



Berliner Mittelalter- und Frühneuzeitforschung

Band 8

Herausgegeben vom

Vorstand des Interdisziplinären Zentrums

Mittelalter – Renaissance – Frühe Neuzeit

mit der Redaktion des Interdisziplinären Zentrums

Mittelalter – Renaissance – Frühe Neuzeit, Berlin



BERLINER MITTELALTER- &
FRÜHNEUZEITFORSCHUNG

Peter-André Alt / Volkhard Wels (Hg.)

Konzepte des Hermetismus in der Literatur der Frühen Neuzeit

Mit 22 Abbildungen

V&R unipress

© V&R unipress GmbH, Göttingen



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-89971-635-1

Gefördert von der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

© 2010, V&R unipress in Göttingen / www.vr-unipress.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages. Hinweis zu § 52a UrhG: Weder das Werk noch seine Teile dürfen ohne vorherige schriftliche Einwilligung des Verlages öffentlich zugänglich gemacht werden. Dies gilt auch bei einer entsprechenden Nutzung für Lehr- und Unterrichtszwecke. Printed in Germany.

Titelbild: Heinrich Khunrath: Amphitheatrum aeternae sapientiae. Hanau 1609.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

© V&R unipress GmbH, Göttingen

Inhalt

Peter-André Alt und Volkhard Wels	
Einleitung	7
Esteban Law	
Die hermetische Tradition. Wissensgenealogien in der alchemischen Literatur	23
Carlos Gilly	
Vom ägyptischen Hermes zum Trismegistus Germanus. Wandlungen des Hermetismus in der paracelsistischen und rosenkreuzerischen Literatur .	71
Ralph Häfner	
Spuren des Hermetismus in Jean Bodins <i>Colloquium heptaplomeres</i> . . .	133
Volkhard Wels	
Poetischer Hermetismus. Michael Maiers <i>Atalanta fugiens</i> (1617/18) . . .	149
Rosmarie Zeller	
Hermetisches Sprechen in alchemischen Texten. Die <i>Jäger-Lust</i> von Thomas Rappolt	195
Anne Eusterschulte	
Hermetische Spiele der Natur und der ludische Charakter des Wissens .	213
Joachim Telle	
John Dee in Prag. Spuren eines elisabethanischen Magus in der deutschen Literatur	259

Kristine Hannak	
Pymander als inneres Wort. Sebastian Francks Übersetzung des <i>Corpus Hermeticum</i> in der Tradition mittelalterlicher Logosmystik	297
Dietmar Till	
Hermetische Texturen	323
Peter-André Alt	
Das Imaginäre und der Logos. Hermetische Grundlagen frühneuzeitlicher Poetiken	335
Philipp Theisohn	
Amor complacentiae. Zur wissenschaftlichen und literarischen Säkularisierung der hermetischen Liebeskonzeption um 1700	373
Hans-Georg Kemper	
Hermetisch-poetischer Liebes-Zauber. Von der mystischen »Jeßus-wollust« zur »Passion« der Liebesehe	393
Namenregister	433

Einleitung

Die Beiträge dieses Bandes sind aus den Vorträgen hervorgegangen, die auf einer von der Deutschen Forschungsgemeinschaft finanzierten Tagung in Wolfenbüttel, die vom 24. bis 26. Juni 2009 stattfand, gehalten wurden. Veranstalter waren die beiden Herausgeber, die in diesem Rahmen Ergebnisse und Perspektiven ihres an der Freien Universität Berlin unter dem Dach der DFG-Forschergruppe »Topik und Tradition« betriebenen Projekts zur Rezeption hermetischen Wissens in der deutschsprachigen Literatur des 17. Jahrhunderts vorstellten. Schon in den Diskussionen der Tagung zeigte sich dabei, dass in der Bestimmung dessen, was unter Hermetismus zu verstehen wäre, keine Einigung herzustellen ist. Die Herausgeber wollen denn auch in der folgenden Einleitung gar nicht versuchen, eine solche Einheit zu suggerieren. Vielmehr kann es nur darum gehen, die unterschiedlichen Ansätze in ihrer Divergenz vor dem Hintergrund der bisherigen Forschung zu verorten und das zu benennen, was sich in Tendenzen abzeichnet.

