



---

# DER EINFLUSS VON AGRIPPA VON NETTESHEIM AUF SEBASTIAN FRANCK

---

20. MAI 2020  
GERHARD LECHNER

## **Abstract**

Sebastian Franck hat Teile von Agrippas *De Vanitate Scientiarum* übersetzt und kommentiert. Von daher ist der Einfluss der Philosophie von Agrippa auf Franck bekannt. Es gab allerdings bisher keine ausführlichen Untersuchungen zu den Einflüssen von Agrippa auf Franck. Diese Lücke versucht dieser Aufsatz zu schließen. Beim Vergleich der metaphysischen Systeme von Franck und Agrippa stellt sich heraus, dass es bedeutende Einflüsse im Bereich der Seelenlehre und der Christologie gab. Sowohl Agrippa als auch Franck sind Anhänger der platonischen Lehre der drei Seelenteile. Die Seele besteht nach dieser Lehre aus Geist, Seele und Körper. Der Geist ist der unsterbliche göttliche Teil im Menschen. Der Hauptunterschied zwischen Agrippa und Franck kann darin gesehen werden, dass Agrippas Synkretismus stärker den Neuplatonismus betont und Franck's Synkretismus die Gnosis. Die Weltseele ergibt im Konzept von Franck nur wenig Sinn, während diese bei Agrippa ganz zentral ist. Franck lehnt den Gedanken ab, die Welt werde durch eine Vernunft geleitet. Sein pessimistisches Bild von der Welt und vom Menschen verträgt sich nicht mit diesem Gedanken. Da es keine Vernunft gibt, ist auch die Astrologie, die Mantik oder die Kabbalistik nicht wichtig für Franck. Daher ist es nicht verwunderlich, dass Franck nirgends die *Occulta philosophia* zitiert, sondern immer nur *De Vanitate Scientiarum*. Der Synkretismus von Agrippa beinhaltet Astrologie, Mantik, Kabbala und Neuplatonismus. Am ehesten spielt bei Franck noch die Hermetik eine Rolle. Franck meint, Christus habe im Pimander mit Hermes Trismegistos kommuniziert. Diesen Gedanken findet man nicht nur bei Franck, sondern auch bei Agrippa. Die für Franck so wichtige Lehre des inneren Christus ist ebenfalls Teil der Seelenlehre von Agrippa. Wenn der Mensch seinen Geist oder seinen inneren Christus erkennt, dann erkennt er Gott. Die Untersuchung zeigt, dass Franck nur diejenigen Dinge von dem „weisen Agrippa“ übernommen hat, die in sein Konzept passen.

**Keywords:** Agrippa von Nettesheim, Sebastian Franck, Geist, Seele, innerer Christus, Weltseele

---

## 1. Einführung

Sebastian Franck übersetzte und kommentierte kleine Teile von Agrippa von Nettesheims *De vanitate scientiarum* in seinem zweiten *Kronbüchlein*<sup>1</sup>. Daher wissen wir, dass Franck Agrippa kannte<sup>2</sup>. Es gibt aber keine Spuren von Agrippas *Occulta philosophia* in den Werken von Sebastian Franck und das Werk wurde auch nicht bei den hinterlassenen Büchern in Francks Bibliothek gefunden. Sata<sup>3</sup> beschäftigte sich mit dem Einfluss der hermetischen Schriften bei Franck und erwähnt auch ganz kurz die Rolle von Agrippa von Nettesheim. Er meint die Tatsache das Franck *De vanitate scientiarum* so genau rezipierte, bedeutet, dass anzunehmen ist, dass er Agrippa überhaupt sehr gut kannte. Bei dem Aufsatz wird erwähnt, dass Agrippa 1515 in Padua eine Vorlesung über Hermes Trismegistus gehalten hat. Wie noch zu zeigen sein wird, gibt es dabei einen interessanten Aspekt, der für Franck sehr relevant ist. Franck hält auf jeden Fall folgendes über Cornelius Agrippa fest:

*„Gottes Wort ist wie Gott/ onendlich/ onausßsprechlich/ ain Gaist/das kain lebendig mensch reden/ sehen/ oder hören kann / und leben. So vil man aber menschlich davn und bildtlich reden kan/ so ist Gottes Wort nichts anders/ dann der außfluß/ wesen/ außguß/bild/Character/unnd schein Gottes/ in allen Creaturn/ sonderlich aber in aller gelassenen menschen hertz/ als ain siegel getruckt/ das in allen Creaturn weset/ in allen glaubigen prediget/ in allen gottlosen kifet/ küplet/ hadert/vnnd die Welt vmb die sünd strafft/ und das von anfang/ Adam/ Abel/ Noha/ Loth/ Abraham/ Job/ Trismegistum/ Mercurium/ Plotinum/ Cornelium/ unnd aller frummen Haiden hertz hat erleücht und gelert.“<sup>4</sup>*

Franck zählt „Cornelium“ Agrippa neben Plotin und Hermes Trismegistos zu den „erleuchteten Philosophen“. In der Literatur wurde Franck oft als theologischer Spiritualist<sup>5</sup> eingestuft. Der Einfluss von Tauler, Meister Eckhart und von den Täufern wurde genannt und Franck hat diese Denker auch selbst zitiert. Dejung ist einer der bekanntesten Franck-Forscher und hat sich in seiner Dissertation mit der Geschichtsphilosophie von Franck auseinandergesetzt. Er erwähnt Agrippa mehrmals in seinem Werk<sup>6</sup>. Franck habe Agrippa oft wortwörtlich wiedergegeben<sup>7</sup>, heißt es bei

---

<sup>1</sup> S. Franck, *Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe mit Kommentar*. Band 4, H.P. Knauer (Ed.), Bern 1992, 117-185.

<sup>2</sup> Agrippas *De vanitate scientiarum* wurde nach dem Tod von Franck 1542 bei seinen hinterlassenen Büchern seiner Bibliothek gefunden. (A. Bruckner, *Verzeichnis der hinterlassenen Bücher Sebastian Francks*. In: *Zentralblatt für Bibliothekswesen*, Leipzig, 54, 289. Franck erwähnt Agrippa auch in seinen vierten *Kronbüchlein*, wo er weise Philosophen wie Hermes Trismegistos und Plotin zusammen mit Cornelius Agrippa aufzählt (S. Franck, *Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe mit Kommentar*. Band 4, H.P. Knauer (Ed.), Bern 1992, 244).

<sup>3</sup> S. Lehel, *Narrheit, Paradoxität und Hermetismus bei Sebastian Franck*, In: J. Schillinger (Ed.), *Der Narr in der deutschen Literatur im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*, Jahrbuch für internationale Germanistik, Berlin 2008, 162.

<sup>4</sup> S. Franck, *Sämtliche Werke*. Band 4. Knauer, Peter Klaus (Hrsg.). Berlin 1992, 244. Franck zitiert dabei aus dem vierten *Kronbüchlein*.

<sup>5</sup> Speziell C. Dejung hebt den Spiritualismus von Franck hervor (C. Dejung, *Wahrheit und Häresie. Eine Untersuchung zur Geschichtsphilosophie bei Sebastian Franck*. Zürich 1971; C. Dejung, *Kryptoradikalität in Francks Ulmer Declaration*, in: G. Mühlpfordt/U. Weiß (Editors), *Kryptoradikalität in der Frühneuzeit*, Stuttgart 2009, 107-140.)

<sup>6</sup> Dejung, *Wahrheit und Häresie*, 38 und 45.

<sup>7</sup> Ebenda.

Dejung, doch seine Untersuchung beschäftigt sich nicht detaillierter mit dem Einfluss von Agrippa auf die Lehre von Franck.

