Dämon auf den Schultern einer *Vetula*<sup>31</sup> sitzt, der für den Einfluss auf den Menschen verantwortlich zeichnet. Insofern muss man die Darstellung als zweifach axial strukturiert verstehen: Vertikal wird die Einflussmöglichkeit evident, horizontal sind die Antipoden Gut und Böse, Engel und Dämon, erkennbar. Entsprechend sind wahrscheinlich auch die Bücher im Zentrum zu deuten.

Die Überschrift des Kapitels erläutert demgemäß: »Die begird des jungen w(eiß) k(unig) zu lernen die swarz kunst und zauberey und dargegen hernach das gotlich widerspil.«<sup>32</sup> Mit dem Widerspiel ist die antithetische Stellung von Dämon und Engel mit gemeint, die uns verstehen lässt, wie die schwarze Kunst zu begreifen ist, insofern wir viel über sie aus der ihr diametral entgegengesetzten christlichen Lehre ableiten können – mit negativen Vorzeichen. In diesem Sinn zeigt die Graphik, wie der *spiritus* die Vorstellung der Menschen als Materie in Form bringt, indem er über das Ohr in das Gehirn hineinwirkt. Die Dämonen verkörpern also die Kraft, die im Menschen wirkt. Genauso ist das Kräfteverhältnis von Menschen und Engel konzipiert worden, sodass daraus auch die grundlegende medizinische Vorstellung der Spirituslehre abgeleitet wurde. Beide Wesen veranschaulichen etwas, was nicht sichtbar ist, deren Wirkung aber erkennbar ist: »Die Kraft, bewegen zu können, haben sie als *spiritus caelestis* von Gott erhalten, welcher in ihnen anwesend ist.«<sup>33</sup>

Die Spirituslehre wird besonders im Florentiner Neoplatonismus, der zeitgleich mit dem *Hexenhammer* – nur unter umgekehrten Vorzeichen – mit der Thematik der Dämonen beschäftigt ist, für die Frühe Neuzeit begründet. Marsilio Ficino geht von einer Phantasie aus, die ein quasi-körperliches Geistesvermögen, *spiritus*, zugrunde legt.<sup>34</sup> Vereinfachend gesagt, wird der Vorstellungskraft ein dämonisches oder englisches Bild eingegeben, das über das Ohr in das Gehirn gelangt und

31 Jole Agrimi, Chiara Crisciani, »Savoir medical et anthropologie religieuse: Les représentations et les fonctions de la *vetula* (XIII<sup>e</sup> – XV<sup>e</sup> siècle)«, in: *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 48,5 (1993), S. 1281-1308.

32 <https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/jbksakt888/0095/image> (aufgerufen am 01.04.2020).

33 Gerhard Klier (wie Anm. 28), S. 25.

34 Hans Dieter Huber, »Bildhafte Vorstellungen. Eine Begriffskartografie der Phantasie«, in: Hans Dieter Huber, Bettina Lockemann u. Michael Scheibel (Hgg.), *Visuelle Netze – Wissensräume in der Kunst*, Ostfildern-Ruit 2004, S. 165-216, hier S. 178.

dergestalt Einbildungen schafft, die wiederum die Menschen zu Handlungen veranlassen, also ihre Taten lenken.

Ausgehend von dieser Beobachtung bezüglich der historischen Semantik von Illusion, die sich in vielen Texten der Zeit – zuweilen sogar mit Verweisen auf Begriffe wie *spirito*<sup>35</sup> oder *inganno*<sup>36</sup> – zeigt, haben wir uns im Forschungsprojekt mit drei Fokussierungen des Verhältnisses von Magie und Gestalt beschäftigt, um die historische Bedeutung des systematischen Zusammenhangs gemeinsam herauszuarbeiten.<sup>37</sup> Dabei war es für uns wesentlich, sowohl den Bereich der künstlerischen Gestaltung zu bedenken als auch jenen der Imagination, also der Einbildungskraft. Beide werden im Cinquecento in unterschiedlicher Weise von Dichtern und Künstlern mit Dämonen und göttlichem Einfluss in Verbindung gebracht.

