© V&R unipress GmbH, Göttingen

Berliner Mittelalter- und Frühneuzeitforschung

Band 12

Herausgegeben vom
Vorstand des Interdisziplinären Zentrums
Mittelalter – Renaissance – Frühe Neuzeit
mit der Redaktion des Interdisziplinären Zentrums
Mittelalter – Renaissance – Frühe Neuzeit, Berlin

© V&R unipress GmbH, Göttingen

Peter-André Alt

Imaginäres Geheimwissen

Untersuchungen zum Hermetismus in literarischen Texten der Frühen Neuzeit

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 978-3-89971-675-7
ISBN 978-3-86234-675-2 (E-Book)

© 2012, 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.
Printed in Germany.
Titelbild: Michael Maier: Symbola aureae mensae. Frankfurt a. M. 1617, S. 5
Druck und Bindung: CPI Buch Bücher.de GmbH, Birkach

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

© V&R unipress GmbH, Göttingen

»Tradition cannot be inherited, and if you want it, you must obtain it by great labour.«

T.S. Eliot, Tradition and the Individual Talent (1919), in: Selected Essays, London 1972, S.7.

© V&R unipress GmbH, Göttingen

© V&R unipress GmbH, Göttingen

Inhalt

Einleitung 9

1. Hermetismus und frühneuzeitliche Literatur. Zur Forschungslage . . 11

2. Topik in Transformationen. Muster frühneuzeitlicher Hermetik-Rezeption (Ficino, Lazzarelli, Patrizi, Arndt, Casaubon, Cudworth) 25

3. Die Dynamik der Tradition. Theoretischer Exkurs über einen alten Begriff (Luhmann, Blumenberg) 43

4. Das Imaginäre und der Logos. Hermetische Grundlagen der Poetik (Scaliger, Puttenham, Sidney, Opitz, Klaj, Birken, Neumark) 67

5. Allegorie als Medium. Prämissen für die Allianz von Hermetismus und Poesie (Quintilian, Melanchthon, Scaliger, Foucault) 105

6. Kartographie der Einweihung. Hermetik und Raum in geistlicher Prosa (Andreae, Maier) 125

7. Spiritualität und Gesellschaftsstruktur. Hermetismus in der Bukolik (Opitz, Hardörffer, Klaj, Birken) 149

8. Konstitution poetischer Formen im Widerspruch. Paradoxon und Hermetik (Czepko, Scheffler, Kuhlmann) 181

Bibliographie 213

Personenregister 233

Druckorte 241

© V&R unipress GmbH, Göttingen

© V&R unipress GmbH, Göttingen

Einleitung

Die vorliegenden Beiträge entstanden zwischen 2008 und 2011 im Rahmen eines Teilprojekts innerhalb der an der Freien Universität arbeitenden Forschergruppe »Topik und Tradition«. Zu danken habe ich der DFG für die finanzielle Unterstützung des Vorhabens, dem Projekt-Sprecher Wilhelm Schmidt-Biggemann für Initiative und Inspiration, meinem langjährigen Mitstreiter Volkhard Wels für kontinuierliche, manchmal kontroverse Diskussionen zum Hermetismus, den Mitarbeitern des Interdisziplinären Zentrums »Mittelalter – Renaissance – Frühe Neuzeit«, insbesondere Jörg Braun, für die Vorbereitung des Drucks und den Herausgebern der Reihe für die Aufnahme des Bandes. Anna Dannenberg hat mich gewohnt zuverlässig bei der technischen Vorbereitung der Publikation unterstützt.

Berlin, im Januar 2012 Peter-André Alt

© V&R unipress GmbH, Göttingen

© V&R unipress GmbH, Göttingen

1. Hermetismus und frühneuzeitliche Literatur. Zur Forschungslage

In seinem *Buch von der Deutschen Poeterey* (1624) kommt Martin Opitz nach der Vorrede auf die Geschichte der Dichtkunst und ihre ursprüngliche kulturelle Funktion zu sprechen:

> Die Poeterey ist anfanges nichts anders gewesen als eine verborgene Theologie / vnd vnterricht von Göttlichen Sachen. Dann weil die erste vnd rawe Welt gröber vnd vngeschlachter war / als das sie hette die lehren von weißheit vnd himmlischen dingen recht fassen vnd verstehen können / so haben weise Männer / was sie zue erbawung der Gottesfurcht / gutter sitten vnd wandels erfunden / in reime vnd fabeln / welche sonderlich der gemeine pöfel zue hören geneiget ist / verstecken vnd verbergen müssen.[1]

Die vorliegenden Studien sind aus dem Versuch hervorgegangen, diese von der Barockforschung sehr kontrovers gedeuteten Sätze zu verstehen. Sie traktieren die Frage, was Opitz mit ›verborgener Theologie‹ und dem Hinweis auf ›göttliche Sachen‹ meint. Nicht zuletzt suchen sie zu erkunden, aus welchen Gründen er das Wesen der Poesie unter Bezug auf die Operationen des ›Versteckens‹ und ›Verbergens‹ kennzeichnet, andererseits aber die Unterrichtung des ›Pöbels‹ als ihr vorrangiges Ziel beschreibt. Die Auseinandersetzung mit den widersprüchlichen Bestimmungen und Argumenten der Opitzschen Definition führt zu einer Konstellation, die für das Selbstverständnis frühneuzeitlicher Literatur von genereller Bedeutung ist. Hinter dem Rekurs auf die ›verborgene Theologie‹ scheint eine hermetische Tradition auf, die Opitz mit den Funktionen der Poesie und ihrem didaktischen Zweck verbindet. Die Exordialdefinition der *Deutschen Poeterey* zeigt sich bei näherer Betrachtung vom Erbe des Hermetismus, seiner eigenen Wirkungsgeschichte und ihrer poetologischen Transformation gleichermaßen beherrscht. Der Anspruch, die geheime Lehre von den göttlichen Dingen in ›reimen‹ und ›fabeln‹ zu vermitteln, eröffnet den Horizont einer Arkanlehre, deren einzelne Topoi generell Spuren in der frühneuzeitlichen Dichtungstheorie und -praxis hinterlassen haben. Das Spannungsverhältnis zwi-

1 Martin Opitz: Buch von der deutschen Poeterey (1624). Studienausgabe, hg. v. Herbert Jaumann, Stuttgart 2002, S. 14.

© V&R unipress GmbH, Göttingen

schen exklusivem Wissen und Belehrung breiter Leserkreise, das die Eingangsdefinition der *Poeterey* bestimmt, ist charakteristisch für die literarische Aneignung der hermetischen Tradition im Europa der Frühen Neuzeit seit Marsilio Ficino. Wer den Windungen von Opitz' Argumentation nachgeht, stößt auf die Macht der hermetischen Überlieferung und die produktiven Effekte ihrer poetischen Umgestaltung – auf eine übergreifende, für die deutsche Literatur besonders maßgebliche Modellierung hermetischen Wissens im Dienste fiktionaler Ordnungen.

