

# Gnosis in der Renaissance?

di Wolfgang Baum

Abstract: Il saggio si propone di dare una risposta a due interrogativi: 1. Che cosa si intende esattamente con il termine «gnosi»? 2. È possibile trasferire all'epoca rinascimentale una definizione precisa di «gnosi»? Per rispondere alla prima domanda è necessario risalire la storia passata fino al III secolo d.C., alla fase cioè fondamentale in cui la *gnosi* si presenta come una religione di auto-redenzione dualistica e ostile al cosmo. È noto infatti come il Rinascimento recuperi testi antichi e nascosti, anche se uno sguardo attento a tre autorevoli esponenti di quest'epoca (Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, Giordano Bruno) rivela come ad essere recepite non siano tradizioni gnostiche, bensì ermetiche e cabalistiche dal chiaro carattere procosmico.

## 1. *Methodische Vorüberlegungen*

Wenn in der folgenden Untersuchung von «Gnosis in der Renaissance» die Rede ist, dann muß «die Gnosis» streng von anderen ähnlichen Gruppierungen unterschieden werden, die zwar strukturelle und inhaltliche Ähnlichkeiten aufweisen, allerdings im engen Sinn nicht zur Gnosis hinzuzuzählen sind.

So prägen in der Zeit der Entstehung der Gnosis der Enkratismus, der Montanismus, Mysterienkulte, platonische und pythagoräische Arkandisziplinen sowie die Hermetik die religiöse Umwelt ebenso wie das sich ausbreitende Christentum.<sup>1</sup> Diesen Bewegungen gemeinsam ist ein mehr oder weniger streng befolgter Asketismus, der, wie die Studien Peter Browns<sup>2</sup> deutlich machen, als populäres Ideal vielen Menschen Vorbild und Tugend ist. Ferner ist den genannten religiösen Bewegungen der Antike ein gewisser elitärer Charakter eigen. Wenn also im Rahmen dieser Studie von Gnosis im eigentlichen Sinne gesprochen wird, so kann dies nur unter dem besonderen Gesichtspunkt erfolgen, die Gnosis von den genannten Bewegungen – und sicherlich einer ganzen Reihe ähnlicher Gruppen – zu unterscheiden.

---

<sup>1</sup> Vgl. allgemein H.-J. KLAUCK, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums*, 2 Bde., Stuttgart 1995-1996.

<sup>2</sup> Vgl. P. BROWN, *Die Keuschheit der Engel: sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums*, München 1994; DERS., *Welten im Aufbruch. Die Zeit der Spätantike: Von Mark Aurel bis Mohammed*, Bergisch Gladbach 1980; DERS., *Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley 1982.

Um allerdings das sich abzeichnende Problem einer unüberschaubaren Materialfülle einigermaßen zu begrenzen, wird die Gnosis in erster Linie von der «Hermetik» bzw. vom «Hermetizismus»<sup>3</sup> abgegrenzt, und zwar aus zweierlei Gründen: Zum einen steht die Hermetik, auch häufig als «heidnische Gnosis» bezeichnet, der Gnosis im engen Sinne sehr nahe. Zum anderen wurde die Hermetik im Zeitalter der Renaissance bereits mehrfach untersucht, da in dieser Zeit die hermetischen Texte neu entdeckt werden und zum Charakter der Epoche wesentlich beitragen. Die hier vorgeschlagene Unterscheidung zwischen Gnosis und Hermetik soll nicht den Eindruck erwecken, eine künstliche Grenze zu ziehen. Allerdings werden Gnosis und Hermetik nicht selten in einem Atemzug genannt und deshalb leicht verwechselt. Eine allzu voreilige, gar oberflächliche Gleichsetzung würde strenggenommen die Frage aufkommen lassen, was letztlich die genannten zahllosen esoterischen Bewegungen überhaupt denn trenne: Ist dann alles, was stoffgeschichtlich aus esoterischen, asketischen und hermetischen Kreisen geschrieben wurde sofort Gnosis?<sup>4</sup> Im Fall von Gnosis und Hermetik ist die Problemlage besonders deutlich: Die Gnosis *kann* hermetische Züge haben, muß es aber nicht; umgekehrt gilt dasselbe: die Hermetik *kann* gnostische Züge aufweisen, muß es aber nicht. So ist es erforderlich, zu Beginn der Studie über die «Gnosis in der Renaissance» zunächst einige wichtige Kennzeichen beider Phänomene herauszuarbeiten, die als unverkennbare Merkmale zu bezeichnen sind. Daß eine derartige Differenzierung wichtig und wertvoll ist, zeigt ein Blick in die Tradition der Gnosis- und Hermetikforschung. Dabei kommt gerade im Falle der Gnosis zugute, daß die diesbezüglichen Forschungen in den letzten Jahrzehnten so weit fortgeschritten sind, daß begriffliche Unschärfen in dieser Frage eigentlich nicht mehr zulässig sein dürften. Im Bereich der Hermetik-Forschung beschränkt man sich nicht nur auf die Hermetik der Antike, sondern auch auf ihre neuzeitlichen Vertreter, etwa die Bewegung der Rosenkreuzer oder Einzelautoren wie Jakob Böhme, Emanuel Swedenborg und Franz von Baader.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Die Unterscheidung stammt von A. Faivre: Danach versteht er die Hermetik als die Bewegung der Antike, deren neuzeitlichen Adepten als Vertreter des «Hermetizismus»; da ich, wie noch zu zeigen sein wird, diese Unterscheidung ähnlich problematisch halte, wie die Unterscheidung zwischen «Gnosis» und «Gnostizismus» in den Schlußdokumenten von Messina, belasse ich es bei der Formulierung: Gnosis und Hermetik; vgl. A. FAIVRE, *Renaissance Hermeticism and Western Esotericism*, in R. VAN DEN BROEK - W.J. HANEGRAAFF (edd), *Gnosis and hermeticism from antiquity to modern times*, New York Univ. Press 1998, S. 109-123, besonders S. 109.

<sup>4</sup> In den popularwissenschaftlichen Publikationen ist dies leider der Fall. Den Vorwurf mangelhafter Differenzierung muß sich daher der weit verbreitete Doppelband von P. SLOTERDIJK - Th. MACHO (edd), *Weltrevolution der Seele. Ein Lese- und Arbeitsbuch der Gnosis*, Gütersloh 1994, ebenso gefallen lassen wie der mit hohem wissenschaftlichen Anspruch herausgegebene Sammelband von P. KOSLOWSKI, *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, Zürich - München 1988. Hier wird nicht nur die Geschichte der Gnosis mit der Tradition der Mystik in einem Atemzug genannt, sondern auch schwer nachvollziehbare «Vertreter» dieser Tradition, z.B. Thomas v. Aquin oder Ernst Mach untersucht. Vgl. ebenso: DERS., *Die Prüfungen der Neuzeit. Über Postmodernität, Geschichte der Philosophie, Metaphysik, Gnosis*, Wien 1989.

<sup>5</sup> Vgl. A. VERSLUIS, *Christian Theosophic Literature*, in R. VAN DEN BROEK - W.J. HANEGRAAFF (edd), *Gnosis and hermeticism from antiquity to modern times*, New York 1998, S. 217-236, S. 233: «It is a fertile source for further investigation, and one not easily exhausted».

## 2. *Aufbau der Arbeit*

Im ersten Teil der Arbeit wird die Gnosis als *historisches* Phänomen erfaßt und eine Arbeitsdefinition entwickelt, die die Ausgangsbasis für die daran anschließende Untersuchung bildet. Parallel dazu wird in ähnlicher Weise die für die Epoche der Renaissance bedeutsame Hermetik vorgestellt und werden die wichtigsten gemeinsamen und, was hier entscheidend ist, trennenden Merkmale kurz umrissen.

Auf dieser Grundlage werden im zweiten Hauptteil ausgewählte Autoren der italienischen Renaissance auf die thematische Fragestellung hin untersucht, wie groß der Anteil gnostischer Elemente, gar gnostischer Strukturen im Denken der einzelnen Autoren nachzuweisen bzw. wie groß die Affinität zum gnostischen Denken einzuschätzen ist. Damit wird die bisherige Forschung insofern weitergeführt, als das spezifisch gnostische Element der Renaissance lediglich im Kontext der Hermetik ermittelt wurde. Im einzelnen beziehe ich mich dabei auf: den Religionsbegriff bei Marsilio Ficino, die Anthropologie Giovanni Pico della Mirandolas und den Unendlichkeitsbegriff bei Giordano Bruno.

Vor diesen Einzeluntersuchungen muß die bahnbrechende Leistung Gemistos Plethons, der den Zugang zum neuen Denken der Renaissance erst ermöglicht hat, gewürdigt werden. Kurze Überlegungen zum Einfluß von okkultur Philosophie bzw. Magie einerseits, der bei den genannten Autoren von zentraler Bedeutung ist, und dessen Bedeutung für die Gnosis andererseits, werden die Studie abschließen.

### I. REKONSTRUKTIONEN DER GNOSIS UND DER HERMETIK

#### 1. *Die Gnosis*

«Der Gnostizismus versprach seinen Anhängern höhere Erkenntnis und Enthüllung tiefer Geheimnisse; aber was er ihnen gab, war weder etwas Großes noch etwas Tiefes, sondern es war das Geheimnis des Abenteuerlichen und er führte sie in den Abgrund der Verrücktheit. Dieser Abgrund hat sich überall aufgetan, wohin der Gnostizismus mit seinen Grundsätzen gedrungen ist; dieser Abgrund ist darum auch ganz genau das Chaos der Gegenwart, der Wahnsinn der Zeit, der in allen möglichen Richtungen und Formen auftritt und überall nur sich selbst gleich ist».<sup>6</sup>

Diese Einschätzung des Freiburger Dogmatikers Franz Anton Staudenmaier in seiner 1851 verfaßten Schrift: «Die Grundfragen der Gegenwart» spiegelt beispielhaft eine Tradition wider, die bis zu den Anfängen der theologischen Beschäftigung mit der abendländischen Gnosis zurückreicht. Bis

<sup>6</sup> F.A. STAUDENMAIER, *Die Grundfragen der Gegenwart, mit einer Entwicklungsgeschichte der antichristlichen Prinzipien in intellektueller, religiöser, sittlicher und sozialer Hinsicht, von den Zeiten des Gnostizismus an bis auf uns herab*, Freiburg 1851, S. 414-415.

in die Neuzeit stand die Gnosis grundsätzlich für prinzipienloses Chaos, welches zurückzuführen ist auf «jenes unbestimmte, mannweibliche Urwesen, welches sich nach ägyptischer, persischer, indischer, buddhistischer und griechischer Vorstellungsweise in die endlichen Dinge entfaltet hat in einem Prozesse, welcher kosmogonisch und theogonisch zugleich ist».<sup>7</sup> Damit spannt sich, so Staudenmaier, ein Bogen des gnostischen Pantheismus, der bis in die Gegenwart reicht, also zu Hegel und Feuerbach, zu Sozialismus und Kommunismus. Dagegen gibt es für Staudenmaier nur eine Lösung: «Die alleinige Rettung ist im positiven Christentume, welches in der von Gott gestifteten Kirche ist, wirkt und lebt».<sup>8</sup>

Erfreulicherweise hat seitdem die Gnosisforschung beträchtlich an Polemik verloren. Spätestens seit dem Fund gnostischer Originaltexte 1945/46 in Nag Hammadi ist es möglich, nicht nur indirekt über die Zeugnisse der Kirchenväter, sondern nunmehr unmittelbar einen Einblick in die Denkweise der Gnostiker zu erhalten und endlich mit den Aufräumarbeiten jahrhundertalter Vorurteile und Verfälschungen zu beginnen.

