

## 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,<sup>1</sup> haben insbesondere Antoine Faivre und Wouter J. Hanegraaff übernommen und in ihren einflussreichen Studien zu einem Oberbegriff für alle Formen eines arkanen Wissens erhoben.<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup>

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.<sup>4</sup> 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.<sup>5</sup> 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.<sup>6</sup> Auch Kemper konzipiert Hermetik als »Alternative zur christlichen Religion«,<sup>7</sup> 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.<sup>8</sup> 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. 4/1 (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 Weltansicht 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.<sup>9</sup> 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.<sup>10</sup> Ob der Hermetismus sich darüber hinaus inhaltlich definieren lässt, im Sinne etwa eines Kriterienkatalogs, wie ihn Thomas Leinkauf vorgeschlagen hat,<sup>11</sup> 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.<sup>12</sup> 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.<sup>13</sup> 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«.<sup>14</sup> 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 Ficanos, 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.<sup>15</sup> 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.<sup>16</sup>

### 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.<sup>17</sup> 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,<sup>18</sup> 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 postreformatorischen 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.<sup>19</sup> 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.<sup>20</sup> 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 Theologiegeschichtsschreibung<sup>21</sup> – 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«<sup>22</sup> oder eine »in zentralen Aspekten ihrer ›Weisheit‹ als von den Konfessionen gefürchtete Konkurrenz«<sup>23</sup> 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.

nigen Jahren glückte,<sup>24</sup> von großer Bedeutung, denn auch hier lässt sich eine Verbindung zwischen Hermetismus und der Lehre vom »innerem Wort« zu erkennen. Trotz solcher riskanter Synthesen bleibt Arndt fest im Protestantismus verankert; in seinen frühen Jahren ist er ein äußerst kämpferischer Lutheraner, später Generalsuperintendent der lutherischen Kirche in Celle. Arndt selbst hat also offensichtlich keinen Widerspruch zwischen seinem Luthertum und dem Hermetismus gesehen.

Fragt man nach dem Punkt, an dem der Hermetismus erstmals als mit der christlichen Theologie unvereinbar erscheint, so deuten die Zeichen auf Jacob Thomasius. Dieser hatte 1665 in seinem *Schediasma historicum* die antike Philosophie – und zwar sowohl den Aristotelismus wie den Platonismus – in entschiedenem Gegensatz zur christlichen Offenbarung gerückt. Dadurch eröffnet Thomasius überhaupt erst die Möglichkeit, den Begriff des Platonismus – und damit den ihm zugerechneten Hermetismus – als Instrument der Polemik zu definieren,<sup>25</sup> wie es dann 1690 Colberg in seinem *Platonisch-hermetischen Christentum* tun wird. Eine besondere Pointe gewinnt Thomasius' *Schediasma* insofern, als Thomasius nicht nur auf dem Boden eines Arndtschen Frömmigkeitsideals steht – dessen Wesen eben gerade darin bestand, auf jede Art von philosophischer Beimischung in der Theologie zu verzichten –, sondern auch die pietistischen Anfänge Speners ausdrücklich begrüßt:<sup>26</sup> Die Revolution frisst ihre Kinder.

Vor diesem theologischen Hintergrund muss schließlich auch die Datierung des *Corpus Hermeticum* 1614 durch Isaac Casaubon gesehen werden, wie sie Anthony Grafton rekonstruiert und vor einigen Jahren wiederum Martin Mulsow dokumentiert hat.<sup>27</sup> Die philologisch korrekte Datierung der hermetischen Schriften erhält ihre Bedeutung in den theologischen Debatten allein vor dem

24 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. von Hans Otte und Hans Schneider. Göttingen 2007, S. 163–199. Ausführlich zu Johann Arndts Hermetik-Rezeption Hanns-Peter Neumann: *Natura sagax – die geistige Natur: zum Zusammenhang von Naturphilosophie und Mystik in der frühen Neuzeit am Beispiel Johann Arndts*. Tübingen 2004. Vgl. außerdem Hermann Geyer: *Verborgene Weisheit. Johann Arndts ›Vier Bücher vom wahren Christentum‹ als Programm einer spiritualistisch-hermetischen Theologie*. Berlin 2001.

