

Die Engel- und Dämonenlehre des Andr. Cäsalpinus.

Von Dr. Ernst Breit in Bonn.

Andreas Caesalpinus (1519—1603)¹⁾ gehört zu den nicht-scholastischen Aristotelikern. Er bildet die Lehren seiner Vorgänger zu einem eigenartigen pantheisierenden System um. Dem Materialismus ist er entschieden abgeneigt, aber er geht in seiner Position des Geistigen nicht so weit wie die Neuplatoniker. Ihm sind nicht alle Teile der Welt beseelt, sondern nur das Weltganze sieht er in Uebereinstimmung mit Aristoteles für ein lebendiges Wesen an, indem er die Unvollkommenheiten nicht verkennt, die der Materie naturnotwendig anhaften. Dennoch ist er von den Neuplatonikern stark beeinflusst, bei ihm offenbart sich wie bei Giordano Bruno das Streben, Besonderes im Allgemeinen aufgehen zu lassen, und das erklärt uns die pantheisierenden Anklänge in seinen Lehren. Die durch die Bewegung des Himmels entstehende Wärme weckt nach ihm den Lebensgeist, durch den die Formen entstehen, und so ist nur das Belebte Substanz im eigentlichen Sinne; die Elemente sind es, insofern sie durch ihre Vermischung dem Lebenden dienen; die Anorganismen, sofern sie am Leben des Universums partizipieren. Die getrennte Substanz — angewandt auf die Bewegung der Himmelskörper — ist nur eine; jeder Himmelskörper ist vereint mit einer von der Urseele nicht wesensverschiedenen Intelligenz, die sich wie ein Teil zum Ganzen verhält²⁾. Eine Mehrheit von Intelligenz ist dem Caesalpin unmöglich, denn Vielheit sei lediglich durch Materie bedingt³⁾. Auch diese Lehre erklärt sich aus der Vorliebe für pantheistisch gerichtetes Denken. Dass Caesalpin den intellectus agens nach Art der Averroisten und Alexandristen denkt, ist nach dem vorher Gesagten selbstverständlich. Er behauptet indes, dass die menschliche Seele auch nach dem Tode ihre Individualität behalte; es genüge, dass sie einmal mit einem Körper verbunden war, sofern sie nur nach dem Tode mit der allgemeinen Materie

¹⁾ Vgl. die Arbeit Franc. Fiorentinos über ihn aus der *Nuova Antologia* 1879, jetzt in *Studi e ritratti*, Bari 1911, S. 197 ff.; über seine Dämonenlehre kurz S. 213 ff. S. für das Gesagte Ritter, Tennemann, Stöckl u. s. w.

²⁾ Solum secundum corpus coelestium multitudinem multiplicatae sunt substantiae ab Aristotele. *Quaest. perip.* II, pag. 45.

³⁾ Ob multitudinem formarum materialium non necesse est intelligentias multiplicari. Intelligentia quatenus movet totum coelum, una est, quatenus autem partes movet, tot sunt intelligentiae, quot sunt partes. *Quaest. p.* p. 36.

verbunden bleibt. Die Neigung, zwischen Theologie und Philosophie, zwischen dem alten phantastischen und dem neuen exakten Naturdenken zu vermitteln, findet sich bei ihm wie bei allen Philosophen jener Epoche. Die Erfahrung endlich — auch dies ist ein Zug, der zweifellos eine neue Gedankenrichtung ankündigt — spielt in seiner Dämonenlehre eine weit grössere Rolle als die Deduktion. Caesalpin ist allem Aberglauben abhold und als Naturforscher zum Rationalismus geneigt; dennoch trägt er kein Bedenken, Dinge, die wir für Aberglauben halten, vorzutragen und zu verteidigen, weil sie, wie er meinte, durch die Erfahrung bewiesen würden.

Ebenso wie Pomponatius wird auch Caesalpin durch praktische, naturwissenschaftlich-medizinische Fragen zu seinen spekulativen Erörterungen über das Dämonenproblem angeregt. Petrus Jacobus Borbonius, der Erzbischof von Pisa, hat die drei Fakultäten der Pisaner Akademie zusammenberufen, damit sie Zeugen einer vom Exorzisten vorzunehmenden Beschwörung seien. Die meisten Mediziner leugneten übernatürliche Krankheiten, und so kam Caesalpin, der selbst Arzt war, dazu, sein Augenmerk auf diese Frage zu richten. Zum Ausgangspunkt seiner Untersuchung der ihrem Ursprung nach übernatürlichen pathologischen Erscheinungen nimmt er zwei Theorien, die von Galen zurückgewiesen wurden, nämlich die Ansichten, dass teils durch den Zorn der Götter Erscheinungen dieser Art sich bemerkbar machten, teils das Auftreten einer von Dämonen herbeigeführten Seuche aus unbekanntem Gründen mit bestimmten Tagen verknüpft sei (*Q. p.* pag. 145). Auf die erste Ansicht entgegnet Galen, der Altmeister der Heilkunde, Hippokrates habe nie eine Krankheit auf die Götter zurückgeführt, und was zweitens die an den Unglückstagen¹⁾ hereinbrechenden Katastrophen betreffe, so sei nicht alles Unbekannte göttlichen Ursprungs.

Caesalpin tadelt die Zurückweisung der ersten Ansicht, da bei ihr Galen von einer falschen Voraussetzung ausging, der vorgefassten Meinung nämlich, dass der Welt nichts Ewiges und Göttliches innewohne (*quoniam in hoc inferiori mundo nihil putarit immortale et divinum contineri. l. c.* pag. 145).

Gleich hier tritt also die Abneigung unseres Philosophen gegen materialistisch gerichtete Denker, besonders aber gegen Galen, scharf hervor, weil sie die dem Menschen eingeborene Lebenswärme nicht von dem eigentlichen Lebensprinzip, der geistigen Seele, unterscheiden. Die Falschheit dieses Vorurteils nachzuweisen, will Caesalpin an der Hand aristotelischer Metaphysik das Göttliche im Universum, d. h. in den vier Elementen, dann die aus ihnen hervorgehenden Krankheiten und zuletzt die entsprechenden Heilmittel in den Kreis wissenschaftlicher Betrachtung ziehen. Nach Hippokrates ist die dem menschlichen Organismus angeborene Wärme das Lebens-

¹⁾ Ueber unglückliche und glückliche Tage bei Pomponazzi s. A. H. Douglas, *The philosophy and psychology of Pietro Pomponazzi*, p. 289.

prinzip; ihre Natur entspricht der der Gestirnkörper, in ihr ist nach Aristoteles die Geistseele enthalten. Wie daher, so folgert unser Naturphilosoph, diese mit den Sphäregeistern, von denen sie bewegt werden, zu einer Einheit verbunden sind, so kann auch dem gewordenen Körper ein immaterielles Prinzip innewohnen:

Ut igitur coelestibus corporibus assistunt moventes intelligentiae, sic primo huic subiecto generabilium et corruptibilium utpote immortalis immortalis intelligentiam aut unam aut plures latas esse non videtur absurdum (pag. 147).

