

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Claudio Moreschini, *Hermes Christianus. The Intermingling of Hermetic Piety and Christian Thought*, Translated by Patrick Baker. *cursor mundi* 8, Brepols: Turnhout 2011. xii & 306pp. ISBN-13: 978-2503529608.

Hermetismus stellt eine bedeutende Neben- bzw. Unterströmung nicht nur in der Philosophie- und Theologiegeschichte des Abendlandes dar, sondern ist auch in der arabischsprachigen Welt präsent.¹ Tradiert wurden die überwiegend griechischen Traktate in Byzanz, wo sie Michael Psellos im 11. Jahrhundert studierte; auf der Basis griechischer Handschriften gewannen hermetische Auffassungen seit den 60er Jahren des 15. Jahrhunderts eine erhebliche Bedeutung im Sinne der Vorbereitung, Bestätigung, Ergänzung oder Alternative der christlichen Lehre in der lateinischen Welt. Hermetismus wurzelt in Ägypten und ist dort an die seit alter Zeit verehrte Gottheit Thot geknüpft, zugeordnet der Schrift und der Weisheit. In ihm erkannten die Griechen Züge ihres Hermes wieder, eines Gottes, der tendenziell weniger weise denn eher klug, gewandt, beredt, schließlich auch verschlagen war. Aus der Synthese beider entstand die Figur des „dreimal-größten“, d. h. des allerweisesten, Hermes, auf dessen Unterweisung ein schwer zu konturierendes, selbst „synkretistisches“ Schrifttum zurückgeführt wird, auf dem unter anderem der philosophische Hermetismus basiert. Den ägyptischen Ursprung dieser schriftlich fixierten Lehren, die sich nicht auf philosophische und religiöse Themen beschränkten, sondern auch im weiteren Sinne astronomisches, medizinisches und botanisches Wissen umfassten, haben die Arbeiten von Jean-Pierre Mahé, Garth Fowden und unlängst Sydney Aufrère² sowohl gegenüber

Richard Reitzenstein als auch André Jean Festugière unterstrichen.

Claudio Moreschini, ausgewiesener Kenner der spätantiken Philosophie- und Theologiegeschichte, hat mit „Hermes Christianus“ ein profundes Werk vorgelegt, dessen Gegenstand der *abendländische* Hermetismus philosophischer Prägung ist. Rein chronologisch reicht er von der Entstehung des „corpus Hermeticum“ im 2.–3. Jahrhundert p. Chr. bis zu der Destruktion der Annahme, dieses corpus enthalte altägyptische, bis in die Zeit des Mose zurückreichende Texte, am Beginn des 17. Jahrhunderts durch Isaac Casaubon. Nicht zuletzt der so abgesteckte chronologische Rahmen signalisiert, dass Moreschini nicht eine Geschichte des hermetischen Diskurses zu schreiben beabsichtigt, sondern, wie auch der Untertitel zum Ausdruck bringt, Formen der Verbindung christlicher und hermetischer Auffassungen untersucht, wobei deren Gemeinsamkeit darin besteht, dass in letzteren eine zwar divergente, gleichwohl mit grundlegenden Ansichten des Christentums vereinbare Tradition gesehen wird. Eine Tradition, die ebenso alt wie diejenige sein soll, aus der sich das Christentum selbst herschreibt und als dessen Erfüllung versteht. Genau gegen diese Approximation biblischen und hermetisch-paganen Vorscheins der christlichen Wahrheit wird sich Casaubon in seiner Kritik an Baronius „*Annales ecclesiastici*“ wenden, die hermetischen Schriften historisch in der Zeit nach Entstehung des Christentums situieren und ihnen als Fälschungen die Funktion absprechen, eine unabhängige Quelle geoffenbarter Einsichten zu sein.