Im 21. Jahrhundert gab es bereits einige Untersuchungen, die sich mit dem Einfluss der Hermetik auf Franck beschäftigen<sup>8</sup>. Das Corpus Hermeticum wurde in deutscher Übersetzung aus dem Jahr 1542 in der Augsburger Bibliothek gefunden und stammt aller Voraussicht nach von Sebastian Franck. Diese Übersetzung wurde allerdings nie veröffentlicht. Sehr detailliert hat sich Hannak mit dem Einfluss der Hermetik bei Franck beschäftigt. Für sie findet Franck im Pimander seine Lehre des inneren Wortes oder des inneren Christus. Welche Rolle Agrippa für die hermetische Auslegung des inneren Wortes spielt hat Hannak nicht ausführlich behandelt. Sie nennt am Beginn ihrer Abhandlung die allgemeinen Einflüsse auf Franck wie eben Agrippa und den mystischen Spiritualismus.<sup>9</sup> Barbers<sup>10</sup> hat neben einer ausführlichen Untersuchung des Einflusses der deutschen Mystik auch den Einfluss des Gnostizismus auf Franck kurz erwähnt, wobei dieser Einfluss nicht ausreichend belegt wurde. Es wird neben Tauler (deutsche Mystik) die geistige Gemeinschaft von Franck mit Caspar von Schwenckfeld, Hans Denck und Johannes Bänderlin hervorgehoben. Ein sehr bekannter Name in der Franck-Forschung ist Siegfried Wollgast, der zahlreiche Abhandlungen über Franck geschrieben hat.<sup>11</sup> Wollgast meint Franck hätte Agrippa so ausgelegt wie es gerade passend für ihn war. Dass die Wissenschaften und Künste sich nicht mit dem Wort Gottes vertragen, hat Agrippa in *De Vanitate Scientiarum* gesagt und die Rezeption von Franck zeigt, dass dieser von keinen dogmatischen und scholastischen Gelehrten beeinflusst werden wollte. Agrippas Schrift passt sehr gut zum religiösen Spiritualismus. Wollgast betont allerdings, dass Franck nicht, wie Agrippa in *De Vanitate Scientiarum*, bei der Negation jeglichen Wissens stehen bleiben wollte. Die ständige Verquickung von Agrippa zeigt die Abhängigkeit von letzterem von der deutschen Mystik.<sup>12</sup> Wollgast hat versucht Franck in die Nähe eines materialistischen Pantheismus zu bringen. Diesen Gedanken hat er dann aber verworfen und er bezeichnete den Gottesbegriff von Franck als idealistischen Pantheismus. Jeder Pantheismus ist für Wollgast auch Pantheismus.<sup>13</sup>

Agrippas Philosophie wird in der Literatur als Synkretismus interpretiert. Der hermetische Einfluss auf Agrippa wurde zum Beispiel von Hanegraaff<sup>14</sup> hervorragend analysiert. Er zeigte speziell den Einfluss vom christlichen Hermetiker Ludovico Lazzarelli, der bisher kaum rezipiert wurde.

---

<sup>8</sup> Zum Beispiel: Lehel, 145-171; K. Hannak, *Geist=Reiche Kritik. Hermetik, Mystik und das Werden der Aufklärung in spiritualistischer Literatur der Frühen Neuzeit*, Köln 2013; S. Wollgast, *Kryptoradikalität in Sebastian Francks Guldin Arch und Das verbüthschiert Buch*, in: G. Mühlpfordt/U. Weiß (Editors), *Kryptoradikalität in der Frühneuzeit*, Stuttgart 2009, 141-163.

<sup>9</sup> Vgl. Hannak, 73.

<sup>10</sup> Vgl. M. Barbers, *Toleranz bei Sebastian Franck*, Bonn 1964.

<sup>11</sup> Zum Beispiel: S. Wollgast, *Der deutsche Pantheismus im 16. Jahrhundert. Sebastian Franck und seine Wirkungen auf die Entwicklung der pantheistischen Philosophie in Deutschland*. Berlin 1972. Siehe auch: S. Wollgast, *Kryptoradikalität in Sebastian Francks Guldin Arch und Das verbüthschiert Buch*. In: G. Mühlpfordt, U. Weiß (Hg.), *Kryptoradikalität in der Frühneuzeit*, Stuttgart 2009, 141-162.

<sup>12</sup> Vgl. Wollgast, *Der deutsche Pantheismus im 16. Jahrhundert*, 90.

<sup>13</sup> Vgl. Ebenda, 151-165.

<sup>14</sup> Zum Beispiel: W. Hanegraaff, *Heinrich Cornelius Agrippa*, Christopher Partridge (ed.), *The Occult World*, Routledge 2015, 92-98. W. Hanegraaff, *Better than magic. Cornelius Agrippa and Lazzarellian Hermetism, Magic, Ritual and Witchcraft*, Vol 4 (1): 1-25.

Hanegraaff belegt, dass der Zusammenhang zwischen Hermetik und Magie sehr komplex ist. Frances Yates<sup>15</sup> unterschätzte die Komplexität dieses Zusammenhanges. Sie hielt Agrippa für einen Vertreter der „hermetic tradition in the Renaissance“, wobei sie Hermetik und Magie oft für kongruent annimmt. Hanegraaff beweist aber, dass Yates systematisch aus dem Asclepius und nicht aus dem Pimander zitierte<sup>16</sup>.

Bei Agrippa gibt es neben der Hermetik noch Einflüsse vom Neuplatonismus<sup>17</sup>, von der Kabbala, von der Astrologie<sup>18</sup> und von der Mantik<sup>19</sup>. Am stärksten geht er darauf in der *Occulta philosophia* ein. In *De vanitate scientiarum* lehnt Agrippa all diese „Wissenschaften“ ab. Ausschließlich Jesus Christus hätte die Wahrheit gesprochen. Bowen<sup>20</sup> befasste sich in einer Arbeit mit dem Paradoxon, dass Agrippa in seinen beiden Hauptwerken gegenteiliges behauptet. Sie stellt fest, 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, der Astrologie, der Hermetik, der Mantik und seine Bekenntnisse zur Lehre von Christus und zur Bibel im Werk *De Vanitate Scientiarum* sind nach Bowens Auffassung als Schutz vor den Autoritäten aufzufassen. Es zirkulierte bereits seit ungefähr 1510 eine Version der *Occulta philosophia*, die Agrippa 1533 in einer stark erweiterten Form wieder herausgegeben hat. Jedenfalls sind die Inhalte von *De vanitate scientiarum* und *De occulta philosophia* sehr unterschiedlich. In weiterer Folge wird davon ausgegangen, dass die These von Bowen stimmt und *De vanitate scientiarum* ein Ablenkungsmanöver von Agrippa war.

Da wir von Franck wissen, dass er ausschließlich *De Vanitate Scientiarum* zitierte und nicht die *Occulta philosophia*, stellt sich die Frage warum Franck Cornelius Agrippa für einen „erleuchteten“ Philosophen hielt. Stimmt die These von Wollgast, dass Franck Agrippa so interpretierte wie es für sein Werk passte? Es soll der Einfluss von Agrippa auf Franck mit Bezug auf metaphysische Begriffe wie Gott, Christus oder Seele untersucht werden. Es wird sich zeigen, dass sich die Untersuchung auf die Seelenlehre der beiden Philosophen fokussiert, weil hier die Einflüsse aber auch Unterschiede essentiell sind. Es wird sich auch zeigen, warum Franck wohl die *Occulta philosophia* nicht als Quelle benutzt hat. Weiters wird die Übersetzung und der Kommentar von Franck über *De vanitate scientiarum* genauer untersucht.

## 2. Der Gottesbegriff, die Christologie und die Engel bei Franck und Agrippa

Basis für die weiteren Ausführungen ist der Gottesbegriff und die Auffassung von Christus bei Agrippa und Franck. Wie noch zu zeigen ist, ist der Gottesbegriff und die Christologie sowohl bei Agrippa als auch bei Franck zentral für ihre gesamte Philosophie. Der Gottesbegriff bei Franck und Agrippa ist recht ähnlich. Beide folgen einen neuplatonisch-gnostischen Gottesbegriff, wo

---

<sup>15</sup> Vgl. F. Yates, *Giordano Bruno and the hermetic tradition*, Chicago 1964, 130-144.