Darin aber unterscheiden sich die Sternseelen von den inkarnierten Geistern, dass jene einen absolut einfachen Körper bewegen, während diese den aus den verschiedenartigsten Substanzen zusammengesetzten Menschenleib lenken und regieren sollen, sodass die Aufgabe der menschlichen Psyche eine ungleich schwierigere ist; denn je einfacher ein Körper seiner Natur nach ist, desto leichter kann er bewegt werden, weil, je mehr die Materie vereinfacht wird, desto klarer das Geistige, Gottähnliche in ihr hervortritt: In quibus igitur datur haec natura simplicior immunis ab omni contrarietate et inalterabilis ut coelestis corporibus, in iis maxime viget intelligentiae operatio, a qua sine ulla defatigatione motus perennis sequitur. In materia autem inferiorum inseparabili a contrarietate ob varias mutationes obruitur quodam modo vis intelligentiae, vigent autem magis operationes corporeae, quales sunt elementorum et ceterorum, quae ex illis constituuntur (*ibid.*).

Es ist hier zu beachten, dass Caesalpin, auf Aristoteles sich stützend, glaubt, die Gestirnkörper seien aus dem Aether, dem geistigsten Element, gebildet. Dieser einfachen Körper, nennen wir sie Elemente, gibt es für die sublunarisches Welt vier, von denen drei, nämlich die Erde, das Wasser und die Luft, augenscheinlich von Lebewesen bevölkert sind; warum sollten daher nicht auch in der Feuersphäre von unseren Sinnen ungekannte Wesen ein geheimnisvolles Dasein führen? Es sind dies die Dämonen, die unserem geistigen Blick sich entziehen:

Si vero adhuc aliud genus detur in aethere homine praestantius, ut Aristoteles concedit, apud Lunam erunt et hi daemones diviniore (pag. 148).

Diese Ansicht kann nur im Zusammenhang mit dem ganzen Lehrsystem Caesalpins begriffen werden. Nach ihm ist nämlich nur Gott ganz immateriell¹⁾. Die anderen geistigen Lebewesen, Sternseelen, Dämonen und Menschen, sind ohne Materie nicht denkbar. Die Dämonen sind von der Materie des ewigen Himmels umschlossen, an der auch die Menschen als Produkte des Himmels und seiner

¹⁾ Quod autem in ipsis aeternum est, nulli corpori est delegatum — intellectus nullo utitur corpore. Gott ist aber der Inbegriff des intellectus speculativus selbst, ergo . . . Erst die praktische Tätigkeit als Hinwendung zu den materiellen Dingen bringt einerseits innigen Connex mit ihnen, andererseits den Begriff der Vielheit (*Quaest. perip.*, pag. 95).

Bewegung Anteil haben — und durch diese Materie können die Dämonen mit den Menschen in Verbindung treten. Der Natur der Gestirnkörper entspricht beim Menschen der calor, in dem die Geistseele enthalten ist.

Als „Aristoteliker“ hält Caesalpin, wie oben erwähnt, an der Ansicht fest, dass die Erde, überhaupt die materielle Schöpfung, ein lebendiges Wesen sei; hingegen seien die einzelnen Sphären nur als Teile des Ganzen belebt; ein selbständiges Leben eigne ihnen ebensowenig, wie etwa einem von dem lebenden Menschenleibe weg-amputierten Gliede. Nur in Verbindung mit dem Weltganzen sind also nach seiner Lehre die einzelnen Teile von der Lebenswärme, jenem geheimnisvollen calor, dessen Erhaltung Leben und dessen Erlöschen Tod bedeutet, durchdrungen. Ein übernatürliches Lebensprinzip und eine übernatürliche Tätigkeit kommt allein dem Menschen zu: *Homini soli data est operatio, quae supra naturam est — idcirco in solo homine est principium huius modi per essentiam (cap. V).*

Diese Verbindung des Geistes mit der Materie im Menschen hält Caesalpin nicht für inkonvenient, da einerseits ja auch die Materie etwas Ewiges, nämlich die trina dimensio besitzt, andererseits, wie oben erwähnt, der calor gleichsam als Mittelwesen zwischen Geist und Stoff steht.

Alle Tätigkeiten des Menschen gehen entweder von der Seele zum Körper oder vom Körper zur Seele; letztere nennt man natürlich, während die erstern mit Recht als göttlich bezeichnet werden:

Quae ab hoc principio utpote divino tendunt in corpus, divinae merito dicuntur, quae autem a corpore in ipsum, naturales (ib.).

Was nun das uns innewohnende Prinzip betrifft, so hält es, wie Aristoteles in seiner Ethik sagt, seiner Natur nach zwischen Göttlichem und Sterblichem die Mitte, daher ist es, wie Platon im *Convivium* es nennt, dämonisch — *natura daemonum inter mortales Deosque est media* —, damit ist den Dämonen ihre Rangordnung im Universum zugewiesen. Durch sie pflegt die Gottheit Verkehr mit den Menschen, und ihre Kunst bildet die Gestalten, die sich in der Vision den Menschen zeigen. Es gibt unter ihnen Grade und Verschiedenheiten — *multos daemones esse ac varios . . . quosdam etiam animalibus gregatim distinctis praeesse tamquam divinos pastores*. Diese letzten Gedanken, für die auch Plutarch als Gewährsmann zu gelten hat, zeigen deutlich, wie sehr zur Zeit Caesalpins Platons Lehre in Ansehen stand. Ferner ergibt sich aus ihnen, dass auch die antischolastischen Aristoteliker sich an die theologischen Spekulationen des Pseudo-Dionysius und Gregors des Grossen — hinsichtlich der Ordnung der neun Geisterchöre — anlehnten. Dass Aristoteles über die Dämonenfrage sich sehr zurückhaltend äussere, empfindet Caesalpin ebenso wie Pomponatius — *quod senserit de eo, non apparuit* —, doch kommt er im Gegensatz zu dem Verfasser der Inkantationen zu dem Ergebnis, dass Aristoteles an die Existenz von Dämonen geglaubt habe:

asserit (Arist. scil.) daemonia esse, scilicet insomnium et naturam, ergo daemones esse, a quibus daemonia sint, fateri necesse est (pag. 151).