Nach einer Einleitung, die einen Überblick über Diskussionsfelder und Forschungsstand zur Entstehungsgeschichte gibt und die hermetischen Offenbarungslehren in ihren Grundzügen charakterisiert (1–26), thematisiert Moreschini deren Rezeption bei antiken christlichen Autoren lateinischer Sprache (27–89). An Hand von Lactantius und Augustinus wird gezeigt, dass sich das Verhältnis vor und nach Etablierung des Christentums zu außer- und vorchristlichen Offenbarungsquellen grundlegend veränderte. Dienten für Lactantius hermetische Gedan-

¹ Dazu Kevin van Bladel: *The Arabic Hermes. From Pagan Sage to Prophet of Science*, Oxford 2009.

² Sydney H. Aufrère: *Thot Hermès l'Égyptien. De l'infiniment grand à l'infiniment petit*, Paris 2011; siehe auch Florian Ebeling: *Das Geheimnis des Hermes Trismegistos. Geschichte des Hermetismus*. Mit einem Vorwort von Jan Assmann, München ²2009.

ken als Beleg der Anschlussfähigkeit des Christentums an monotheistische Strömungen der paganen Religiosität, so überwiegt beim Bischof von Hippo die Kritik: Das mittlerweile weitgehend etablierte Christentum bedurfte des Aufweises von konvergen-ten Vorstellungen innerhalb des Heidentums nicht mehr, so dass eher das Unterscheidende zu den hermetischen Vorstellungen denn gewisse Gemeinsamkeiten ins Blickfeld traten: ihre Nähe zu Idolatrie und Magie. Beide Positionen lassen sich, wie dies bereits Frances Yates andeutungsweise getan hat,³ als Leitmotive verstehen, die eine mehr als tausendjährige Geschichte durchziehen. Trotz der großen Bedeutung, die Augustinus für die mittelalterliche Theologie besaß, ist seine tendenziell reservierte Haltung für diese nicht konstitutiv geworden. Das Mittelalter sei vielmehr, wie Moerschini programmatisch formuliert, „the true golden age of Hermetic literature“ gewesen (92). Insofern habe sich in der Renaissance in gewisser Weise gerade die seit dem 12. Jahrhundert verbreitete Einstellung fortgesetzt, wengleich sich die Textbasis grundlegend unterschied. Waren es im Mittelalter vor allem die Übersetzung des Λόγος τέλειος, die als „Asclepius“ unter den Werken des Apuleius umlief, die Aphorismensammlung des „Liber XXIV philosophorum“ und der „Liber de VI rerum principiis“, auf die sich die Adaption hermetischer Gedanken stützte bzw. in denen sich ihre Transformation in einen festen Bestandteil der eigenen philosophischen Tradition vollzog,⁴ so standen seit der Übersetzung des „Poimandres“ durch Ficino mehr authentische Quellen zur Verfügung. Auf den „mittelalterlichen“ Hermetismus, wobei dessen Anfang auf das 12. Jahrhundert zu legen ist, bspw. die platonisch orientierten Schule von Chartres, geht Moerschini eher summarisch ein (91–131). Das heißt, dass allgemein bekannte Autoren wie Alain de Lille, Albertus Magnus, Eckhart, Thomas Bradwardine, Nicolaus Cusanus, aber auch weniger bekannte wie der

Franziskaner Thomas Eboracensis⁵ genannt werden, um so die breite Präsenz spätantiker oder jüngerer Hermetica zu verdeutlichen, ohne freilich deren Bedeutung für das jeweilige Werk interpretativ zu erschließen.