25 Vgl. Lehmann-Brauns: *Weisheit in der Weltgeschichte* (wie Anm. 21), bes. S. 32.

26 Lehmann-Brauns: *Weisheit in der Weltgeschichte* (wie Anm. 21), S. 34.

27 Vgl. Anthony Grafton: *Defenders of the Text. The Traditions of Scholarship in an Age of Science, 1450–1800*. London, Cambridge, Mass. 1991, darin: Protestant versus Prophet: Isaac Casaubon on Hermes Trismegistus, S. 145–161, sowie: *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)*. Hg. von Martin Mulsow. Tübingen 2002.

Hintergrund einer Amalgamierung der Theologie mit hermetischen Lehrinhalten. Dieses belegt nicht nur Hermann Conrings Instrumentalisierung der Datierung gegen den Paracelsismus in seiner Abhandlung *De hermetica medicina Aegyptiorum* (1648), sondern auch das Gegenbeispiel des Andreas Libavius, der sich – als Verteidiger der traditionellen Alchemie gegen den Paracelsismus – keinen Illusionen über das tatsächliche Alter der dem Hermes zugesprochenen *Tabula smaragdina* hingibt.<sup>28</sup> Wenn es sich bei der Alchemie um ein technisches Wissen handelt – und nicht um ein theologisches, wie für die Paracelsisten – dann bestand keine Notwendigkeit, Hermes Trismegistos als vormosaichen Offenbarungsträger zu behaupten. Im Gegenteil: eine solche theologisch brisante Verortung konnte der Alchemie, wie sie Libavius verstand, nur von Nachteil sein.

Problematisch wird die Datierung des *Corpus Hermeticum* nur dort, wo der Hermetismus in Hermes Trismegistos einen – womöglich vormosaichen – Offenbarungsträger sehen möchte. Exakt an diesem Punkt hatte auch Casaubon angesetzt: bei der Berufung des Cesare Baronius auf Hermes Trismegistos als Repräsentanten einer dezidiert katholischen Tradition. Erst hier gerät die Datierung des *Corpus Hermeticum* in das »Spannungsfeld von philologischer Kritik und christlicher Apologetik«, um den Untertitel der Studie von Ralph Häfner zu zitieren.<sup>29</sup> Häfner untermauert die so angedeutete Beziehung nicht zuletzt mit dem Nachweis, dass es sich bei der Datierung Casaubons um eine relativ späte Erscheinung handelt. Die intellektuelle Elite war sich schon in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts darüber im Klaren, dass die These vom vormosaichen oder auch nur mosaichen Alter der hermetischen Schriften nicht zu halten war. Virulenz gewinnt dieses Faktum aber erst dort, wo es in den theologischen Debatten instrumentalisiert wurde.

## 5. Wissenschaftshistorische Perspektive

Abschließend soll hier eine Perspektive umrissen werden, die im vorliegenden Band nicht vertreten ist und in der deutschsprachigen Hermetismus-Forschung generell eine allzu geringe Rolle spielt. Die Rede ist von einem genuin wissenschaftshistorischen, vorwiegend von angloamerikanischer Seite praktizierten Zugriff, der sich auf die technische, alchemische Seite des Hermetismus konzentriert. Was unter dieser wissenschaftshistorischen Sichtweise auf dem Spiel steht, ist immer noch das sogenannte »Yates-Paradigma«, wenn auch in mitt-

28 Vgl. die Nachweise in dem Beitrag von Wels, Anm. 55 ff.

29 Ralph Häfner: *Götter im Exil. Frühneuzeitliches Dichtungsverständnis im Spannungsfeld christlicher Apologetik und philologischer Kritik* (ca. 1590 – 1736). Tübingen 2003.

lerweile stark modifizierter Form. In Frage steht dabei, welchen Beitrag der Hermetismus (und das heißt hier vor allem: Alchemie bzw. Magie) für die Herausbildung der sogenannten »scientific revolution« und damit in letzter Instanz für die Entwicklung der modernen Naturwissenschaften geleistet hat. Während die Ausschließlichkeit der von Yates vorgebrachten These, der zufolge die moderne Naturwissenschaft und ihre technischen Anwendungen auf die Magie-Theorien der Frühen Neuzeit zurückgehen, heute niemand mehr verteidigt, lebt das Problem selbst in mannigfachen Verästelungen fort.