1. Esoterik oder Hermetismus?

Die Probleme beginnen mit dem Begriff des Hermetismus selbst, insofern mit dem der Esoterik ein mächtiger Kontrahent im Spiel ist. Die Esoterik-Kategorie, die Jacques Matter erstmals 1828 für die Wissenschaftsgeschichte reklamierte,¹ haben insbesondere Antoine Faivre und Wouter J. Hanegraaff übernommen und in ihren einflussreichen Studien zu einem Oberbegriff für alle Formen eines arkanen Wissens erhoben.² Die Kategorie der Esoterik umfasst damit Strö-

1 Jacques Matter: *Histoire critique du gnosticisme et de son influence*. Paris 1828. Vgl. Antoine Faivre: *Renaissance Hermetism and the Concept of Western Esotericism*. In: *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*. Hg. v. Roelof van den Broek u. Wouter J. Hanegraaff. Albany/ NY 1998, S. 109 – 123, hier S. 118.

2 Vgl. bes. Antoine Faivre: *Esoterik*. Ins Deutsche übersetzt von Peter Schmid. Braunschweig

mungen und Modelle wie Kabbala, Gnosis, Hermetik, Alchemie, Rosenkreuzertum, Theosophie, Astrologie und Magie. Als Kriterien für esoterisches Wissen hat Faivre vorgeschlagen: 1. das Denken in Entsprechungen, 2. die Vorstellung einer belebten Natur, 3. Einbildungskraft (*imaginatio*) als Erkenntnisfähigkeit, 4. das Prinzip der Transformation, 5. die Vorstellung einer Konkordanz aller Weisheitstraditionen, 6. die Transmission und Initiation durch einen Meister.³

So umfassend Faivre damit die von ihm als esoterisch qualifizierten Strömungen registriert, so schwierig ist es auf der anderen Seite, in einer derart universell gedachten Kategorie der Esoterik Binnendifferenzierungen einzuziehen. Diese aber sind notwendig, wenn man wissenschaftsgeschichtlich präzise verfahren möchte. Mit zunehmender Kenntnis der verschiedenen Traditionen verlieren ihre Gemeinsamkeiten an Bedeutung, während die Unterschiede ins Zentrum des Interesses treten. Zweitens ist der Begriff der Esoterik ein nicht nur historisch bereits stark aufgeladener Begriff, der auch in der gegenwärtigen Religionswissenschaft – und in der populären religiösen Kultur – seinen festen Platz behauptet. Ist man der Überzeugung, dass die frühneuzeitlichen Phänomene in die Vorgeschichte der modernen Esoterik gehören und folglich eine Kontinuität zwischen – exemplarisch – der Kabbala eines Johannes Reuchlin, der Theosophie Jacob Böhmes, dem Rosenkreuzertum des 18. Jahrhunderts, den okkultistischen Sitzungen einer Madame Blavatsky im Paris des *Fin de siècle*, den tiefenpsychologischen Theorien eines Carl Gustav Jung und dem Tarot gegenwärtiger Zukunftsdeuter gibt, dann bietet sich der Begriff an.

Genau vor diesem Hintergrund hat Monika Neugebauer-Wölk im Anschluss an Antoine Faivre und Wouter J. Hanegraaff die Kategorie der Esoterik für ihre Konzeption einer nicht-christlichen Religiosität gewählt.⁴ Für Neugebauer-Wölk bildet der frühneuzeitliche Hermetismus, wie auch für Faivre, nur ein Glied in einer die abendländische Geschichte überwölbenden Tradition. Im Gegensatz zu Faivre aber, der mit dem Esoterikbegriff eine »Denkform« benennen wollte, die als solche eine Modifikation der christlichen Frömmigkeit darstellt, sieht Neugebauer-Wölk in ihm eine selbständige Form der nicht-christlichen Religiosität innerhalb der europäischen Tradition bezeichnet. Für diese esoterische Religion schlägt Neugebauer-Wölk fünf Kriterien vor: 1. Überschreitung der heiligen Schriften, also keine Beschränkung auf den biblischen Kanon, 2. Behauptung eines höheren Wissens, 3. Ziel einer Realisierung der Glaubensvorstellung,

1996, S. 22 ff.; sowie jetzt: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Hg. v. Wouter J. Hanegraaff u. Antoine Faivre. 2 Bde. Leiden, Boston/Mass. 2005.