Ziel der Analysen in der Projektarbeit und darauf aufbauend im vorliegenden Band war es, verschiedene Textgattungen, besonders Epos, Komödie und dämonologische Traktate des Cinquecento, in Bezug auf ihre genauere Vorstellung zu befragen, wie man in der italienischen Renaissance vermeintliche Teufelsbündner entwarf, nämlich magische Gestalten, und welche magischen Gestaltungskompetenzen in Kunst und Imagination (das magische Gestalten) man ihnen zuordnete. Kerngeschäft von Hexen und Magiern, so lautet die These des Projekts, stellt die Lenkung der Dinge dar, also die Einflussmöglichkeit auf Gegenstände, Schicksale und Haltungen der Menschen.<sup>38</sup> Hierfür bezog das Projekt zeitgenössische theologische, anthropologische, medizinische und astrologische Überlegungen mit ein, um die grundlegende Substanz der Figuren, häufig dämonologischer Prägung, text- und gattungsspezifisch herauszuarbeiten. Dabei zeigte sich, dass

35 Gerhard Klier (wie Anm. 28).

36 Einschlägig dazu besonders der argumentativ auf dem *Hexenhammer* beruhende Dialog von Gianfrancesco della Mirandola: *La Strega ovvero l'inganno*. Siehe dazu ausführlich Kirsten Dickhaut, »Zur Ambiguität der Evidenz von Hexenbildern: Hans Baldung Grien, *Zwei Hexen* (1523, *Städte*) und Gianfrancesco Pico della Mirandola, *Strix* oder *La Strega* (1523 und 1524)«, in: Valeska von Rosen (Hg.), *Erosionen der Rhetorik? Ambiguitäts- und Umsemantisierungsstrategien in den Künsten der Frühen Neuzeit*, Tagungsakten, Wiesbaden 2012, S. 81–114.

37 Außer dem hier vorliegenden Band und dem erwähnten Band *Magical Figures* sind im Projekt zwei Monographien entstanden: Irene Herzog, *Magische Gestalten: Verzauberung und Lenkung in Tassos »Gerusalemme Liberata«* und Stefan Bayer, *Der Magus auf der Bühne. Konzeption und Bedeutung von Magierfiguren in Theaterstücken der italienischen Renaissance*. Beide erscheinen 2022 im Harrassowitz-Verlag.

38 Aristotelisch gesprochen meint die Lenkung der Dinge die durch Berührung initiierte Bewegung, die durch die Kausalkette der Dinge möglich ist. Dass besonders die daraus abgeleitete Annahme einer grundsätzlichen Beobachtbarkeit von natürlichen Veränderungen für die Zeitgenossen genauso problematisch ist wie die *actio in distans*, zeigt, dass solche Phänomene dann logisch konsequent durch Dämonen und Geister erläutert wurden, sind sie doch »Lückenfüller« in der natürlichen Kausalkette, deren Modellhaftigkeit nicht aufgegeben werden konnte (bis ins 18. Jh. hinein sogar).

in den Texten vorrangig drei Denkmodelle wiederkehren, die Formen der Lenkung mit magischer Dimension konkretisieren: Spirituslehre, *actio in distans* und Faszination.<sup>39</sup> Alle drei Modelle der magischen Lenkungsgewalt kennt bereits das Mittelalter. Allerdings ist für die Renaissance neu, dass sie sich systematisch mit dem Hylemorphismus<sup>40</sup> verbinden und – was das Projekt übergreifend darstellen konnte – wie intensiv ihre Rezeptionsgeschichte in das Cinquecento hineinwirkt.