Vereinfacht gesagt, geht es um die Bedeutung dreier Instanzen oder Faktoren, nämlich des Hermetismus, der Magie und Alchemie auf der einen Seite, des Aristotelismus auf der zweiten und der entstehenden Experimentalwissenschaft aus dem Geist eines Francis Bacon oder Galileo Galilei auf der dritten Seite. Dabei ist die ausschließliche Ableitung der Experimentalwissenschaft aus Magie und Hermetismus mittlerweile ebenso unhaltbar geworden wie das Bild eines einheitlichen, »scholastischen« und »wirklichkeitsblinden« Aristotelismus, der jeder Neuerung feindlich gegenüber gestanden habe. Die von der positivistischen Wissenschaftsgeschichtsschreibung reklamierte Annahme, dass die Genese der »modernen Naturwissenschaft« als gleichsam unbefleckte Geburt in einer Befreiung aus den Stricken der Theologie bzw. den Zwängen einer mittelalterlich aristotelischen Scholastik begründet sei, lässt sich seit langem nicht mehr aufrechterhalten. Wo immer man die Wissens- und Wissenschaftsgeschichte der Frühen Neuzeit betrachtet, wirken Magie und Hermetismus an maßgeblichen Punkten. Zentrale Figuren der Wissenschaftsgeschichte wie J.B. van Helmont (der Entdecker der Gase), experimentelle Chemiker wie Glauber und Boyle oder Mediziner wie Harvey (der Entdecker des Blutkreislaufes), nicht zuletzt der von alchemischen Interessen geprägte Isaac Newton stehen in einem engen Verhältnis zu hermetischen, alchemischen oder magischen Vorstellungen; insofern ist das »Yates-Paradigma« durchaus noch präsent.

Auf der anderen Seite hat sich in den letzten Jahrzehnten gezeigt, dass der Aristotelismus keine »tote Scholastik« war: Andreas Libavius und Daniel Sennert, beide Anhänger einer traditionellen *alchemia transmutatoria*, berufen sich explizit auf einen aristotelischen Wissenschaftsbegriff. Sennert widmet ein umfangreiches Werk<sup>30</sup> dem Aufweis von Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen der chymisch-alchemischen und der aristotelischen Naturtheorie. Gleichzeitig aber sind genau in diesem – gleichermaßen »aristotelischen« wie »hermetischen« – Umfeld die Anfänge einer korpuskularen, atomistischen

---

30 Daniel Sennert: *De chymicorum cum Aristotelicis et Galenicis consensu ac dissensu*. Wittenberg 1619. Zu Libavius vgl. jetzt grundlegend Bruce T. Moran: *Andreas Libavius and the Transformation of Alchemy*. Sagamore Beach, Ma. 2007.

Theorie der Materie zu suchen.<sup>31</sup> Auf dem Titelblatt der *Alchymia* (1597) des Libavius sind Aristoteles und Hermes einträchtig nebeneinander abgebildet. Hätte sich Libavius anstelle der Paracelsisten mit seinem Sprachgebrauch durchgesetzt, könnte die Atomtheorie heute eine hermetische Theorie heißen. Die Entdeckung der Atome im 20. Jahrhundert hat die Bewertung der *alchemia transmutatoria* der Frühen Neuzeit umgekehrt: sie ist aus der Ecke des Obskurantismus und Okkultismus in einen der perspektivischen Endpunkte der »scientific revolution« gerückt. Auch das bildet einen Aspekt des Hermetismus und seiner verzweigten Wirkungsgeschichte.