<sup>16</sup> Vgl. Hanegraaff, *Better than magic*, 2.

<sup>17</sup> Zum Beispiel: Vgl. G. Lechner, *Transzendenz und Immanenz Gottes bei Giordano Bruno*, München 2014, 34-37.

<sup>18</sup> Vgl. Agrippa von Nettesheim, *Occulta philosophia. Libri tres*, Cologne 1533, Buch I, Kapitel 22-24. Es heißt im 22. Kapitel von der *Occulta philosophia* gleich zu Beginn: „Manifestum est, quod omnia inferioria subsunt superioribus & quodam modo (ut inquit Proclus) sibi invicem insunt, scilicet in infimis suprema & in supremis infima“ (Ebenda, I, 22).

<sup>19</sup> Ebenda, I, 59-60.

<sup>20</sup> B. Bowen, *Cornelius Agrippas de Vanitate: Polemic or paradox*, in: *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 34, no.2, 1972, 249-256.

Gott über allen Dingen steht und man nur wenig über Gott aussagen kann. Der Einfluss den dabei Agrippa auf Franck ausübte war wohl gering, denn beide übernahmen dieses Konzept von Platon, Plotin und anderen Denkern aus der platonischen Tradition. Interessanter ist der Einfluss von Agrippa auf Franck in Bezug auf Christus. Agrippas Christologie wurde bisher nicht explizit analysiert, doch es gab diesbezüglich bereits interessante Hinweise. Wie bereits erwähnt hielt Agrippa 1515 eine Vorlesung über Hermes Trismegistos in Padua. Von dieser Vorlesung ist uns nur mehr die Einleitung erhalten geblieben. Es ist gut möglich, dass Franck noch genauere Informationen über diese Vorlesung hatte, als wir sie heute haben. Doch auch die noch vorhandenen Informationen sind äußerst aufschlussreich für unsere Untersuchung. Die Einleitung über diese Vorlesung befindet sich zum Beispiel in der Opera-Ausgabe von 1600<sup>21</sup> und der Text ist betitelt mit *Oratio habita Papiae in praelectione Hermetis Trismegisti De Potestate et Sapientia Dei*. Agrippa befasste sich bei der Vorlesung mit der Übersetzung des *Corpus Hermeticum* durch Marsilino Ficino. Für die Christologie am interessantesten ist folgende Aussage:

„ ..., *favente nobis ipso ter maximi Mercurij Pimandro, mete divinae potentiae domino videlicet nostro Iesu Christo Nazareno crucifixo, qui verus Pimander, qui magni consilij angelus, vero mentis lumine illustrat: quem verum deum et verum hominem, regenerationis autorem consistemur, futuriq; patre seculi iudicem expectamus.*“<sup>22</sup>

Hanegraaff<sup>23</sup> meint folgerichtig, Agrippa glaubte der Christus offenbarte sich dem Hermes, lange bevor dieser in Jesus Christus inkarnierte. Christus oder das Wort Gottes spricht also nicht nur zu Jesus, sondern auch zu heidnischen Philosophen. Hanegraaff<sup>24</sup> verweist richtigerweise auf Lazzarelli, den Agrippa in der *Oratio habita Papiae* als Quelle verwendet hat. Lazzarelli ging laut Hanegraaff noch weiter, denn er glaubte, Poimander (Christus) sei zu seiner Lebenszeit als Giovanni “Mercurio” da Correggio wiedererschienen.

Franck befasst sich in der *Guldin Arch* und in der *Paradoxa* mit Christus. Genauso wie Agrippa hat das Wort Gottes oder Christus im *Pimander*<sup>25</sup> zu Hermes Trismegistos gesprochen:

„*Nun dieser Hermes schreibt/ wie Gottes wort mit ihm geredt (daß er mentem Dei oder Pymander nennt) hab innerlich on inn alles gelert und gezeigt/ und in darzü gebetten/ er solle nun hören ... und sagt zü im/inn im. Diß liechte bin ich/ ein gemüt/ dein Gott/ elter dann die natur/aber deß liechts gepurts/plü und glanz ist Gottes Sun/...*“<sup>26</sup>

<sup>21</sup> Vgl. Agrippa von Nettesheim, *Opera in duos Tomos ... nunc denuo ... accuratissime recusa. Quibus Post Omnium Editiones de novo accessit Ars Notoria, ut atis in dicat Catalogus post praefationem positus: 2 : Quorum catalogum exhibebunt tibi paginae sequentes. Una cum Rerum et Verborum hoc tomo memorabilium Indice & locuplete & certo; Huic accesserunt Epistolarium ad familiares libri septem, & orationes decem ante hoc seorsim editae, Ludguni 1600.*

<sup>22</sup> Agrippa von Nettesheim, *Opera II*, G. Olms 1970, 1098. Agrippa bezieht sich bei dieser Stelle ganz offensichtlich auf den Pimander (*Corpus Hermeticum*, Kapitel 1)

<sup>23</sup> W. Hanegraaff, *Better than magic. Cornelius Agrippa and Lazzarellian Hermetism. Magic, Ritual, and Witchcraft*, Vol. 4 (1), 17.

<sup>24</sup> Ebenda. Yates erwähnte Lazzarelli und Joannes Mercurius da Correggio mehrmals in ihrem Werk, doch auf die zitierte Stelle ist sie nicht eingegangen. Erst Hanegraaff hat ausdrücklich auf die Bedeutung der zitierten Stelle hingewiesen (Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago 1964, 171-173)

<sup>25</sup> *Hermes Trismegistus, Corpus Hermeticum*, Übersetzung von R.S.G. Mead, Kap. 1.

<sup>26</sup> S. Franck, *Die Guldin Arch – darein der Kern und die Hauptsprüche der heyligen Schrift, alten Lehrer und Väter der Kirchen/auch der erläuchten Heyden und Philosophen...*Bern 1557, XLI.

Franck und Agrippa vertreten eine idente Position, wonach Christus zu Hermes Trismegistos gesprochen hat. Bei Franck kommt dabei die gnostische Lehre des inneren Christus (Christus in nobis)<sup>27</sup> voll zum Tragen. Christus hat auf diese Weise auch zu anderen „weisen“ Philosophen wie zum Beispiel Platon oder Plotin gesprochen.<sup>28</sup> Bei Agrippa spricht die Wesenheit Christus mit Hermes. Das heißt die Wesenheit kommt von außen und nicht von innen. Gerade wenn Agrippa wie Lazarelli glaubt, Christus wäre in da Correggio wiedererschienen, dann kommt Christus als „Wesenheit“ von außen und inkarniert in dem Menschen. Bei Franck ist unmißverständlich der innere Christus gemeint. Das heißt wenn der Mensch den Geist oder inneren Christus erkennt, dann hat er Gott in sich erkannt.<sup>29</sup> Zu der Frage wie Agrippa den „vergeistigten“ Menschen sieht, wird weiter unten noch genauer eingegangen.