3 Faivre: *Esoterik* (wie Anm. 2), S. 22–32.

4 Vgl. vor allem Monika Neugebauer-Wölk: *Esoterik und Christentum vor 1800. Prolegomena zu einer Bestimmung ihrer Differenz*. In: *Aries. Journal for the Study of Western Esotericism* 3 (2003), S. 127–165.

weltliche Macht, 4. Möglichkeit einer aktiven Teilnahme an der Erlösung, 5. Glaubensgemeinschaft als unsichtbare Kirche und geheime Gesellschaft.⁵ Wie Faivres esoterische »Denkform« ist auch die mit diesem Kriterienkatalog erfasste esoterische Religion insofern problematisch, als sie die Unterschiede innerhalb dieser Tradition – vor allem, was das Verhältnis zum »offiziellen« Christentum angeht – aufhebt.

Im Gegensatz zu Neugebauer-Wölk hat Hans-Georg Kemper, dessen Arbeiten richtungsweisend für die literaturwissenschaftliche Erforschung der frühneuzeitlichen Religiosität waren, den Begriff der Hermetik – und nicht den der Esoterik – als übergreifende Kategorie für die Erfassung nicht-orthodoxer Strömungen genutzt.⁶ Auch Kemper konzipiert Hermetik als »Alternative zur christlichen Religion«,⁷ mithin nicht als bloße »Denkform« (Faivre) oder Frömmigkeitsvariante eines »offiziellen« Christentums, sondern als selbständige Glaubensüberzeugung, die dann im Pantheismus und Deismus des 18. Jahrhunderts an die Oberfläche trete. Sie findet einen Höhepunkt in der »Privatreligion« Goethes, deren hermetische Tingierung seit den Arbeiten Rolf Christian Zimmermanns außer Frage steht und in ihrer komplexen Genealogie für die Literaturwissenschaft von höchstem Interesse ist.⁸ Auch Kempers Kategorie des Hermetismus impliziert damit in erster Linie – ähnlich wie Neugebauers Esoterik-Konzept – ein System von wesentlich nicht-christlichen oder zumindest nicht-orthodoxen Glaubensüberzeugungen, das es historisch zu legitimieren und den vereinnahmenden Zugriffen der Theologie zu entreißen gilt. Kempers eigentliches Interesse richtet sich dabei auf die Genese der Natur- und Liebeslyrik, wie sie im 18. Jahrhundert (und weit darüber hinaus) das Gattungsspektrum bestimmen wird. Gerade in diesem Punkt haben sich Kempers Studien als äußerst anregend und fruchtbar auch dort erwiesen, wo sie zum Widerspruch reizen. Wie fruchtbar der Ansatz Kempers sein kann, demonstriert nicht zuletzt sein Beitrag für diesen Band, in dem er den modernen Liebesbegriff aus dem

5 Neugebauer-Wölk: Esoterik und Christentum (wie Anm. 4), S. 137 ff.

6 Am nachdrücklichsten hat Kemper seine Hermetik-Konzeption formuliert in Hans-Georg Kemper: Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit Bd. 4/I (Barock-Humanismus: Krisen-Dichtung). Tübingen 2006; S. 56–65. Vgl. darüber hinaus bes. dort S. 244–254 sowie Bd. 3 (Barock-Mystik) S. 71–78. Zum Hermetismus als Hintergrund der *Poeterey* von Martin Opitz vgl. Hans-Georg Kemper: Religion und Poetik. In: Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock. Hg. v. Dieter Breuer. Wiesbaden 1995, Bd. 1, S. 63–92; sowie ders.: Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit. Bd. 4/I (Barock-Humanismus: Krisen-Dichtung). Tübingen 2006, S. 147–160.

7 Kemper: Barock-Humanismus S. 60. Dort S. 64 spricht Kemper von einer »theoretische[n] Unvereinbarkeit christlicher und hermetischer Weltsicht und Frömmigkeit«.

8 Rolf Christian Zimmermann: Das Weltbild des jungen Goethe. Studien zur hermetischen Tradition des deutschen 18. Jahrhunderts. München 1969.

Corpus Hermeticum ableitet und seine Wirksamkeit durch die Liebeslyrik bis in die Epoche Goethes verfolgt.