## 6. Die Beiträge dieses Bandes

Eröffnet wird der Band mit dem Aufsatz von Esteban Law, der historisch am weitesten zurückreicht. Law rekonstruiert, von der Antike an, die Wissensgenealogien des alchemischen Hermetismus, das heißt die Ursprünge des Wissens, das der alchemische Hermetismus für sich in Anspruch genommen hat. Dabei zeigt sich, dass diese Wissensgenealogie strukturell mit derjenigen des »philosophischen Hermetismus« übereinstimmt und in dieser Koinzidenz auch bis in die Frühe Neuzeit wahrgenommen worden ist. Seine logische Fortsetzung findet der Beitrag von Law in dem Artikel von Carlos Gilly, der sich den Wandlungen widmet, die der Hermetismus in der paracelsistischen und rosenkreuzerischen Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts erfahren hat. Genau das »Novum«, das Law für die Tatsache reklamiert, dass mit Paracelsus zum ersten Mal die Traditionsfolge des Hermes Trismegistos bis in zeitgenössische Gegenwart hinein ausgedehnt wurde, rekonstruiert Gilly detailliert für den Paracelsismus. Dabei geht es ihm insbesondere um die »mosaische Physik« als Punkt, an dem philosophischer und alchemisch-technischer Hermetismus verschmelzen. »Mosaische Physik« manifestiert sich durch den Versuch, den in der Genesis beschriebenen Prozess der Weltschöpfung in den Termini der Alchemie zu beschreiben. Mit Samuel Eisenmengers *De usu partium coeli oratio* von 1563 (und zu einem weit früheren Zeitpunkt als bisher vermutet) und der anonymen *Offenbarung Göttlicher Majestät* (1575) gelingt Gilly sogar ein historisch präziser Nachweis, wo die philosophischen Traktate des *Corpus Hermeticum* in alche-

---

31 Wir verweisen stellvertretend auf Christoph Meinel: Early Seventeenth Century Atomism: Theory, Epistemology, and the Insufficiency of Experiment. In: *Isis* 79 (1988), S. 68 – 103; Emily Michael: Sennert's Sea Change: Atoms and Causes. In: *Late Medieval and Early Modern Corpuscular Matter Theories*. Hg. v. Christoph Lüthy, John E. Murdoch und William R. Newman. Leiden, Boston, Köln 2001, S. 331 – 362; sowie in demselben Band William R. Newman: Experimental Corpuscular Theory in Aristotelian Alchemy: From Geber to Sennert. In: *Late Medieval and Early Modern Corpuscular Matter Theories*, S. 291 – 329.

mische ›Physik‹ und Naturphilosophie umgesetzt und mit der *Tabula smaragdina* verschmolzen wurden.

Mit dem Beitrag von Ralph Häfner zu Jean Bodins *Colloquium Heptaplomeres* wenden wir uns einer Transformation des Hermetismus in der Frühen Neuzeit zu, die in einem scharfen Kontrast zu den alchemischen und paracelsistischen Traktaten steht. Wo der Paracelsismus den Hermetismus nämlich beim Wort nimmt und in die Praxis überführt, da zeuge Bodins *Colloquium* bereits von einem fazetiösen Umgang mit dem Hermetismus. Bodin, so Häfner, sei sich schon 1593 (also zwanzig Jahre vor Casaubons Datierung) völlig darüber im Klaren, dass es sich bei dem hermetischen Textkorpus nicht um authentische Zeugnisse handeln könne. Das *Colloquium heptaplomeres* wäre deshalb bereits als eine »Parodie des Hermetismus« zu verstehen. Häfners Interpretation von Bodins *Colloquium* findet eine Fortsetzung in dem Beitrag von Wels, der nachzuweisen versucht, dass es sich auch bei Michael Maiers *Atalanta fugiens* (1617/18) bereits um einen spielerischen, genuin poetischen Umgang mit dem Hermetismus handelt. Ein wichtiges Argument ist dabei der Nachweis, dass Maier kein Paracelsist, aber ein Hermetiker ist. Wie für Andreas Libavius steht auch für Maier aristotelische Schulphilosophie und die Berufung auf Hermes nicht im Widerspruch.