Franck und Agrippa glauben an übersinnliche Wesen wie Engel. Daher kann ausgeschlossen werden, dass sie einen Pantheismus vertreten haben. Es gibt neben dem sichtbaren Kosmos noch andere unsichtbare Welten und das passt nicht zu einer pantheistischen Philosophie. Agrippa erwähnt in der *Occulta philosophia* Wesen wie Engel, Dämonen und Schutzgeister.<sup>30</sup> Franck behandelt, dass Thema Engel bzw. gefallene Engel in der *Guldin Arch*. Er unterscheidet wie Agrippa zwischen bösen Engeln und guten Engeln. Bei Franck gilt: „*Die bösen Geyster werden auch Gottes genennet/darumb das sy seyn gefangner seind*“<sup>31</sup> Der gefallene Engel ist für Franck der *Teüffel*, welcher die menschliche Seele versucht. Franck hat die richtige Antwort auf diese Versuchung: „*Alle innwendigen Gedancken des herzens/seind wir gewiß/daß der Teüffel nit sihet/sonder aus bewegnuß des Leibs/vnd anzeygung der affect/nimpt er vilmals die gedancken etwas ab/die heimligkeyt aber des herzens/weyßt allein der/von dem gesagt wird/du allein erkennst die heimligkeyt der herzen/*“<sup>32</sup> Die Antwort wie man dem *Teüffel* begegnen kann, findet man im menschlichen Geist bzw. inneren Christus (siehe weiter unten). Das Herz steht immer für den Geist bzw. den inneren Christus. Man kann Franck nicht so interpretieren, dass man sagt, der Mensch habe das Böse und das Gute in sich und darüber hinaus gibt es nichts (Pantheismus). Der Mensch hat das Göttliche in sich, es gibt aber die übersinnliche Welt der Engel. Der *Teüffel* ist für Franck ein (gefallener) böser Engel. Agrippa vertritt in Bezug auf das gerade Gesagte keine andere Meinung. Das Kapitel in der *Guldin Arch* erinnert aber kaum an das dritte Buch der *Occulta philosophia*, wo Agrippa von den Engeln, Schutzgeister und Dämonen spricht. Franck unterscheidet auch nicht zwischen diesen drei Kategorien. Agrippa zitiert neben Paulus in den angesprochenen Kapiteln immer wieder Jamblichus (drittes Buch, Kapitel 20) und andere heidnische Philosophen wie Porphyrius.<sup>33</sup>

---

<sup>27</sup> Vgl. dazu: K. Hannak, 128. Franck geht auf die für ihn so essentielle Lehre des „inneren Christus“ an zahlreichen Stellen ein. Im Paradoxon 102 bezieht sich Franck auf das Lukasevangelium (Luk, 17), wo es unter anderem heißt: „Das Reich Gottes ist in euch“ (z.B.: Franck, *Paradoxa*, 2. Auflage, Herausgeber: S. Wollgast, Berlin 1995, 169).

<sup>28</sup> z. B. bei Franck, *Guldin Arch*, Titeltupfer. Franck setzte unter das Titeltupfer der *Guldin Arch* die Worte: „*Die Hayligen Gottes leüt/ haben geredt/getrieben vom Hayligen Gayst.*“ Neben diesen Satz zählt Franck 8 christliche und 8 vorchristliche Weise auf (z.B. Platon, Aristoteles, Pythagoras und die Sibyllen). Hermes Trismegistos zählt er bei anderen Stellen zu den „Erleuchteten“ (ebenso wie Agrippa). Siehe auch: Hannak, 126.

<sup>29</sup> Insofern entspricht die Christologie von Franck nicht ganz der gnostischen Lehre eines Basilides oder eines Valentinus, die eine „Inkarnation“ von Christus annehmen. Bei Valentinus geht Christus bei der Taufe am Jordan in Jesus ein und verlässt diesen bei der Verurteilung durch Pontius Pilatus (Vgl. Irenäus, *Des heiligen Irenäus fünf Bücher gegen die Häresien*. Aus dem Griechischen übersetzt von E. Klebba. (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 3) München 1912, I,7,2).

<sup>30</sup> Vgl. Agrippa von Nettesheim, *Occulta philosophia*. Libri tres, III, 21-23. Agrippa unterscheidet zwischen guten und bösen Engeln. Er spricht auch von den gefallen Engeln. Genauso gibt es böse Dämonen, die die menschlichen Seelen zu schlechten Taten verführen wollen.

<sup>31</sup> Franck, *Guldin Arch*, LXXIII.

<sup>32</sup> Ebenda, LXXV.

<sup>33</sup> Vgl. Agrippa von Nettesheim, *Occulta philosophia*. Libri tres, III, 20. Das 20. Kapitel lautet: *De infestatione malorú, daemonum & custodia nobis adhibira bonorum daemonum.*

### 3. Die Seelenlehre bei Agrippa und Franck

Bei der Seelenlehre wird sowohl der Begriff der Weltseele als auch die individuelle Seele untersucht. Es gibt einen sehr bedeutenden Einfluss von Agrippa auf die Lehre von Franck. Agrippas Philosophie der drei Seelenteile stammt aus der platonischen Tradition. Diese unterteilt den Menschen in Geist, Seele und Körper. Der Geist ist der göttliche und unsterbliche Teil. In diesem Sinne ist Gott in der platonischen und auch hermetischen Tradition im Inneren des Menschen. Agrippa diskutiert in *De Vanitate Scientiarum* die Seelenlehre aus der Perspektive von vielen Philosophen. Es gibt manche die gar keine Seele annehmen wie Grates Thebanos, der glaubt die Körper werden von der Natur bewegt. Andere wie Euripides glauben die Seele käme aus der Erde wie das Kraut.<sup>34</sup> Agrippa sagt in dieser Schrift nicht explizit welche Lehre der Seele er annimmt. In der *Occulta philosophia* wird diese Frage genauer erläutert und seine Position wird ganz deutlich. Im ersten Kapitel des dritten Buches erklärt Agrippa wie der Mensch durch die göttliche Religion zur Wahrheit kommen kann. Die einzige Möglichkeit ist, dass Geist und Körper sich „wohl befinden“. Der Magier nimmt an, der Mensch könne nur wahrhaft gesund sein, wenn sich Geist, Seele und Körper im Einklang befinden.<sup>35</sup> Den Aufstieg der Seele zu Gott behandelt Agrippa im sechsten Kapitel des dritten Buches (*Quomodo his ducibus anima humana scandit in naturam divinam, efficiturque; miraculorum effectrix*)<sup>36</sup>. Die Erkenntnis Gottes ist auf dem höchsten Gipfel des Seelenlebens möglich. In diesem Zustand zieht unser göttlicher Geist die vollständige Wahrheit über alle Dinge an. Der Mensch sieht in diesem Zustand nicht nur Dinge in unserer Welt die in der Vergangenheit waren und jetzt sind, sondern er erhält auch Weissagungen über Dinge die sein werden.<sup>37</sup> Der Geist erhält die Macht, durch seinen Befehl Dinge zu verändern. Niemand kann aber durch die Religion wirken, wenn er nicht „vollständig geistig“<sup>38</sup> geworden ist. Ein solch vergeistigter Mensch könnte Kranke heilen und Tote lebendig machen. Wer ohne Reinigung solche Werke begeht, zieht sich das Gericht zu.<sup>39</sup> Das heißt, damit ein Mensch „vollständig geistig“ werden kann, muss er sich vorher einer Reinigung unterziehen. Zusammenfassend kann man sagen, die Seele des Menschen ist unsterblich und die Geistseele ist der höhere Teil im Menschen der niemals sündigt und zu Gott zurückkehrt.<sup>40</sup> Wenn es dem

---

<sup>34</sup> Agrippa von Nettesheim, Agrippa von Nettesheim, Opera in duos Tomos ... nunc denuo ... accuratissime recusa. Quibus Post Omnium Editiones de novo accessit Ars Notoria, ut atis in dicat Catalogus post praefationem positus: 2 : Quorum catalogum exhibebunt tibi paginae sequentes. Una cum Rerum et Verborum hoc tomo memorabilium Indice & locuplete & certo; Huic accesserunt Epistolarium ad familiares libri septem, & orationes decem ante hoc seorsim editae, Ludguni 1600, Cap LII (De anima).

<sup>35</sup> Vgl. Agrippa von Nettesheim, Occulta philosophia. Libri tres, III, 1. Es heißt zu Beginn des Kapitels: „*Tempus est nunc ad altiora nos convertere & ad ea Magiae portione, que nos docet callere & scire leges religionú & quomodo veritatem religione divina debeamus adipisci & quomodo animum et mentem qua sola possumus veritate coprehendere, rite debeamus excolere. Est enim Magorum vulgaris senteria, quod nisi mens atque; animus bene valuerint, corpus bene valere non posse. Tunc autem esse homine vere sanú, quando anima et corpus ita copulantur et inter se conveniunt, ut firmitas mentis et animi, corporis viribus non fit inferior.*“

<sup>36</sup> Vgl. Ebenda, III, 6.