Die Frage, die in den literarischen Texten entsprechend jeweils – anhand der genannten, je unterschiedlichen Modelle – diskutiert wird, ist schlicht die Beherrschbarkeit der Natur<sup>41</sup>, mag diese nun eine dem Menschen äußerliche oder innerliche sein. Dies setzt jeweils eine Verfügbarkeit der Natur voraus<sup>42</sup>, die sodann gestaltbar, lenkbar, steuerbar wird. Damit sind wir im Bereich der Impetustheorie, die von Leonardo da Vinci<sup>43</sup> ausgehend bis zu Kant, ganz grundsätzlich die Frage nach dem »Prinzip der Übertragungskausalität«<sup>44</sup> stellt. Diese Konzeption geht von der Annahme aus, dass »Entäußerung und Mitteilung von Kräften von einem Körper auf einen andren möglich, ja für notwendig gehalten wird, wenn Bewegung eines Körpers durch Bewegung eines anderen erklärt werden soll.«<sup>45</sup> Kinematik und Dynamik sind dabei der *magia naturalis* zuzuordnen, während alle metaphysische Ursächlichkeit der Bewegung anderen, häufig dämonischen Formen der Magie oder auch englischen, gar magnetischen, zugerechnet wird. In beiden Fällen, Kinematik und Dynamik, erhellt das jeweilige Gestaltungspotential über die Verfügbarkeit der Natur, besonders über die Macht der Fortuna, wie im

39 Andreas Degen, *Ästhetische Faszination. Die Geschichte einer Denkfigur vor ihrem Begriff*, Berlin u. Boston 2017.

40 Vgl. hierzu die Beiträge der Projektmitarbeiter im Band sowie: Klaus Schmitz (wie Anm. 2); Claus Günzler, »Die Bedeutung des aristotelischen Hylemorphismus für die Naturbetrachtung Goethes«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 21.2 (1967), S. 208-241; Paolo Rubini, *Pietro Pomponazzis Erkenntnistheorie. Naturalisierung des menschlichen Geistes im Spätaristotelismus*, Leiden 2015.

41 Wilhelm Kühlmann, »Anmerkungen zum Verhältnis von Natur und Kunst im Theoriezusammenhang des paracelsistischen Hermetismus«, in: Thomas Leinkauf (Hg.), *Der Naturbegriff in der Frühen Neuzeit*, Tübingen, S. 87-108.

42 Thomas Leinkauf (Hg.), *Der Naturbegriff in der Frühen Neuzeit. Semantische Perspektive zwischen 1500 – 1700*, Tübingen 2005; Thomas Leinkauf, »Stoffe in der Frühen Neuzeit. Allgemeine Überlegungen und drei Beispiel«, in: Barbara Naumann, Thomas Strässle u. Caroline Torra-Mattenklott (Hgg.), *Stoffe. Zur Geschichte der Materialität in Künsten und Wissenschaften*, Zürich 2006, S. 59-82.

43 Frank Fehrenbach, »Blick der Engel und lebendige Kraft. Bildzeit, Sprachzeit und Naturzeit bei Leonardo«, in: ders. (Hg.), *Leonardo da Vinci. Natur im Übergang*, München 2002, S. 169-206.

44 Michael Wolff, *Geschichte der Impetustheorie. Untersuchungen zum Ursprung der klassischen Mechanik*, Frankfurt/M. 1978, S. 17.

45 Michael Wolff (wie Anm 44), S. 16 f.

Falle Machiavellis problematisiert<sup>46</sup>, über die Frage der Prädestination, worauf die Astrologie-Debatte bis hin zu Jean Bodin hinweist<sup>47</sup>, über die Frage nach dem Status von Mythos und Allegorie in Novellen und Exempla (in Bezug auf Ariosto und Tasso) und über die Frage des Verhältnisses von Natur, Macht und Wille (etwa bei Pomponazzi und Valla).<sup>48</sup> Magie und poetische Gestaltung befördern sich in der reflexiven Auseinandersetzung gegenseitig, auch weil beide – mit je unterschiedlichen Vorzeichen – aus der Dichtung schöpfen.

Das im Projekt erarbeitete Modell hat es sowohl in Bezug auf die in der Zeit übliche quellenindifferente Verwendung von Mythen, Prätexte und Exempla<sup>49</sup> in literarischen wie dämonologischen Texten als auch in Bezug auf die Argumente der Gegenreformation<sup>50</sup> ermöglicht, eine systematische Unterscheidung der magischen Gestaltungsqualitäten zu formulieren, die jenseits der notwendigen Binnendifferenzierungen, zwischen neoplatonischen und dämonologischen Texten etwa, konzeptuell vergleichend greift.