Es schließt sich der Beitrag von Rosmarie Zeller an, die sich mit der *Jäger-Lust* von Thomas Rappolt einem Text widmet, der ebenfalls Ausdruck eines solchen theologisch desinteressierten, rein alchemischen Hermetismus ist. Wie Zeller zeigt, besitzt dieser alchemische Hermetismus dafür auf der anderen Seite eine große Affinität zur Poesie, die er – ausgehend von der antiken Mythologie als Modell – für die Verschlüsselung von naturphilosophischem Wissen einsetzt. Der Beitrag von Anne Eusterschulte schließt ebenfalls an diesen Begriff des Hermetismus an, ergänzt ihn aber um eine weitere Facette. Am Beispiel Athanasius Kirchers zeigt Eusterschulte, wie die Schöpfung selbst in ihren scheinbaren Wundern, Geheimnissen und Seltsamkeiten als Ausdruck der göttlichen Weisheit verstanden wird, die nun wiederum in verschlüsselter, ›geheimnisvoller‹ Form in den hermetischen Schriften zum Ausdruck kommt. Das Spiel der göttlichen Weisheit in der Natur offenbart sich in den ägyptischen Hieroglyphen wie in den hermetischen Schriften.

Mit dem Beitrag von Joachim Telle betreten wir den Bereich der Einflussforschung, zu deren Gegenständen bekanntlich auch die Erörterung von wissenschaftshistorischen Einflussfiktionen gehört. John Dee ist der elisabethanische Magus par excellence, dessen Gespräche mit Geistern bis in die Gegenwart ununterbrochen Gelegenheit zu romanhaften Ausformungen gaben. So stark die Präsenz Dees jedoch in der Romanliteratur ist, so gering war sein Einfluss auf den Hermetismus des 17. Jahrhunderts. Dass von seinem Einfluss auf die Entstehung der Rosenkreuzer nicht viel zu halten war, wie Yates ihn behauptet hatte,

war schon länger bekannt, aber Telle demonstriert in seinem Beitrag, dass von einem Einfluss Dees auch ansonsten nicht die Rede sein kann.

Kristine Hannak skizziert in ihrem Aufsatz eine weitere Tradition, in der der Hermetismus der Frühen Neuzeit steht, nämlich die der mittelalterlichen Mystik. Sebastian Franck, so Hannak, interpretiert in seiner Übersetzung des *Corpus Hermeticum* den *Pimander* als »inneres Wort«, als unmittelbare Ansprache Gottes in der Psyche des Menschen. Damit tritt das *Corpus Hermeticum* in einen genuin theologischen Überlieferungszusammenhang. Die Frage, wann Hermes Trismegistos gelebt hat oder ob überhaupt, ist von vornherein irrelevant: das *Corpus Hermeticum* wird zum Ausdruck und Träger einer Offenbarung, die sich überall und jederzeit wiederholen kann.

Einen genuin literaturwissenschaftlichen Zugriff praktiziert Dietmar Till in seinem Beitrag, wenn er nach den rhetorischen Argumentationsverfahren und Plausibilisierungsstrategien fragt, deren sich hermetische Texte bedienen. Till geht von der Sprachreflexion des *Corpus Hermeticum* aus und zeigt dann, wie diese in der Frühen Neuzeit durch die rhetorischen Strategien etwa der Antonomasie oder Paronomasie zu einer »hermetischen Textur« führt, in der sie zum Medium einer hermetisch interpretierten Welt werden. Peter-André Alt wiederum untersucht in seinem Beitrag die hermetischen Grundlagen der frühneuzeitlichen Poetik. Zu diesen hermetischen Grundlagen gehöre, so Alt, an erster Stelle eine Theorie der Inspiration bzw. des Enthusiasmus als Möglichkeit der Teilhabe des Dichters am Göttlichen, vermittelt durch den logos; zweitens die Analogie von göttlicher und poetischer Schöpfung, wobei der menschlichen Phantasie (*imaginatio*) als schöpferischer Kraft eine besondere Rolle zukommt. Von der damit vollzogenen Aufwertung der dichterischen Schöpfungskraft ist es kein weiter Schritt mehr zur Selbstermächtigung der literarischen Phantasie. Damit fällt dem Hermetismus eine entscheidende Rolle in der Genese des Begriffs eines künstlerischen ›Schöpfungsprozesses‹ zu.