Moerschinis Forschungsinteresse liegt erkennbar auf der Hermetik der Renaissance, die sich seiner Darstellung zufolge sehr genau datieren lässt: Sie setzt ein mit der Übersetzung der ersten 14 Traktate des griechischen corpus Hermeticum durch Ficino im Jahre 1463 (133–160), und sie endet 1615 mit der Publikation Casaubons „De rebus sacris et ecclesiasticis“, deren 10. Abhandlung die vermeintlich alten paganen Weissagungen als Fälschungen erweist (273–285). Damit die Geschichte der christlichen Hermetik enden zu lassen, ist freilich eine *Entscheidung*, die jener den Charakter einer Illusion verleiht, die schließlich durchschaut und deren Suggestivkraft gebrochen wurde. Allerdings verläuft die Geschichte nicht derart pointensicher. Bereits Yates sah sich der Tatsache konfrontiert, dass die Überzeugung auch nach 1615 nicht obsolet erschien, in den hermetischen Schriften über einen Zugang zu einer *prisca philosophia* zu verfügen, die, ohne als Weissagungen künftiger Ereignisse zu fungieren, mit Annahmen der christlichen Theologie vereinbar war. Aus Yates' Perspektive handelte es sich um einen reaktionären Hermetismus – eine Etikettierung, deren Fragwürdigkeit bspw. Martin Mulsow hervorgehoben hat.⁶ Immerhin kamen aber Robert Fludd, Ralph Cudworth und der für die Erschließung außereuropäischer Philosophien bis ins 19. Jahrhundert einflussreiche Athanasius Kircher bei Yates, anders als bei Moerschini, noch vor. Die spannungsvolle Beziehung zwischen hermetischer Frömmigkeit und christlichem Denken ist mit 1615 keineswegs beendet, sondern wird durch die späte Datierung jenes corpus, die bereits zuvor in Betracht gezogen worden war, lediglich verändert.

³ Frances Yates: *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London 1964, 8 f.; 58–60.

⁴ Inwieweit der „Liber XXIV philosophorum“ als ein spätantiker, evtl. auf Marius Victorinus zurückgehender Text oder ein Produkt des 12. Jahrhunderts anzusehen ist, ist zwischen Françoise Hudry und Paolo Lucentini kontrovers diskutiert worden; dazu Moerschini S. 110. Betrachtet man den Dissens unter einem transformationstheoretischen Blickwinkel, so ließe er sich in dem Sinne lösen, dass dem 4. Jahrhundert angehörige Einsichten dem 12. appropriiert werden.

⁵ Vgl. David Porrecta: *Hermes Trismegistus in Thomas of York: A 13th-Century Witness to the Prominence of an Ancient Sage*, in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 72 (2005), 147–275. Eine Edition des „Sapientiale“ wird derzeit vorbereitet von Fiorella Retucci.

⁶ Yates (wie FN 3), 403–431; Martin Mulsow, *Reaktionärer Hermetismus vor 1600? Zum Kontext der venezianischen Debatte über die Datierung von Hermes Trismegistos*, in: *Das Ende des Hermetismus. Historische Kritik und neue Naturphilosophie in der Spätrenaissance*, hg. v. M. Mulsow, Tübingen 2002, 161–185.

Von besonderem Interesse dürften in den Kapiteln, die der frühneuzeitlichen Hermetik gewidmet sind und neben Ficino bspw. Agostino Steuco's epochalen Entwurf einer *philosophia perennis* (245–252) oder Francesco Patrizis (252–271) Rekonstruktionen nicht-aristotelischer und vorplatonischer Quellen philosophischen Denkens thematisieren, die Behandlung Ludovico Lazzarellis und des François de Foix-Candale sein, eines mittlerweile weitgehend in Vergessenheit geratenen Zeitgenossen Montaignes (160–244). Bei dem Kapitel, das dessen monumentalen Kommentar nach inhaltlich bedeutsamen Aspekten erschließt, dürfte es sich um das Herzstück der gesamten Monographie handeln. Es zeigt unter anderem, mit welcher philologischer Sorgfalt de Foix die Übersetzung Ficinios an Hand der Edition des griechischen Textes kritisierte, inhaltliche Unterschiede zwischen dem lateinischen Asclepius und dem griechischen „Pimander“ markierte, schließlich die sprachliche Form des ägyptischen Originals mit Hilfe des Syrischen und Hebräischen zu bestimmen suchte, um bestimmte Partien sachgemäß zu interpretieren. Häufig sind es gerade solche Stellen, die wenig später das griechische Original der Kaiserzeit verrieten.