Alternativ zu den Ansätzen Faivres, Neugebauer-Wölks und Kempers hat Wilhelm Schmidt-Biggemann unter dem Begriff der *philosophia perennis* eine Geschichte der »abendländischen Spiritualität« rekonstruiert, die in vieler Hinsicht die Traditionen umfasst, die mit den Begriffen der Esoterik und des Hermetismus bezeichnet sind.⁹ Als *philosophia perennis* charakterisiert Schmidt-Biggemann die Berufung auf eine »erste Weisheit« (*prisca philosophia*), die jeder bloßen Wahrheit des Verstandes vorhergeht. Indem sich diese Weisheit auf eine Teilhabe an den göttlichen Ideen und auf eine adamitische Uroffenbarung beruft, steht die *philosophia perennis* – in scharfem Gegensatz zu Neugebauer-Wölks Begriff der Esoterik – in einer genuin christlichen Tradition. Als *philosophia perennis* ist überhaupt jede Weisheit, gleichgültig welcher philosophischen oder theologischen Herkunft, immer eine christliche. In der Ablehnung aller logisch-syllogistisch verfahrenen Vernunftschlüsse konnte die *philosophia perennis* als Weisheitslehre insbesondere in der Frühen Neuzeit, wie etwa bei Johann Arndt und der von ihm ausgehenden, neuen Frömmigkeitskonzeption, dezidiert irenische, konfessionsübergreifende Funktionen erfüllen. Eigentlich außerhalb dieser Tradition steht dagegen das akademische, vor allem aristotelische Wissen, das für die Vertreter einer *philosophia perennis* immer nur eine scheinbare Weisheit ist.

Gegenüber den universalgeschichtlichen Entwürfen, wie sie die Begriffe der Esoterik oder der *philosophia perennis* implizieren, soll der im Titel dieses Bandes erscheinende Begriff des Hermetismus ein historisch sehr viel eingeschränkteres Phänomen bezeichnen, nämlich eine sich auf die hermetischen Schriften berufende Tradition. Er impliziert damit nur die relativ genau lokalisierbare Konzentration auf ein bestimmtes Textkorpus. Mit diesem »offenen« Begriff des Hermetismus schließen sich die Herausgeber Florian Ebeling an, der in seiner *Geschichte des Hermetismus* eine vergleichbar pragmatische Entscheidung trifft.¹⁰ Ob der Hermetismus sich darüber hinaus inhaltlich definieren lässt, im Sinne etwa eines Kriterienkatalogs, wie ihn Thomas Leinkauf vorgeschlagen hat,¹¹ ist die große Frage, auf die sogleich zurückzukommen sein wird.

9 Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Philosophia perennis. Historische Umriss abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit*. Frankfurt/M. 1998.

10 Florian Ebeling: *Das Geheimnis des Hermes Trismegistos. Geschichte des Hermetismus*. Mit einem Vorwort von Jan Assmann. München 2005, S. 16.

11 Thomas Leinkauf: *Interpretation und Analogie. Rationale Strukturen im Hermetismus der Frühen Neuzeit*. In: *Antike Weisheit und kulturelle Praxis. Hermetismus in der Frühen Neuzeit*. Hg. v. Anne-Charlott Trepp und Hartmut Lehmann. Göttingen 2001, S. 41 – 61.

2. Philosophischer contra alchemischer Hermetismus?

Im Gegensatz zum Begriff der Esoterik, der als Erfindung des 19. Jahrhunderts keine historische Legitimität besitzt, findet der Begriff des Hermetismus zumindest eine begrenzte geschichtliche Rechtfertigung. Er leitet sich ab von der mythischen Figur des Hermes Trismegistos, begegnet als Terminus in seiner heutigen Bedeutung jedoch nicht vor dem Ende des 17. Jahrhunderts, symptomatisch etwa im Titel von Ehregott Daniel Colbergs *Platonisch-hermetischem Christentum* (1690). Zu den topischen Befunden der Forschung gehört es daher seit geraumer Zeit, den Hermetismus, in den Worten von Leinkauf, als »anachronistische Bildung« zu kennzeichnen.¹² So evident diese Diagnose im Hinblick auf die Wirkungsgeschichte des *Corpus Hermeticum* ist, so zweifelhaft bleibt sie jedoch unter Bezug auf die allgemeine Begriffshistorie. Zwar kennt die Frühe Neuzeit den substantivisch gebrauchten Begriff des Hermetismus nicht, das Adjektiv »hermetisch« ist ihr aber lange vor 1690 vertraut; es bezeichnet in der Frühen Neuzeit die Alchemie.