<sup>37</sup> Vgl. Ebenda. Der genaue Wortlaut: „*Hinc provenit, quod nos in natura constituti, ea quae supra natura sunt cognoscimus, ac inferiora queque intelligimus, atque non modo ea quae sunt, & quae fuerunt, verumetiam eorum quae mox fient & quae longe post futura sunt, assidue recipimus oracula.*“

<sup>38</sup> Ebenda. Am Ende des sechsen Kapitels heißt es: „*sed nemo potest operari per puram & solam religionem, nisi qui totus factus est intellectualis.*“

<sup>39</sup> Ebenda.

<sup>40</sup> Vgl. Ebenda, III, 36.



Menschen gelingt diesen Geist in sich zu erkennen, dann kann er magische Dinge vollbringen. Dazu zählen die Kunst der Mantik und die Kunst der Heilung<sup>41</sup>.

Die Seelenlehre von Agrippa ist jener von Franck sehr ähnlich. Franck sagt in der *Guldin Arch* im Kapitel LXXXI (von dem natürlichen Menschen/vom Geyst des Menschens): „*Also seind Geyst/ fleysch/ und die seel drey ding/ aber ein mensch/ der Geist dictiert/ die seel wirckt vnnd schlächt/ der leib gibt den hall/*“<sup>42</sup>. Wie Agrippa folgt er der Lehre der drei Seelenteile der Platoniker. Der Geist diktiert nicht nur, sondern ist unsterblich.<sup>43</sup> Die Vorgehensweise von Franck im Kapitel „Über die Seel“ in der *Guldin Arch* gleicht am Beginn jener von Agrippa in *De Vanitate Scientiarum*. Er diskutiert die verschiedensten Positionen der „Philosophi“ und kommt zum Schluss, dass die Geistseele der unsterbliche Teil im Menschen ist. Zu diesem Schluss ist Agrippa nur in der *Occulta philosophia* gekommen. Diese Schrift hat Franck nirgends in der *Guldin Arch* oder in der *Paradoxa* zitiert. Bei Franck gab es aber andere Einflüsse, wie zum Beispiel aus der deutschen Mystik, wo die Seelenlehre ebenso von Platon übernommen wurde. Agrippa war nur ein einflussreicher Denker, den Franck in seinen Schriften immer wieder berücksichtigt hat. Trotzdem ist es auffällig, dass die *Occulta philosophia* von Agrippa nirgends erwähnt wird. Wie kommt das?

Eine ebenfalls sehr ähnliche Position vertreten Agrippa und Franck in Bezug auf die Erschaffung der Seele. Beide glauben an die Präexistenz der Seele. Franck übernimmt von Johannes Tauler die neuplatonische Lehre, dass die Seele aus Gott emaniert.<sup>44</sup> Das heißt die Seele wird nicht wie im orthodoxen Christentum (Katholizismus, Protestantismus) von Gott erschaffen. Bei Agrippa ist die Darstellung diesbezüglich sehr ambivalent, doch es gibt eine Tendenz in Richtung Emanation der Seele aus Gott.<sup>45</sup> Der Unterschied zwischen der Emanationslehre und der orthodoxen Lehre ist von der theistischeren Gottesvorstellung des orthodoxen Christentums abgeleitet. Der persönliche Gott „erschafft“ die Seele, während die Emanationslehre nicht vom persönlichen Gott ausgeht. Der Neuplatonismus, die Hermetik und die Gnosis sind emanatistische Konzepte.

Da die Seele präexistent ist, nicht von Gott geschaffen wurde und nach dem Tod nicht vor den „Richter“ treten muss, um begnadigt zu werden, wäre es logisch, dass die Lehre der Transmigration Teil der Seelenlehre ist.<sup>46</sup> Alle griechischen Neuplatoniker, Hermes Trismegistos und die meisten gnostischen Richtungen glauben an die Transmigration der Seele. Das heißt die Seele kehrt solange in einen Körper zurück, bis sie sich von allen Sünden befreit hat. Bei Agrippa gibt es schon in der

---

<sup>41</sup> Agrippa hat in *De Vanitate Scientiarum* alle menschlichen Künste verworfen. Dazu zählen unter anderem die Mantik, die Astrologie und die Kunst des Heilens.

<sup>42</sup> Vgl. Franck, *Guldin Arch*, LXXXI.

<sup>43</sup> Ebenda, LXXIX. „...was die seel sey/ uns sey gnüg/ das wir glauben vnnd wissen das sy ist/ vnnd ein untödtlicher wind und geyst ist“.

<sup>44</sup> Ebenda.

<sup>45</sup> Vgl. Agrippa von Nettesheim, *Occulta philosophia*. Libri tres, III, 37. Die Seele emaniert nicht nur aus Gott, sondern ist auch Zahl: „*Est anima numerus substantialis, uniformis, ad seipsum conversius & rationalis, corpora omnia & materialia longo superans intervallo, cuius partitio non est secundum materiam, nec ab inferioribus & crassioribus, sed ab efficiente causa proveniens; non est enim numerus quantus, sed semotus ab omnibus corporeis legibus; unde nec divi dicitur, nec per partes multiplicatur.*“

<sup>46</sup> Bei den christlichen Platonikern kann die Lehre von dem Cambridger Platoniker Cudworth genannt werden, welcher das Christentum und den Platonismus in seiner Lehre verbindet. Cudworth lehnt aber die Lehre der Prä-Existenz der Seele konsequent ab. Damit kommt er nicht wie Henry More in den Verdacht, er vertrete die Lehre der Transmigration der Seele (R. Cudworth, *The true intellectual system of the universe, The First Part*, London 1678, I/1,34 = S. 38).

Schrift *De Vanitate scientiarum* eine unerwartet klare Tendenz in Richtung Transmigration der Seele. Im 52. Kapitel zitiert er recht auffällig Pythagoras, wie dieser von einer Vorinkarnation spricht.<sup>47</sup> Franck geht im Kapitel „Über die Seel“ in der *Guldin Arch* ganz ähnlich vor, wie Agrippa in *De Vanitate Scientiarum*. Er diskutiert mehrere Positionen von Philosophen in Bezug auf die Transmigration der Seele. Er bleibt am Ende, wie Agrippa in *De Vanitate Scientiarum*, indifferent in der Frage ob es die Transmigration gibt oder nicht.<sup>48</sup> In der *Occulta philosophia* ist Agrippa an einer Stelle ganz explizit in der Bejahung, was die Transmigration angeht.<sup>49</sup> Im Kapitel 41 des dritten Buches der *Occulta philosophia* (*Quid de homine post mortem, opiniones variae*) geht Agrippa die Meinungen der Philosophen und Theologen zum Thema Leben nach dem Tod durch. Interessant ist dabei, dass er Origenes zitiert: „*Et hac doctinae ratione etiá magnus illus Origenes enarandum censuit illud Christi evangiliú; Qui gladio ferit, gladio perit. Quin & ethnici philosophi eiusmodi retaliatiois ordine Adrastiam esse pronunciant...*“<sup>50</sup> Agrippa meint die heidnischen Philosophen (zum Beispiel Plotin) hätten ebenso eine derartige Lehre der Vergeltung (*Adrastea*) angenommen. Ganz ähnlich wie Agrippa diskutiert Franck den Unterschied zwischen der Lehre der Seelenwanderung und der Lehre der Wiedergeburt. Die Seelenwanderungslehre wurde bereits von Platon vertreten und es ist für eine Seele möglich, dass sie nachdem sie den Körper eines Menschen „bewohnte“, aufgrund von schlechten Taten wieder in ein Tier inkarnieren muss. Bei der Reinkarnation braucht ein Mensch nicht wieder in ein Tier inkarnieren. Dazu zitiert Agrippa die hebräischen Kabbalisten: „*Verum Hebreorum cabaliste animas in bruta precipitari non admittunt;*“<sup>51</sup>. Franck geht im Kapitel „Über die Seel“ in der *Guldin Arch* genauso vor wie Agrippa. Er zitiert Hermes Trismegistos und Jamblichus<sup>52</sup>, welche von der Reinkarnation und nicht von der Seelenwanderung ausgehen.<sup>53</sup>

Agrippa und Franck stimmen nicht in der Frage überein, dass eine vernünftige Seele (Weltseele) die Welt regiert. Agrippa ist in dieser Beziehung Neuplatoniker und Franck Gnostiker. In der *Occulta Philosophia* im ersten Buch<sup>54</sup> gibt es eine genaue Definition zum Begriff der Weltseele (*animae mundi*) bzw. des Weltgeistes: „*Hic quidem spiritus talis fermè est in corpore mundi, qualis*

<sup>47</sup> Vgl. Agrippa von Nettesheim, *Opera in duos Tomos* (2), LII.