Für die Spekulation Caesalpins ist indes die Unterscheidung zwischen niederen und höheren Dämonen, von denen erstere im menschlichen Körper als Seelen, letztere in der Nähe des Mondes ihren Sitz haben, weit weniger wichtig, als die in ihrer scharfen Trennung und Gegensätzlichkeit unbedingt religiösen Anschauungen entlehnte Scheidung in Eudämonen und Kakodämonen, gute und böse Geister: Ille igitur daemon, qui ardentius amat ipsum optimum unde haurit felicitatem, altius extollitur, e contra qui magis vertit ad imperfectionem materiae, ad privationem tendit et quo magis in affectibus huius modi obruitur, eo infelicior redditur (pag. 152).

Mag auch diese Auffassung zunächst dem Gedankenkreise der platonischen Philosophie angehören, so ist doch in ihr klar ausgesprochen, dass die Erhöhung und Beseligung des Dämons von seiner Stellungnahme zum höchsten Gute abhängt. So ist Caesalpin in Wahrheit der Schöpfer einer Engel- und Dämonenlehre, während die Lehre der Inkantationen nur den Glauben an die Existenz einheitlicher Gestirngeister als aristotelisch und philosophisch gelten liess. Je mehr aber unser Philosoph die Konsequenzen dieses Systems zieht, desto mehr tritt er, anfangs noch unvermerkt, später in voller Klarheit, in Beziehung zur spekulativen Theologie. Der Wille der Dämonen ist ihm potenzielle Veranlagung, die zum Guten oder Bösen sich entwickeln kann. Ueber dies alles habe Aristoteles wenig verlauten lassen, auch die anderen tasteten im Dunkeln. Ein herrliches, strahlendes Licht aber ergiesse über diese dunklen Rätsel die übernatürliche Theologie und die Spekulation hervorragender Gelehrter des Christentums. Diese Wissenschaft führe zuerst die Scheidung in grundsätzlich gute und böse Geister durch und lege ersteren den Namen Engel, letzteren den Namen Dämonen bei. Erstere, in drei Triaden zu neun Chören eingeteilt, stehen vor dem Antlitz Gottes und lenken das Geschick des ganzen Erdkreises, den einzelnen, die Familie und den Staat überwachend (pag. 152). Die Dämonen hingegen seien ewiger Qual verfallen, ihre Arbeit sei die Anstiftung des Bösen. Allein — die theologische Lehre klarzustellen, sei nicht Sache eines philosophischen Traktates. Dieser letzte Gedanke kennzeichnet Caesalpin wiederum deutlich als antischolastischen Aristoteliker, der eine grundsätzliche Trennung von Metaphysik und Theologie anstrebt.

Nach Ansicht unseres Philosophen sind die Krankheiten als Zerstörer der Natur Ausflüsse des bösen Prinzips, aber da Krankheit und Gesundheit ihre ersten Ursachen in den Sphären des Natürlichen hätten, so müsse man wohl annehmen, dass sie ohne natürliche Mittel nicht herbeigeführt werden könnten:

At vero cum sanitas et morbus ex iis sunt, qui causas proximas naturales habent — — — non videbuntur praestari posse absque mediis naturalibus (pag. 153).

Daher müsse man diese zunächst ins Auge fassen. Zwar sei Avicenna der Ansicht, dass die Dämonen Aenderungen im Temperament vornehmen könnten (Avicenna quod ea ratione fieri posse existimat, quia a daemone mutari posset temperamentum. *ibid.*). Aber da manche dafür halten, dass Aristoteles überhaupt nicht an Dämonen geglaubt habe (putaverunt multi Aristotelem negasse daemones), und da überhaupt für Natürliches (eigentlich „Vergängliches“) nur ein Aequivalent im Natürliches, für Uebernatürliches nur im Uebernatürlichen sich finde, so könne die höhere Kraft — wenn man mit ihr rechnen wolle — nicht ohne vergängliche Mittel auf Vergängliches wirken: Cum enim caducorum caduca sint principia et aeternorum aeterna, aeternis substantiis nullum opus adscribi potest nisi medio caduco (*ib.*).

Dieser letzte Gedanke ist wiederum eine glänzende Offenbarung der Ordnung und Harmonie, die dem herrlichen Kunstgebilde der aristotelischen Denkarbeit sich aufprägt. Dieses System lässt nichts Sprunghaftes und Unmotiviertes zu, alles greift in einander über und bildet zusammen ein geschlossenes Ganzes, so dass auch Irdisches und Ueberirdisches nur von einander verschieden, aber nicht geschieden sind. Diese Gedankenrichtung, die im Mittelalter Theologie und Philosophie aufs engste zusammenschloss, musste in der neueren Zeit, auf das Natürliche beschränkt, auch der Entwicklung der induktiven Wissenschaften zu Gute kommen, sofern auch sie mit vermittelnden Faktoren aller Art zu rechnen haben. — — — Aber all diese Vernunftschlüsse, behauptet unser Philosoph, werden nicht selten durch das Experiment als hinfällig bewiesen:

In oppositum tamen afferuntur experimenta multa circa magicas artes, quibus ea fiunt quae ordine naturali impossibilia omnino videntur (c. VIII).

Von diesem Satze an beginnt die prinzipielle Trennung zwischen Pomponatischer und Caesalpinischer Dämonologie. Die Lehre des Pomponatius ist rationalistisch und nur auf deduktive Schlüsse sich gründend; wird das „Experiment“ herangezogen, so geschieht es nur, um die abstrakte Denkarbeit zu illustrieren und den ihr inwohnenden Wahrheitsgehalt in der Welt der sinnenfälligen Erscheinungen nachzuweisen. Dass er dabei häufig für eine Tatsache mehrere Erklärungen anbietet, wird durch seine schwankende Geistesrichtung ohne weiteres verständlich, begreift sich aber auch daraus, dass er den von Caesalpin mit voller Klarheit ausgesprochenen Gegensatz zwischen Theorie und Praxis selbst empfunden haben mag (vgl. *De incant.* 103, 104, bes. 314). Das System Caesalpins hingegen ist — entsprechend dem Geist der naturforschenden Renaissancephilosophen — induktiv und experimentell; zuerst wird

ein umfangreiches Tatsachenmaterial aufgestellt, um als gediegene Basis für Theorien zu dienen, die dann aus ihm hervorwachsen und innig mit ihm zusammenhängen, wie die Pflanze mit dem Mutterboden. Hatte Pomponatius auf die Wunderberichte alter Zeiten zurückgegriffen, so sucht Caesalpin nach Fällen aus seiner Zeit, die vielleicht zur Lösung seines Problems eine Handhabe bieten könnten:

Vigent enim adhuc apud nos in plerisque locis, qui superstitionibus quibusdam et ritibus observatis maleficia incredibilia et valde portentosa efficiunt praecipue inter mulierculas et ex infima plebe viros, quorum multi potestate praesidium deprehensi in tortura et iudicum examinatione non solum flagitia confessi sunt, sed et principia, quibus in hanc sacrilegam professionem sint adsciti. Ex quibus non mediocris cognitio habetur ad earum, quae nunc quaerimus, certitudinem (c. VIII).