Dieses Buch verfolgt, daran anschließend, zwei programmatische Ziele, die eng miteinander verknüpft sind. Es fragt nach der Verarbeitung hermetischer Topoi in literarischen Texten der Frühen Neuzeit – mit einem Schwerpunkt auf deutschsprachigen Quellen; und es erschließt an seinem Gegenstand den Musterfall einer Transformation von religiös geprägten Wissensstrukturen in poetischen Darstellungsmustern. Indem es den Spuren hermetischer Denkelemente in Poetik und Literatur nachgeht, sucht es die diskursiven Leitmodelle der frühneuzeitlichen Poetik aufzudecken – ihre Lust am Arkanen, das Spiel mit Paradoxien, ihren protoreligiösen (oft heterodoxen) Kern, ihre Grundlegung aus dem (in christlicher Perspektive häufig verdammten) Enthusiasmus, ihre epistemischen Valeurs, ihre Vermischung paganer und christlicher Interpretamente, ihre eigenwillige, zuweilen versteckte Reflexion sozialer Ordnungen. Zugleich diskutiert es prinzipielle Fragen, die der Verarbeitung und Umgestaltung von Wissen in literarischen Texten gelten; das betrifft Strategien der poetischen Selbstbegründung in den Formen des Widerspruchs, der Kombination und Überlagerung, Techniken der allegorischen, metaphorischen und ironischen Anspielung auf Wissensbestände, nicht zuletzt Modelle der gattungsspezifischen Umsetzung solcher Bestände in den Genres der Bukolik, der Erbauungsliteratur, des geistlichen Liedes, des mystischen Epigramms und der Erzählung. Umgekehrt richtet sich der Blick auch auf die narrativen Elemente im hermetischen Diskurs selbst, die den genannten Transfer erleichtern, weil die Schwelle zwischen Episteme und Fiktion hier besonders niedrig ist – nicht selten vermittelt über religiöse, para- und protoreligiöse Elemente, die in der Frühen Neuzeit gerade nicht Zeichen einer ›unsichtbaren‹ Tradition (Thomas Luckmann), sondern omnipräsent sind.[2] Der Hermetismus avanciert auf diese Weise zu

2 Thomas Luckmann: Die unsichtbare Religion. Mit einem Vorwort v. Hubert Knoblauch, Frankfurt/M. 1996 (= The Invisible Religion, 1967). Luckmanns Studie bezieht sich bekanntlich auf Prozesse religiöser Bedeutungsstiftung jenseits von institutionellen Kontexten in der modernen Gesellschaft (vgl. S. 106 ff.). Der Religionsbegriff der nachfolgenden Studie hat dagegen einen anderen historischen und systematischen Schwerpunkt im Bereich der heterodoxen Spiritualität der Frühen Neuzeit. Vgl. zum methodologischen Umfeld den wichtigen Sammelband von Peter Strohschneider (Hg.): Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit, Berlin/New York 2009.

© V&R unipress GmbH, Göttingen

einem zentralen Feld, auf dem sich das Selbstverständnis der frühneuzeitlichen Literatur, ihre religiös imprägnierte Metapoetik und ihr wissenshistorisches Fundament erschließen lassen. Indem dieses Buch die Transformationen hermetischer Topoi in fiktionalen Texten untersucht, leistet es zugleich einen Beitrag zur Rekonstruktion der frühneuzeitlichen Theorie der Literatur und ihrer wissensgeschichtlichen Quellen.

Der Hermetismus ist erst spät ins Blickfeld der germanistischen Frühneuzeitforschung getreten. Zunächst erschloß sich das Thema in Untersuchungen zur europäischen Renaissance und Aufklärung, ehe seine Bedeutung für deutschsprachige Texte des Barockzeitalters entdeckt wurde.[3] Nach einigen kürzeren Vorstudien von Conrad Wiedemann, Bernhard Gorceix und Pierre Béhar[4] war es zumal Hans-Georg Kemper, der seit Beginn der 80er Jahre in gewichtigen Arbeiten anhand zentraler Topoi und Motive demonstrierte, daß die deutschsprachige Naturpoesie des späten 17. und frühen 18. Jahrhunderts in unterschiedlichen Differenzierungsgraden von Elementen einer hermetischen Religiosität beherrscht wurde. In seiner Studie über *Gottebenbildlichkeit und Naturnachahmung im Säkularisierungsprozeß* (1981) und in seiner zehnbändigen Geschichte der deutschen Lyrik in der Frühen Neuzeit (1987–2006) entfaltete Kemper die These von der hermetischen Prägung vormoderner Texte auf der Basis detaillierter Belege und Motivverweise.[5] Die beiden zum Abschluß der großen Lyrikgeschichte im Jahr 2006 erschienenen Bände 4.1 und 4.2 machten – gegen Steiger (1997, 2000)[6] – für zentrale Autoren des 17. Jahrhunderts wie

3 Für die Renaissance sind hier die Arbeiten von Kristeller, Walker und Garin zu nennen; für den Bereich der Aufklärung Weber, Warburg, Luckmann und Reill. Vgl. dazu den Forschungsbericht von Monika Neugebauer-Wölk: Aufklärung – Esoterik – Wissen. Transformationen des Religiösen im Säkularisierungsprozess. Eine Einführung, in: Aufklärung und Esoterik. Rezeption – Integration – Konfrontation, hg. v. Monika Neugebauer-Wölk unter Mitarbeit v. André Rudolph, Tübingen 2009, S. 5–28, bes. S. 17 f.

4 Conrad Wiedemann: Engel, Geist und Feuer. Zum Dichterselbstverständnis bei Johann Klaj, Catharina von Greiffenberg und Quirinus Kuhlmann, in: Literatur und Geistesgeschichte. Festgabe für Heinz Otto Burger, hg. v. Reinhold Grimm und Conrad Wiedemann, Berlin 1968, S. 85–109; Bernhard Gorceix: Alchimie et littérature au XVIIe siècle en Allemagne, in: Études Germaniques 26 (1971), S. 18–31; Pierre Béhar: Martin Opitz. Weltanschauliche Hintergründe einer literarischen Bewegung, in: Germanisch-Romanische Monatsschrift. Neue Folge 34 (1984), S. 44–53.

5 Hans-Georg Kemper: Gottebenbildlichkeit und Naturnachahmung im Säkularisierungsprozeß. Problemgeschichtliche Studien zur deutschen Lyrik in Barock und Aufklärung. 2 Bde., Tübingen 1981, Bd. 1, bes. S. 51 ff.; Hans-Georg Kemper: Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit. Bd. 3 (Barock-Mystik), Tübingen 1988, bes. S. 71 ff., 74 ff.; Bd. 4/I (Barock-Humanismus: Krisen-Dichtung), Tübingen 2006; Bd. 4/II (Barock-Humanismus: Liebeslyrik), Tübingen 2006, bes. Bd. 4/I, S. 56 ff., 163 ff., Bd. 4/II, S. 109 ff, 242 ff.