Zweifellos handelt es sich um ein facettenreiches und lesenswertes Buch, das die Bedeutung jenes hermetischen Gedankenstroms innerhalb der lateinischen Christenheit während eines Zeitraums von gut einem Jahrtausend vor Augen führt. Freilich lässt dieser Überblick nicht nur Wünsche, sondern auch eine Reihe von Erwartungen offen. Strebt die erste Hälfte des Buches offensichtlich eher eine Bestandsaufnahme an, die den Leser informiert und ihm den Weg zu detaillierten Studien, Forschungsfeldern und aktuellen Diskussionen eröffnet, gestaltet sich die zweite, die der Renaissance gewidmet ist, als Serie von Einzelstudien, die ein Gesamtbild von der Hermetik des 15. und 16. Jahrhunderts nicht entstehen lassen. Auf Giordano Bruno einzugehen mag sich auf Grund der allbekanntesten – und wiederholt kritisierten – Studie von Yates vielleicht erübrigen, schwerlich aber leuchtet ein, weshalb bspw. Guillaume Postel und Philippe de Mornay gänzlich oder Annibale Rossellini bis auf die Nennung des Namens fehlen, handelt es sich bei letzterem doch um den Verfasser des wohl umfangreichsten Kommentars zu „Pymander“ und „Asclepius“, der je verfasst wurde. Aber nicht nur das: In vermutlich keinem anderen Werk wird die Engführung zwischen christlicher Dogmatik und Hermetik so weit getrieben wie in dessen vielbändigem Kommentar, der sich nach Anlage und Zielsetzung grundlegend von dem stärker philologi-

schen des François de Foix unterscheidet.⁷ Derartige Fehlstellen erklären sich daraus, dass Aufsätze mit je speziellen Problemstellungen kombiniert wurden, die die Erwartungen an eine zusammenhängende Darstellung analog zum ersten Teil gar nicht erfüllen können. Die jeweils besprochenen Texte werden generell nur in recht geringem Maße in ihre jeweiligen philosophischen Kontexte einbettet und auf dem Hintergrund je aktueller Debatten gedeutet, wozu bspw. solche über Autorität und Interpretationsweisen des Aristoteles im 16. Jahrhundert gehören. Von der Suche nach Konvergenzen zwischen hermetischen, chaldäischen und kabbalistischen Gedanken und der Attraktivität der alten, außerbiblichen Quellen einer christlichen Philosophie auf Grund des ihnen beigemessenen irenischen Potenzials und dem Verhältnis zu neueren naturphilosophischen Einsichten erfährt der Leser deshalb vergleichsweise wenig.

Berlin

Michael Weichenhan

Peter Dinzelsbacher (Hg.): *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum*. Bd. 1: Peter Dinzelsbacher (Hg.): *Altertum und Frühmittelalter*, Paderborn u. a.: Schöningh 2011, 421 S., 47 Abb., 12 Tafeln. ISBN 978-3-506-72020-7.

Elf Jahre nach dem zweiten Band dieses Handbuchs folgt nun der erste Band zu Altertum und frühem Mittelalter, der den Zeitraum bis zur salischen Epoche umfasst. Der Hauptteil über das frühe Mittelalter, unter dem hier die Zeit von den Karolingern bis zu den frühen Saliern verstanden wird, ist eingeraht einerseits durch Abschnitte über die Kelten von Holger Sonnabend, die Germanen von Bernhard Maier sowie Völkerwanderung und Merowinger von Werner Heinz (S. 13–79), andererseits über die Religiosität der heidnischen Slaven und deren erste Kontakte mit dem Christentum in der Nachbarschaft von Deutschen und Slaven von Leszek Moszynski sowie über die Juden von Johannes Heil (S. 269–304). Die Ausführungen sind, was den frühmittelalterlichen – und mit fast 200 Seiten größten – Teil im engeren Sinne betrifft, denselben Prinzipien verpflichtet wie der zweite Band; für diese Grundregeln steht Peter Dinzelsbacher als Autor des zweiten,

⁷ Maria Muccillo, *Der 'scholastische' Hermetismus des Annibale Rosselli und die Trinitätslehre*, in: *Das Ende des Hermetismus* (wie FN 6), 61–99.