Aber da gerade in dieser Zeit die Hexenprozesse überall ihre Opfer forderten, und die Folter (vergl. das Zitat!) die grässlichsten und lächerlichsten Erzählungen den der Zauberei Bezichtigten auspresste, brachte Caesalpin eine Menge derartiger Fälle als Beweismaterial für seine Ansichten in seinen Werken unter. Dadurch wird die Schrift wissenschaftlich undiskutierbar und ein Tummelplatz des wildesten Aberglaubens. Hier ist es nicht mehr eine verborgene, aber dem Auge des Naturforschers wohl bekannte wunderbare Kraft in den Dingen, von der Pomponatius, auf Albertus sich stützend, berichtet, hier ist es vielmehr nur der entfesselte böse Geist, der den Menschen um zeitlicher Vorteile aller Art willen in seine Netze lockt.

Die ganze Dämonologie ruht nach Caesalpin gleichsam auf vier Grundlagen: Betrügerei, Hexerei, Orakelwesen und Krankenheilung. Die beiden letzten, obwohl vielleicht an sich gut, müssen doch hinsichtlich des Mittels, durch das der Mensch sie sich zu eigen macht, schlecht genannt werden. Die erste dieser vier Arten — nennen wir sie mit Caesalpin *praestigium* — ist die Kunst, deren sich die Hexen bedienen, wenn sie in Tiergestalt umhergehen, um Kindern Uebles zu tun, Giftmischerei zu treiben oder andere zu verwandeln. Solch ein Weib habe auf Salamis in Cypern einen jungen Mann behext, dass seine Freunde ihn nicht mehr kannten, sondern ihn für einen Esel hielten usw.

Was die Prästigianten nur scheinbar tun, vollführen die eigentlichen Hexen wirklich. Einige von ihnen verwirren den menschlichen Geist, andere bringen ihren Feinden Krankheiten, wie Aussatz, Epilepsie oder nervöse Schmerzen (*dolores nervorum distensionibus*), wieder andere schädigen das Vieh und die Kulturpflanzen oder führen Sturm, Regen, Hagel und Blitz herbei (cap. X). Dabei bedienen sie sich sinnfälliger Mittel oder Zeichen; durch eine gefangene Kröte mit verbundenen Augen bewirken sie Vergessenheit, durch Schlangenköpfe, die zwischen Angel und Schwelle angebracht sind, wecken sie den Hass. Eine Hexe rächte sich an ihrem Beleidiger

durch ein Halsgeschwür, eine andere strafte ihren Henker mit Ausatz. Eine dritte verhängte bohrende Schmerzen über eine Gegnerin durch ein Tuch, in dem weisse, wie Eiterbeulen aussehende Körner, Samen von Hülsenfrüchten und Schlangenknochen sich befanden; eine vierte Leibstechen über eine Feindin, vor deren Wohnung sie eine von zwei Seiten durchbohrte Figur angebracht hatte.

Dem Vieh schaden die Hexen durch Ansehen oder Berühren, wohl auch durch Aufhängen von Zaubermitteln am Stall und bei der Tränke, den Früchten und Bäumen durch Anhauch oder Erregung böser Wetter. Eine Hexe gestand auf der Folter, ihr Dämon habe sie beauftragt, Wasser an einen bestimmten Platz vor der Stadt zu tragen, eine Grube zu machen und es hinein zu giessen; kurze Zeit darauf sei dann ein furchtbares Unwetter entstanden. Eine andere Geschichte erzählt, wie ein Gutsbesitzer mit seinem achtjährigen Mädchen spazieren ging und über die anhaltende Dürre bitter klagte. Da entgegnete das Kind, es könne Regen herbeiführen, sobald es ihm beliebe. Der Vater traute seinen Ohren kaum und fragte, woher dem Kinde solche Kenntnis gekommen sei. „Von der Mutter“, entgegnete es; „ihre Lehrer sind da, sobald sie dieselben ruft“. Darauf befahl der Vater der Tochter, eine Probe von ihrer Zauberkunst zu geben. Sie führte ihn an ein Bächlein und berührte mit dem Finger das Wasser, worauf dann sogleich Regen eintrat. Auch Hagelschlag konnte die Kleine erregen. Der Mann klagte nun bei der weltlichen Justiz seine Frau an, die natürlich gefoltert und verbrannt wurde, das Kind übergab man dem Exorzisten. Hin und wieder findet man auch Zauberer, die durch Opfern eines schwarzen Füllens Blitzschlag herbeiführen oder durch Verstümmelung eines Heiligenbildes ihren Geschossen Treffsicherheit und ihrem Leibe Stich- und Hiebfestigkeit mit Hilfe des Dämons sichern.

Die dritte Art der Zauberei, das Orakelwesen, ist ein Schlüssel zur Lösung von Geheimnissen und zu verborgenen Toren verborgener Schätze, es hilft Verlorenes wiederfinden und löst die Rätsel der Vergangenheit und Zukunft. Seine Mittel sind Zauberring, Punktierkunst und Buchaufschlagen. Die Krankenheilungen endlich, die auf mancherlei Art erfolgen, sichern den Hexen eine bessere Praxis als den Aerzten.

Nunmehr geht Caesalpin näher auf den Verkehr zwischen Mensch und Dämon ein; als Quelle dient ihm das öffentliche Bekenntnis der Hexen (*placet ea explicare, quae ab iisdem in publicis confessionibus patefacta sunt. Ex his enim dicendorum veritas magis elucescet. c. XIII.*).