6 Johann Anselm Steiger: Die poetologische Christologie des Andreas Gryphius als Zugang zur lutherisch-orthodoxen Theologie, in: Daphnis 26 (1997), S. 85–112; Johann Anselm Steiger: Schule des Sterbens. Die ›Kirchhofgedanken‹ des Andreas Gryphius (1616–1664) als poeti-

© V&R unipress GmbH, Göttingen

Martin Opitz, Paul Fleming, Andreas Gryphius, Christian Hofmann von Hofmannswaldau und Daniel Casper von Lohenstein ein Vorherrschen hermetischer Topoi und Interpretationsmuster geltend.[7] Facettenreich und stimmig fielen hier zumal die Ausführungen zu Gryphius aus, dessen Hermetismus-Verständnis über seine Rezeption der Schriften des für die protestantische Frömmigkeitsgeschichte so überaus prägenden Theologen Johann Arndt vermittelt wurde.[8]

In den Bahnen von Kempers frühen Arbeiten bewegten sich die Studien von Peter Cersowsky (1990) und Randolf Quade (2001), die freilich trotz wichtiger Einsichten in literarische Ausprägungen und Zusammenhänge hermetischer Interpretamente konzeptionelle Defizite offenbarten. Cersowskys insgesamt verdienstvolle Arbeit, die einen wegweisenden Beitrag zur näheren Bestimmung der poetischen Funktion der frühneuzeitlichen Magie-Vorstellungen leistete, litt auf methodischer Ebene unter einer fehlenden begriffsgeschichtlichen Differenzierung zwischen Hermetik, Kabbalistik, Magie und Alchemie. Einflußreiche angelsächsische, niederländische und französische Forschungstraditionen, zu denen sich neuerdings ein deutsches Pendant gesellt, haben an diesem Punkt aus der Not eine Tugend gemacht, indem sie nach Sammelbegriffen suchten, die den umfassenden Diskurs-Komplex in einer höheren systematischen Ebene aufheben sollten.[9] Allein aus sachlichen – und das heißt hier: historischen Gründen ist das freilich ein problematisches Unterfangen, da es die je spezifische Identität der einzelnen spiritualistisch-hermetischen Strömungen des 16. und 17. Jahrhunderts ausblendet. Auch wenn die Differenzierung zwischen ihnen im Detail manchmal schwer zu vollziehen ist, weil Überschneidungen und Überlagerungen auftreten, sollte sie im Interesse einer begriffshistorischen Klärung nicht unversucht gelassen werden. Der von Antoine Faivre stammende Hinweis, daß zahlreiche der mit hermetischen Quellen befaßten Autoren ›gelehrte Synkre-

sche Theologie im Vollzug, Heidelberg 2000, bes. S. 53 f., 59 ff. (mit der Verteidigung des ›orthodoxen‹ gegen den ›heterodoxen‹ Gryphius).

7 Kemper: Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit (s. Anm. 5), Bd. 4.I, S. 56 ff., 249 ff.; Bd. 4.II, S. 233 ff. In Ergänzung zu den wegweisenden Studien Kempers sind die methodologischen Prinzipien zu prüfen, die das Verhältnis von Wissensordnung und literarischem Werk betreffen. Da man nicht von einer direkten Überführung hermetischer Topoi in poetische Texte ausgehen kann, wird sich das vorliegende Buch intensiv mit der theoretischen Frage nach der spezifisch literarischen Umformung hermetischen Wissens und den im 17. Jahrhundert gegebenen Grundlagen der literarischen Wissensfiktion befassen.

8 Kemper: Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit (s. Anm. 5), Bd. 4.I, S. 245 ff. Ähnlich überzeugend der Abschnitt zu Lohenstein, der am Beispiel der ›Blumen‹-Sammlung eine hermetische Prägung über die Agrippa-Rezeption nachweist (Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit, Bd. 4.II, S. 235 ff.). Wo Kemper vergleichbare Quellenfundamente nicht zur Verfügung stehen, wie im Fall seiner Überlegungen zur Bukolik Harsdörffers, Klajs und Birkens (Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit, Bd. 4.I, S. 342 ff.), fällt die Argumentation dagegen hypothetischer aus.

9 Gemeint sind die Arbeiten von Yates, Hanegraaff, Faivre und Neugebauer-Wölk, die im einzelnen weiter unten erörtert werden.

© V&R unipress GmbH, Göttingen

tisten‹ gewesen seien, sollte keineswegs dazu verführen, auf Differenzierungen zwischen den einzelnen Strömungen zu verzichten.[10] Wo Cersowsky, hier von der angelsächsischen Forschung inspiriert, die Grenzen nicht immer hinreichend deutlich markierte, schlug die Untersuchung Quades den anderen Weg ein. Sie tendierte dazu, die Leitkategorie punktuell zu überfordern, indem sie hermetische Hintergründe einzelner Texte (etwa bei Schriften aus dem Umfeld der ›Fruchtbringenden Gesellschaft‹) voraussetzte, ohne ihre Hypothesen mit letzter Konsequenz durch einen exakteren Nachweis von Rezeptionsspuren abzusichern.[11]

Historisch differenzierter, wenngleich nur am Rande auf spezifisch literarische Texte bezogen waren die Arbeiten zum Hermetismus, die Wilhelm Kühlmann seit Ende der 90er Jahre vorlegte.[12] Seine richtungsweisenden Beiträge erschließen eine sozialgeschichtlich fundierte Phänomenologie hermetischer Denkmuster und deren Filiationen mit Rosenkreuzertum sowie Paracelsismus, die, wie neben Kühlmann Joachim Telle in zahlreichen Studien zeigte, auch auf unmittelbar literaturwissenschaftliche Rezeptionsprozesse übertragen werden können.[13] Vor allem dokumentierte Kühlmann immer wieder die Verknüpfungen im Feld der spirituellen Naturphilosophie der Frühen Neuzeit, die sich aus vergleichbaren Topoi – Analogiedenken, Inspirationslehre, Emanationsmodel-

10 Antoine Faivre: Renaissance Hermetism and the Concept of Western Esoterism, in: Gnosis and Hermetism from Antiquity to Modern Times, ed. by Roelof van den Broek and Wouter J. Hanegraaff, New York 1998, S. 109 – 123, S. 114.

11 Peter Cersowsky: Magie und Dichtung. Zur deutschen und englischen Literatur des 17. Jahrhunderts, München 1990; Randolf Quade: Literatur als hermetische Tradition. Eine rezeptionsgeschichtliche Untersuchung frühneuzeitlicher Texte zur Erschließung des Welt- und Menschenbildes in der Literatur des 17. Jahrhunderts, Frankfurt / M. u. a. 2001.

12 Wilhelm Kühlmann: Der ›Hermetismus‹ als literarische Formation. Grundzüge seiner Rezeption in Deutschland, in: Scientia Poetica 3 (1999), S. 145 – 157; ders.: Der vermaledeite Prometheus. Die antiparacelsistische Lyrik des Andreas Libavius und ihr historischer Kontext, in: Scientia Poetica 4 (2000), S. 30 – 61; ders.: Paracelsismus und Hermetismus: Doxographische und soziale Positionen alternativer Wissenschaft im postreformatorischen Deutschland, in: Antike Weisheit und kulturelle Praxis. Hermetismus in der Frühen Neuzeit, hg. von Anne-Charlott Trepp und Hartmut Lehmann, Göttingen 2001, S. 11 – 39.