Die alchemischen Traktate bedienen sich immer wieder des Begriffs des Hermetischen. Zu erinnern ist hier an zwei besonders prominente Beispiele, die das Adjektiv »hermetica« als Synonym für »alchemisch« bereits im Titel tragen, die *Physica hermetica* (1619) von Heinrich Nolle (Nollius) und Hermann Conrings Abhandlung *De hermetica Aegyptiorum vetere et Paracelsicorum nova medicina* (1648). Wenn Leinkauf diese Begriffsverwendung ausblendet, so deshalb, weil ihm daran liegt, die Kategorie des Hermetismus für die Tradition zu reservieren, die sich auf das *Corpus Hermeticum* beruft, mithin für einen »philosophischen« Hermetismus. Mit dieser Unterscheidung zwischen einem »philosophischen« und einem »alchemischen« Hermetismus gelangt man zu dem eigentlichen Problem, das der Begriff des Hermetismus bietet, nämlich zur Frage, ob es sich bei der »philosophischen« und »alchemischen« Tradition um eine gemeinsame Strömung oder um zwei unterschiedliche Phänomene handelt.

Kein Zweifel kann daran bestehen, dass Hermes Trismegistos im 16. und 17. Jahrhundert vor allem als der Begründer der Alchemie wahrgenommen worden ist, mithin als Verfasser der nur wenige Sätzen umfassenden *Tabula Smaragdina*. Das »riesige Literaturflöz« (Joachim Telle), das die alchemischen Texte der Frühen Neuzeit darstellen, legitimiert sich selbst als »hermetisch«. Die heute unter dem Begriff des *Corpus Hermeticum* bekannte Textkompilation, die Marsilio Ficino durch seine Übersetzung ins Lateinische in den gelehrten Diskurs eingeführt hat, ist dagegen in der Frühen Neuzeit eine elitäre Veranstaltung geblieben. Die expliziten Referenzen auf dieses Corpus lassen sich zwar vielleicht nicht an einer Hand abzählen, verbleiben aber in einem überschaubaren

12 Leinkauf: Interpretation und Analogie (wie Anm. 11), S. 43.

Umfang. Auf breites Interesse ist das *Corpus Hermeticum* – im Gegensatz zur *Tabula smaragdina* – niemals gestoßen. Das belegen nicht zuletzt die äußerst sporadischen Ausgaben, die diese Textsammlung gefunden hat.

Dennoch soll hier keineswegs argumentiert werden, dass der Begriff des Hermetismus der Alchemie vorbehalten wäre. Das eigentliche Problem stellt vielmehr die Unterscheidung zwischen einem ›philosophischen‹ und einem ›alchemischen‹ Hermetismus in ihrer systematischen und historischen Evidenz dar. In der Frühen Neuzeit selbst findet sie sich nicht. Sie geht auf André-Jean Festugière zurück, der 1967 zwischen einem »gelehrten Hermetismus« (»hermetisme savant«), der sich vorwiegend aus philosophischen Quellen speist, und einem »volkstümlichen Hermetismus« (»hermetisme populaire«) unterschied, der sich auf eher volkstümliche Formen der Religion und magisch-technische, alchemische Praktiken bezieht.¹³ Mit dieser Differenzierung unterwarf Festugière den Hermetismus der akademisch-institutionell etablierten Abgrenzung zwischen »seriöser« Philosophie als Metaphysik und »volkstümlichem« Aberglauben als Praxis magisch-alchemischer Provenienz. Dass diese Unterscheidung womöglich dem Selbstverständnis der akademischen Philosophie seit dem 18. Jahrhundert entspricht, nicht aber dem Selbstbewusstsein hermetischer Denker der Frühen Neuzeit, ist offensichtlich.