Wenn die Menschen zu irgend einer der oben dargelegten Leistungen sich dem Dämon verschreiben wollen, so schliessen sie mit ihm einen entweder einfachen oder feierlichen, entweder ausdrücklichen oder stillschweigenden Kompromiss (*ib.*). Der Dämon verlangt eine sakrilegische Handlung und verpflichtet sich, dem, der

sich ihm hingegen, alle Wünsche nach Möglichkeit zu erfüllen, wohingegen die Hexen ihrerseits junge, unerfahrene Menschen an sich locken und unter ihnen für die schwarze Kunst Propaganda machen. Die Dämonen vollziehen ihre pflichtgemässen Leistungen entweder durch Zaubermittel oder durch Erscheinen in menschlicher Gestalt. Sie gewinnen eher Weiber, weil diese den Verlockungen zugänglicher sind, da sie nicht so sehr auf die Stimme der Vernunft hören, auch weibische, characterschwache und geistig minderwertige Männer verstricken sie oft in ihr Netz. Ein blinder Gehorsam findet seitens des Dämons nicht statt. Die feierliche Hingabe an den bösen Geist erfolgt in einem Kreise Gleichgesinnter, in dem der Dämon selbst zugegen ist und den Eid entgegennimmt, dass die ihm verfallenen Seelen der kirchlichen Lehre abschwören und sich zu allen Dienstleistungen ihm zur Verfügung stellen wollen. Eine andere Art der Hingabe ist, dass sie den Dämon zitieren und ihm dasselbe versprechen. Ihrer Bosheit setzen sie die Krone auf durch die Ermordung eines Kindes, aus dessen gekochtem Fleisch sie eine Salbe bereiten, mit der sie sich einreiben, wenn sie ihren Lauf durch die Luft nehmen wollen. Das Blut bewahren sie in einem Schlauch auf und gewinnen durch seinen Genuss die vollständige und allseitige Kenntnis ihres verbrecherischen Gewerbes. Werden sie von dem Arme der weltlichen Gerechtigkeit ergriffen, so empfinden sie oft auf der Folter keine Schmerzen, verstehen es, die Herzen der Richter zu rühren oder widerstehen dem Feuer, so lange ihre Zaubermethoden unversehrt ist. Wird dieselbe gefunden, so ist ihre Kraft gebrochen und sie haben nur noch die Wahl zwischen der Bekehrung und dem Flammentode. Die Hexen kommen nachts an bestimmten Orten zusammen; denjenigen, die fehlen, wird durch Zeremonien, die man über ihrer linken Seite ausführt, alles kund, was auf der Versammlung geschieht. Dort feiert der Teufel mit ihnen und gibt den einzelnen seine Befehle. So trägt er ihnen auf, neugeborene Kinder vor dem Empfang der Taufe ihm zu übergeben, damit in ihnen eine natürliche Anhänglichkeit an den Dämonenkult entstehe. Eine Hexe liess zu diesem Zwecke ihr neugeborenes Brüderchen über eine Eisenkette gehen; doch der Vater, der dies bemerkte, sorgte alsbald dafür, dass dem Kinde die Taufe gespendet wurde. Die Zaubersymbole haben übrigens keinen Wert, so lange dem Menschen die Verbindung mit dem Dämon fehlt, erst durch den persönlichen Verkehr gewinnen die gottlosen Zeremonien ihre Bedeutung.

Nunmehr geht unser Philosoph daran, diese offenbar für das Dasein und Wirken von Dämonen sprechenden, von ihm für wahr gehaltenen Erzählungen mit den Lehren des Aristoteles zu vereinbaren, der ja allem Anschein nach dem Dämonenproblem ablehnend gegenüberstehe. Aber Caesalpin kommt, im Gegensatz zu Pomponatius, zu dem Ergebnis, dass Aristoteles nicht die Dämonen, sondern nur die Wahrheit der Volksvorstellungen über diese Wesen gelehrt habe:

non negat daemones esse, sed tantum probat non esse eo modo ut multi asserebant, corpora scilicet aerea intellectu praedita (cap. XV).

Ferner trennt er scharf die sternbewegenden Intelligenzen, mit denen ein Körper unzertrennlich verbunden sei, von den Dämonen, unter denen man sich reine Geister zu denken habe:

non — proprium illis assignatum est corpus ut coeleste corporeum propriis intelligentiis (*ib.*).

Die Werkzeuge, deren sich die Dämonen bedienen, seien nicht untrennbar mit ihrem Wesen verbunden; sie müssten vielmehr lediglich als Hilfsmittel für eine erfolgreiche Tätigkeit in der materiellen Welt betrachtet werden:

Quod si aerea substantia aut spiritu aliquo utantur ad opera quaedam praestanda, non ob id proprium est daemonum corpus (*ib.*).

Diese scharf gegen die Lehre des Pomponatius sich richtende Ansicht Caesalpini ist die letzte Konsequenz seiner empirisch-induktiven Forschungsmethode, welche die Theorien aus den Tatsachen, nicht die Tatsachen aus den Theorien herleitet. Wenn nun die Dämonen als reine Geister in der stofflichen Welt irgend welche Leistungen vollziehen wollen, so handeln sie wie Menschen, indem sie sich entsprechender Werkzeuge bedienen, die aber darum bei weitem nicht unzertrennlich mit ihrer Wesensform verbunden sind:

Quem admodum enim homines instrumenta multa sibi parant ad usus diversos eademque cum licet reiciunt, sic daemones corporibus diversis utuntur, cum eorum substantia ab omni corpore sit seiuncta (*ib.*).

Auch der intellectus agens bereichert das subjektive Wissen im Menschen durch Vorstellungsbilder, die der sinnfälligen und vergänglichen Welt des Stoffes entnommen sind:

Intellectus agens in homine aeternus ex caducis phantasmatibus caducam parat scientiam (*ib.*).

Wenn nun aber der intellectus agens, der seinem Wesen nach dämonisch ist, im Menschen so herrliche Werke der Kunst im Keime anlegt und tatsächlich produziert, wie wunderbare Dinge müssen dann erst die Dämonen zu wirken imstande sein, die den Menschen an Weisheit und Kraft weit überragen. Denn sie, die reinen Geister, werden durch keinen Körper gehemmt, sondern ihnen wohnt die Macht inne, die stofflichen Dinge zu durchdringen, zu bewegen, zusammenzustellen und zu zerlegen. In Worten und Zeichen hingegen liegt keine werktätige Kraft. Diese sind nur Gebärden, durch die der Dämon veranlasst wird, das zu leisten, was er dem Menschen im Vertrage versprochen hat. Daher werden die Zeremonien auch ohne Erfolg von solchen angewandt, welche nicht mit dem Geiste im Bunde sind oder das Kompromiss gelöst haben. Leichtgläubige Menschen, die auf Chiromantie und Konstellation, auf gutes und böses Omen allzuviel Gewicht legen, erleiden oft als Strafe für ihren Aberglauben seitens des Dämons das Uebel, vor dem ihnen hängt (cap. XVI).