Wie das Schema veranschaulicht, ist der Hierarchisierung, die nicht frei von neoplatonischen Denk- und Leitfiguren ist, eine intensive ethische Prägung der Kategorien eingeschrieben. Dies zeigt sich besonders daran, dass der Betrüger in der Spalte unten angezeigt wird, der mit Täuschung arbeitet, aber entlarvt oder erkannt wird.<sup>51</sup> Ihm folgt der Künstler auf der nächsten Stufe, dem größeres Geschick, aber dennoch menschliches Tun zugewiesen wird. Und ganz oben erweist sich der Magier als Könnler, weil er mithilfe übernatürlicher Dämonen seine Gestaltungsakte gelingen lässt. Die Dämonen allein können als Handlanger des Teufels selbst magische Gestalten sein.

In der zweiten Abteilung werden die Werke der magischen Gestalter, die unterschiedliche Kompetenzen haben, als wiederum hierarchisierte Folge dargestellt. Auch hier geht es vom Niederen zum Höheren, vom ethisch Verwerflichen, nämlich der Täuschung, hin zur Imagination. Ganz offensichtlich sind alle Kategorien nicht frei von ethischer Kritik, denn selbst Künstler und Imagination sind vom christlichen Dogma immer wieder auch mit sündhafter Praxis verbunden worden. Dass deshalb eine Systematik nicht einfach zu begründen ist,

46 Ernst Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Darmstadt 1974, S. 78; Andreas Kablitz (wie Anm. 11).

47 Jean-Patrice Boudet, *Entre Science et »Nigromance«. Astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XII<sup>e</sup> – XV<sup>e</sup> siècle)*, Paris 2006.

48 Paolo Rubini (wie Anm. 40).

49 Kirsten Dickhaut, »L'Anecdote comme moyen de preuve de l'existence des sorcières dans Jean-François Pic de la Mirandole: *Strix ou la Socière*«, in: *Comparatio* 9.2 (2017), S. 327-339.

50 Irene Herzog, »Ismen und Armida: Die Gestalt des Bösen in Tassos *Gerusalemme Liberata*«, in: *Romanische Forschungen* 130.2 (2018), S. 207-225.

51 Zur historischen Darstellung der gewachsenen Parameter »hoch« und »niedrig« siehe einschlägig: Carlo Ginzburg, »High and Low: The theme of forbidden knowledge«, in: *Oxford Journals. The Past and Present Society* 73 (1976), S. 28-41.

hat das Projekt breit diskutiert. Sowohl die Täuschungsqualität von Kunst lässt Formen des *inganno* und *disinganno* erkennen, als auch die Imagination kann als Gestaltungsmodus, aber eben auch als problematische Kategorie im Sinne einer von Dämonen geprägten Instanz gelten. Deshalb ist in der Frühen Neuzeit die Imagination in der Regel weniger gestalterisch verstanden worden denn als Fähigkeit, nachahmen zu können. Sie ist aber zudem diejenige Fakultät, die täuschungsanfällig ist und die durch den Dämon Bilder empfangen kann, insofern sie als Seelenfakultät die Aufgabe im menschlichen Wahrnehmungsprozess hat, die äußeren Eindrücke in innere Bilder zu wandeln. Folglich korrespondieren Imagination und Täuschung in ihrer ethisch prekären Qualität miteinander. Aber ihre Qualität an sich differiert. Es wäre vermessen, diese Kategorisierung an die historischen Diskurse und Texte in stringenter Form zurückzubinden. Die Tabelle stellt vielmehr ein Koordinatensystem dar, das es erlaubt zu verstehen, wie in der Regel etwa Kunst oder Imagination im Verhältnis begriffen wurden. Geht man in diesem Sinn von einer frühneuzeitlichen Kunst aus – denkt man etwa an den ›göttlichen Künstler‹ Michelangelo oder den ›teuflischen‹ Cellini –, dann wird nachvollziehbar, welchen Status der Künstler hatte und wie Kunst grundsätzlich in Bezug auf übernatürliche Werke, also Gottes Schöpfung verstanden wurde.<sup>52</sup>