Die ersten Zeugnisse dieser Auseinandersetzung finden sich bereits im Neuen Testament, erfahren allerdings in den häresiologischen Arbeiten der Kirchenväter des zweiten und dritten Jahrhunderts ihren vorläufigen Höhepunkt.

#### a. Neues Testament

Das Neue Testament zeigt bereits in Ansätzen, daß das Problem gnostischer Gemeindeglieder oder in Konkurrenz zu christlichen Gemeinden stehende Bewegungen virulent ist.<sup>9</sup> So scheint der Einfluß gnostischer Gemeindeglieder in Korinth bereits Paulus zu veranlassen, darauf schriftlich zu reagieren (vgl. 1 Kor 8, 1-3). Deutlich zutage tritt das Problem in den Pastoralbriefen: Hier wird als Merkmal der Irrlehrer der für einen gnostischen Hintergrund sprechende Topos «der Erkenntnis» bzw. «des Erkennens» genannt,<sup>10</sup> der in ihrer Selbstbezeichnung in 1 Tim 6, 20-21 gipfelt. Zwar wird von exegetischer Seite der Einwand vorgebracht, daß der Ausdruck «Gnosis» nicht automatisch schon eine Zugehörigkeit zur Gnosis als antiker Erlösungsreligion impliziert.<sup>11</sup> Da sich aber alle anderen genannten Elemente

<sup>7</sup> DERS., *Die christliche Dogmatik, Viertes Band, Erste Abteilung*, Freiburg 1852, S. 274-275.

<sup>8</sup> DERS., *Die Grundfragen der Gegenwart*, S. XI.

<sup>9</sup> Grundlegend: W. SCHMITHALS, *Neues Testament und Gnosis*, Darmstadt 1984.

<sup>10</sup> «Erkenntnis der Wahrheit» (1 Tim 4, 3; 2 Tim 3-7), Erkenntnis Gottes (Tit 1, 16).

<sup>11</sup> Vgl. P.H. TOWNER, *Gnosis and Realized Eschatology in Ephesus (of the Pastoral Epistles) and the Corinthian Enthusiasm*, in «Journal for the Study of the New Testament», 31 (1987), S. 104. So sieht Towner auch in der wiederholten Berufung auf eine besondere «Gnosis» kein Gegenargument für seine These. Er interpretiert *gnōsi-* anhand einiger Beispiele als einen in biblischen Kreisen üblichen Ausdruck, der das Wissen einer Gruppe um das Handeln Gottes anzeigen soll. Dagegen hat Wolter anhand mehrerer Beispiele demonstriert, daß besonders seine Verbindung mit *epagēlesthai* in 1 Tim 6, 21 sehr deutlich auf ein Selbstverständnis der Gegner als Gnostiker hinweist. «Das Verb *epagēlesthai* findet geradezu technische Verwendung, wenn es darum geht, elitäre Selbstabgrenzung auszudrücken;

der Irrlehre, insbesondere die Nennung von «Mythen» und «Genealogien», in gnostisches Denken einordnen lassen,<sup>12</sup> scheint die Identifizierung der Gegner als Gnostiker die wahrscheinlichste Lösung zu sein.<sup>13</sup>

Läßt sich die Frage nach Auseinandersetzung mit der Gnosis in den Pastoralbriefen deutlich klären, so wurden in den siebziger Jahren heftige Debatten über den vermeintlich gnostischen Charakter des Johannesevangeliums geführt. Die gnostischen Konnotationen im Johannesevangelium führen Luise Schottroff zu dem Urteil, daß der «gnostische Dualismus den johanneischen Entwurf der Christologie und der Soteriologie völlig (bestimme). Johannes ist das erste uns ausführlicher bekannte System einer Gnosis».<sup>14</sup> Ihr Fazit: «Mit dem Johannesevangelium ist die gnostische Heilslehre in den Kanon gelangt».<sup>15</sup> Der überwiegende Teil der Johanneskommentatoren lehnt allerdings eine derartige Extremposition ab und kommt zu dem Ergebnis, daß der johanneische Dualismus eher auf die außergewöhnliche insuläre Situation der johanneischen Gemeinde zurückzuführen sei.<sup>16</sup>

Der in diesem Zusammenhang entwickelte Verdacht, zwischen Gnosis und Antijudaismus gäbe es eine systematische Verbindung, liegt vordergründig auf der Hand. So sind die alttestamentlichen Umwertungen des Schöpfergottes in gnostischen Texten ein gängiger Topos, der, zusammen mit

---

es bezieht sich immer auf den Gegenstand, durch den die Identität einer Person oder Gruppe bestimmt ist und sie sich von ihrer Umwelt unterscheidet ...»; M. WOLTER, *Die Pastoralbriefe als Paulustradition*, Göttingen 1988, S. 265-266; vgl. auch: M. DIBELIUS - H. CONZELMANN, *Die Pastoralbriefe*, Tübingen 1966<sup>4</sup>, S. 70.

<sup>12</sup> Dies trifft auf die in diesem Kontext genannten «Mythen» und «Genealogien» zu, deren Bedeutung auch bei einer Identifizierung der Irrlehrer als Enthusiasten nicht recht deutlich zu werden vermag.

<sup>13</sup> Dabei drängt sich aber sofort die kontrovers diskutierte Frage nach den antithéseis auf. Handelt es sich dabei um eine direkte Anspielung auf Marcions Hauptwerk oder nicht? Obwohl dies zeitlich nicht ganz auszuschließen ist, findet sich im Text kein Anhaltspunkt, der auf eine marcionitische Lehre hinweisen würde. Zudem darf auch die Verwendung von antithéseis nicht überbewertet werden. Egbert Schlarb hat aufgezeigt, daß dieser Terminus ganz dem sonstigen Stil des Verfassers in der Auseinandersetzung mit der Irrlehre entspricht. Es gibt also keinen Grund, der es erlauben würde, die Irrlehrer mit Marcion in Zusammenhang zu bringen. Man wird sich damit begnügen müssen, in ihnen die Vertreter einer nicht näher bestimmbar gnostischen Gruppierung zu sehen. Vgl. E. SCHLARB, *Miszelle zu 1 Tim 6,20*, in «Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche», 77 (1986), S. 276-281.

<sup>14</sup> L. SCHOTTROFF, *Der Glaubende und die feindliche Welt, Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium*, Neukirchen 1970, S. 295; zur Beurteilung des johanneischen Dualismus, vgl. ebenso: W. LANGBRANDTNER, *Weltferner Gott oder Gott der Liebe. Der Ketzerstreit in der johanneischen Kirche. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung mit Berücksichtigung der koptisch-gnostischen Texte aus Nag Hammadi*, Frankfurt a.M. 1977, S. 84-86.

<sup>15</sup> L. SCHOTTROFF, *Der Glaubende und die feindliche Welt, ibidem*.

<sup>16</sup> So erwähnt Joachim Gnilka in seinen Untersuchungen zur «Theologie des johanneischen Schrifttums» das Problem der Gnosis lediglich am Rande: in 3 (!) Fußnoten wird auf gnostische Parallelen hingewiesen, vgl. J. GNILKA, *Theologie des Neuen Testaments*, Freiburg 1994, S. 241, Anm. 3; S. 242, Anm. 5; S. 272, Anm. 86. Dagegen wird das Verhältnis des Johannesevangeliums zur Gnosis wesentlich intensiver betrachtet in den Kommentaren von: J. BECKER, *Das Evangelium des Johannes*, Kap. 1-10, in «Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament», Bd. 4/1, Würzburg 1979, S. 147-161; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, in «Herders Theologischer Kommentar», Bd. IV/1, 3. ergänzte Auflage, Freiburg - Basel - Wien 1972, S. 107-135; 146-153; 257-269; 290-302, besonders: Exkurs 6: S. 433-447.

der radikalen Bibeltheologie Marcions, der antiken Gnosis eine vermeintlich antijüdische Grundtendenz verleiht. Nun darf allerdings nicht übersehen werden, daß es ebenso jüdisch-agnostische Gruppierungen gab, ja daß die genannten Umwertungsmodelle des Alten Testaments eher einer jüdisch-agnostischen «Protestexegese» (Kurt Rudolph) zuzuordnen sind, als einer Gruppierung ohne jüdischen Background. Ferner belegt ein differenzierter Blick in die gnostischen Quellen ebenso deren neutrale bzw. typologische Verwendung der Bibel.<sup>17</sup> Metaphysische Spekulationen über den *zwingenden* Zusammenhang von Gnosis und Antijudaismus, wie sie von Micha Brumlik vorgeschlagen werden, scheiden dagegen aufgrund ihrer Pauschalität als Erklärungsmodell aus.<sup>18</sup>

Gleichwohl entfalten die antijudaistischen Passagen des Neuen Testaments, allen voran die Antipharisäerrede in Mt 23 sowie die Satanskindschaft in Joh 8, eine verhängnisvolle Wirkungsgeschichte, die allerdings nicht auf das Konto der Gnostiker, sondern auf das der katholischen und evangelischen Kirchengeschichte geht.

#### b. Das Zeugnis der Kirchenväter und die weitere Forschungsgeschichte

Die Zeugnisse der Kirchenväter zählen zu den ersten Bemühungen, sich der Gnosis und ihrer Vertreter begrifflich und inhaltlich zu nähern. Dabei ist nicht zu übersehen, daß sich die Häresiologen in erster Linie mit der christlichen Gnosis auseinandersetzen, und zwar aus dem deutlich erkennbaren Grund, weil es zu heftigen Konflikten und Konkurrenzsituationen in den Gemeinden gekommen ist.<sup>19</sup> Grundsätzlich sind die Texte der Kirchenväter von dem Bemühen geprägt, ihre Gegner aus dem Rahmen der Kirche zu drängen, indem sie die Gnosis auf Simon Magus, den «Erzketzer» zurückführen, der bereits in Apg 8 die Menschen mit Zauberei in seinen Bann zieht.

Demzufolge setzt der Bericht des Irenäus in «Adversus Haereses» damit ein, durch die bloße Darstellung der gnostischen Systeme deren innere Widersprüchlichkeit darzulegen, die so für sich spricht, daß eine Widerlegung überflüssig ist.<sup>20</sup> Die Tatsache, daß Irenäus in den folgenden Büchern diese Widerlegung dann doch betreibt, beweist seine offenkundige Unsicherheit und Ungewißheit der eigenen Überzeugungskraft gegenüber. Sein Schüler Hippolyt folgt im wesentlichen der irenäischen Argumentation, führt aber die Gnosis – wie alle Irrlehren – auf die griechische Philosophie zurück.

<sup>17</sup> Eine differenzierte Sicht dieses Problems bietet: K. RUDOLPH, *Bibel und Gnosis. Zum Verständnis jüdisch-biblicher Texte in der gnostischen Literatur, vornehmlich aus Nag Hammadi*, in K. RUDOLPH (ed), *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze*, Leiden - New York 1996, S. 190-209, insb. S. 199-200.