Die Hexen bedienen sich mehr der Zeichen als der Worte. Die Personen, an deren Türschwellen die oben erwähnten wächsernen Figuren angebracht waren, erlitten diejenigen Wunden und Verstümmelungen, die den Wachsbildern beigebracht worden waren. Die Zeichen werden vom Dämon und seinem Verbündeten frei gewählt, aus sich besitzen sie keine Kraft; denn wenn dieselbe ihnen von Haus aus eigen wäre, so wären die abergläubischen Worte und Gebärden zwecklos. Erst die Magier hätten konventionelles Zeichen und Wirkursache verwechselt und so die Gerüchte von verborgenen Naturkräften in Umlauf gebracht (c. XVII). Auch hier kehrt sich Caesalpin scharf gegen Pomponatius und die von diesem stark benutzten Paradoxographen, obwohl er sie später selbst wieder zitiert. Die Zeremonien haben eben keinen anderen Zweck, als dem Dämon verständlich zu machen, was man von ihm verlangt. Vielfach werden aber auch die Instrumente der Zauberei vom Dämon selbst bereitet und von ihm an der passenden Stelle angebracht.

Von der Erklärung, dass bei wunderbaren Vorgängen oft nur die Einbildung im Spiele sei, zeigt sich Caesalpin, wiederum im Gegensatz zu Pomponatius, wenig befriedigt. Die Kraft der Imagination vermag Gegenstände nicht zu bewegen, der Luft nicht zu gebieten, Regen, Hagel und Sturm nicht zu erwirken. Wer dies glaube, schreibe der menschlichen Einbildungskraft dieselbe Leistungsfähigkeit wie dem göttlichen Intellekt zu. Unser Philosoph glaubt vielmehr an das Vorhandensein einer wirklichen magischen Kraft; wem sie inne wohne, der bedürfe zur Verrichtung wunderbarer Werke durchaus nicht der Imagination, doch eigne diese Macht der Menschennatur nicht als grundwesentliches Merkmal.

Leistet aber ein Mensch wunderbare Werke unter dämonischem Einfluss, so ist jeder Versuch einer natürlichen Erklärung, z. B. aus Veranlagung oder Studium (Pomponatius), von vornherein mit dem Fluch der Vergeblichkeit belastet. Das zeigt sich bei dem oben erwähnten Mädchen, über das der Dämon alle Macht verloren hatte, sobald es mit der Kirche ausgesöhnt war. Daher spricht Caesalpin nach reiflicher Ueberlegung der Gegengründe die Ueberzeugung aus, dass, obwohl die Mittel der Zauberei in sich keine Kraft besäßen, dennoch sie instrumental dasjenige bewirkten, was an ihnen symbolisch angedeutet sei. Zu Leistungen, welche die Seele berühren, genüge seitens des Dämons eine lokale Bewegung der Instrumente; wolle er aber dem menschlichen Körper Schaden zufügen, so müsse ausserdem ein Instrument gewählt werden, dem dieselbe Qualität eigen sei, die der Dämon am Körper des Bezauberten erwirken wolle. Da indes die festen Körper wegen ihres Umfangs und ihrer Schwere oft nicht zu Experimenten geeignet seien, so trennen die Dämonen die „geistige Substanz“ von der Materie, etwa wie die Aerzte aus Erde und Gestein die heilenden Kräfte ziehen, und bedienen sich dieses geistigen Substrats zur Ausführung ihrer Absichten, weil der Geist überallhin beweglich, mittheilbar und in überaus kurzer Zeit

leistungsfähig ist. Die Zaubermittel werden oft aus Schlangen bereitet, da diesen eine geistige Giftsubstanz eigen sein muss, deren sich die Dämonen werkzeuglich bedienen. Sie verfügen über die Macht, diesen Giftgeist aus dem Körper, in den er naturgemäss hineingehört, hervorzulocken und ihn dauernd in sichtbare Werkzeuge festzubannen, die dann bei der Zauberei ihre Anwendung finden.

Caesalpin bringt nunmehr dieselben Schwierigkeiten vor, an denen die Dämonologie des Pomponatius gescheitert war. Die Dämonen haben keine Sinneserkenntnis und in geistiger Weise erkennen sie nur das ihnen Uebergeordnete, von dem sie in ihrem Bestande abhängig sind. Also können sie, wie es scheint, nicht an die Welt- dinge herankommen (cap. XIX). Den Dämonen muss praktischer und künstlerischer Verstand eigen sein, weil sie mit veränderlichen Dingen sich beschäftigen. Für die Sternseelen hingegen, deren Tätigkeit auf Ewiges und Unvergängliches hingearbeitet ist, reicht der spekulative Verstand aus. In dem Verstande der Dämonen müssen, damit sie in ihm die Dinge erkennen können, Allgemein- und Einzelbegriffe sein. Da aber das Universale stets in einem Einzelding ist, muss der Dämon, um es zu erkennen, ein Vorstellungsbild haben, damit er es zum Denkbilde gestalten kann (*ib.*). Aber es gibt kein Vorstellungsbild ohne Sinne und keine Sinne ohne Körper. Doch die Unterscheidung zwischen den äusseren und den inneren Sinnen, Einbildungskraft und Gedächtnis, hebt die Schwierigkeit:

Si autem vera sunt, quae ex libro de divinatione collegimus, imaginationem a rebus externis moveri posse non intercedente sensu, nulla erit difficultas (pag. 163).

Wie wir Menschen oft im Traume Dinge sehen, die viel weiter von uns entfernt sind, als dass wir sie mit unseren Sinnen erreichen könnten, so schaut der Dämon jedwedes Geschehnis in der Gegenwart und Vergangenheit, nicht hingegen in der Zukunft; denn von dem, was noch nicht ist, kann die Einbildungskraft nicht bewegt werden. Darum nannte Aristoteles mit Recht die Träume dämonisch; denn unsere Traumerscheinung gleicht den Sinnbildern der reinen Geister (*ib.*).