Auch die dritte Spalte kategorisiert in dieser ethischen Hierarchie die Qualität der magischen Gestalt. Ihre Kategorien werden in der Rezeption als dämonisch, magisch, menschlich oder animalisch erkannt. Dass der Betrüger wie die Täuschung als nicht-menschlich im Wortsinn verstanden werden, zeigt besonders eindrücklich die Argumentation im *Hexenhammer*, wo stets die Hexerei als unmenschlich, weil unchristlich gebrandmarkt wird. Dieses im Neoplatonismus und in der Kette der Wesen verankerte hierarchische Denken erlaubt ein präziseres Verstehen imaginativer Prozesse und ihrer historischen Wertigkeit, aber auch eine Zuordnung der zentralen Rolle der Täuschung sowie ein Nachvollziehen des immer noch vorhandenen Ordo-Denkens in der Zeit der Renaissance. (Abb. 2)

Wie das Schema zu erkennen gibt, liegt der hier vorgenommenen Kategorisierung zum einen ein christliches Denken zugrunde, das besonders magische Werke und Täuschung bzw. Imagination miteinander verbindet und entsprechend miteinander in der Kategorie magischer Werke in Beziehung gesetzt werden, was für die Frühe Neuzeit systematisch unternommen wird. Dieses christliche Denken ist dabei historisch gebunden. Zum anderen wird deutlich, dass all jene, die diesem christlichen Denken und Glauben zuwiderhandeln, als unmenschlich im Wortsinn verstanden werden, weshalb Betrüger als Sünder damit kategorisch als nicht menschlich, also als animalisch verstanden werden konnten. Diese

<sup>52</sup> Siehe dazu einschlägig Ernst Kris u. Otto Kurz, *Die Legende vom Künstler. Ein geschichtlicher Versuch*, Wien 1934; Andreas Kablitz, *Ist die Neuzeit legitim? Der Ursprung neuzeitlichen Naturverständnisses und die italienische Literatur des 14. Jahrhunderts (Dante – Boccaccio)*, Basel 2018.

Verurteilung findet sich, wie erwähnt, besonders prominent im *Hexenhammer*, wo freilich auch Hexen oder Magier als unmenschlich und damit schlicht nicht als Menschen kategorisiert werden.

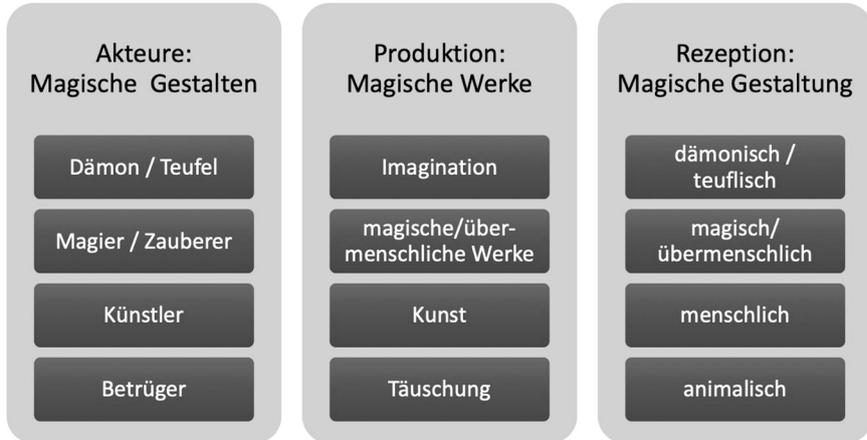


Abb. 2: Schema des Stuttgarter Forschungsprojekts zur Darstellung des kategorischen Verständnisses von Magie und Gestalt in der italienischen Renaissance.

Daran zeigt sich, dass zwar eine Hierarchie in den drei Sparten gegeben ist und eine Analogie zwischen den drei Kategorien der Akteure, Produkte und der Rezeption. Gleichwohl ist die Zuordnung sodann spezifisch für die einzelnen Texte, wie dies in allen Epochen der Fall ist, anzusetzen. Aber erst vor dem Hintergrund dieser Heuristik wird deutlich, wie sich hier auch ein neoplatonisches Denken einfügt und dass etwa die Aufwertung eines Künstlers wie Michelangelo durch Vasari als ›divino‹ das komplementäre Moment zur Abwertung in Richtung animalisch darstellt. Nicht von ungefähr erhält deshalb der Teufel auch in seiner Ausgestaltung eine tierische Qualität – etwa die Bocksbeine oder Hufe. Die Qualifizierung von Kunst als ›göttlich‹ zeigt damit, dass die Zuordnung variiert, dass aber das Verstehen der Varianz vor dem Hintergrund des Koordinatensystems anschaulich und nachvollziehbar wird.