<sup>18</sup> M. BRUMLIK, *Die Gnostiker. Der Traum von der Selbsterlösung des Menschen*, Frankfurt a.M. 1992; DERS., *Johannes: Das judenfeindliche Evangelium*, in «Kirche und Israel», 2 (1989), S. 102-113.

<sup>19</sup> Ein gutes Beispiel ist die Eucharistielehre des Gnostikers Markos, mit der sich Irenäus im III. Teil von «Adversus Haereses» beschäftigt, sie als Fälschung entlarvt und im Gegensatz dazu die eigene Lehre der Eucharistie entgegenstellt.

<sup>20</sup> IRENÄUS, *haer.* I 2, Vorrede (= Brox, S. 124-126).

Tertullian übertrifft in Form und Inhalt alle bisherigen Auseinandersetzungen mit der Gnosis, indem er als gelernter Rechtsanwalt das antike Stilmittel der Polemik vollends ausschöpft. Dieser Polemik in nichts nachstehend, allerdings mit «wenig Verstand» (Heinrich Kraft), arbeitet im vierten Jahrhundert Epiphanius von Salamis, der die Unterteilung des Irenäus zwischen einer «asketischen» und einer «libertinistischen» Richtung der Gnosis durch fantastische und unhaltbare Beschreibungen gnostischer Praktiken (freilich insbesondere der amoralischen Gruppe) insofern übertrifft, als er sich nicht scheut, auch die wildesten und unwahrscheinlichsten Gerüchte als Fakten darzustellen.<sup>21</sup>

Es gibt allerdings auch Autoren, die den Begriff der «Gnosis» nicht von vorneherein als negativ besetzt betrachten. Diese Linie beginnt mit Justin, der zwar die Gnostiker der Irrlehre bezichtigt, allerdings ebenso wie die Gnosis stark von der Rezeption des Mittelplatonismus geprägt ist. Die Entwicklung seiner Logos-Christologie entspricht damit dem Grundanliegen der Gnosis, die zeitgenössische Philosophie in die eigenen theologischen Überlegungen zu integrieren und fruchtbar zu machen.<sup>22</sup> Ferner sind zu nennen: Klemens von Alexandria, der zwischen einer «richtigen» und einer «falschen» Gnosis unterscheidet<sup>23</sup> und Origenes, dessen theologisches Denken systematische Parallelen zur Gnosis aufweist.<sup>24</sup> Diesen Autoren ist gemeinsam, das noch bei Hippolyt als aporetisch dargestellte Verhältnis von Philosophie und christlicher Offenbarung, welches der Gnosisproblematik zugrundeliegt, dahingehend zu überwinden, indem sie auf der Grundlage der biblischen Schriften

<sup>21</sup> K. KOSCHORKE, *Die Polemik der Gnostiker gegen das großkirchliche Christentum*, Leiden u. a. 1978, S. 123: «Die gängige Darstellung besagt, daß sich der gnostische Akosmismus in zwei entgegengesetzten Verhaltenweisen artikulieren kann, entweder als 'Verachtung des Stoffes in Libertinismus oder (als) Ertötung desselben in Askese' ... Dieser Sichtweise als solcher sei nicht unbedingt widersprochen, doch läßt sich von diesen beiden theoretisch gleichrangigen Möglichkeiten faktisch nur die Verwirklichung der asketischen wirklich nachweisen». Irenäus gibt im Gegensatz zu Epiphanius wenigstens an einer Stelle von *Adversus Haereses* zu, bei der Beschreibung der amoralischen Praktiken der Gnostiker wohl übertrieben zu haben: «Et si quidem fiant haec apud eos quae sunt irreligiosa et iniusta et vetita, ego nequaquam credam». (IRENÄUS, *haer.* I 25,5)

<sup>22</sup> Vgl. JUSTIN, *Dial.* XXV 6. Hier sortiert Justin die verschiedenen häretischen Gruppen nach dem jeweiligen Stifter der Irrlehre und stellt diesen die Berufung der wahren Christen auf Christus entgegen.

<sup>23</sup> CLEMENS AL., *Strom.* VII 104,2.

<sup>24</sup> So Hans Jonas: «Origenes selbst gibt uns einen deutlichen Fingerzeig, wo das eigentlich Gnostische an seiner Lehre zu suchen ist, wenn er in der Praefation des genannten Werkes (= *peri Archon*) ausdrücklich die Frage nach dem Ursprung der Seele (neben der nach dem Ursprung der Engels- und Teufelmächte) als diejenige bezeichnet, die das kirchliche *kérygma* offengelassen – also dem eigenen Erkennen der Gläubigen überlassen habe; das bedeutet nichts anderes als: hier darf ich Gnostiker sein». H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist*, Teil 1: *Die mythologische Gnosis*, Göttingen 1988<sup>4</sup>, S. 187, Anm. 2. Rufin übersetzte die Hauptwerke Origenes und korrigierte dabei entscheidende häretische Stellen derart, daß Origenes wieder im Einklang mit den Lehren der Großkirche stand; vgl. K. BAUS - E. EWIG, *Die Kirche von Nikaia bis Chalkedon*, in H. JEDIN (ed), *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. II/1, Freiburg - Basel - Wien 1985<sup>3</sup>, S. 127-134. Ausführlich durchgearbeitet hat diese Thematik Holger Strutwolf. Sein Ergebnis: «Daher ist Origenes m.E. gerade als der Theologe, der sich mit der valentinianischen Gnosis als intellektueller Herausforderung ernsthaft auseinandergesetzt, Systematiker und kann sich die wahre Gnosis nicht anders denn als ein die Einzelaussagen des *Kerygma* und der Heiligen Schrift zu einem organischen Ganzen zusammenfügenden System der Theologie vorstellen»; H. STRUTWOLF, *Gnosis als System. Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes*, Göttingen 1993, S. 359.

eine auf philosophische Erkenntnis ruhende Theologie entfalten. Damit wird das gnostische Interesse an Philosophie in die theologische Reflexion erstmalig rezipiert.

Die weitere Forschungsgeschichte der Gnosis ist davon geprägt, daß sich die Quellenlage bis auf wenige Originaldokumente faktisch ausschließlich auf die Zitate der Kirchenväter beschränkt. Das dadurch gewonnene Bild über die Gnosis ist deshalb aus heutiger Sicht mit zahlreichen Fehleinschätzungen und tendenzlastigen Urteilen verbunden, auch wenn man sich, wie Johann Lorenz von Mosheim, um eine «selbständige und unparteiische Ketzergeschichte» (1739-1958) bemüht.

Die eigentliche neuzeitliche Beschäftigung mit der Gnosis setzt mit dem Tübinger Kirchenhistoriker Ferdinand Christian Baur (1792-1860) ein, der das erste umfangreiche Werk zur Gnosis verfaßt. Er untersucht die Gnosis mithilfe eines geschichtsidealistischen Ansatzes, der sich von Valentin über Schleiermacher, bis zu Schelling und Hegel erstreckt.<sup>25</sup> Derartige Deutungsmodelle frühchristlicher Konflikte spiegeln allerdings unübersehbar die konfessionell geprägte Sicht von Kirchengeschichte sowie die Auseinandersetzungen mit dem zeitgenössischen Katholizismus wider. Diese Tendenz läßt sich auch im Werk Adolf v. Harnacks nicht abstreiten, dessen Beurteilung der Gnosis als ambivalent zu bezeichnen ist: einerseits «ein Sammelsurium von Fossilien, eine Rumpelkammer und ein Kerichthaufen»<sup>26</sup>, andererseits eine erste Form von Theologie:

«Sie [die Gnostiker] sind kurzweg die Theologen des ersten Jahrhunderts gewesen; sie haben zuerst das Christentum in ein System von Lehren (Dogmen) verwandelt; sie haben zuerst die Tradition systematisch bearbeitet; sie haben das Christentum als die absolute Religion darzustellen unternommen und es deshalb den anderen Religionen, auch dem Judentum, bestimmt entgegengesetzt ...».<sup>27</sup>

Die bahnbrechenden Untersuchungen zu Marcion zeigen zweifelsfrei auch die zeitgenössischen Auseinandersetzungen mit der katholischen Schuldogmatik, wenn er Marcion als radikalen Paulus-Exegeten interpretiert und ihn an die Seite Martin Luthers rückt.<sup>28</sup>

<sup>25</sup> F.C.H. BAUR, *Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Tübingen 1835; ebenso: DERS., *Das manichäische Religionssystem nach den Quellen neu untersucht*, Tübingen 1831, Neudruck New York 1973.

<sup>26</sup> A. VON HARNACK, Rez. W. BOUSSET, *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen 1907, in «Theologische Literaturzeitung», 33 (1908), zitiert nach: K. RUDOLPH (ed), *Gnosis und Gnostizismus*, Darmstadt 1975, S. 231-237, S. 232.

<sup>27</sup> DER A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 1, Freiburg u.a. 1909<sup>4</sup>, Neudruck Darmstadt 1964, S. 191.

<sup>28</sup> Vgl. A. VON HARNACK, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche. Neue Studien zu Marcion*, Leipzig 1924<sup>2</sup>, Neudruck Darmstadt 1996; ebenso: DERS., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 1: *Die Entstehung des kirchlichen Dogmas*, Freiburg - Leipzig 1909<sup>4</sup>, Neudruck Darmstadt 1964, S. 214-223, 4. Kapitel mit der Überschrift: «Die Versuche der Gnostiker, eine apostolische Glaubenslehre und eine christliche Theologie zu schaffen, oder: die acute Verweltlichung des Christenthums». Harnack unternimmt hier den Versuch, die Gnosis in ihrem theologiegeschichtlichen Kontext zu bewerten und zwar weniger in ihren Einzelformen, als vielmehr in ihrer Wirkungsgeschichte, wobei er zu positiven, aber auch negativen Ergebnissen kommt.

Eine weitere bedeutende Forschungsrichtung ist mit Begriff der sog. «religionsgeschichtlichen Schule» und damit mit den Namen Wilhelm Bousset<sup>29</sup> und Richard Reitzenstein<sup>30</sup> verbunden. Beide Autoren bestimmen die Gnosis nicht in erster Linie als christliche Häresie, sondern als selbständige Religion, deren Ursprünge im iranischen Zoroastrismus und davon abhängigen babylonischen Synkretismen liegen. Im Zusammenhang mit der Hermetik wird auf beide Autoren noch näher einzugehen sein.