Aber warum hat denn der Mensch die äusseren Sinne, wenn er ohne sie die Dinge erfassen kann? Nur deshalb, damit die Wahrnehmung deutlicher und klarer wird. Wer kurzsichtig ist, setzt eine Brille auf und wer schwerhörig ist, hält die Hand an die Ohren, um besser zu sehen oder zu hören — und analog verfährt auch die Natur. Sie gibt dem Menschen das Auge, damit die Farbenempfindungen an Klarheit gewinnen, und bildet den Gehörgang, um den zum Ohr dringenden Schall in diesem kleinen Raume zu konzentrieren. Dieser Hilfsmittel bedürfen die Dämonen nicht; denn da der Körper sie nicht hindert und ihren Blick nicht trübt, ist ihre Erkenntnis distinkter als die unsere. Daher muss man den Alten recht geben, welche die inneren Sinne nicht dem sensitiven, sondern dem seelischen Leben zugeschrieben haben. Daher können die körperlichen Dämonen

ohne Sinne unsere Gestalt sehen, unsere Worte vernehmen; die zum Sprechen nötigen Werkzeuge vermögen sie sich aus geistigen oder materiellen Substanzen zu schaffen, und so stehen sie an Leistungsfähigkeit hinter den Menschen nicht zurück.

Die Dämonen bewegen körperliche Dinge weder durch Anstossen noch durch Ziehen noch durch Fahren noch durch Drehung, weil sämtliche vier Arten einen Körper als Bewegter voraussetzen. Die reinen Geister können vielmehr ohne lokale Bewegung hier und dort Arbeit leisten, sie sind an mehreren Orten zugleich, wie eine Gestalt in vielen Spiegeln oder ein Bild in vielen Augen (cap. XX). Daher ist es natürlich, dass der Dämon, wie unsere Seele ihrem Körper unbedingt gebietet, gleichsam durch einen Wink die materiellen Dinge bewegt und durch seine geistige Kraft unwiderstehlich alles zum Orte seiner Bestimmung hinträgt, etwa wie der Orkan die schwersten Gegenstände mit fortreisst. Aber wenn es ihm auch ein Leichtes ist, körperliche Substanzen zu bewegen, so kann er doch ohne natürliche Mittel keine Aenderung in ihnen vornehmen.

Was nun besonders das Prästigium und die Besessenheit betrifft, so kommt ersteres nach Caesalpin auf zweierlei Weise zustande — und zwar zunächst durch ein im Körper des Getauschten selbst entstandenes Bild, das er dann in seiner Umgebung zu sehen wähnt:

ut videantur extra esse, quae intus sunt — — — reliqui sensus tam externi quam interni decipiuntur nullo existente extrinsecus sensibili quale ipsis videtur (cap. XXI).

In diesem letzten Satze schimmert bereits der moderne Suggestionsgedanke, allerdings immer noch in zeitgemässer Form, durch. Das Prästigium kann aber auch durch ein objektiv und tatsächlich ausserhalb bestehendes Ding, dessen Bild allerdings in verunstalteter Form — wie z. B. von einem gekrümmten Spiegel — im Geiste Eingang findet, erzeugt werden. So werden ganz falsche Eindrücke vermittelt, der Geist kann das Ding, wie es an sich ist, nicht mehr erkennen. Den Dämonen sind beide Arten der Erregung des Prästigioms geläufig.

Bei der Besessenheit verliert der von ihr Betroffene völlig die Herrschaft über seinen Willen; der Dämon bedient sich des Körpers, in den er hineingefahren ist, als seines Werkzeuges, und alles Sträuben der menschlichen Seele ist fruchtlos:

Cum daemon intra corpus illabitur, spiritus aliquis aut extra intromittitur cum eo, aut in ipsomet corpore genitur, pro nutu daemonis motus movet organa quaedam praeter voluntatem obsessi (cap. XXI). Vexant autem aut nervos petendo aut cerebrum aut partes sentientes aut ventriculum aut alia huiusmodi (*ibid.*). Wenn Aristoteles diese Krankheiten auf natürliche Ursachen zurückführt, so widerspricht das nicht dem Glauben an den dämonischen Ursprung dieser Erscheinungen, da die Dämonen sich natürlicher Mittel bedienen:

Quod autem Aristoteles in problematibus ad causas naturales reducit eos qui divino afflatu infligari creduntur — — — non repugnat eis, quae dicta sunt; utitur enim daemon mediis naturalibus (*ib.*).

Die Entscheidung, ob Besessenheit oder ein natürlicher körperlicher Defekt vorliegt, ist hin und wieder recht leicht, zuweilen aber auch mit nicht unbedeutenden Schwierigkeiten verknüpft. Ersteres ist besonders dann der Fall, wenn sich Wirkungen zeigen, die man schlechterdings nicht auf Ursachen, die im Naturbereiche liegen, zurückführen kann. Treten diese auffallenden Erscheinungen nicht ein, so lässt sich der Einfluss des Dämons vielleicht aus anderen Indizien nachweisen: wenn der Kranke von hässlichen Träumen gequält wird, wenn keine Medizin hilft, und der Organismus durch Husten, Epilepsie und Erbrechen gewaltig erschüttert wird, kann man schon an Besessenheit denken. Ein ganz sicheres Anzeichen derselben liegt aber dann vor, wenn der Kranke sich am Kultus nicht mehr beteiligen und Gottes Wort nicht mehr hören will; wenn seine körperlichen Schmerzen zunehmen, sobald er gezwungen wird, kirchliche Funktionen mitzumachen oder auszuüben (cap. XXII). Die übrigen durch Zauberei entstandenen Krankheiten sind ziemlich schwer zu erkennen, da sie für gewöhnlich einen ganz natürlichen Verlauf nehmen. Immerhin empfiehlt es sich für einen Arzt, wenn er hinsichtlich einer Krankheit Verdacht auf dämonischen Ursprung derselben hegt, die Religionsdiener zu benachrichtigen — schon aus Geschäftsrücksichten, da es um seinen Ruf sehr leicht geschehen sein kann, wenn die von ihm verordneten Mittel nicht wirken.

Die beiden letzten Kapitel unserer Schrift enthalten praktische Ratschläge und Anregungen zur Bekämpfung des Hexenunwesens. Zur Offenbarung des dämonischen Ursprungs einer Krankheit empfiehlt es sich, geschmolzenes Blei ins Wasser zu giessen. Wenn es erkaltet ist, so kann man aus der Form, die das Metall angenommen hat, die Hexerei und ihre bestimmte Art erkennen; diese Wunderkraft ist dem Blei vom Saturn verliehen worden. Ferner wird darauf hingewiesen, dass die unter dämonischem Einfluss Leidenden den Rosenduft nicht ertragen können; es ist nicht einmal möglich, sie unter Anwendung von Gewalt an einem Rosenstock vorbeizutreiben. Auch ist der Schwefeldampf ein sehr wirksames Mittel gegen den bösen Geist. Diesen selbst kann man auf zweierlei Art zur Preisgabe seines Geheimnisses zwingen: auf magischem Wege durch den Zauberer selbst oder durch die Beschwörung. In allen Fällen ist es indes empfehlenswert, die hl. Sakramente zu empfangen, ehe man sich in ärztliche Behandlung begibt.