13 Joachim Telle: Paracelsus im Gedicht. Materialien zur Wirkungsgeschichte Theophrasts von Hohenheim im 16. und 17. Jahrhundert, in: Fachprosa-Studien. Beiträge zur mittelalterlichen Wissenschafts- und Geistesgeschichte, hg. v. Gundolf Keil, Berlin 1982, S. 552 – 573; ders. (Hg.): Analecta Paracelsica. Studien zum Nachleben Theophrast von Hohenheims im deutschen Kulturgebiet der frühen Neuzeit, Stuttgart 1994; ders.: Bartholomäus Carrichter. Zu Leben und Werk eines deutschen Fachschriftstellers des 16. Jahrhunderts, in: Paracelsus und seine internationale Rezeption in der frühen Neuzeit. Beiträge zur Geschichte des Paracelsismus, hg. v. Heinz Schott und Ilana Zinguer, Leiden 1998, S. 58 – 95; ders.: Der ›Sermo Philosophicus‹. Eine deutsche Lehrdichtung des 16. Jahrhunderts über den Mercurius Philosophorum, in: Beiträge zur Pharmazie- und Wissenschaftsgeschichte. Festschrift für Peter Dilg zum 65. Geburtstag, hg. v. Christoph Friedrich und Sabine Bernschneider-Reif, Eschborn 2003, S. 285 – 309.

© V&R unipress GmbH, Göttingen

len, Zeichentheorie, Arkaninitiation – ableiten. Damit bestätigte sich die von Cersowsky und Kemper präsupponierte Überlagerung von epistemischen Strukturen, ohne daß jedoch die im Detail maßgeblichen Differenzen auf den Feldern des Wissensbegriffs und der Naturphilosophie vernachlässigt wurden. Zugleich zeigte sich in Ansätzen das gemeinsame Fundament einer spekulativen Wissenschaft von der Gottnatur, die literarisch äußerst folgenreich nachgewirkt hat.

Wichtigen Sukkurs bei der schwierigen systematischen Differenzierung zwischen dem Hermetismus und verwandten Denkmustern ermöglichte ein Beitrag von Thomas Leinkauf (2001), der das hermetische Denken der Frühen Neuzeit im Gegensatz zu Kühlmann strikt über die Textbasis des *Corpus Hermeticum*, des Poimander und des Asklepios in der durch Marsilio Ficino und Francesco Patrizi überlieferten Gestalt definierte.[14] Ein von Martin Mulsow herausgegebener Sammelband zum *Ende des Hermetismus* war in diesem Zusammenhang instruktiv, weil er verdeutlichte, welche veränderten Rezeptionsbedingungen durch die exakte historische Verortung des *Corpus Hermeticum* nach Isaac Casaubons Datierung (1614) geschaffen wurden.[15] Der Verdienst der hier veröffentlichten Studien liegt nicht zuletzt darin, daß sie verdeutlichen können, wie irreführend allzu strikte Differenzierungen ausfallen; wenn ältere Interpretationen Casaubons Schrift zur Grenzscheide erklären, die eine spirituelle Auslegung des *Corpus* fortan ausschloß, so ignorieren sie die dichten Rezeptionsspuren der Zeit nach 1615. Bereits Anthony Graftons Arbeiten dokumentieren, daß Casaubons Intervention nicht nur den Effekt der Entzauberung zeitigte, sondern eine Vielzahl von produktiven Aneignungen hermetischer Interpretationmsmuster provozierte.[16] Gerade die Parallelisierung von Offenbarungsidee und hermetischer Logoslehre, die für christliche Adaptionen seit dem späten 16. Jahrhundert charakteristisch war, bildete auch nach Casaubon ein Leitmotiv der Wirkungsgeschichte, insbesondere bei deutschen Autoren.[17] Methodisch folgenreich muß dabei die Beobachtung sein, daß die Auseinandersetzung mit dem *Corpus* nur selten auf direkte Textreferenzen gestützt wird, sondern sich zumeist auf Anspielungen und die versteckte Ver-

14 Thomas Leinkauf: Interpretation und Analogie. Rationale Strukturen im Hermetismus der Frühen Neuzeit, in: Antike Weisheit und kulturelle Praxis (s. Anm. 12), S. 41 – 61.

15 Martin Mulsow (Hg.): Das Ende des Hermetismus: historische Kritik und neue Naturphilosophie in der Spätrenaissance. Dokumentation und Analyse der Debatte um die Datierung der hermetischen Schriften von Genebrard bis Casaubon (1567 – 1614), Tübingen 2002.

16 Anthony Grafton: Defenders of the text: the traditions of scholarship in an age of science, 1450 – 1800, Cambridge 1991, S. 145 ff.

17 Dieser Aspekt wird durch die Verwendung des Esoterikbegriffs zumeist zugedeckt, weil gerade der Logosgedanke als singuläres Kennzeichen des Hermetismus im Gegensatz zu kabbalistischen und alchemistischen Traditionen gelten kann. Hierfür typisch: Faivre: Renaissance Hermetism and the Concept of Western Esoterism (s. Anm. 10), S. 113 f.

© V&R unipress GmbH, Göttingen

wendung zentraler Argumentationsmuster bezieht. Ähnlich wie die spätantiken Autoritäten oder die Kirchenväter ist Hermes Trismegistos in der Literatur der Frühen Neuzeit kaum über direkte Zitate präsent. An die Stelle einer expliziten Aneignung tritt jedoch ein System der topischen Adaption, deren unterschiedliche Ausprägungen ihrerseits genau erschlossen werden müssen, damit man das Nachwirken der hermetischen Tradition belegen kann. Die Indikatoren für das Auftreten solcher topischen Muster hängen von den intentionalen Voraussetzungen des Rezeptionsvorgangs ab. Im Einzelfall erscheinen sie eingebettet in Kontexte der Naturphilosophie, Soteriologie, Offenbarungslehre, Logos-Theologie und Inspirationstheorie, integriert in heterogene Deutungsmuster, die den Hermetismus selten als exponierte Quelle der Weisheit privilegieren, sondern bevorzugt in Mischungen mit orthodoxen, neuplatonischen oder alchemistischen Erklärungsmodellen verarbeiten.