Eine letzte Stufe der Gnosisforschung wird mit Hans Jonas erreicht, einem Schüler Rudolf Bultmanns und Martin Heideggers. Jonas versucht in seinem zweiteiligen Werk «Gnosis und spätantiker Geist» den Zusammenhang zwischen Gnosis und den von der religionsgeschichtlichen Schule bereits untersuchten Verbindungen zu zeitgenössischen Religionen grundsätzlich und neu zu klären. Unter Zuhilfenahme der Existentialanalyse Heideggers versteht er die gnostische Existenz als eine *Daseinshaltung*. Gnosis bekommt so den Charakter des «Ahistorischen», weil sich in Gestalt der Mythologie innere bzw. existentielle Verfaßtheiten des Daseins zeigen, die gleichsam zeit- und ortsunabhängige, dem subjektiven Bewußtsein des Menschen jeweils vorgelagerte Eigenschaften bezeichnen: «Geworfensein», «Fall» (Heidegger würde «Ruinananz» sagen), «Angst» oder der «Ruf». Mit diesen Begriffen aus der Kategorienlehre von «Sein und Zeit» wird zugleich die Gnosis grundsätzlich übertragbar und eröffnet die Relecture existenzphilosophischer Texte mithilfe einer «gnostischen Brille», oder mit den Worten von Hans Jonas:

«Der Existenzialismus, der die Mittel einer historischen Analyse geliefert hatte, wurde selber in deren Ergebnisse verwickelt ... Lag vielleicht so etwas wie eine geheime Wahlverwandtschaft vor? Mit dieser Frage kehrte sich die Interpretationsrichtung um: Der Erfolg der existenzialistischen Lesung der Gnosis lud zu einer quasi gnostischen Lesung des Existenzialismus und mit ihm des modernen Geistes ein».<sup>31</sup>

### c. Nag Hammadi und die Folgen

Seit dem umfangreichen Fund gnostischer Originaltexte von Nag Hammadi 1945/46 setzt eine neue, nahezu als revolutionär zu bezeichnende Phase der Gnosisforschung ein, da es nun möglich ist, ein einigermaßen präzises Bild der antiken Gnosis zu rekonstruieren.<sup>32</sup> Waren die bis dahin

<sup>29</sup> W. BOUSSET, *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen 1973<sup>2</sup>.

<sup>30</sup> R. REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Darmstadt 1956, Neudruck Leipzig 1927<sup>3</sup>.

<sup>31</sup> H. JONAS, *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*, Göttingen 1987, S. 18-19; allgemein vgl. W. BAUM, *Gnostische Elemente im Denken Martin Heideggers? Eine Studie auf der Grundlage der Religionsphilosophie von Hans Jonas*, Neuried 1997.

<sup>32</sup> Ungefähr 100 Kilometer nordwestlich von Luxor fanden ägyptische Fellachen in den Jahren 1945-1946 in der Nähe der mittelägyptischen Stadt Nag Hammadi dreizehn in Leder gebundene Papyrusbücher. Die dreizehn Bücher stellen mit ca. 1000 große Seiten, von denen fast 800 recht gut erhalten sind, den umfangreichsten Fund gnostischer Originalquellen dar. Die genauen Umständen des Fundes sowie eine detaillierte Editions-geschichte bieten K. RUDOLPH, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Göttingen 1990<sup>3</sup>, S. 40-46; W.C. VAN UNNIK, *Evangelien aus dem Nilsand*, Frankfurt

vorhandenen Kenntnisse überwiegend nur indirekt über die Kirchenväter, d.h. über die mit dem antiken Stilmittel der Polemik arbeitenden Kritiker bekannt, so setzen mit dem Fund umfangreicher Originalquellen die notwendigen Korrekturen vorhandener Fehleinschätzungen und Vorurteile ein, die sich seit der antiken Auseinandersetzung bis – wie das Urteil Staudenmaiers deutlich macht – in die jüngste Vergangenheit erhalten haben. In diesem Sinne erfolgt auf einem «Kolloquium über die Ursprünge des Gnostizismus» in Messina 1966 ein erster, neu ansetzender «Definitionsversuch» von Gnosis. Danach soll unter «Gnosis» «ein 'Wissen um göttliche Geheimnisse, das einer Elite vorbehalten ist'»<sup>33</sup> verstanden werden, der Begriff «Gnostizismus» hingegen für eine «bestimmte Gruppe von Systemen des zweiten Jahrhunderts nach Christus»<sup>34</sup> verwendet werden. Und zur Gnosis im eigentlichen Sinne:

«Die Vorstellung von der Gegenwart eines göttlichen 'Funkens' im Menschen ..., welcher aus der göttlichen Welt hervorgegangen und in diese Welt des Schicksals, der Geburt und des Todes gefallen ist und der durch das göttliche Gegenstück seiner selbst wiedererweckt werden muß, um endgültig wiederhergestellt zu sein. Diese Vorstellung ... gründet sich ontologisch auf die Anschauung von einer Abwärtsentwicklung des Göttlichen, dessen äußerster Rand (oftmals Sophia oder Ennoia genannt) schicksalhaft einer Krise anheimfallen und – wenn auch nur indirekt – diese Welt hervorzubringen hatte, an welcher er dann insofern nicht desinteressiert sein kann, als er das Pneuma wieder herausholen muß».<sup>35</sup>

Diese, zur Standarddefinition avancierte Begriffsbestimmung ist in jüngster Zeit aufgrund der begrifflichen Unschärfe und der schwierigen Unterscheidung zwischen «Gnosis» und «Gnostizismus» kritisiert worden, im deutschsprachigen Raum namentlich von dem Jenaer Kirchenhistoriker Christoph Marksches.<sup>36</sup>

## 2. *Nochmals: Was ist Gnosis?*

Die Entstehungszeit der (westlichen) Gnosis ist um die Mitte des zweiten Jahrhunderts anzusetzen, also in einer Zeit, in der von einer allgemein ver-

a.M. 1960; E. HAENCHEN, *Die Botschaft des Thomasevangeliums*, Berlin 1961, S. 7-8; J. JEREMIAS, *Unbekannte Jesusworte*, Gütersloh 3. völlig neu bearbeitete Auflage 1963, S. 17.

<sup>33</sup> U. BIANCHI (ed), *Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina, 13-18 Aprile 1966*, Documento finale (deutsche Fassung), Leiden 1967, S. XXIX-XXXII, S. XXIX.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> *Ibidem*, S. XXX.

<sup>36</sup> Vgl. CH. MARKSCHIES, *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis. Mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*, Tübingen 1992, S. 8, bezüglich der Aussage, wonach unter Gnosis ein «Wissen um göttliche Geheimnisse, das einer Elite vorbehalten ist» verstanden werden, führt Marksches dagegen an, daß «dieses Element in der Spätantike zu einer ganzen Reihe von Geisteshaltungen völlig verschiedener Herkunft und Ausrichtung (gehört)». Die Unterscheidung in Gnostiker und Gnostizismus, also zwischen *Gründergestalten* und *Schulen* des zweiten und dritten Jahrhunderts ist für ihn deshalb unbrauchbar, weil diese allgemeine Charakterisierung von Gnosis keine tragfähige Zuordnung gnostischer bzw. nichtgnostischer Gruppierung erlaubt; vgl. auch: DERS., *Christliche Religionsphilosophie oder vorchristliche antike Religion: Was ist Gnosis?*, in A. FRANZ (ed): *Glaube – Erkenntnis – Freiheit. Herausforderungen der Gnosis in Geschichte und Gegenwart*, S. 47-71, besonders S. 50-55.

bindlichen Theologie nicht die Rede sein kann. Vielmehr muß diese Frühphase als «Laboratorium der Theologiegeschichte» (Markschies) bezeichnet werden, also als eine Phase der Kirchen- und Theologiegeschichte, in der verschiedene christliche Autoren und Lehrer parallel versuchen, erste Antworten auf die Herausforderungen der zeitgenössischen Philosophie zu bieten, kurzum, alles, was in der Sekundärliteratur unter dem Stichwort «Hellenisierung des Christentums» verschiedentlich problematisiert wird.<sup>37</sup>

Marschies weist in einer genauen Analyse der (wenigen) Fragmente Valentins nach, daß «bei näherer Betrachtung die Verbindungen zwischen Valentin und seine 'Schülern' gar nicht eng sind, wie man zunächst selbstverständlich annimmt»<sup>38</sup> und sich daher die These formulieren läßt, zwischen der «Theologie Valentins» und einer «valentinianischen Gnosis»<sup>39</sup> zu unterscheiden.

«Valentins Schüler versuchen nicht nur, den Grad philosophischer Durchdringung des Christentums gegenüber ihrem Lehrer noch zu verbessern. Sie popularisieren die Lösungen des Lehrers im Mythos und machen sie gleichzeitig für die Gebildeten fruchtbar. Sie trivialisieren damit aber die kunstvolle, in manchen auch unbeholfene Balance des Lehrers zwischen Bibeltheologie und philosophischen Anregungen und stürzen in die mythologische Häresie der valentinianischen Gnosis».<sup>40</sup>

Somit läßt sich für Valentin und die von ihm ausgehende valentinianische Schule ähnliches behaupten, wie dies bereits für Marcion und der marcionitischen Kirche festgestellt wurde.<sup>41</sup> Die Bedeutung der Untersuchung von Marschies' Arbeit liegt also darin, die Gnosis als binnentheologisches und damit binnenkirchliches Phänomen zu begreifen und damit der Tendenz zu begegnen, die Gnosis als eine von außen auf «das Christentum» hinzutretende und insofern völlig eigenständige Religion zu begreifen. Dieser Befund ist gerade im Vergleich zur Hermetik von großer Bedeutung, da hier keine erkennbaren Verbindungen zum Christentum bestehen. Die Gnosis ist hingegen zunächst, wie Barbara Aland treffend formuliert, «Evangeliumsinterpretation».<sup>42</sup> Freilich eine Evangeliumsinterpretation, die sich deutlich von anderen Interpretationsformen an Schärfe und Radikalität abhebt. Eine treffende Zusammenfassung für den ganzen Zusammenhang, der ich mich anschließen und als Arbeitsdefinition verwenden möchte, bietet Richard Heinzmann: «Es geht um die konkrete Lage des Menschen in der Welt,

<sup>37</sup> Vgl. R.M. HÜBNER, *Der Gott der Kirchenväter und der Gott der Bibel: Zur Frage der Hellenisierung des Christentums*, München 1979.

<sup>38</sup> CH. MARKSCHIES, *Valentinus Gnosticus?*, S. 392.

<sup>39</sup> Vgl. *ibidem*, S. 399.

<sup>40</sup> *Ibidem*, S. 400.

<sup>41</sup> In gewisser Weise trifft diese Unterscheidung ebenso auf Paulus und den pseudepigraphischen Schriften der Pastoralbriefe und Paulusakten zu, die sich auf zwar einerseits auf die Autorität des Paulus berufen, andererseits zu höchst disparaten theologischen Ergebnissen gelangen, wie dies beispielweise Anne Jensen bezüglich der Rolle der Frau in der Gemeinde nachweisen konnte; vgl. A. JENSEN, *Gottes selbstbewußte Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum*, Freiburg 1992.