Der folgende Abschnitt handelt von der Bedeutung der Gegenmittel als Schutzwehren gegen die Ränke des Dämons. So nimmt Scylla, über der Türschwelle angebracht, dem Zaubermittel seine Wirkung, Betonia schützt Leib und Seele und überwacht die nächsten Ausgänge der Zauberer, Moly empfiehlt schon Homer gegen Gift und Verwandlung, Hyperion vertreibt den Dämon, desgleichen

Peonia, wo immer es sich zeigt. Rhamnus, ausgegraben bei der Begegnung von Sonne und Mond, ist ein Universalmittel gegen alle Zauberei, desgleichen Pentadactylon, das beim Neumond um Sonnenaufgang zu pflücken ist. Auch Eiche, Rose und Chrysantemon haben exorzistische Kraft. Die Anschauung hat Caesalpin, wie er selbst ausdrücklich sagt, aus Dioscorides geschöpft¹⁾. Unser Philosoph erklärt sich scharf gegen Chiromantie, Sterndeuterei und andere zur Magie gehörende Dinge und Kenntnisse; er nennt sie gottlos, weil sie nicht natürliche, sondern dämonische Kraft haben. Er tadelt es überhaupt, wenn derartige Dinge bei der natürlichen Medizin diskutiert und in den Bereich des Natürlichen gezogen werden (cap. XXIX), wie es bei Pomponatius geschehen ist. Von einem natürlichen Vorgang kann da nur die Rede sein, sofern die Dämonen sich natürlicher Mittel bedienen, gegen die in den Naturreichen auch Gegenmittel sich finden, die dann gegen die Werkzeuge des Dämons mit Erfolg angewandt werden können. Allein mit dieser Methode dringt man nicht einmal bis zur Wurzel des Uebels vor, das nur durch die Heilmittel der Kirche beseitigt werden kann. Gegen das vom Dämon angewandte Gift empfiehlt sich am dringendsten die Vernichtung durch Feuer. Bei der Bereitung der Amulette u. ä. (*amuleta et alexipharmaca*, pag. 168), die durch jahrelange Erfolge erprobt sind, hat man Rücksicht auf die Substanzen zu nehmen, die mit unserer Natur irgend etwas gemeinsam haben. Auch dieser Gedanke klingt an paradoxographische Ideen an. Stark riechende Substanzen sind sehr empfehlenswert. Kindern soll man Amulette aus Flöhkraut um den Hals hängen, Setarea und Foeniculus, aus denen eine geistige Substanz ausströmt, schützen die Augen, Balsam ist ein Mittel gegen Unreinigkeit. Moschus, Ambra, Kanehl und Nardenöl sind treffliche Schutz Waffen gegen den Angriff des bösen Geistes. — — —

Diese Dämonenlehre ist vorzugsweise kulturgeschichtlich hochbedeutend. Sie gründet sich auf die Bekenntnisse der Hexen und will den offensichtlichen Spuren der Dämonen nachgehen, um zu diesen selbst zu gelangen, ist also eine *Daemonum investigatio* im wahrsten Sinne des Wortes. Ihr Zweck ist, den Dämonenglauben der damaligen Zeit mit den Lehren aristotelischer Weltweisheit zu versöhnen. Die neue Zeit hat ihre Zeichen auch dieser Schrift aufgeprägt: Erfahrung und Experiment werden in ihr noch mehr als in den Inkantationen berücksichtigt. Caesalpin schweift nicht, wie Pomponatius, in die Ferne vorchristlicher Zeiten; er will auf Grund zeitgenössischer Erfahrungen, womöglich auf Grund eigener Beobachtung, seine Anschauung entwickeln. Aber er hat nur allzu kritiklos den abgeschmacktesten Erzählungen Glauben

¹⁾ Auch aus dem bei Fr. Fiorentino *Studi e ritratti* S. 221 Mitgeteilten ergibt sich ein grosses Interesse für Botanik bei Caesalpin. (Vgl. O. Willmann, *Gesch. d. Idealismus III* [1897] 126). Dort zitiert er S. 219 in anderem Zusammenhang den Dioscorides.

geschenkt und Eröffnungen, die unter den entsetzlichen Qualen der Tortur erpresst waren, ernst genommen. Die Erfahrung, auf Grund deren er seine Schlüsse zieht, ist keine innere, psychologisch und erkenntnistheoretisch durchgearbeitete Empirie, sondern eine rein äusserliche, kritiklos aufgenommene und nicht analysierte, durch Vernunftprinzipien regulierte Erfahrung. Es fehlt eben eine Erkenntnistheorie und Methodik des Autoritätsbeweises¹⁾. Damit ist seinen Spekulationen die Voraussetzung entzogen. Wenn er auch an einzelnen Stellen aufgeklärtere Gedanken einstreut und vor allzu grosser Leichtgläubigkeit warnt, so kann er sich doch im Ganzen dem Banne des Zeitgeistes nicht entwinden. Vom geschichtlichen Standpunkte aus mag es nicht uninteressant sein, festzustellen, dass bei Caesalpin das Problem des intellectus agens von dem der Dämonen sich zu scheiden beginnt. Denn, wie oben erwähnt, werden die Gestirngeister, also auch der i. a., von ihnen unterschieden. An einer anderen, ebenfalls oben erwähnten Stelle wird eine Parallele zwischen dem Wirken des i. a. und dem der Dämonen gezogen; es heisst von dem ersteren, dass er durch hinfällige Phantasmata das hinfällige Wissen in uns bereite. Andererseits aber wird, wie aus anderen Stellen hervorgeht, die imaginatio auch von den Dämonen informiert, sodass sie also der Treffpunkt der beiderseitigen Einwirkung ist. Diese Okkurrenz zweier geistiger Kräfte auf eine und dieselbe Seite der Seele musste die psychologische Erklärung natürlich sehr erschweren.

¹⁾ In Rom hatte man zum mindesten ein Gefühl für die Sache, wenn man die Aussagen von Hexen über ihre Beteiligung am Hexensabbat nicht als Argumente bewertete (Nikolaus Paulus, Hexenwahn und Hexenprozesse. Freiburg 1910).