Maßgebliche Überlegungen zur historischen Evolution der frühneuzeitlichen Hermetik fanden sich, konzentriert auf die Konstellationen in England, bei Frances Yates (1964/1979), anhand der deutschen Wirkungsgeschichte in Studien zu Johann Arndt, wie sie von Hermann Geyer (2001), Hanns-Peter Neumann (2004) und Carlos Gilly (1997, 2007) vorgelegt wurden.[18] Auf das 18. Jahrhundert bezogen, aber in ihren Überlegungen zum Status hermetischen Wissens in literarischen Texten auch für frühere Perioden zu diskutieren sind die in der letzten Dekade publizierten Arbeiten der Historikerin Monika Neugebauer-Wölk.[19] Sie stützten sich auf den vor allem von Antoine Faivre vorge-

18 Frances A. Yates: Giordano Bruno and the Hermetic Tradition, Chicago, London 1979 [1964]; Hermann Geyer: Verborgene Weisheit. Johann Arndts ›Vier Bücher vom Wahren Christentum‹ als Programm einer spiritualistisch-hermetischen Theologie. 2 Bde., Berlin 2001; Hanns-Peter Neumann: Natura sagax – die geistige Natur. Zum Zusammenhang von Naturphilosophie und Mystik in der frühen Neuzeit am Beispiel von Johann Arndt, Tübingen 2004; Carlos Gilly: Johann Arndt und die ›dritte Reformation‹ im Zeichen des Paracelsus, in: Nova Acta Paracelsica. Neue Folge 11 (1997), S. 60–77; Carlos Gilly: Hermes oder Luther. Der philosophische Hintergrund von Johann Arndts Frühschrift ›De antiqua philosophia et divina veterum Magorum Sapientia recuperanda‹, in: Frömmigkeit oder Theologie. Johann Arndt und die ›Vier Bücher vom wahren Christentum‹, hg. v. Hans Otte und Hans Schneider, Göttingen 2007, S. 163–198.

19 Monika Neugebauer-Wölk: Esoterik in der Frühen Neuzeit. Zum Paradigma der Religionsgeschichte zwischen Mittelalter und Moderne, in: Zeitschrift für Historische Forschung 27 (2000), S. 321–364; dies.: ›Höhere Vernunft‹ und ›höheres Wissen‹ als Leitbegriffe in der esoterischen Gesellschaftsbewegung. Vom Nachleben eines Renaissancekonzepts im Jahrhundert der Aufklärung, in: dies. (Hg.): Aufklärung und Esoterik (s. Anm. 3), S. 170–210; dies.: ›Denn dis ist müglich, lieber Sohn!‹ Zur esoterischen Übersetzungstradition des ›Corpus Hermeticum‹ in der Frühen Neuzeit, in: Esotérisme, gnoses & imaginaire symbolique. Mélanges offerts à Antoine Faivre, hg. v. Richard Caron, Joscelyn Godwin, Wouter J. Hanegraaff und Jean-Louis Vieillard-Baron, Leuven 2001, S. 131–144; dies.: 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.

© V&R unipress GmbH, Göttingen

schlagenen Sammelbegriff des Esoterischen, unter dessen Patronat das nicht-rationale Wissen einer an Hermetismus, Alchemie, Magie und Pansophie interessierten Aufklärung verhandelt wird.[20] Der Terminus »L'ésoterisme« wurde erstmals 1828 in Frankreich von Jacques Matter im Rahmen einer Studie zur Gnosis benutzt, wo er zur Bezeichnung eines nicht-akademischen Geheimwissens der Spätantike diente.[21] Unabhängig von den Bedeutungsdifferenzierungen, die er in seiner 180jährigen Anwendungsgeschichte erfuhr, bleibt seine Funktion als Mittel der Unterscheidung von Methoden und Techniken gelehrter öffentlicher Schulen wesentlich. Faivre führt sechs Merkmale esoterischen Wissens an, dessen methodisch-programmatische Substanz nach seiner Überzeugung keine übergeschichtliche Qualität besitzt, sondern sich in der Philosophie der Renaissance mit Folgewirkungen bis in die Gegenwart entwickelt: Die Idee der Korrespondenz der Erscheinungen (1), der Gedanke einer selbst lebenden, schöpferischen Natur (2), die exponierte Stellung von Imaginations- und Meditationstätigkeit für die Erkentnnis (3), die Vorstellung einer inneren Wandlungsfähigkeit der Phänomene (4) sowie – als hinreichende, aber nicht notwendige Ergänzungsmerkmale – die Idee der Konkordanz von Weisheitslehren unterschiedlicher Epochen oder Kulturen (5) und die Praxis geheimer Einweihung in die Schätze des Wissens als Initiation des Adepten durch den Lehrer (6).[22] Was Neugebauer-Wölk zur Verwendung eines an Faivres Typologie anschließenden Esoterikbegriffs veranlaßte, hat sie in der Einleitung zu dem 1999 publizierten Band *Aufklärung und Esoterik* zu begründen gesucht, indem sie den übergreifenden Charakter des Terminus betonte, der im Unterschied zu Kategorien ›Hermetik‹, ›Alchemie‹ oder ›Pansosophie‹ keine historische, sondern eine systematische Bedeutung besitze.[23] Der Anspruch, die unterschiedlichen Spielarten eines nicht-akademischen, religiös fundierten Geheimwissens zu bündeln, wird, wie Neugebauer-Wölk erläutert, durch den Rekurs auf Merkmale der Faivreschen Esoterikkategorie im Sinne eines ›heuristischen Instruments‹ einlösbar.[24] Gerade die Suche nach alchemistischen und hermetischen Spuren in der Ideen- und Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts machte

20 Antoine Faivre: Esoterik. Ins Deutsche übers. v. Peter Schmid, Braunschweig 1996 (= Esoterisme, Paris 1992); ders.: Renaissance Hermetism and the Concept of Western Esoterism (s. Anm. 10), S. 109–123; ders.: Esoterik im Überblick. Geheime Geschichte des abendländischen Denkens. Aus dem Französischen v. Peter Schmidt und Rolf Wintermeyer, Freiburg 2001. Vgl. Kocku von Stuckrad: Was ist Esoterik? Kleine Geschichte des geheimen Wissens, München 2004.

21 Jacques Matter: Histoire critique du gnosticisme et de son influence, Paris 1828. Vgl. Faivre: Renaissance Hermetism and the Concept of Western Esoterism (s. Anm. 10), S. 118.

22 Faivre: Esoterik (s. Anm. 20), S. 22 ff.; ders.: Renaissance Hermetism and the Concept of Western Esoterism (s. Anm. 10), S. 119 ff.

23 Neugebauer-Wölk: Aufklärung – Esoterik – Wissen (s. Anm. 3), S. 7 f.

24 Neugebauer-Wölk: Esoterik in der Frühen Neuzeit (s. Anm. 19), S. 339 f.

© V&R unipress GmbH, Göttingen

die Verwendung eines Sammelbegriffs für die wissenshistorisch orientierte Forschung attraktiv. Wenn man, wie es Hans-Georg Kemper formulierte, den Spuren einer »vernünftigen Hermetik«[25] folgen möchte, ist man aus naheliegenden Gründen daran interessiert, einen Terminus zu gewinnen, der die gemeinsame Basis einer nicht rationalistisch fundierten, die akademischen bzw. orthodoxen Diskurse der Zeit überschreitenden Wissenskonzeption erfaßt. Wie bedeutsam deren Nachweis für ein neues Verständnis der Aufklärung und eine Korrektur einseitiger Säkularisierungshypothesen ist, zeigt sich vor allem im Hinblick auf die Umwertungen, die sich für die Einordnung einzelner Autoren wie Brockes, Lessing, Hamann, Herder und – nicht zuletzt – Goethe ergeben.