<sup>42</sup> B. ALAND, *Gnosis und die Kirchenväter*, in B. ALAND (ed), *Gnosis* (FS Hans Jonas), Göttingen 1978, S. 158-215.

das Problem des Bösen und die Befreiung des Menschen aus dieser negativ bestimmten Situation».<sup>43</sup> Die Gnosis thematisiert also die existentielle Dimension des Menschen: «Wer waren wir? Was sind wir geworden? Wo waren wir? Wohinein sind wir geworfen? Wohin eilen wir? Wovon sind wir befreit? Was ist Geburt? Was ist Wiedergeburt?»<sup>44</sup> Der Horizont, innerhalb dessen diese Fragen gestellt werden, ist von einem ausgesprochen radikalen Dualismus durchzogen, der den gesamten gnostischen Ansatz formt und durchdringt. Dieser Dualismus wird bei allen gängigen Studien zur Gnosis mit Nachdruck herausgearbeitet und bietet so, bei aller Unterschiedlichkeit der oben kurz dargestellten Ansätze und Theorien, sozusagen das Kondensat, das als sichere Arbeitsgrundlage zu werten ist. Der Dualismus, so Heinzmann weiter, betrifft Welt und Mensch gleichermaßen:

«Der Mensch ist seinem wahren Wesen nach dem Göttlichen und Urguten gleich; er selbst, seine geistige Dimension, ist ein Funke des göttlichen Lichtes, eingekerkert in einen materiellen Leib ... Durch einen Mythos, der in verschiedenen inhaltlichen Modifikationen von einem jenseitigen Fall des Menschen erzählt, wird erklärt, wie es zu diesem Zustand der Uneigentlichkeit des Menschen kam, der zugleich das Verlangen nach Befreiung verständlich macht. Der Weg zu dieser Befreiung ist die Gnosis, die Einsicht in die wahre Natur des Menschen; durch diese Erkenntnis wird die Geistseele aus den Fesseln der Negativität der Materie befreit und mit Gott bzw. dem Göttlichen vereint».<sup>45</sup>

Die philosophischen Vorgaben entstammen dabei dem griechischen Denken: «Das platonische 'logistikon' klingt darin ebenso an wie der 'nous' des Aristoteles. Vor allem dem Dualismus kommt in der Grundlegung wie in der Wirkungsgeschichte der Gnosis hohe Bedeutung zu».<sup>46</sup> Dabei gilt es festzuhalten, daß der platonische Ideendualismus im Gegensatz zur Gnosis stets in einer kosmischen Harmonie gründet und erst der seit der Diadochenzeit vordringende iranisch-zoroastrische Dualismus von kosmischer Feindschaft spricht.<sup>47</sup> Die Enneaden II,9 Plotins, eine antignostische Streitschrift, kritisieren diese gnostische Kosmosverachtung in aller Deutlichkeit:

«Wer also über die Beschaffenheit dieser Welt schilt, der weiß nicht, was er tut und bis wohin diese seine Keckheit reicht. Das kommt, weil sie [die Gnostiker] nicht die geregelte Stufenfolge kennen, das Erste, das Zweite, das Dritte und so fort bis zum Untersten, und nicht wissen, daß man die Dinge, welche niedriger stehen als das Erste, nicht schelten darf, sondern man muß einem jeden verständnisvoll seine Beschaffenheit zugestehen und seinerseits hinauf eilen zum Ersten, aber aufhören mit dem Schauerdrama von den Schrecknissen, die sich nach ihrem Glauben in den Himmelsphären abspielen sollen, die in Wahrheit ihnen 'alles fein und lieb bereiten'».<sup>48</sup>

<sup>43</sup> R. HEINZMANN, *Philosophie des Mittelalters*, Stuttgart 1992, S. 29.

<sup>44</sup> CLEMENS AL., *Exc. ex Theod.* 78,2, zitiert nach: *Die Gnosis*, Bd. 1: *Zeugnisse der Kirchenväter*, eingel., übers. u. erl. v. W. FOERSTER, Zürich 1995<sup>2</sup>, S. 297.

<sup>45</sup> R. HEINZMANN, *Philosophie des Mittelalters*, S. 29.

<sup>46</sup> *Ibidem*, S. 29-30.

<sup>47</sup> Zum Kosmosbegriff der Gnosis, vgl. H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist*, Teil 1, S. 146-156.

<sup>48</sup> Zitiert nach: P. SLOTERDIJK - Th.M. MACHO (edd), *Weltrevolution der Seele*, S. 209. Zur Kommentierung der antignostischen Polemik Plotins, vgl. H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist*, Teil 1, S. 154;

Zusammenfassend läßt sich also sagen: Für die Gnosis ist die diesseitige Welt aus der eigentlichen Wirklichkeit des Pleromas, der ursprünglichen Fülle, entstanden, hat allerdings keinerlei pleromatische Züge mehr – bis auf den in menschlicher Hülle eingekerkerten Geist. Die sichtbare Welt ist grundsätzlich schlecht, alles Materielle ist böse. Dieser Akosmismus, der als das unverkennbare Wesensmerkmal der Gnosis zu bezeichnen ist, läßt sich auch nicht mit anderen Strömungen, etwa der orphischen oder pythagoräischen Tradition vergleichen. Die frühen Gnostiker des zweiten Jahrhunderts empfinden sich in ihrer großen Mehrzahl als Christen, ja sogar als elitäre Christen, wie ein Blick in die Texte aus Nag Hammadi nachhaltig bestätigt.<sup>49</sup> In ihren Bräuchen dürfen sie sich äußerlich wohl kaum von anderen radikalen Bewegungen der frühen Kirche, etwa den eingangs genannten Montanisten oder dem Enkratismus, unterscheiden.<sup>50</sup>

### 3. Die «Gnosis» in Mittelalter und Neuzeit

Legt man diese Struktur von Gnosis zugrunde und sucht im Sinne des vierten Vorschlagpunktes der Messina-Definition im Rahmen einer «Weltgeschichte der Gnosis» nach weiteren gnostischen Erscheinungsformen, so kann dies nur unter erheblichen Einschränkungen bzw. Abstrichen erfolgen. Die antike Gnosis ist ein zeitlich begrenztes Phänomen, das mit der sog. «konstantinischen Wende» definitiv aufhörte zu existieren.<sup>51</sup> Während sich im mesopotamischen Raum und im südlichen China der Manichäismus nicht nur zu etablieren vermag, sondern gar den Charakter einer Staatsreligion annimmt, ist die Suche im Westen nach gnostischen Bewegungen in Mittelalter und Neuzeit wesentlich komplizierter.

DERS., *Gnosis und spätantiker Geist*, 2: *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*: erste und zweite Hälfte, Göttingen 1993, S. 234-264.

<sup>49</sup> Vgl. Anm. 21.

<sup>50</sup> Dies betrifft besonders die «entlegenen» Randgebiete, wie Ägypten oder Ostsyrien zu, die geradezu geprägt waren von radikalen christlichen Bewegungen; vgl. dazu: W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, mit einem Nachtrag hrsg. von G. STRECKER, Tübingen 1964<sup>2</sup>. K. KOSCHORKE, *Gnosis, Montanismus, Mönchtum. Zur Frage emanzipatorischer Bewegungen im Raum der Alten Kirche*, in «Evangelische Theologie», 53 (1993), Heft 3, S. 216-231; H.J.W. DRIJVERS, *Edessa und das jüdische Christentum*, in «Vigiliae Christianae», 24 (1970), S. 4-33; A.F.J. KLIJN, *Das Thomasevangelium und das altsyrische Christentum*, in «VigChr», 15 (1961), S. 146-159 und vom W. BAUM, *Der Einfluß des Manichäismus auf die Entwicklung des ägyptischen Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, in A. FRANZ (ed), *Glaube – Erkenntnis – Freiheit*, S. 87-109.

<sup>51</sup> Ausschlaggebend dafür war das sogenannte Häretikergesetz Kaiser Konstantins um 326: «(64,1) Erkennt nun durch dieses Gesetz (nomothesia), ihr Novatianer, Valentinianer, Markioniten, Paulikaner, ihr, die ihr nach den Phrygern zu benannt seid, kurz alle, die durch ihre besonderen Versammlungen (systemata) die Sekten bilden, in welche Lügen eure Torheit sich verstrickt hat und mit welchem tödlichem Gift eure Lehre durchtränkt ist, so daß euch die Gesunden zur Krankheit, die Lebenden zum ewigen Tod gebracht werden. (65,1) In diesem Sinne schreiben wir durch dieses Gesetz (nomos) vor, daß keiner von euch hinfort wage, Zusammenkünfte zu veranstalten ... (2) Gänzlich verbannt sei [jedenfalls] aus den glücklichen Zeiten unserer Regierung der Trug der verkehrten Lehre, ich meine die fluchwürdige und verderbliche Zwietracht der Häretiker und Schismatiker». Zitiert nach: *Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen*, Bd. 1: *Alte Kirche*, ausgew., übers. u. komm. von A.M. RITTER, Neukirchen - Vluyn 1991<sup>5</sup>, S. 138-139.

Zeitlich betrachtet ist die Gruppe der Messalianer, auch Euchiten genannt, die nächste radikale christliche Gruppe, die gnostische Züge aufweist. Allein der Entstehungsort im syrisch-mesopotamischen Raum und der hier ohnehin dominierende manichäische Dualismus legen eine Affinität zu gnostischem Denken nahe. Allerdings ist der Asketismus, der durch den starken Dualismus begründet wird, allein nicht ausschlaggebend dafür, um sogleich von «Gnosis» sprechen zu können. Asketismus *allein* begründet noch keine Gnosis, was auch am Beispiel des antiken Enkratismus deutlich wird.<sup>52</sup> Was den Messalianer im Unterschied zu den Gnostikern fehlt, ist das grundlegend philosophische Interesse der Gnostiker an Kosmologie und Kosmogonie, an Anthropologie und Eschatologie. Die Messalianer erweisen sich ebenso wie die Paulikianer eher als radikale Reformbewegung, die bedürfnislosen Asketismus predigen, den Leib-Seele-Dualismus in das Unendliche steigern und kein größeres philosophisches bzw. theologisches Interesse bekunden.

Im Mittelalter ist – neben den im islamischen Kontext zu erwähnenden Bogomilen – im christlichen Zusammenhang die Bewegung der Katharer zu nennen, deren Überzeugungen sich im wesentlichen auf syrische Johannestraktionen und einen ausgeprägten byzantinischen Dualismus, der sich wiederum bogomilisch-manichäischen Überlieferungen verdankt, zurückführen lassen. Allerdings stößt auch die Charakterisierung der Katharer als «gnostisch» auf gewisse Schwierigkeiten, insofern die Katharer bis auf zwei außerkanonische Quellen<sup>53</sup> ausschließlich die Bibel zitieren und am Erlösungswerk Christi festhalten, was für gnostisches Denken deshalb nicht zwingend erforderlich ist, weil der Gestalt Christi nur erkenntnisvermittelnde Funktion zukommt, die strenggenommen auch von anderen Rufergestalten ersetzbar ist: «Wo Christus als Erlöser in den gnostischen Mythos integriert wird, ist er dabei funktionell (und graduell) nicht von anderen Erlösergestalten oder von der erlösenden Funktion des ‘Rufes’ unterschieden; ...».<sup>54</sup>

<sup>52</sup> Der Enkratismus ist eine christliche Bewegung mit sektenhaften Zügen (vgl. EPIPHANIUS, *Pan. haer.* XLVII). Ehelosigkeit und ein strenges asketisches Leben zeichnet diese Gruppierung ebenso aus, wie die Organisation durch eigene klosterähnliche Lebensgemeinschaften, durch eigene Priester und Diakonissen. Der abgrenzende Gesamtcharakter ihres Lebens läßt sie im Vergleich zu mancher gnostischer Existenzweise zum Verwechseln ähnlich erscheinen. Nach Gilles Quispel würde man allerdings damit den Enkratismus falsch einschätzen. Im Gegensatz zur gnostischen Ablehnung des Alten Testaments, wie dies bei Marcion der Fall ist, bejahen sie die Schriften des Alten Testaments und ihr jüdisches Erbe im Glauben. Ursprünglich in Kleinasien beheimatet, sind sie ab dem vierten Jahrhundert verstärkt in Alexandria zu finden. Das Ägypterevangelium dürfte auch dort im 2. Jahrhundert entstanden sein und gewissermaßen das «heilige Buch» der Enkratiten darstellen, welches nach Quispel weder «gnostisch noch katholisch, sondern enkratitisch» ist (G. QUIPSEL, *Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle*, Leiden 1967, S. 88). In Edessa wird der Enkratismus durch Tatian verbreitet (Vgl. CLEMENS AL., *Strom.* III 63,1). Das Hauptwerk Tatians, das Diatessaron, ist eine um 170 geschriebene Zusammenfassung der Evangelien, die Tatian selbst mit einem in der Antike gebräuchlichen Ausdruck aus der Harmonielehre «τὸ διὰ τεσσάρων» (nämlich «euaggélion») überschrieb. Vermutlich wurden alle Teile in syrischer Sprache verfaßt, von denen es heute allerdings lediglich Übersetzungen aus späteren Jahren gibt.