<sup>48</sup> Vgl. Franck, *Guldin Arch*, LXXX. . „*Plato aber vn Pythagoras halten/ so sie auß einem Leib fare/ so fare sie wider nach verdienst/ in einen leib irer natur vnd geschlechts...Die Heyden fast all/ so die seel für untödtlich achten/ halten das sie von einem leib inn den andern fare nach verdienst/ also das etwa ein vernünfftig seel inn ein unvernünfftig thier...Aber Jamblicus und Trismegistus mißhallen in dem von inen/ das sie sagen/ eins Menschen seel fare nicht dann wider in ein Menschen/ eins vihes in ein viehe/ ein yedes in sein gleiche natur.*“

<sup>49</sup> Vgl. Agrippa von Nettesheim, *Occulta philosophia*. *Libri tres*, III, Kap. 42. Gelingt es einem Menschen während seiner Reinkarnation Verstand und Vernunft in Einklang zu bringen, dann hat er magische Kräfte. Der Seele gelingt damit ihre Vervollkommnung („Aufstieg zu Gott“) (Vgl. auch: Agrippa von Nettesheim, *Occulta philosophia*. *Libri tres*, III, 6).

<sup>50</sup> Agrippa von Nettesheim, *Occulta philosophia*. *Libri tres*, III, 41.

<sup>51</sup> Ebenda.

<sup>52</sup> Es ist nicht ganz klar, woher Franck etwas über die Lehre von Jamblichus weiß. Er findet immer wieder Hinweise bei Agrippa. Am genauesten rezipiert Agrippa Jamblichus in der *Occulta philosophia*, welche Franck wiederum nirgends erwähnt. Bei Jamblichus findet sich ein ähnlicher Synkretismus wie bei Agrippa.

<sup>53</sup> Vgl. Franck, *Guldin Arch*, LXXX. Vergleiche dazu das Zitat 45.

<sup>54</sup> Vgl. Agrippa von Nettesheim, *Occulta philosophia*. *Libri tres*, III, 14. In der deutschen Übersetzung bei M. Frenschkowski heißt es: „*Dieser Geist ist im Weltkörper gerade von solcher Form, wie unser Geist im menschlichen Körper; denn wie die Kräfte unserer Seele durch den Geist den Gliedern sich mitteilen, so wird alles vermittelt der Quintessenz von der Kraft der Weltseele durchströmt.*“ (Agrippa von Nettesheim, *Die magischen Werke und weitere Renaissancetraktate*. Herausgeber: M. Frenschkowski, 3. Auflage, Wiesbaden 2012, 79.)

*in humano corpore noster; sicut enim animae nostrae vires per spiritum adhibentur membris, sic virtus animae mundi per quintam essentiam dilatatur per omnia.*“ In diesem Zitat enthalten ist die hermetische Mikrokosmos-Makrokosmos-Lehre. Der Mensch besteht als Mikrokosmos aus Geist, Körper und Seele, genauso wie die Weltseele aus Geist, Seele und Körper besteht. In der neuplatonischen Philosophie ist der Geist (nous) über der Seele der Welt. Der Geist ist Gedanke Gottes. Entsprechenden Einfluss auf den Menschen haben die Sterne und die Astrologie. Alles ist voller Götter<sup>55</sup>.

Hermetik und Astrologie spielen bei Franck nicht so eine Rolle wie bei Agrippa. Die Astrologie ist bei Agrippa nur in der Occulta philosophia ein ernsthaftes Thema. Die in der Einleitung zitierten Forschungsarbeiten beschäftigten sich mit dem Gottesbegriff, dem Wort Gottes und der Schöpfung in der Hermetik. Franck zitierte von Hermes Trismegistos praktisch nur aus dem ersten Buch, den Pimander. Astrologie und die Mikrokosmos-Makrokosmos-Lehre werden bei Franck nirgends systematisch untersucht. Er hält auch nicht viel vom Konzept der Weltseele bzw. er glaubt, dass die Weltseele ident mit dem Heiligen Geist aus der Bibel ist. Franck versucht bei den heidnischen Philosophen Platon, Porphyrius, Plotin, Hermes Trismegistos und Numenius einen heiligen Geist hinein zu interpretieren. Bei Porphyrius findet er ein Konzept, dass der christlichen Trinität sehr ähnlich ist. Dieser nennt den „dritten Gott“ Weltseele und nicht Heiliger Geist. Es scheint als sehe Franck nur einen Unterschied im Terminus. Franck definiert den Heiligen Geist in der Guldin Arch: „*Der heylig Gottes Geyst ist nichts anders/ dann Gottes gnad/ kraft/ wind/ außguß/ außfluß/ athem/ finger und gütte/ damitt er inn allen Dingen leücht/ glastet/ lebt/ schwebt vnnd webt zu güttem/ und hatt im Geyst vnnd Wesen kein unterscheyd von dem wort/ ...*“<sup>56</sup> In der neuplatonischen Philosophie der Agrippa folgt, gibt es einen Unterschied zwischen Geist (nous) und Weltseele, während in der gnostischen Philosophie der Begriff der Weltseele keine Bedeutung hat, weil die Welt dort nicht als vernünftig angesehen wird. Bei den Zitaten von Platon und Plotin zum Heiligen Geist kann man erkennen, dass es Franck schwerfällt, eine Synthese zwischen den Platonikern und der orthodoxen christlichen Konzeption (Katholizismus, Protestantismus) zu finden<sup>57</sup>. Dass die Welt von Vernunft geleitet sein soll, glaubt Franck nicht. Dafür hat er zu weltfeindliche Ansichten und ein zu pessimistisches Bild vom Menschen.<sup>58</sup> Wollgast bestätigt das eben gesagte, er geht sogar darüber hinaus, wenn er sagt, Franck war Antitrinitarier. Letzteres sieht er im Brief von Franck an Campanus begründet.<sup>59</sup>

Ähnlich wie bei Agrippa ist das Konzept der Befreiung der Seele aus dem irdischen Kerker (Soteriologie) oder der Aufstieg der Seele zum Göttlichen. Franck behandelt diesen Aspekt fast in allen seinen Werken. In der *Paradoxa* setzt Franck den Geist des Menschen mit dem inneren Christus gleich, den jeder Mensch in sich hat. Die heidnischen Philosophen wie Platon, Trismegistos, Seneca und Cicero haben den göttlichen Geist im Menschen erkannt und haben diesen oft Vernunft genannt: „*Seneca nennt zuweilen Gott die Natur und die Vernunft (wie auch Francesco Petrarca), den Geist Gottes in uns, der uns über sich ziehe zu Guten und zu den*

---

<sup>55</sup> Vgl. Agrippa von Nettesheim, Occulta philosophia. Libri tres, III, 24. Das Kapitel heißt: *De nominibus spirituum, eorumque, varia impositione, deque; spiritibus qui praesunt stellis, signis, cardinibus, coeli & elementis.*

<sup>56</sup> Franck, Guldin Arch, LXII.