Neuerdings hat deshalb schon Florian Ebeling in seiner *Geschichte des Hermetismus* diese Unterscheidung in Frage gestellt, wenn auch noch etwas zaghaft und unentschlossen, indem er die Trennung von philosophischen und technischen Hermetica als »wenig plausibel«, kurz darauf dann allerdings schon als »unmöglich« bezeichnet. Für die Frühe Neuzeit unterscheidet er trotzdem weiterhin den philosophischen Hermetismus eines Ficino vom »nordeuropäischen Alchemo-Paracelsismus«.¹⁴ Im folgenden Band sind es insbesondere die Beiträge von Esteban Law und Carlos Gilly, die diese Differenzierung weitaus grundsätzlicher kritisieren; Gilly bezeichnet sie sogar als »irreführend und völlig obsolet«.

In der Frühen Neuzeit lässt sich beobachten, dass bestimmte Autoren vor allem die ›philosophischen‹ Texte wahrnehmen (wie etwa Ficino oder Patrizi), und andere bevorzugt die alchemisch-technischen Texte (ein großer Teil der traditionellen alchemia transmutatoria, wie sie im 17. Jahrhundert etwa Andreas Libavius repräsentiert). Bei genauerer Betrachtung erkennt man jedoch Überlagerungen, wie im Fall Ficinos, für den der ›philosophische‹ Rezeptionshorizont eine Legitimation und Begründung magischer Vorstellung, mithin einen »hermetisme populaire« impliziert. Auch wenn es vielen Philosophiehistorikern nicht gefällt: insbesondere mit dem dritten Buch seiner *De vita libri tres* tritt

13 André Jean Festugière: *Hermétisme et Mystique Païenne*. Paris 1967, S. 30.

14 Ebeling: *Geheimnis* (wie Anm. 10), S. 89

Ficino als praktizierender Magier auf.¹⁵ Von einem rein ›philosophischen‹ Hermetismus kann also auch hier nicht die Rede sein – ganz zu schweigen von der Tatsache, dass Brian Copenhaver eine im engeren Sinne hermetische Prägung der Philosophie Ficinos mit überzeugenden Gründen bestritten hat.¹⁶

3. Der Paracelsismus als Hermetismus

Vor allem im Paracelsismus werden die ›philosophischen‹ und die ›technischen‹ Teile hermetischer Schriften als Einheit wahrgenommen. Der Paracelsismus ist im Zeitraum zwischen ca. 1550 bis ca. 1650 eine Bewegung, die in ihrer Breite und Bedeutung kaum zu überschätzen ist. Wenn ihr substantielles Gewicht in den letzten zwei Jahrzehnten ins Bewusstsein der Forschung trat, so ist das vor allem den Arbeiten von Carlos Gilly, Wilhelm Kühlmann und Joachim Telle zu verdanken. Carlos Gilly hat in wegweisenden Studien versucht, die »Theophrastia sancta«, die paracelsische Frömmigkeit, in die Tradition einer hermetisch-gnostischen Frömmigkeit der Spätantike zu stellen.¹⁷ Joachim Telle und Wilhelm Kühlmann haben, vor allem in der Edition des *Corpus Paracelsisticum*, aber auch etwa in der Edition der Werke Oswald Crolls sowie in zahlreichen Aufsätzen und Lexikonartikeln,¹⁸ die materiale Grundlage zur Verfügung gestellt, von der jede zukünftige Erforschung des Paracelsismus ausgehen muss.

15 Zu Ficino als Magier vgl. bes. Daniel P. Walker: *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*. London 1958; sowie jetzt Michael J.B. Allen: *Summoning Plotinus: Ficino, Smoke, and the Strangled Chickens*. In: *Reconsidering the Renaissance. Papers from the Twenty-Sixth Annual Conference*. Ed. by Mario A. di Cesare. Binghamton, New York 1992, S. 63–88; und Angela Voss: *Orpheus redivivus: The Musical Magic of Marsilio Ficino*. In: *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*. Ed. by Michael J.B. Allen and Valery Rees with Martin Davies. Leiden u. a. 2002, S. 227–241.

16 Vgl. Brian Copenhaver: *Natural Magic, Hermetism, and Occultism in Early Modern Science*. In: *Reappraisals of the Scientific Revolution*. Hg. v. David C. Lindberg u. Robert S. Westman. Cambridge 1990, S. 261–301 sowie ders.: *Scholastic Philosophy and Renaissance Magic in the ›De vita‹ of Marsilio Ficino*. In: *Renaissance Quarterly* 37 (1984), S. 523–554.