Die Problematik der – auch in der großen Hermetik-Studie Stockingers (2004)[26] auftauchenden – Esoterik-Kategorie, wie sie am Ende des 19. Jahrhunderts durch die pseudowissenschaftlichen Arbeiten Helena Blavatskys aufkam, liegt freilich darin, daß sie eine Opposition von akademischer Gelehrsamkeit und Heterodoxie unterstellt, die in dieser Form für die Aufklärung, nicht aber für das 16. und 17. Jahrhundert gültig ist.[27] Gerade die Bündelung unterschiedlicher Strömungen, die im Esoterik-Begriff möglich wird, ist für die Erfassung der wissensgeschichtlichen Konstellation der Frühen Neuzeit nicht förderlich.[28] Wenn Wouter J. Hanegraaff als Vertreter der Faivre folgenden Amsterdamer Religionswissenschaft die Vorzüge des Terminus insbesondere in seiner pragmatischen Funktion sieht, die eine Beschreibung heterogener

25 Hans-Georg Kemper: ›Eins in All! Und all in Eins!‹ ›Christliche Hermetik‹ als trojanisches Pferd der Aufklärung, in: Aufklärung und Esoterik. Rezeption – Integration – Konfrontation (s. Anm. 3), S. 29 – 52, S. 31.

26 Hermann E. Stockinger: Die hermetisch-esoterische Tradition. Unter besonderer Berücksichtigung der Einflüsse auf das Denken Johann Christian Edelmanns (1698 – 1767), Hildesheim / New York 2004.

27 Vgl. Helena Petrovna Blavatsky: Isis Unveiled (1877); The Secret Doctrine (1888).

28 Insofern ist der Esoterikbegriff für die Aufklärungsforschung sinnvoll, um Strömungen jenseits der rationalistischen Hauptlinie zu erfassen, kaum aber für die hier in Rede stehende Spanne zwischen 1550 und 1680. Die in der Geschichtswissenschaft eingebürgerte großzügige Zuschreibung der ›Frühen Neuzeit‹ auf die Periode zwischen 1500 und 1800 ebnet die wissenshistorisch evidente Notwendigkeit der Differenzierung zwangsläufig ein. Wer an Wissensprozessen des 16. und 17. Jahrhunderts interessiert ist, wird mit fundamental anderen epistemischen Konzepten konfrontiert als die Aufklärungsforschung. Im Hinblick auf die Wissensgeschichte sind nicht zuletzt Phasenverschiebungen innerhalb Europas zu bedenken; einer relativ frühen, mit Descartes einsetzenden französischen und einer nachfolgenden, durch Locke angestoßenenen englischen Aufklärung (mit den Einsatzpunkten 1630 und 1690) steht die extrem verspätete, mit der Leibniz-Wolffschen Schulphilosophie erst seit 1700 wirksame deutsche Aufklärung entgegen. Das erlaubt es wiederum, im Blick auf die deutschsprachige Literatur von einer recht homogenen humanistisch-barocken Wissenskultur des 17. Jahrhunderts auszugehen, die so in Gesamteuropa nicht existiert bzw. ab 1650 aufgelöst wird.

© V&R unipress GmbH, Göttingen

Quellen ermöglicht, deckt er unfreiwillig seine methodische Insuffizienz auf.[29] Nach Hanegraaffs Überzeugung geht es um die Analyse von Leitdifferenzen in Wissensordnungen, deren Geltung aber für das 16. und 17. Jahrhundert prinzipiell zu hinterfragen wäre. Hier nämlich wird eine vereinfachende Opposition zwischen akademischem und nicht-akademischem Wissen, zwischen religiöser und paganer Diskurspraxis, zwischen Inspiration und Regel, Vernunft und Offenbarung unterstellt, die der intellektuellen Situation der Frühen Neuzeit nicht entspricht. Wer sich mit dem Ensemble eines – aus moderner Sicht – nichtrationalen Wissens im Zeitalter des Humanismus bzw. Späthumanismus befaßt, kann auf den Esoterikbegriff aus systematischen Gründen schwerlich zurückgreifen, weil er die Präsupposition einer wissenschaftsexternen Stellung bedeutet, die für die mit der Renaissance einsetzende Rezeption hermetischer Lehren nirgends gegeben war.[30] Zwar schloß ihre arkane Praxis eine schulhafte Verbreitung an den Universitäten aus, jedoch partizipierten sie in weitaus stärkerem Maße, als das der Esoterikbegriff nahelegt, an anderen gelehrten Strömungen. Solche Interaktion zwischen ›geheimen‹ und ›akademischen‹ Erkenntnismethoden begründet die hohe Komplexität der frühneuzeitlichen Wissensordnungen, die durch moderne Beschreibungskategorien nicht annähernd erfaßt werden.

Für die frühneuzeitliche Nachwirkung des *Corpus Hermeticum* wird daher im folgenden der Begriff des ›hermetischen Spiritualismus‹ genutzt, der verdeutlichen soll, daß hier eine diskursive Form gelehrten Denkens gegeben ist, die Wissenschaft und Religion zusammenführt.[31] Der Terminus ›hermetischer Spiritualismus‹ bildet einen Begriff mittlerer Reichweite, insofern er zwar a posteriori konstruiert, aber im Gegensatz zur Esoterik-Kategorie auf die Selbstbeschreibung der in Rede stehenden Wissenskultur direkt bezogen bleibt. Als naturphilosophisch-spiritualistische Schule zielt der Hermetismus – im Gegensatz zum orthodoxen Spiritualismus – nach seinem eigenen Verständnis auf die Erfassung des komplexen Zusammenhangs von Geist und göttlichem

29 Wouter J. Hanegraaff: Empirical method in the Study of Esotericism, in: Method and Theory in the Study of Religion 7 (1995), S. 99–129, bes. S. 108 f. Grundlegend für diese hier kritisierte Forschungslinie: Wouter J. Hanegraaff: New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought, Leiden/New York/Köln 1996.

30 Vgl. dazu auch die kritischen Überlegungen bei Hanns-Peter Neumann: Rezension von: Lodovico Lazzarelli, The Hermetic writings and related documents, ed. by Wouter J. Hanegraaff, Ruud M. Bouthoorn, Tempe, Arizona 2005, in: Scientia Poetica 12 (2008), S. 315–322, S. 322. Die Möglichkeit der Abgrenzung konzediert trotz prinzipieller Bedenken auch Joachim Telle: Zur Alchemiegeschichte vom Spätmittelalter bis zum Anfang des 17. Jahrhunderts, in: Early Science and Medicine 11,3 (2006), S. 336–344, S. 337.

31 Hans-Georg Kemper danke ich für anregende Diskussionen über die Kategorienfragen unseres Projekts und seine Warnung vor einer undifferenzierten Verwendung des Spiritualismus-Begriffs.