Mit den Beiträgen von Philipp Theisohn und Hans-Georg Kemper wendet sich der Band seinem letzten Problemkreis zu, nämlich der Liebeskonzeption des *Corpus Hermeticum* und ihren frühneuzeitlichen Transformationen. Philipp Theisohn bringt in seiner Studie den als spiritualistische Welt- und Menschheitskonzeption verstandenen Hermetismus in ein komplexes Verhältnis zur galanten Dichtung um 1700. Was dabei auf den ersten Blick als äußerster Widerspruch zwischen Spiritualität und Sexualität erscheint, überführt Theisohn in eine dialektische Einheit, wenn er zeigt, dass die »Immanenz galanter Natürlichkeit« in letzter Instanz auf geistliche Erklärungsmodelle zurückgreifen muss. Gerade in ihrer frivolen, sinnlichen Form aktiviere die Galanterie hermetische Metaphern, um das Werden und die Möglichkeit der Liebe erklären zu können.

Hans-Georg Kemper schließlich – dessen Beitrag auf der Tagung selbst den

Eröffnungsvortrag bildete – gehört in diesem Band das letzte Wort. In einem Kaleidoskop der Bezüge, die er in seiner großen Geschichte der Lyrik der Frühen Neuzeit entwickelt hat, zeichnet Kemper die Entwicklung des Liebesbegriffes nach, wie er nicht nur die Literatur des 18. Jahrhunderts, sondern das Bewusstsein des 19. Jahrhunderts bis in die Gegenwart hinein beherrscht. In seinem Zentrum steht die Vorstellung einer Liebe als Passion und Affekt, »als schicksalhaft-unbedingtes, leidenschaftliches und beseligendes Hoch-Gefühl eines intimen, damit sozialer Kontrolle weithin entzogenen, Angezogen- und Füreinanderbestimmtseins zweier Individuen als Sinn und Zweck ihres gesamten Lebensweges«. Im Gegensatz zu Luhmann, der eine solche Liebesvorstellung erst in der Romantik entdeckt, kann Kemper zeigen, dass sie sich schon im 17. Jahrhundert entwickelt, in der geistlichen Lyrik einer Catharina Regina von Greiffenberg und eines Friedrich Spee, gespeist aus Vorstellungen, wie sie sich im *Corpus Hermeticum* finden. Insbesondere die Sophienmystik von Gottfried Arnold bis Novalis erweist sich dabei als konsequente Aneignung und Weiterentwicklung der magischen Liebeskonzeption des Hermetismus. Anfang des 18. Jahrhunderts, vermittelt durch den Pietismus, wird diese magische Liebeskonzeption dann zunehmend auch auf irdische Beziehungen übertragen.

Das Programm des Bandes zeigt die ganze Vielfalt hermetischer Wirkungsspuren in frühneuzeitlicher Literatur und damit, nicht zuletzt, die Evidenz des im Titel verwendeten ›Konzept‹-Begriffs.<sup>32</sup> Im Zentrum steht dabei auch die Frage nach der ›Einheit‹ des Hermetismus, dessen theologisch-naturphilosophisches Programm durch das spätantike *Corpus* vorgegeben, aber im Prozess seiner seit der Renaissance intensiven Rezeption umgearbeitet und reformuliert wird. Wenn der Band zu einer gründlicheren Diskussion über die Identität des hermetischen Erbes in der Frühen Neuzeit, seine topische Wahrnehmbarkeit, seine Funktion als poetisch vermitteltes Wissensmodell und seine spezifische Beziehung zu anderen Strömungen wie Alchemie und Paracelsismus einlädt, hätte er seine wesentliche Funktion bereits erfüllt.

---

32 Vgl. hier auch Barbara Bauer: Nicht-teleologische Geschichte der Wissenschaften und ihre Vermittlung in den Medien und Künsten. Ein Forschungsbericht. In: Wolfenbütteler Barock-Nachrichten 25 (1998), S. 3–35.