17 Vgl. v. a. Carlos Gilly: *Das Bekenntnis zur Gnosis von Paracelsus bis auf die Schüler Jacob Böhmes*. In: *De Hermetische Gnosis in de loop der eeuwen. Beschouwingen over de invloed van een Egyptische religie op de cultuur van het Westen*. Hg. v. Gilles Quispel. Baarn 1992, S. 400–441. Wiederabgedruckt in: *From Poimandres to Jacob Böhme. Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*. Hg. v. Roelof van den Broek. Amsterdam 2000, S. 385–425; sowie Carlos Gilly: ›Theophrastia sancta‹. *Der Paracelsismus als Religion im Streit mit den offiziellen Kirchen*. In: *Analecta Paracelsica. Studien zum Nachleben Theophrast von Hohenheims im deutschen Kulturgebiet der frühen Neuzeit*. Hg. v. Joachim Telle. Stuttgart 1994, S. 425–488.

18 Vgl. bes. Wilhelm Kühlmann: *Der ›Hermetismus‹ als literarische Formation. Grundzüge seiner Rezeption in Deutschland*. In: *Scientia Poetica* 3 (1999), S. 145–157 sowie Wilhelm Kühlmann: *Paracelsismus und Hermetismus: Doxographische und soziale Positionen alternativer Wissenschaft im postreformatrischen Deutschland*. In: *Antike Weisheit und*

Im Paracelsismus bilden ›philosophischer‹ und ›alchemischer‹ Hermetismus insofern ein unauflösbares Konglomerat, als sich die Paracelsisten als Iatrochemiker auf dezidiert alchemische Methoden der Arzneimittelherstellung berufen, gleichzeitig aber für deren Kenntnis und Anwendung die Vorgaben des *Corpus Hermeticum* nutzen (›Licht der Natur«, Geistbegriff, Impressionstheorie, Analogie von Mikro- und Makrokosmos usw.). Dass es sich dabei nicht um eine bloß oberflächliche Koinzidenz handelt, zeigt die unmittelbare Aufnahme, die das *Corpus Hermeticum* bei den Paracelsisten gefunden hat.¹⁹ Aufgrund dieser unbestreitbar zentralen Punkte tendieren allerdings Kühlmann und Gilly dazu, den Hermetismus im Paracelsismus aufgehen zu lassen und paracelsischen Hermetismus als heterodoxe Frömmigkeit in einen scharfen Gegensatz zur institutionell verankerten Theologie zu bringen. Zumindest in diesem Punkt koinzidieren die Ansätze von Kühlmann bzw. Gilly mit denen von Neugebauer-Wölk und Kemper. Das führt zu einem nächsten Aspekt.

4. Hermetismus und Theologie

Ohne die Legitimität bestreiten zu wollen, die in der Konfrontierung von Hermetismus und christlicher Theologie liegt, sei hier doch zu einer gewissen Vorsicht gemahnt. Auf jeden Fall sollte man darauf verzichten, dieses Verhältnis mit den Begriffen der Orthodoxie und Häresie zu beschreiben. Beide Kategorien lassen sich geschichtlich kaum festlegen und stehen, was ihre Verwendung für den protestantischen Raum betrifft, unter einem besonderen Vorbehalt. Wie die theologiehistorische Forschung inzwischen klar gezeigt hat, bildet sich eine protestantische ›Orthodoxie«, die als akademisch verankerte Schultheologie gegen Ende des 17. Jahrhunderts auftritt, erst in der Auseinandersetzung mit dem Pietismus und den ihn vorbereitenden Strömungen, zu denen nicht zuletzt der Hermetismus gehört.²⁰ Die protestantische ›Orthodoxie« ist damit das Ergebnis (und nicht die Ursache) der Abgrenzung einer institutionell gebundenen Theologie von einer sich als gelebte Frömmigkeit verstehenden Religiosität.

Das ist auch deshalb im Auge zu behalten, weil bis zum Ende des 17. Jahrhunderts – jedenfalls nach bisherigem Kenntnisstand – die hermetischen Schriften nicht als heterodox wahrgenommen wurden. In der konfessionellen

kulturelle Praxis. Hermetismus in der Frühen Neuzeit. Hg. v. Anne-Charlott Trepp und Hartmut Lehmann. Göttingen 2001, S. 17–39.