<sup>57</sup> Vgl. Franck, Guldin Arch, LXIX.

<sup>58</sup> Zum Beispiel: Franck, Guldin Arch, LXXXVIII. Dort heißt es: „*Der Mensch von Natur aus inn göttlichen Dingen thorecht/ unwissend/ und ein narr/ und sein weißheytt ein thorheytt*“

<sup>59</sup> S. Franck, Brief an Johannes Campanus, in: Der linke Flügel der Reformation, S. 219-233. Vgl. dazu auch: Wollgast, Der deutsche Pantheismus im 16. Jahrhundert, 161.

*göttlichen Dingen etc.*<sup>60</sup> Die Erkenntnis des inneren göttlichen Geistes (innerer Christus) ist das Ziel des Menschen. Insofern stimmen Agrippa und Franck überein. Agrippa verbindet diese Erkenntnis mit magischen Fähigkeiten des Menschen. Der Mensch könne, sofern er vollständig „vergeistigt ist“, Kranke heilen und Tote zum Leben erwecken. Franck sagt das nicht so explizit, doch man könnte aus seinen Ausführungen diesen Schluss ziehen. Denn folgt man der Lehre von Franck, dann hat Jesus seinen inneren Christus erkannt und er besaß die Fähigkeit zu heilen. Magie, Astrologie oder die hermetische Mikrokosmos-Makrokosmos-Lehre bleiben bei Franck aber wenn überhaupt sekundär.

Wie Wollgast richtig feststellt, zitiert Franck in der *Paradoxa* im Paradoxon 89 direkt aus *De Vanitate Scientiarum*.<sup>61</sup> Agrippa betont im Kapitel 58 dieser Schrift, dass es für den Menschen nicht notwendig ist, Heiligtümer und Tempel zu bauen. Gott könne nicht über Tempel oder Zeremonien erkannt werden, sondern der Mensch kann den göttlichen Geist in sich selbst finden. Man muss bei Agrippa aber unterscheiden zwischen dem inneren Christus oder den Geist des Menschen und der „Wesenheit Christus“, welche in Jesus inkarnierte. Insofern nimmt sich Franck von Agrippa nur einen Teil von dessen Lehre und verwendet es zur Untermauerung seiner eigenen. Es kann somit kein Zufall sein, dass Franck nirgends die *Occulta philosophia* erwähnt. Ebenso bleibt die Vorrede zur Vorlesung von 1515 von Agrippa unerwähnt (*Oratio habita Papias*). Schimansky hielt Franck zurecht für einen „Christen ohne Kirche“<sup>62</sup> und in dieser Hinsicht war er nicht anders als Agrippa. In der Christologie gibt es aber Unterschiede zwischen beiden.

#### 4. Die Bedeutung von *De Vanitate Scientiarum* bei Agrippa und Franck

Da Franck einen kleinen Teil von *De Vanitate Scientiarum* von Agrippa übersetzt und kommentiert hat, liegt die Vermutung sehr nahe, dass die Philosophie dieses Werkes Franck beeinflusst hat. Ein Großteil dieses Einflusses wurde bereits gezeigt. Der Beginn des 100. Kapitels von *De Vanitate Scientiarum* verträgt sich sehr gut mit der spiritualistischen Position, die Franck häufig einnimmt:

*„En audistis modo quam sint omnes disciplinae ambiguae, quam bisulquarum, quam incertae, quam plenae periculo ut quantum ex ipsis est, nescire cogamur ubinam quiescat veritas, etiam in Theologia, nisi fit, qui habeat clavem scientiae & discretionis, clausum enim est veritatis armarium, variisque obductum mysteriis, atque ipsis etiam sapientibus, sanctis praecclusum quoad tantum, tam incomprehensum thesaurum nobis pareatur ingressus.“*<sup>63</sup>

---

<sup>60</sup> Franck, *Paradoxa*, 227.

<sup>61</sup> Vgl. Franck, *Paradoxa*, 144. Wollgast macht im Paradoxon 89 (Tempel, Bilder, Feste, Opfer und Zeremonien gehören nicht ins Neue Testament) eine Anmerkung, dass Franck direkt aus *De Vanitate scientiarum* zitiert (Zitat 115).

<sup>62</sup> Vgl. G. Schimansky, *Christ ohne Kirche. Rückfrage beim ersten Radikalen der Reformation: Sebastian Franck*. 4. Auflage, Stuttgart 1980. Noch vor dem Vorwort zitiert Schimansky Franck: „Glaub nur, Gott kann kein ledig Herz im Irrtum lassen. Das Reich Gottes ist in uns, darum gehe nun ein jeder in sich selbst.“ Schimansky sieht Hans Denck von „allen Geistesverwandten“ Franck am nächsten. Der Wiedertäufer Denck gab der Stimme Gottes im menschlichen Geist den Vorrang vor allen äußerlichen Lehren (Vgl. Schimansky, 65).

<sup>63</sup> Agrippa von Nettesheim, *Opera in duos Tomos* (2), 233. Die deutsche Übersetzung: „Ihr habet nun gehöret, wie alle Disziplinen zweifelhaftig, verfänglich, ungewiss und voller Gefahr sind, also dass wir bekennen müssen, dass wir nicht wissen, wo die Wahrheit anzutreffen sei, auch nicht bei der Theologie, da ferner nicht einer zu finden, der den Schlüssel der Wissenschaft und des Unterschiedes hat; denn der Schrein der Wahrheit ist uns verschlossen und hinter vielen Geheimnissen verborgen, ja auch den weisen und heiligen Leuten selbst wird die Türe zu diesem

Franck folgt den Worten von Agrippa in seiner *Paradoxa*. Im Paradoxon 121<sup>64</sup> (*Scriptura occidens litera. Verbum Die vivificans spiritus est*) und Paradoxon 122 (*Veritas non potest scribi, aut exprimi*) kommt der theologische Spiritualismus zum Vorschein. Ein essentieller Punkt der Soteriologie von Franck wird von Agrippa geteilt. Für Franck ist die Erkenntnis des inneren Christus (Gott im Menschen) der Schlüssel zum Aufstieg der Seele. Franck übersetzte das Kapitel 102 (*ad encomium asini digressio*) aus *De Vanitate Scientiarum*. Am Ende kommt er zu folgenden Schlussfolgerungen:

*„Derhalb schleüßt Cornelius inn seiner Peroration/ Nun aber/ O jr Esel/ so jr diese ware himmlische/ nit des verbotnen bawms/ sonder des lebendigen holtz/ weyßhait zu erlangen begert/ so werfft von euch aller Menschen kunst/ vnd alles das flaisch vnd blut mag erdencken/ Disputiren vnnd mit vernünfftigen reden/ schlüssen/ nachfragen/ fleissigem suchen der vrsach/ anfang/ vnd end aller ding außrecken/ Vnd gehet in euch selbs/ so werdet jr alle ding erkennen.“<sup>65</sup>*

Die Konsequenz des „Lob des Esels“ von Agrippa (Kapitel 102 *De Vanitate Scientiarum*) ist, dass der Mensch in sich gehen muss, um den inneren Christus zu erkennen. „So werdet ihr alle Dinge erkennen“. Diese Interpretation von Agrippa stammt von Franck und bestätigt das bereits Gesagte. Für Agrippa ist das Wort Gottes ein unverschlüsseltes Geheimnis.<sup>66</sup> Letzteres gilt nur für die Schrift *De Vanitate scientiarum*, denn in der *Occulta philosophia* beschäftigt sich Agrippa sehr intensiv mit jenen Künsten, die er zuvor in *De Vanitate scientiarum* verworfen hat. Franck scheint die Paradoxie der beiden Werke von Agrippa so auszulegen, dass er die *Occulta philosophia* als nicht so wichtig erachtet, denn diese kommt nirgends in seinen Werken vor.