Die drei Dimensionen des Verhältnisses von Magie und Gestalt, also von Akteuren, Produkten und Rezeptionsakten, besitzen eine korrespondierende Ebene, wie das Schema verdeutlicht. Darüber hinaus gründen die Kategorien auch in einer gemeinsamen Ebene, die im Folgenden als beispielhaft für die Ergebnisse des Forschungsprojekts dargestellt wird. Alle hier diskutierten Dimensionen verbindet nämlich die identische semiotische Voraussetzung, die das Gelingen eines Lenkungs- oder Gestaltungsakts bedingt.

## 2. Epistemische und semiotische Grundlage des ›magischen Gestaltens‹

Wenn man die soeben erläuterte systemische Nachbarschaft von Magie und Kunst zum Anlass für die Frage nach ihrer semiotischen Voraussetzung nimmt, dann zeigt sich sogleich auch die historische Problematik in ihrer ganzen Schärfe: Denn die für uns heute distinkten Begriffe sind gerade in der Renaissance genau das Gegenteil, insofern sie gerne die jeweils andere als Metapher bemühen und in einer Vorstellung von Magie als Kunst oder Technik gründen. So wenden Dichter wie Dämonologen den Begriff der *arte dell'inganno* auf<sup>53</sup>, um Täuschungsstrategien zu bezeichnen, was bekanntlich auch Machiavelli<sup>54</sup> nicht fremd ist und was sich zuweilen auch bezüglich der Kunst schon als Qualitätsausweis derselben wiederfindet. Eine solche Dialektik oder gar Affinität kennzeichnet also das Verhältnis von Kunst und Magie, weshalb die Voraussetzung dieses wechselseitigen Erhellens nun zu erläutern ist.

Was für dieses Verhältnis charakteristisch ist, ist erst einmal die Verortung in der von Michel Foucault mit der Signatur der Episteme der Analogie gefassten Epoche<sup>55</sup>, in der das eine, also die Kunst, für das andere, nämlich die Magie, eintreten kann, und auch umgekehrt wird diese Denkweise praktiziert, wenn die Magie als Kunst begriffen wird. Nun war es uns im Projekt wichtig, keine modernen Prämissen zugrunde zu legen, vielmehr war es dezidiertes Ziel, wissenshistorisch präzise die Verhältnisse zu erwägen. Insofern erschien uns das Analogie-Verhältnis spezifischer, als von einer Metaphorizität beider Phänomene auszugehen, auch wenn die Kritik an der Episteme der Analogie in der Forschung heute stärkere Akzente setzt. Als Heuristik hilft sie jedoch, unsere zentrale Prämisse zu fassen, dass alle Gestaltungs- und Lenkungsakte bis hin zur Manipulation und Täuschung eingebunden und bedingt sind durch analoges Denken im Cinquecento. Die

53 Vgl. zur Täuschungskonzeption im *Hexenhammer* ausführlich Kapitel I/9 und I/10: »Ob sie gewöhnlich durch ein Trugbild die männlichen Glieder entfernen, als ob sie aus den Körpern gerissen seien, mit bestimmten anderen damit verbundenen Schwierigkeiten« bzw. »Ob sie Menschen in Tiergestalten verwandeln könnten, mit einer anderen beiläufigen Schwierigkeit.« Sodann II/1,3: »Über die Weise, wie sie von einem Ort zum anderen körperlich befördert werden.« Und II/1,9: »Über die Weise, wie Dämonen ohne Verletzung in den Körpern existieren, wenn sie ihre trügerischen Verwandlungen bewerkstelligen.« Vgl. außerdem Kirsten Dickhaut, »The Hammer of Witches and the Perspective on Women in Early Modern Italy«, in Gaia Gubbini (Hg.), *The imagined Woman in Medieval and Early Modern Europe* (in Vorbereitung mit Brepols Publishers 2022).