© V&R unipress GmbH, Göttingen

Schöpfer, wie er bereits durch den Logosgedanken der spätantiken hermetischen Schriften beschworen wird. Er schließt dabei das neuplatonische Enthusiasmuskonzept ein, das er zu einer Vorform der Offenbarungslehre ausbildet, und schafft auf diese Weise eine Synthese zwischen spätantiken und christlichen Interpretationsmodellen, die für zahlreiche dogmenkritische Autoren des 16. und 17. Jahrhunderts wegweisend wurde. Gerade die arkane Rezeption des hermetischen Spiritualismus, wie sie bei Arndt, Crollius, Khunrath, Maier und Franckenberg, aber auch bei den Nürnberger Bukolikern, bei Catharina von Greiffenberg und Quirinus Kuhlmann stattfand, ist kennzeichnend für seine heterodoxe Programmatik. Seine Gedanken leben in der protestantischen Frömmigkeitsgeschichte zumal des 17. Jahrhunderts fort, ohne daß dieser Prozeß eine wissenschaftsinterne Differenzierung zwischen exoterischen und esoterischen Sektoren befördert hätte. Die Auswirkungen des Hermetismus liegen folglich nicht auf einer epistemischen Ebene, sondern beziehen sich auf Kommunikationsformen und Muster der Selbstbeschreibung. Die eigentliche Unterscheidung, die hier greift, ist die zwischen geheimem und offiziellem Wissen – die Wasserscheide für die jeweilige Vermittlungsstrategie und die Verständigungspraxis, die sie stützte.

Die nachfolgenden Studien lassen sich, begründet durch die oben umrissene Forschungskritik, von drei methodischen Prämissen leiten. (1) Zum einen gehen sie von der Möglichkeit einer quellenphilologisch exakten Bestimmung des Hermetismus aus, deren Grundlage die strikte Ausrichtung auf das *Corpus Hermeticum* und dessen Topoi bildet. Das schließt ein, daß Sammlungen wie die seit 1501 gedruckt vorliegende, aus dem 8. Jahrhundert stammende, in arabischer und später lateinischer Fassung überlieferte *Tabula Smaragdina* keine nähere Berücksichtigung für die Bestimmung hermetischer Interpretamente finden (wenngleich sie historisch, so steht zu zeigen, eine immer wieder prägende Rolle gespielt haben). Sie werden, ebenso wie die »bisher kaum vermessenen Strömungen«[32] des humanistischen Paracelsismus oder alchemistische Traktate des späten 16. Jahrhunderts nicht als für die Begriffsgeschichte des Hermetismus originäre Quellen gewertet. Die Bedeutung des *Corpus Hermeticum* liegt vor allem darin, daß er eine terminologisch klare Basis schafft, die eine innere Differenzierung der einzelnen – in Grundzügen durchaus vergleichbaren – Strömungen eines spirituellen Naturwissens erlaubt. Indikatoren der Abgrenzung bilden dabei die substantielle Stellung der für den Hermetismus maßgeblichen Logos-Lehre, die zentrale Funktion der Inspiration (mit ihren weitreichenden Konsequenzen für die Diskussion des von der Kirche perhorreszierten platonischen Enthusiasmus) und das besondere Gewicht der Doxa, der didaktischen Unterweisung des Schülers durch den göttlich geleiteten

32 Kühlmann: Der ›Hermetismus‹ als literarische Formation (s. Anm. 12), S. 146.

© V&R unipress GmbH, Göttingen

Lehrer. Da diese drei Indikatoren in verwandten Systemen wie der Alchemie, Pansophie oder Magie nicht mit vergleichbarer Gewichtung auftreten, dürfen sie als Alleinstellungsfaktoren für die hermetische Doktrin gewertet werden. Wenn nachfolgend Fragen der Funktionsgeschichte des Hermetismus, soweit sie sich in literarischen Texten ablagert, näher zu erörtern sind, gewinnt die begriffshistorische Abgrenzung erhebliche Bedeutung.

(2) Aus den oben skizzierten Gründen vermeidet die Arbeit im Hinblick auf die Tatsache, daß die Frühe Neuzeit keine strenge Unterscheidung zwischen orthodoxer und nicht-orthodoxer Wissenschaft kennt, Begriffe wie ›Esoterik‹ (der Sammelterminus in den Arbeiten Faivres, Hanegraaffs und Neugebauer-Wölks) oder ›Okkultismus‹ (bei Yates). Dieser Verzicht schafft die Gelegenheit, die Beziehungen zwischen dem Hermetismus und anderen Wissenschaften vorbehaltfreier herauszuarbeiten, als das auf der Grundlage derartig anachronistischer Kategorien möglich wäre, ohne dabei jedoch die besondere Wirkungskraft des hermetischen Denkens zu unterschätzen. An die Stelle des Esoterikbegriffs (und des verwandten ›Okkultismus‹) tritt in den nachfolgenden Studien der Ausdruck ›spirituelle Naturphilosophie‹, der eine Wissenspraxis bezeichnet, deren epistemische Grundsätze sich mit den Mustern der Analogiebildung, Zeichentheorie und Inspirationslehre verbinden (a), auf Vorstellungen der inneren Verknüpfung und fortwährenden Wandlung der Erscheinungen beruhen (b), das Modell der Offenbarung – dezidiert gegen Luther – als Movens der inspirierten Geisterkenntnis hervorheben (c), mit Konzepten der geheimen Initiation als Instrumenten der Erkenntnisvermittlung arbeiten (d) und das Prinzip der geschaffenen durch jenes der schaffenden Natur – mit durchaus aufschlußreichen Implikationen für die Formierung der *new science* – ergänzen (e).[33] Dieser Katalog methodischer und pragmatischer Richtpunkte findet sich im Fortgang der Argumentation erweitert, bildet aber zunächst ein Ensemble von Indikatoren, an denen der hermetische Spiritualismus identifiziert werden kann. Dabei ist zu beachten, daß die direkte – explizite – Rezeption hermetischer Topoi in religiösen und literarischen Texten für die Frühe Neuzeit generell einen Sonderfall darstellt, weil sie als Merkmal heterodoxer Prägungen galt. Vorwiegend bekundet sich die Kenntnis des *Corpus Hermeticum* und seiner zentralen Argumentationsmuster über Umwege, versteckte Zitate und intertextuelle Verweise von hoher Verdichtung, die wiederum eine im historischen

33 Mit dem Begriff des ›Spiritualismus‹ operiert auch Geyer: Verborgene Weisheit (s. Anm. 18), Bd. II, Teil II, S. 27 f. Vgl. Barbara Bauer: Nicht-teleologische Geschichte der Wissenschaften und ihre Vermittlung in den Medien und Künsten. Ein Forschungsbericht, in: Wolfenbütteler Barock-Nachrichten 25 (1998). In Zusammenarbeit mit dem Wolfenbütteler Arbeitskreis für Barockforschung hg. v. der Herzog August Bibliothek, Wiesbaden 1999, S. 1–35, S. 7 f. Vgl. dazu auch die Einleitung der Herausgeber in: Peter-André Alt und Volkhard Wels (Hgg.): Konzepte des Hermetismus in der Literatur der Frühen Neuzeit, Göttingen 2010, S. 14 ff.

© V&R unipress GmbH, Göttingen

Rezeptionsprozeß schon angelegte Tendenz zur Synthetisierung hermetischer Denkmuster mit naturmagischen, paracelsistisch-alchemistischen, rosenkreuzerischen und kabbalistischen Interpretamenten begründet.