## 5. Fazit

Die Untersuchung über den Einfluss von Agrippa auf Sebastian Franck brachte einige sehr interessante Parallelen. Der Gottesbegriff von beiden ist platonisch. Ein erster signifikanter Unterschied ist in der Christologie zu erkennen. Für Franck ist Christus oder das Wort Gottes sowohl transzendent als auch im Menschen. Alle weisen Philosophen und Jesus selbst haben ihren inneren Christus erkannt. Dass die Menschen Christus nachfolgen sollen, bedeutet bei Franck, dass sie ihren Geist oder inneren Christus finden sollen. Agrippa macht einen Unterschied zwischen dem Geist des Menschen als unsterblichen Seelenteil innerhalb des Menschen und der Wesenheit Christus die offenbar in Jesus inkarniert ist. Die Wesenheit Christus hat laut Agrippa zu Hermes Trismegistos gesprochen. Für Franck sprach zu Hermes Trismegistos der innere Christus oder das Wort Gottes. Dieses Wort Gottes oder den Geist hat jeder Mensch in sich. Damit ist die Christologie von Agrippa gnostischer als jene von Franck. Dass dem Menschen die Rückkehr zu Gott durch die Erkenntnis des eigenen Geistes gelingt, darin unterscheiden sich die beiden nicht. Agrippa sieht im vergeistigten Menschen jemand, der über übersinnliche Fähigkeiten verfügt, wie zum Beispiel das Heilen oder die Kunst der Weissagung. Bei Franck könnte man einen ähnlichen Schluss ziehen, den Jesus Christus verfügte über derartige Fähigkeiten. Beide nehmen auch die Dreiteilung der menschlichen Seele in Geist, Seele und Körper an und sehen die Geistseele als den unsterblichen Teil. Hier sind beide von der platonischen und mystischen Philosophie beeinflusst. Sowohl Agrippa als auch Franck spekulieren mit der Lehre der Wiedervergeltung oder

---

unschätzbaren Schatz nicht aufgemacht.“ (Agrippa von Nettesheim, *Die Eitelkeit und Unsicherheit der Wissenschaften und die Verteidigungsschrift*. München 1913, Band 1. Erstdruck: Antwerpen 1530. Cap. 100. Erste deutsche Übersetzung von einem Anonymus: Ulm 1534. Der Text folgt Fritz Mauthners Bearbeitung einer ebenfalls anonymen Übersetzung, die 1713 in Köln erschien.)

<sup>64</sup> Vgl. S. Franck, *Paradoxa*, 2. Auflage, Herausgeber: S. Wollgast, Berlin 1995, 191-196.

<sup>65</sup> Franck, *Sämtliche Werke*, 134. Zitiert aus dem zweiten Kronbüchlein.

<sup>66</sup> Agrippa von Nettesheim, *Opera in duos tomos* (2), Cap. 100.

Reinkarnation. Die Seele emaniert aus Gott und wurde nicht im orthodox-christlichen Sinne von Gott erschaffen. Damit ist der Weg für die Lehre der Reinkarnation frei. Agrippa bekennt sich in der *Occulta philosophia* explizit dazu, während Franck in dieser Frage neutral bleibt. Dass Franck in seiner Rezeption von Agrippa die *Occulta philosophia* nicht erwähnt, liegt wohl darin, dass er weder die Mikrokosmos-Makrokosmos-Lehre noch die Astrologie, Mantik oder die Kabbala als Teil seiner Lehre anerkennt. All diese Lehren sind Teil der synkretistischen Philosophie von Agrippa. Logisch folgt daraus, dass der Begriff der Weltseele den Agrippa von den Neuplatonikern übernimmt, nicht in das Konzept von Franck passt. Der Franck-Forscher Wollgast hatte mit seiner Annahme recht, dass Franck nur jene Teile der Philosophie von Agrippa erwähnte und rezipiert, die in sein Konzept gepasst haben.

## Literaturverzeichnis

Agrippa von Nettesheim. (1533). *Occulta philosophia. Libri tres*, Cologne.

Agrippa von Nettesheim. (1600). *Opera in duos 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. Una cum Rerum et Verborum hoc tomo memorabilium Indice & locuplete & certo; Huic accesserunt Epistolarium ad familiares libri septem, & orationes decem ante hoc seorsim editae*, Ludguni 1600.

Agrippa von Nettesheim. (1970). *Opera 2*. G. Olms. Ort unbekannt.

Agrippa von Nettesheim. (2012). *Die magischen Werke und weitere Renaissancetraktate*. Herausgeber: M. Frenschkowski, 3. Auflage, Wiesbaden: MarixVerlag.

Bowen, Barbara. (1972). *Cornelius Agrippas de Vanitate: Polemic or paradox*. *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 34, no.2, 249-256.

Barbers, Meinulf. (1964). *Toleranz bei Sebastian Franck*. Bonn: Ludwig Röhrscheid Verlag.

Bruckner, A. (1937). *Verzeichnis der hinterlassenen Bücher Sebastian Francks*. In: *Zentralblatt für Bibliothekswesen*, Leipzig, 54.

Cudworth, Ralph. (1678). *The true intellectual system of the universe, The First Part*, London.

Dejung, Christoph. (1979). *Wahrheit und Häresie. Eine Untersuchung zur Geschichtsphilosophie bei Sebastian Franck*. Universität Zürich, Dissertation.

Franck, Sebastian. (1557). *Die Guldin Arch – darein der Kern und die Hauptsprüch der heyligen Schrift, alten Leerer und Väter der Kirchen/auch der erläuchten Heyden und Philosophen*, Bern.

Franck, Sebastian. (1995). *Paradoxa*. 2. Auflage. Herausgeber: Wollgast, Siegfried. Berlin: Akademie Verlag.

Franck, Sebastian. (1992). Sämtliche Werke. Band 4. Herausgeber: H.P. Knauer Bern: Europäischer Verlag der Wissenschaften.

Hanegraaff, Wouter J. 2009. Better than magic. Cornelius Agrippa and Lazzarellian Hermetism. Magic, Ritual, and Witchcraft. Vol 4 (1): 1-25.

Hanegraaff, Wouter. (2015) Heinrich Cornelius Agrippa, Christopher Partridge (ed.), The Occult World, Routledge.

Hannak, Kristine. (2013). Geist=reiche Kritik. Hermetik, Mystik und das Werden der Aufklärung in spiritualistischer Literatur der Frühen Neuzeit. Berlin: De Gruyter.

Irenäus. (1912). Des heiligen Irenäus fünf Bücher gegen die Häresien. Aus dem Griechischen übersetzt von E. Klebba. (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 3) München: ohne Verlagsangabe.

Lechner, Gerhard. (2014). Transzendenz und Immanenz Gottes bei Giordano Bruno. München: Grin Verlag.

Sata, Lehel. (2008). Narrheit, Paradoxität und Hermetismus bei Sebastian Franck. In.: Schillinger, Jean (Hrsg.). Der Narr in der deutschen Literatur im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit. Jahrbuch für internationale Germanistik. 145-171.

Schimansky, Gerd. (1980). Christ ohne Kirche. Rückfrage beim ersten Radikalen der Reformation: Sebastian Franck. 4. Auflage, Stuttgart: Radius Verlag.

Wollgast, Siegfried. (1972). Der deutsche Pantheismus im 16. Jahrhundert. Sebastian Franck und seine Wirkungen auf die Entwicklung der pantheistischen Philosophie in Deutschland. Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften.

Wollgast, Siegfried. (2009). Kryptoradikalität in Sebastian Francks Guldin Arch und Das verbüthschiert Buch, in: G. Mühlpfordt/U. Weiß (Editors), Kryptoradikalität in der Frühneuzeit, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 141-163.

Yates, Frances. (1964). Giordano Bruno and the hermetic tradition. Chicago: University Press of Chicago.