<sup>53</sup> Die bogomilischen «Interrogatio Ioannis» sowie die frühchristlichen «Ascensio Isaiæ».

<sup>54</sup> Vgl. M. HUTTER, *Erlösung und Erlöser*, in J.B. BAUER - H.D. GALTER (edd), *Gnosis. Vorträge der Veranstaltungsfolge des Steirischen Herbstes und der Österreichischen URANIA für Steiermark vom*

Die Katharer verstehen sich dagegen als die wahre Kirche des Heiligen Geistes, die durch die Geisttaufe (*consolamentum*) den wahren Menschen bereits erlöst hat. Johanneische Konnotationen sind hier unübersehbar. Es ist insofern angebracht, von den Katharern besser als christliche Dualisten zu sprechen, oder als *mittelalterliche* Gnostiker, wie van den Broek vorschlägt, allerdings mit Vorbehalt: «But as a whole its beliefs and practices cannot be compared with those of the great gnostic systems of antiquity».<sup>55</sup> Der wesentliche Unterschied besteht s.E. darin, daß die Katharer eine stark vom Ritus, besonders von der Geisttaufe geprägte Gemeinde entwickeln, während die Funktion eines «erlösenden Wissens» zu vernachlässigen ist. Van den Broeks Fazit:

«The Cathars professed a non-Catholic type of Christianity. They found their dualism and their theology of the Spirit confirmed by the New Testament, which also taught them that the luxury and wealth of the Church of Rome made it a false church, an opinion which was only strengened by the persecutions launched by the church».<sup>56</sup>

Das typisch gnostische Interesse an philosophischen Grundfragen wird erst in der Neuzeit wieder zur Entfaltung gebracht. Die Renaissance, auf die noch en detail einzugehen sein wird, zeigt neben neuplatonischen und hermetischen auch ein bemerkenswertes Interesse an spezifisch gnostischen Fragen. Im Gegensatz zu den radikal religiösen Gruppen der mittelalterlichen Katharer wird die Gnosis eindeutig in philosophischen Kreisen rezipiert und damit nicht mit den asketischen Tendenzen versehen, die die vorher behandelten Gruppen auszeichnen. Andererseits ist auch nicht zu übersehen, daß der christliche Kontext der Gnosis bei den Adepten der Neuzeit sukzessive verloren geht. So nimmt es nicht Wunder, daß sich gnostische Elemente im Denken jener neuzeitlicher Philosophen ausfindig machen lassen, die sich überwiegend von der christlichen Offenbarungslehre verabschiedet haben. Die «Gnosis», etwa im Denken Arthur Schopenhauers, Philipp Mainländers, Ernst Blochs oder Martin Heideggers (wie dies bereits oben von Hans Jonas festgestellt wurde), läßt sich daher nur schwer mit der «philosophischen Vermittlungstheologie» (Christoph Markschies) Valentins oder den Antithesen Marcions vergleichen.<sup>57</sup> Auf ähnliche Schwierigkeiten stoßen voreilige

*Oktober und November 1993*, Graz 1994, S. 65-88, S. 77; ebenso H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist*, I, S. 122-126.

<sup>55</sup> R. VAN DEN BROEK, *The Cathars: Medieval Gnostics?* in R. VAN DEN BROEK, *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity*, Leiden 1996, S. 157-177, S. 176.

<sup>56</sup> *Ibidem*, S. 177.

<sup>57</sup> Insofern ist es verständlich, daß Michael Pauen, der sich in seiner Habilitationsschrift mit dieser Thematik auseinandersetzt, mit einer äußerst breiten Definition von Gnosis arbeiten muß und daher lieber von parallelen «Denkfiguren» in Gestalt des Dualismus oder des elitären Charakters spricht, vgl. M. PAUEN, *Dithyrambiker des Untergangs. Gnostizismus in Ästhetik und Moderne*, Berlin 1994, S. 11: «Die vorliegende Arbeit basiert daher auf einer systematischen Analyse maßgeblicher ästhetischer und philosophischer Theorien, die zeigen soll, daß die Verwandtschaft zwischen den antiken Gnostikern und ihren modernen Nachfahren *struktureller* Natur ist. Entscheidend ist nicht die Identität der Gehalte, sondern der Rückgriff auf eine gemeinsame *Denkfigur*, eine *Grammatik* des Denkens, welche die teilweise recht unterschiedlichen Vorstellungen zusammenfügt».

Vergleiche von antiker Gnosis mit der Anthroposophie Rudolph Steiners oder der Tiefenpsychologie Carl Gustav Jungs. Zwar ist das Interesse beider Autoren an der antiken Gnosis sicher bezeugt, eine dezidierte Berufung auf die antike Gnosis fehlt allerdings, so daß ihr Verhältnis besser als ambivalent zu charakterisieren ist.<sup>58</sup>

Es bleibt also festzuhalten: Die Gnosis, die in der Antike ihren Höhepunkt hat, kann nur noch mit einer äußerst weiten Definition auf andere Gruppierungen, Bewegungen oder einzelne Autoren übertragen werden. Eine strenge Definition scheint allerdings um so erforderlicher zu sein, wenn es um eine systematische Abgrenzung zu ähnlichem Gedankengut, wie der hermetischen Tradition, geht. Jede andere Form der Begriffsbestimmung würde nur vage Resultate hervorbringen. Würde man allzu leichtfertig den Begriff Gnosis aus seinem antiken Kontext, aus dem er stammt, auf andere Phänomene übertragen, ließe sich dieser Holismus im Umkehrverfahren ebenso durchführen und beispielsweise die valentinianische Gnosis als Vorläufer der hermetischen Tradition begreifen. Um es noch einmal klarzustellen: Es ist unbestritten, daß es eine ganze Reihe an Bewegungen und Strömungen gibt, die zum Verwechseln ähnliche Merkmale zur Gnosis aufweisen. Dies gilt gerade für die hermetische Tradition, die zweifelsohne Analogien zur Gnosis zeigt und bereits ein wesentlicher Gegenstand der Renaissanceforschung ist.<sup>59</sup> Gegen Hans Jonas, der die Hermetik als «eigent-

<sup>58</sup> Steiner hat stets bestritten, gnostisches Gedankengut übernommen zu haben, obwohl gewisse «gnostische Elemente» auftauchen, so etwa das Interesse an Mythologien und deren erlösungskonstitutive Funktion. Der autosoteriologische Charakter der Schriften C.G. Jungs rückt den Begründer der Tiefenpsychologie ebenfalls in ein «gnostisches Licht», zumal sein Züricher Institut bei der Edition des Nag Hammadi Fundes wesentlich beteiligt war. C.G. Jung scheint sich im Vergleich zu Steiner intensiver und genauer mit der Gnosis beschäftigt zu haben; vgl. R. GEISEN, *Anthroposophie und Gnostizismus. Darstellung, Vergleich und theologische Kritik*, Paderborn 1992.

<sup>59</sup> E. GARIN, *Der Philosoph und der Magier*, in E. GARIN (ed), *Der Mensch und der Renaissance*, Frankfurt a.M. 1996, S. 175-214; A. KOYRÉ, *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVIe siècle allemand*, Paris 1971; DERS., *From the closed World to the Infinite Universe*, New York 1958<sup>2</sup>; dt: *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum*, Frankfurt a.M. 1969; P.-O. KRISTELLER, *Die Philosophie des Marsilio Ficino*, Frankfurt a.M. 1972; W. PAGELS, *Paracelsus. An introduction of Philosophical Medicine in the Era of the Renaissance*, Basel - New York 1982<sup>2</sup>; DERS., *Paracelsus and the Neoplatonic and Gnostic Tradition*, Cambridge 1960; DERS., *The Prime Matter of Paracelsus*, Cambridge 1961; P. ROSSI, *Francesco Bacone. Dalla Magia alla scienza*, Turin 1978; W. SHUMAKER, *The Occult Sciences in the Renaissance. A Study in Intellectual Patterns*, Berkeley - Los Angeles 1972; F.A. YATES, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London 1964; E. WIND, *Heidnische Mysterien in der Renaissance*, Frankfurt a.M. 1981; D.P. WALKER, *Orpheus the Theologian and the Renaissance Platonists*, London 1953; DERS., *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, London 1958; DERS., *The Astral Body in Renaissance Medicine*, in «Journal of the Warburg and Courland Institutes», 21 (1958), S. 119-133; L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, 6 Bde., Columbia University Press, 1923-41; P. KIBRE, *The Library of Pico della Mirandola*, New York 1936; E. PANOVSKY - F. SAXL, *Duerer's Melencolia I. Studien der Bibliothek Warburg 2*, Hamburg 1923; W. GUNDEL - S. SCHOTT, *Dekane und Dekansternbilder. Ein Beitrag zur Geschichte der Sternbilder der Kulturvölker. Mit einer Untersuchung über die ägyptischen Sternbilder und Gottheiten der Dekane von Siegfried Schott. Mit einem bibliographischen Anhang von Hans Georg Gundel*. 2., durchges. Aufl. Darmstadt 1969; H. RITTER, *Picatrix, ein arabisches Handbuch hellenistischer Magie*, in *Vorträge der Bibliothek Warburg*, Hamburg 1922; A. WARBURG, *Italianische Kunst und Internationale Astrologie im Palazzo Schifanoja zu Ferrara*, in A. WARBURG, *Gesammelte Schriften II*, Leipzig 1932; A. CHASTEL, *Marsile Ficin et l'Art*, Geneva - Lille 1954; E. GOMBRICH, *Botticelli's Mythologies: a study in the neoplatonic symbolism of his circle*, London 1945; J. SEZNEC, *Das Fortleben der antiken Götter. Die mythologische Tradition im Humanismus und in der*

lich 'hellenistischen' Zweig der Gnosis»<sup>60</sup> einschätzt, sollen aber die folgenden Untersuchungen nicht nur das Gemeinsame, sondern auch das Trennende benennen.<sup>61</sup> Dazu bedarf es – in Anlehnung an die oben erfolgte Begriffsbestimmung von Gnosis – eine Skizzierung dessen, was als Hermetik bezeichnet wird.