(3) Schließlich zielt die Untersuchung auf den Nachweis, daß hermetische Strukturen in weitaus stärkerem Ausmaß, als das bisher angenommen wurde, die Literatur des 17. Jahrhunderts beherrschen, und zwar auch Gattungen wie die Bukolik oder rosenkreuzerische Schriften, bei denen man dieses kaum vermutet hat. Auf der Basis einer transformierenden Rezeption des topisch verwalteten hermetischen Wissens gewinnt die Literatur den Charakter eines Mediums, das den arkanen Charakter einer spirituellen Natur- und Schöpfungslehre in zahlreiche neue Konstellationen überführt. Aus den diskursiven Formationen des Hermetismus, die sich häufig nur über Anspielungen, Andeutungen oder kryptische Zitate erschließen lassen, werden so spezifisch literarische Topoi, die hermetische Spuren fortzeichnen. Zu ihnen gehören Topographien des Geheimnisses, das Lesen im Weltbuch, die Androgynie, die Selbstreflexion der dichterischen Produktion oder das brütende Schweigen der Melancholie. Im barocken Bücherkosmos ist der Hermetismus ein wesentlicher Kompaß, dessen Wirkung allerdings arkan bleiben soll. Die Imaginationsleistungen der Literatur stehen damit unter der paradoxen Bedingung, daß sie Kommunikation inaugurieren und zugleich selektieren müssen. Daraus leitet sich eine wesentliche, in unterschiedlichen Konfigurationen vermittelte Einsicht ab: die Erkenntnis, daß Literatur in der Frühen Neuzeit ein Medium ist, das Wissensexklusivität und Wissenszugang gleichermaßen ermöglicht. Im hermetischen Wissen, das der poetische Text verarbeitet, ist dabei auch die besondere Verfassung der Literatur als imaginäre Ordnung gespiegelt. Die Auseinandersetzung mit dem Hermetismus fordert an diesem Punkt dazu auf, die metapoetisch-selbstreflexive Dimension seiner Verarbeitung in fiktionalen Texten zu berücksichtigen.[34]

34 Hermetismus ist ein Phänomen, das bekanntlich nicht nur für die frühneuzeitliche Literatur Bedeutung gewinnt. Nach einer Latenzperiode von nahezu zwei Jahrhunderten tritt der Begriff des Hermetischen unter veränderten Vorzeichen in den literarischen Diskurs der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ein, nämlich als Synonym für einen spezifisch ›dunklen‹ Grundzug zumal der modernen Lyrik seit Baudelaire. Die bisher nur in Ansätzen erforschte Geschichte dieses Begriffsverständnisses beginnt erst am Anfang der 1950er Jahre, initiiert durch die Diskussion der neueren Lyrik als ›Paradigma der Moderne‹, wie sie exemplarisch die Zeitschriften *Akzente* und *Merkur* sowie die Mitglieder der Forschergruppe *Poetik und Hermeneutik* führten (vgl. Gerhard Kurz: Hermetismus. Zur Verwendung und Funktion eines literaturtheoretischen Begriffs nach 1945, in: Hermetik. Literarische Figurationen zwischen Babylon und Cyperspace, hg. v. Heinz J. Drügh u. a. Tübingen 2002, S. 179 – 197). Auffallend ist, daß die meisten zeitgenössischen Autoren – darunter Ingeborg Bachmann, Paul Celan und Karl Krolow – den Begriff des Hermetischen zurückwiesen, da sie ihn als für die Beschreibung lyrischer Texte ungeeignet ansahen. Dem korrespondiert die Tatsache, daß das Wort ›hermetisch‹ als Bezeichnung moderner Lyrik erstmals im Italien der 1930er Jahre

© V&R unipress GmbH, Göttingen

Das Buch ist in drei Schwerpunktsektoren gegliedert, die unterschiedliche Aspekte des Zusammenhangs von Hermetismus und Poesie erörtern. Das erste Feld – umfassend die Kapitel 2 und 3 – untersucht die epistemischen Voraussetzungen für die Wirkung des Hermetismus in der frühneuzeitlichen Literatur und dessen Rezeption im Rahmen topischer Ordnungsmodelle; dabei fließen auch theoretische Überlegungen zum Begriff der Tradition ein, der für sämtliche Studien von zentraler Bedeutung ist. Der zweite Bereich – Kapitel 4 und 5 – behandelt verschiedene Konzepte und Ordnungsmodelle, in denen hermetische Topoi reflektiert bzw. in Form gebracht und funktionalisiert werden; unter theoretischem Blickwinkel ist das die Poetik, unter praktischem die Allegorik. Der dritte Bereich – in den Kapiteln 6 bis 8 – diskutiert die Verarbeitung hermetischer Deutungsmuster in diversen Gattungen von der geistlichen Lehrprosa über die Bukolik bis zur mystisch gefärbten Epigrammatik. Hier werden vor allem die Transformationsprozesse beschrieben, die das hermetische Wissen in den literarischen Texten reorganisieren und neu strukturieren. Am Ende begegnet man dabei auch metapoetischen Tendenzen – der Selbstvergewisserung der Dichtung im diskursiven Selbstwiderspruch. Gerade diese Form des literarischen Paradoxiemanagements bleibt ein wesentlicher Gegenstand der hermetischen Wissensreflexion, wie sie in den hier untersuchten Quellenbeständen hervortritt. Das letzte Kapitel versteht sich daher auch als Beitrag zu einer bisher nicht geschriebenen Theorie der barocken Literatur, die am Leitfaden ihrer hermetischen Disposition aus der immanenten Poetik der Texte und ihren übergreifenden, oftmals spielerisch vermittelten Reflexionsleistungen zu entwickeln wäre.

von der Croce-Schule kritisch benutzt wurde (bezogen auf das Werk Ungarettis). Gleichwohl bürgerte sich die Kategorie im Rahmen der Lyrikdebatten der 1950er und 1960er Jahre rasch ein, vermittelt zumal durch Hugo Friedrich und Walter Höllerer. Der Terminus bezeichnete eine Reihe von Merkmalen, die im wissenschaftlich verbreiteten Rezeptionsverständnis als typologische Indikatoren moderner Texte betrachtet wurden: Unzugänglichkeit, Dichte, Abgeschlossenheit, Tendenz zur Privatmythologie, Dunkelheit von Stil und Bildsprache. Der Begriff des Hermetischen, den Adorno zum Synonym literarischer Modernität erhob (Theodor W. Adorno: Ästhetische Theorie, hg. v. Gretel Adorno und Rolf Tiedemann, Frankfurt/M. ^{2}1974 [1970], S. 476), beerbte so den der ›obscuritas‹, der in der antiken Rhetorik einen dem Gebot der ›perspicuitas‹ zuwiderlaufenden ›stylus inflatus‹ (Asianismus) bezeichnete. Zugleich verschob sich damit das ideengeschichtlich genau umrissene und noch für die Literatur des 17. sowie 18. Jahrhunderts verbindliche Profil des Begriffs auf eine literarisch-ästhetische Ebene. In der Lyrikdiskussion der 1950er und 1960er Jahre, aber auch in der frühen deutschen Kafka-Rezeption gewinnt die Kategorie des Hermetischen den Charakter eines Leitterminus für die Erfassung der literarischen Moderne (zwischen 1890 und 1960).

© V&R unipress GmbH, Göttingen