54 Vgl. Kirsten Dickhaut, »Hexenwerk und Zauberkunst. Techniken der Täuschung im Theater: Machiavellis *Mandragola*«, in: Kirsten Dickhaut (Hg.) in Zusammenarbeit mit Irene Herzog, *Kunst der Täuschung. Art of deception. Über Status und Bedeutung von ästhetischer und dämonischer Illusion in der Frühen Neuzeit (1400 – 1700) in Italien und Frankreich*, Wiesbaden 2016, S. 112–125.

55 Michel Foucault: *Les mots et les choses*, Paris 1966.

Analogie ist zuerst ein Spezifikum des magischen Denkens.<sup>56</sup> Alles ist mit allem verbunden oder wie Goethe es formuliert: »Jedes Existierende ist ein Analogon alles Existierenden.«<sup>57</sup> Diese Vorstellung einer Welt, die aus Analogien besteht, ist für das Konzept magischer Einflussnahme entscheidend. Umgekehrt erscheint das magische Denken als das Spezifikum, das Foucault bewogen hat, gemäß der Dominante in der Renaissance es als modellhaft für die Epoche zu begreifen. Ein klassisches Beispiel ist die Gesundheit, die beispielsweise Gesichtsfarbe und medizinische Diagnose der Gesundheit oder Krankheit in Analogie setzt, weil beide sich auf den Körper beziehen.

Aber auch die *analogia proportionalis*, die keine äußere Relationskonvergenz, sondern eine innere annimmt, gehört zu diesem Denken. So wie beispielsweise ein Vogel Flügel hat, so hat der Mensch Arme, woraus ein Vergleich von Verhältnissen abgeleitet wird, was als *analogia porportionalis* gefasst wird. Beide, *analogia attributionis* (Analogie der Zuschreibung) und *proportionalis* (formale Analogie), zeigen, wie das rinascimentale Denken in Konvergenzverhältnissen fußt, die die epistemische Prämisse für die umfängliche Bedeutung des Konzepts der Lenkung der Dinge darstellen. Ohne Analogie, ohne Annahme einer formalen Vergleichbarkeit, die erkenntnispraktischen Wert hat, ist das System der Magie außer Kraft gesetzt. Aber wie funktioniert das analoge Denken?

Freilich ist die Analogie zunächst einmal eine epistemische Grundfigur, die Foucault neben *aemulatio*, *sympathia* und *convenientia* benennt, die er aber dann doch partikularisiert, insofern er sie als Signatur der Epoche fasst. Bezeichnend für Foucaults Arbeit ist, dass er die Epoche, also die Episteme der Analogie, selbst durch ein Signatursystem fasst. Im Rekurs auf Paracelsus erläutert er:

<sup>56</sup> Die Debatte um magisches Denken wurde vor allem von Marcel Mauss und James G. Frazer geführt. Mauss hat dabei erheblich dazu beigetragen, dass das analoge, magische Denken nicht als auf einem naturalisierten oder natürlichen Zeichen beruhend verstanden wird. Vielmehr konnte er zeigen, dass eine konstruktivistische, häufig auch arkanen Wissenskorrelation das magische Denken prägt. Camille Tarot erläutert: »Entscheidend ist, dass die Funktion der Repräsentation erfüllt wird, doch wird sie durch Ähnlichkeit weder gewährleistet noch begründet. Das Symbol oder das Zeichen bedeuten nicht als Stellvertreter der Sache, sondern weil sie auf alle anderen Zeichen und diese wiederum auf ein Klassifikationssystem verweisen. Indem Mauss zeigt, dass die Ähnlichkeitsrelation zwischen Bild und Realität sehr variabel ist, dass die Analogie zwischen Darstellendem und Dargestelltem manchmal kaum wahrnehmbar, keineswegs notwendig und gelegentlich inexistent ist, so dass man überhaupt nicht mehr von einem Bild im eigentlichen Sinn sprechen kann, nähert er sich einer entscheidenden Tatsache, die ihn von dem sensualistischen Empirismus, wie er der Konzeption Frazers zugrunde liegt, abgrenzt. Mauss zeigt, dass der Symbolismus mit einer Aktivität des menschlichen Geistes verbunden ist, die die Elemente der Welt aktiv in Bezug zueinander setzt.« Camille Tarot, »Marcel Mauss und die Erfindung des Symbolischen«, in: *Trivium* 17 (2014), online: <https://doi.org/10.4000/trivium.4938> 8 (aufgerufen am 01.03.2021), S. 18.