#### 4. Die Hermetik

Die Hermetik ist – ebenso wie die Gnosis – in ihrer Blütezeit eine antike Bewegung. Das Hauptzeugnis der Hermetik bildet ein abgeschlossenes Corpus von 18 Bänden, das sog. «Corpus Hermeticum» (im folgenden C.H. abgekürzt), das auch nach dem ersten Band «Poimandres» benannt wird.<sup>62</sup> Entstanden sind die Werke aus der altägyptischen Tradition um den Weisheitgott Thoth, der seit der Gräzisierung des Landes mit dem griechischen Gott Hermes verglichen wird und den Beinamen «Dreimalgrößter» bekommt.

---

*Kunst der Renaissance*, München 1990; J.L. BLAU, *The Christian Interpretation of the Cabbala in the Renaissance*, Columbia Univ. Press 1944; G. SCHOLEM, *Zur Geschichte der Anfänge der christlichen Kabbala*, in G. SCHOLEM (ed) *Essays presented to L. Baeck*, London 1954; F. SECRET, *Pico della Mirandola e gli inizi della cabala cristiana*, in *Convivium I*, (1957); DERS., *Les Kabbalistes Chrétiens de la Renaissance*, Paris 1964; H.W. JANSON, *Apes and Ape Lore in the Middle Ages and Renaissance*, London 1952; J. DAGENS, *Hermétisme et cabale en France de Lefèvre d'Étaples à Bossuet*, in «Revue de littérature comparée», Janvier-Mars (1961); F.A. YATES, *The French Academies of the Sixteenth Century*, London 1959; E.A. BURTT, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, London 1932; F.R. JOHNSON, *Astronomical Thought in Renaissance England*, Baltimore 1937.

<sup>60</sup> H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist*, 2: *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie: erste und zweite Hälfte*, hrsg. von K. RUDOLPH, Göttingen 1993, S. 27.

<sup>61</sup> Jonas muß allerdings bei dieser Zuordnung sogleich Zugeständnisse einräumen: «Sehen wir von den gleichsam technischen Akten der Vorbereitung auf die Erlösung einmal – Erwerb des gnostischen Wissens um die Heilsordnungen, kultische Praxis, Weihen, Magie – ab, so finden wir vom frühesten Auftreten der Gnosis an, in der Hermetik, gewisse imperativisch auftretende existentielle Charakterisierungen des Gesamtzuges des rechten 'gnostischen Lebens': ...» (26). Meines Erachtens lassen angesichts derart umfassender «Absehungen» die Einstufung der Hermetik als «spezifisch hellenistische Form der Gnosis» (29) nicht zu; vgl. *ibidem*, S. 26-29; ebenso S. 49-53.

<sup>62</sup> Vgl. zu den folgenden Ausführungen: H.J. SHEPPARD - A. KEHL - R. MCL. WILSON, Art. *Hermetik*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, XIV, Stuttgart 1988, S. 780-807, besonders S. 802-807; G. QUISPÉL, *Hermes Trismegistos and the Origins of Gnosticism*, in «Vigiliae Christianae», 46 (1992), S. 1-19, und H.D. BETZ, *Hermetism and Gnosticism. The Question of the Poimandres*, in H.D. BETZ, *Antike und Christentum. Gesammelte Aufsätze IV*, Tübingen 1998, S. 206-221; DERS., *Schöpfung und Erlösung im hermetischen Fragment «Kore Kosmu»*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 63 (1966), S. 160-187; K.-W. TRÖGER, *Hermetica*, in *Theologische Realenzyklopädie*, XVIII, Berlin 1989, S. 749-752; DERS., *Mysterienglaube und Gnosis in Corpus Hermeticum XIII*, in «Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur», 110 (1971); DERS., *Die hermetische Gnosis*, in K.-W. TRÖGER, *Gnosis und Neues Testament*, Berlin 1973, S. 97-119; DERS., *Die Bedeutung der Nag Hammadi Schriften für die Hermetik*, in P. NAGEL (ed), *Studia Coptica*, Halle 1974, S. 175-190; T.S. ZIELINSKI, *Der Ursprung der Hermetik*, in «Archiv für Religionswissenschaften», 9 (1906), S. 25-60; W. BOUSSET, Rezension J. KROLL, *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, in «Göttingische Gelehrte Anzeigen», 176 (1914), S. 697-755; H. DÖRRIE, Art. *Hermetica*, in *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 1959<sup>3</sup>, S. 265; A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 Bde., Paris 1944-1954; E. HAENCHEN, *Aufbau und Theologie des «Poimandres»*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 53 (1956), S. 149-191; W. KROLL, Art. *Hermes Trismegistos*, in «Panlys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaften», 8 (1912), S. 792-823; J.-P. MAHÉ, *Le sens et la composition de traité hermétique «L'Ogdoade et l'Ennéade»*, conservé dans le codex VI de Nag Hammadi, in «Revue des Sciences Religieuses», 48 (1974), S. 54-65; R. REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Leipzig - Berlin 1927<sup>3</sup>, Neudruck Darmstadt 1956 u.ö.

In den Schriften ist Hermes Trismegistos der Offenbarer der Weisheit, ebenso wie Asclepius, der der gleichen Tradition zuzuordnen ist. Die ältesten Texte stammen nach Einschätzung Jean-Pierre Mahés aus dem 1. Jahrhundert v. Chr. und sind in armenischer Sprache überliefert. Der weitaus umfangreichste Teil, der in griechischer Sprache verfaßt ist, entstammt dem zweiten und dritten Jahrhundert. Im Fund von Nag Hammadi wird der Codex VI der hermetischen Richtung zugeordnet, und, dem Alter des gesamten Fundes entsprechend, auf ca. 350 n. Chr. datiert.

Das C.H. behandelt eine Vielzahl an Themen: religiöse, philosophische, astrologische, magische und okkulte Fragen, oft widersprüchlich und uneinheitlich, die mehr oder weniger deutlich auf ägyptische und der griechische Ursprünge zurückzuführen sind. Die Meinungen, welcher Einfluß letztlich überwiegt, beschäftigt seit Jahrzehnten die Forschung. Schwierig scheint eine eindeutige Zuordnung ohnehin zu sein, da der C.H. eine innere Systematik gänzlich vermissen läßt. Sicher läßt sich zunächst festhalten, daß die Schriften für den privaten Leser bestimmt sind, der in die esoterischen Geheimlehren über die Entstehung der Welt, den Fall der Seele und der Selbsterlösung eingeführt wird. Das C.H. läßt sich insofern als eine Arkan-disziplin charakterisieren, die kein Interesse an Kult oder Gemeindebildung bekundet. Zwar haben Wilhelm Bousset<sup>63</sup>, Friedrich Bräuninger<sup>64</sup> und Carl Friedrich Georg Heinrici<sup>65</sup> den Schluß gezogen, daß der ausgeprägte religiöse Charakter der Texte auf eine Kultgemeinde schließen lassen könnte, doch hat dies Wilhelm Kroll in einem immer noch aktuellen Artikel in PRE bezweifelt.<sup>66</sup> Seine Meinung befürworten auch Walter Scott<sup>67</sup> und Martin P. Nilsson<sup>68</sup>.

Eine präzise geistesgeschichtliche Einordnung des C.H. ist deshalb – im Gegensatz zu den gnostischen Texten – nach wie vor mit Schwierigkeiten verbunden. Der Nestor der Hermetik-Forschung, Richard Reitzenstein, vertritt die These, daß das C.H. ein Produkt der «hellenistischen Mysterienreligionen» sei, deren stark ägyptischer Einfluß besonders deutlich hervortrete, gar den griechischen Einfluß dominiere.<sup>69</sup> Dies zeige insbesondere die Gleichsetzung von Poimandres und Nous.<sup>70</sup> Später erweitert er diese Theorie

<sup>63</sup> W. BOUSSET, Rezension J. KROLL, *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, S. 743.

<sup>64</sup> F. BRÄUNINGER, *Untersuchungen zu den Schriften des Hermes Trismegistos*, Gräfenhainichen 1926, S. 18-23.

<sup>65</sup> C.F.G. HEINRICI, *Die Hermes-Mystik und das Neue Testament*, in E. v. DOBSCHÜTZ (ed), *Arbeiten zur Religionsgeschichte des Urchristentums*, Bd. 1, Leipzig 1918, S. 210.

<sup>66</sup> W. KROLL, Art. *Hermes Trismegistos*, S. 815: «Die einzigen Spuren, die auf eine Kultübung gedeutet werden könnten, bestehen darin, daß am Schluß *téleios lógos* gesagt wird: ...».

<sup>67</sup> W. SCOTT - A.S. FERGURSON, *Hermetica*, 4 Bde., Oxford 1924-1936, I, S. 1-8.

<sup>68</sup> M.P. NILSON, *Geschichte der griechischen Religion*, 3., durchges. und erg. Aufl. München 1967, Bd. 2: *Die hellenistische und römische Zeit*, S. 609-610.

<sup>69</sup> Der Terminus «Hellenistische Erlösungsreligionen» stammt von Reitzenstein selbst, der als Sammelbegriff die religiösen Synkretismen der griechischen und römischen Epoche bezeichnet; vgl. R. REITZENSTEIN, *Das iranische Erlösungsmysterium: Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Bonn 1921; dazu: C. COLPE, *Die religionsgeschichtliche Schule: Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythos*, Göttingen 1961, S. 10-53.

<sup>70</sup> C.H. I 2 (= Nock-Festugière I 7).

und verortet den Poimandres gar in den iranisch-zoroastrischen Kulturkreis.<sup>71</sup> Dieser These wird mehrfach widersprochen. So arbeitet Thaddeus Zielinski die Anleihen des C.H. an griechischer Mythologie und Philosophie heraus.<sup>72</sup> In eine ähnliche Richtung weist das Werk Josef Krolls: «Die Lehren des Hermes Trismegistos», das insbesondere die Parallelen zu Posidonius und der mittleren Stoa unterstreicht. Dieser Meinung schließt sich im Grunde auch der Herausgeber der ersten kritischen Edition André-Jean Festugière an, dessen umfangreiche Untersuchungen zur Hermetik nach wie vor als Standardwerk zu bezeichnen sind.<sup>73</sup>

#### a. Hermetik und Gnosis

Die Unterscheidung von Hermetik und Gnosis kann nicht von vorneherein mit einer klaren Grenzziehung verbunden sein. Dazu sind sich beide Bewegungen zu ähnlich. Sie muß aber gerade im Kontext der Renaissance getroffen werden, da es gerade hier – wie eingangs bemerkt – zu Äquivokationen und daher zu Verwechslungen kommt. Es ist insofern sinnvoll, Trennendes und Gemeinsames zu benennen, um eine einigermaßen präzise Begriffsbestimmung zu gewährleisten.

#### b. Gemeinsames

Die Gemeinsamkeiten beider Traditionen sind augenfällig und werden in der Sekundärliteratur hinreichend dargestellt: Beide Systeme sprechen von einem kosmologischen Unfall bzw. setzen diesen in den Texten voraus, der zur verhängnisvollen Schöpfung und damit zur Schaffung der Materie geführt hat. Die Erlösung ist die Aufgabe des einzelnen Menschen und erfolgt durch die Aneignung eines ganz bestimmten Wissens, das die Umkehrung der bestehenden kalamitären Situation einleitet und den ursprünglichen Zustand des Kosmos vor seinen Fall wiederherstellt. Damit erlöst und befreit sich der Mensch aus seiner verhängnisvollen Lage und verbindet sein innerstes göttliches Wesen mit der eigentlichen weltfernen Heimat, der er ursprünglich entstammt. Diese esoterische Lehre ist nur für einen elitären Kreis bestimmt. Gnosis und Hermetik erweisen sich beide als Arkandisziplinen.<sup>74</sup> Auch wenn einige Stellen von Nag Hammadi unzweifelbar Passagen mit Missionie-

<sup>71</sup> R. REITZENSTEIN - H.H. SCHAEFER, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Darmstadt 1965, Neudruck Leipzig 1926.