19 Vgl. die Nachweise in dem Beitrag von Carlos Gilly.

20 Wir verweisen stellvertretend auf Theodor Mahlmann: Art. Orthodoxie, orthodox II. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 6. Darmstadt 1984, Sp. 1382–1385 und die Beiträge in: Geschichte des Pietismus. Bd. 1: Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert. Hg. v. Martin Brecht. Göttingen 1993.

Polemik zu Beginn des 17. Jahrhunderts spielt der Hermetismus und die Hermes-Figur noch kaum eine Rolle. Erst am Ende des Jahrhunderts ist in Ehregott Daniel Colbergs *Platonisch-hermetischem Christentum* (1690) der Begriff des Hermetismus zu einem Synonym für Heterodoxie geworden. Colberg erklärt nun im Rückblick den Hermetismus zu dem Ursprungsort, aus dem alle Häresien des vergangenen Jahrhunderts – darunter an erster Stelle Weigelianismus und Paracelsismus – hervorgegangen seien. Die Geschichtsschreibung darf jedoch nicht der Versuchung erliegen, die Konstruktion Colbergs – und mit ihm die der späteren Philosophie- und Theologiegeschichtsschreibung²¹ – unreflektiert zu übernehmen. Von theologischen Konflikten, in die Ficino aufgrund seiner Übersetzung des *Corpus Hermeticum* geraten wäre, ist nichts bekannt. Bis zu seinem Tod blieb Ficino vielmehr Kanonikus am Dom in Florenz. Die Reformatoren dürften wiederum von der Existenz des *Corpus Hermeticum* nichts gewusst haben. Auch Sebastian Francks Mitte des 16. Jahrhunderts erarbeitete Übersetzung des *Corpus Hermeticum* – die erste Rezeptionsspur im protestantischen Raum – hat nicht zu theologischen Konflikten geführt, ganz im Gegensatz zur Lehre vom »inneren Wort«, die Franck zahlreichen Attacken aussetzte. Auch in den theologischen Grabenkämpfen, die Anfang des 17. Jahrhunderts um Johann Arndts *Wahres Christentum* toben, spielt der Vorwurf des Hermetismus keine Rolle; Angriffspunkte sind die Nähe zu Weigel und Schwenckfeld, die den Verfasser in Häresieverdacht bringt. Autoren wie Andreas Libavius, Michael Maier oder – auf katholischer Seite – Athanasius Kircher belegen, dass man bis in die Mitte des 17. Jahrhunderts Hermetiker sein und sich dennoch als Mitglied einer konfessionellen Denomination verstehen konnte.

Ob man den Hermetismus grundsätzlich als »gegen den Aristotelismus und Konfessionalismus gerichtete Weisheitslehre«²² oder eine »in zentralen Aspekten ihrer ›Weisheit‹ als von den Konfessionen gefürchtete Konkurrenz«²³ verstehen muss, wäre daher zu hinterfragen. Es scheint, als sei der entscheidende Punkt für die zeitgenössische Theologie nicht der Hermetismus als solcher gewesen, sondern seine Amalgamierung mit der Lehre vom »inneren Wort« und anderen, genuin heterodoxen Lehrinhalten. Der in diesem Band abgedruckte Beitrag von Kristine Hannak wäre dafür ein starkes Argument, da er zeigt, wie sich eine solche Amalgamierung bei Sebastian Franck ankündigt, indem dieser den *Poimander* geradezu als »inneres Wort« interpretiert.

Aus demselben Grund ist der Fund einer nur handschriftlich überlieferten frühen Rede Johann Arndts (*De antiqua philosophia*), der Carlos Gilly vor ei-

21 Vgl. dazu die ausführliche Rekonstruktion von Sicco Lehmann-Brauns: *Weisheit in der Weltgeschichte. Philosophiegeschichte zwischen Barock und Aufklärung*. Tübingen 2004.

22 Kühlmann: *Der ›Hermetismus‹ als literarische Formation* (wie Anm. 18), S. 145.

23 Kemper: *Barock-Humanismus* (wie Anm. 6), S. 57.