<sup>57</sup> Johann Wolfgang von Goethe, *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, 1821; erw. Form 1829. 2. Buch, 11. Kap., zitiert nach Claus Günzler (wie Anm. 40), S. 231.

Le savoir des similitudes se fonde sur le relevé de ces signatures et sur leur déchiffrement. Inutile de s'arrêter à l'écorce des plantes pour connaître leur nature; il faut aller droit à leurs marques, – »à l'ombre et image de Dieu qu'elles portent ou à la vertu interne, laquelle leur a été donnée du ciel comme par dot naturel, ... vertu, dis-je, laquelle se reconnaît plutôt par la signature.« Le système des signatures renverse le rapport du visible à l'invisible. La ressemblance était la forme invisible de ce qui, du fond du monde, rendait les choses visibles; mais pour que cette forme à son tour vienne jusqu'à la lumière, il faut une figure visible qui la tire de sa profonde invisibilité. C'est pourquoi le visage du monde est couvert de blasons, de caractères, de chiffres, de mots obscurs, – de »hiéroglyphes«, (...). Et l'espace des immédiates ressemblances devient comme un grand livre ouvert; il est hérissé de graphismes; on voit tout au long de la page des figures étranges qui s'entrecroisent et parfois se répètent. Il n'est plus que de les déchiffrer.<sup>58</sup>

Gleichwohl wird durch diese zweifache Analogie im Beispiel der Medizin oder der »Schale der Pflanzen«, eigentlich der Früchte, deren Formen identisch sein sollen mit der des Organs und auf das sie korrespondierend wirken, noch nicht verständlich, wie das magische Denken eigentlich funktioniert und damit, warum es zur mittelbaren Lenkung kommt. Denn analoge Form, gegebenenfalls Signatur, analoge Funktionsweise und Einflussmöglichkeit des einen auf das andere, Lenkung also, lässt sich als Magie bezeichnen, aber ihre Grundlage ist damit bisher nur strukturell, noch nicht epistemisch oder auch anthropologisch, erklärt. Auch gilt es immer zu fragen, ob analoge Verhältnisse ohne metaphysischen Einfluss adäquat als Magie zu fassen sind. Um diese Fragen beantworten zu können, bedarf es eines Anschauungsbeispiels.

Hierfür möchte ich ein Ereignis anführen, dessen Kausalitätsmodell Horst Bredekamp in einer frühen Studie als Bildmagie bezeichnet hat und für eben

58 Michel Foucault (wie Anm. 55), S. 42. »Das Wissen (*savoir*) der Ähnlichkeiten gründet sich auf die Aufzeichnung dieser Signaturen und ihre Entzifferung. Es ist zwecklos, bei der Schale der Pflanzen stehenzubleiben, wenn man ihre Natur kennenlernen will. Man muß direkt bis zu ihren Merkmalen gehen, »zum Schatten und zum Bilde Gottes, das sie tragen, oder zur inneren Kraft, die ihnen vom Himmel als natürliches Erbe gegeben worden ist, ... eine Kraft, meine ich, die man eher an der Signatur erkennt.« Das System der Signaturen kehrt die Beziehung des Sichtbaren und Unsichtbaren um. Die Ähnlichkeit war die unsichtbare Form dessen, was aus der Tiefe der Welt die Dinge sichtbar machte. Damit aber jene Form ihrerseits bis zum Licht kommt, muß eine sichtbare Gestalt sie aus ihrer tiefen Unsichtbarkeit zerreißt. Deshalb ist das Gesicht der Welt mit Wappen, Charakteren, Chiffren, dunklen Worten oder, [...] mit »Hieroglyphen« überdeckt. Der Raum der unmittelbaren Ähnlichkeiten wird zu einem großen, offenen Buch. Es starrt von Schriftzeichen. Man sieht entlang der Seite eigenartige Gestalten, die sich überkreuzen und teilweise wiederholen. Man muß sie nur noch entziffern.« (ebd. S. 57).