<sup>72</sup> Th. ZILIENSKI, Art. *Hermes und die Hermetik I: Das hermetische Corpus*, in «Archiv für Religionswissenschaften», 8 (1905), S. 321-372; DERS., Art. *Hermes und die Hermetik II: Der Ursprung der Hermetik*, in «Archiv für Religionswissenschaften», 9 (1912), S. 792-823.

<sup>73</sup> A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris 1983<sup>3</sup>.

<sup>74</sup> So bezeichnet sich das Thomasevangelium im Prolog als «Diese sind sie, die Worte, die verborgen sind, welche Jesus, welcher lebt, gesprochen hat sie und es hat aufgeschrieben sie, nämlich Didymos Judas Thomas und es sagte nämlich er: Der, der aufstellt die Erklärung dieser Worte, er wird schmecken nicht den Tod». Vgl. A. GUILLAUMONT - H.-C. PUECH - G. QUISPÉL - W. TILL - Y. 'ABD AL MASHI, *Evangelium nach Thomas: Koptischer Text herausgegeben und übersetzt*, Leiden 1959, Taf. 80, Z. 10-14, Übersetzung des koptischen Textes von W. Baum.

rungsbemühungen erkennen lassen<sup>75</sup>, so spricht der elitäre Grundductus nur den berufenen Leser an. Dies trifft auch auf den Manichäismus zu, der zwar in der Kephalaia<sup>76</sup> deutliche Anweisungen zur Ausbreitung erteilt, allerdings stets die Lehren Manis als «Geheimnisse» (apórreta) bezeichnet, die ihm «Vater-Gott durch seinen ‘Gefährten’ oder ‘Paargenossen’ (Syzygos) offenbart hat».<sup>77</sup>

Die Neigung zum Synkretismus ist ein weiterer Gesichtspunkt, der die beiden Systeme gleichermaßen verbindet, was ein Blick auf die Textzusammenstellung von Nag Hammadi Codex VI besonders deutlich macht: Hier finden sich die hermetischen Traktate ebenso wie (schlecht übersetzte) Fragmente aus Platons Politeia. Der Manichäismus verkörpert in geradezu klassischer Manier diesen Synkretismus, was beispielsweise die antimanichäische Streitschrift des Mittelplatonikers Alexander v. Lycopolis (dem heutigen Assuit in Mittelägypten) um 300 n. Chr. zeigt und dabei deutlich demonstriert, wie schwer sich beide Formen in Lehre und Praxis voneinander unterscheiden lassen. In diesem Zusammenhang muß daher besser von einem manichäisch gefärbten Christentum bzw. von einem christlichen Manichäismus gesprochen werden.<sup>78</sup>

### c. Trennendes

Die trennenden Eigenschaften zu benennen, ist sicherlich schwieriger, aber in diesem Zusammenhang um so wichtiger. Immerhin wird schon rein terminologisch zwischen Gnosis und Hermetik unterschieden, auch wenn diese Differenzierung in der Sache leider nicht immer so eingehalten wird.

Der von mir herausgestellte strenge Dualismus gnostischer Systeme und der fundamentale Akosmismus läßt sich nicht unbedingt im C.H. wie-

<sup>75</sup> So zum Beispiel im Thomasevangelium, Logion 33: «Jesus sagte: Das, was du mit deinem Ohr (und) mit dem anderen Ohr hörst, verkündige es auf euren Dächern. Denn niemand zündet eine Lampe an, um sie unter den Scheffel zu stellen, noch um sie an einen verborgenen Ort zu stellen; sondern man stellt sie auf einen Leuchter, damit jeder, der eintritt und hinausgeht ihr Licht sieht». Gleichzeitig wird – wie im Prolog – auf den geheimen Charakter der Botschaft verwiesen, vgl. Logion 62: «Jesus sagte: Ich sage meine Geheimnisse denen, die (würdig sind meiner) Geheimnisse. Was deine Rechte tut, deine Linke soll nicht wissen, was sie tut». Übersetzung nach B. BLATZ, *Das koptische Thomasevangelium*, in *Neutestamentliche Apokryphen*, I: *Evangelien*, Tübingen 1987<sup>5</sup>, S. 93-113; hier S. 104 bzw. S. 108.

<sup>76</sup> «Indem ich sie [die Sophia] anderen zu hören gebe in die Ohren». Kephalaia der Manichäer, 205,11-12, zitiert nach: W. SCHRAGE, *Das Verhältnis des Thomasevangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen*, Berlin 1964, S. 81, Anm. 7.

<sup>77</sup> Vgl. allgemein zu diesem Komplex: K. RUDOLPH, *Geheimnis und Geheimhaltung in der antiken Gnosis*, in K. RUDOLPH, *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte*, S. 220-243, besonders S. 234.

<sup>78</sup> ALEXANDRI EPISCOPI LYCOPOLITANI *Tractatus de Placitis Manichaeorum* (= MIGNE, PG, 18, S. 409-448). Vgl. die Übersetzung: J. MANSFELD - P.W. VAN DER HORST, *An Alexandrian Platonist Against Dualism*, Leiden 1974; zur ägyptisch-synkretistischen Form des Christentums, vgl. L. KOENEN, *Manichäische Mission und Klöster in Ägypten*, in *Das römisch-byzantinische Ägypten. Akten des internationalen Symposiums vom 26.-30. September 1978 in Trier: Aegyptica Treverentia 2*, Mainz 1983; A. BÖHLIG, *Christliche Wurzeln im Manichäismus*, in G. WIDENGREN (ed), *Der Manichäismus*, Darmstadt 1977, S. 225-246; R.M. GRANT, *Manichees and Christians in the Third and Early Fourth Century*, in J. BERGMANN - K. DRYNJEFF - H. RINGGREN (edd), *Ex Orbe Religionum, Studia Geo Widengren Oblata*, Bd. 1, Leiden 1972; K. RUDOLPH, *Das frühe Christentum in Ägypten: Zwischen Häresie und Orthodoxie*, in K. RUDOLPH (ed), *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte*, S. 278-290.

derfinden. Das Verhältnis zum Kosmos wird hier höchst widersprüchlich dargestellt: Zwar wird einerseits eine dualistische Sicht von Gott und Welt artikuliert (IX 9; X 8; XIV 1), andererseits ist die Welt durchaus auch Abbild und Ausfluß der jenseitigen guten Sphäre (I 8). Einerseits ist die Materie Prinzip allen Übels, andererseits ist sie nicht wie in der Gnosis das Produkt eines Demiurgen, sondern ebenso von Gott geschaffen, wie ein Beispiel aus dem fünften Buch des C.H. deutlich macht:

«dans le ciel, dans l'air, sur la terre, dans l'abîme, en toute région du monde, dans le tout du Tout, dans l'être et dans le néant. Car, dans ce monde tout entier, rien n'existe qu'il ne soit pas lui-même. Il est lui-même à la fois les choses qui sont et celles qui ne sont pas. Car les choses qui sont, il les a fait apparaître, et les choses qui sont pas, il les contient en soi-même. Il est, lui, le Dieu trop grand pour avoir un nom, il est l'inapparent et il est le très apparent; lui que contemple l'intellect, il est aussi celui que voient les yeux; il est l'incorporel, le multiforme, mieux encore, l'omniforme».<sup>79</sup>

Dem Demiurgen kommt auch nicht ausschließlich negative Funktion zu, sondern wird auch als Helios, als Sonnengott, als Abbild der Welt und Vorbild des Menschen bezeichnet (Stob. I 293, 21; XI 15). Hier zeigt sich deutlich der neuplatonische Einschlag, der sich – wie das Zitat aus den Enneaden II,9 bereits dokumentiert – mit gnostischer Kosmosfeindschaft nicht in Einklang bringen läßt. Dies könnte auch der Grund dafür sein, daß es – van den Broeks zufolge – im C.H. nur wenige Anklänge an mythologische Kosmologien gibt, genaugenommen nur im Poimandres, während sich die Gnosis zur Erklärung ihrer negativen Sicht von Welt bekannterweise zahlreicher Mythologien bedient.<sup>80</sup>

Dagegen ist die Gnosis, wie ich sie im Kontext der Auseinandersetzung mit der Großkirche in ihren Grundzügen charakterisiert habe, ursprünglich ein Phänomen des zweiten und frühen dritten nachchristlichen Jahrhunderts, deren Gründergestalten sich zunächst als Theologen verstehen, die sich um philosophische Vermittlung der christlichen Lehre bemühen und vor einem philosophisch interessierten Publikum unterrichten. In Ermangelung einer allgemein gültigen Lehre, die normativen Charakter hätte, erweist sich die Situation Mitte des zweiten Jahrhunderts als die einer nach Belieben

<sup>79</sup> C.H. V 9-10 (= Nock-Festugière I 63-64).

<sup>80</sup> R. VAN DEN BROEK, *Gnosticism and Hermeticism in Antiquity: Two Roads to Salvation*, in R. VAN DEN BROEK - W.J. HANEGRAAFF (edd), *Gnosis and hermeticism from antiquity to modern times*, S. 1-20, hier S. 12-16. Sicher trifft man in der gnostischen Literatur, wie H. Strutwolf in seiner Rezension zu diesem Buch feststellt, auch Texte, die ohne mythologischen Hintergrund auskommen, z.B. der Reginosbrief, das Thomasevangelium oder das Philippusevangelium (H. STRUTWOLF, Rez. R. VAN DEN BROEK - W.J. HANEGRAAFF (edd), *Gnosis and hermeticism from antiquity to modern times*, in «Theologische Literaturzeitung», 124 (1999), S. 489-492). Wolfgang Langbrandtner gelingt in seiner Studie der Nachweis, daß der gnostische Charakter eines Textes nicht abhängig ist von der Vorhandenheit gnostischer Mythologien (vgl. Anm. 14). Gilles Quispel stuft aufgrunddessen solche Texte, wie zum Beispiel das Thomasevangelium, nicht als gnostisch, sondern als enkratitisch ein, doch scheint er mit dieser Ansicht eher am Rande zu stehen, denn der henologische Aspekt gnostischen Denkens, das Überwinden von der als defizitär empfundenen Mannigfaltigkeit der Welt, erweist sich als unabdingbares Strukturelement der Gnosis, welches Kurt Rudolph als zeitbedingten Ausdruck eines (mittel-) platonischen Dualismus' zu recht an einer Vielzahl von Quellen belegen kann. (G. QUISPEL, *Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle*, Leiden 1967; K. RUDOLPH, *Die Gnosis*, S. 68-76.)

sich ausbreitenden Schulbildung, die sich der theologischen Interpretation christlicher Offenbarungsinhalte widmet und aus der sich die «Orthodoxie» und «Heterodoxie» erst entfaltet, wobei diese Unterscheidung freilich nur im nachhinein getroffen werden kann.<sup>81</sup> Damit etabliert die Gnosis im Gegensatz zur antiken Hermetik eine gewisse Schultradition; sie paßt sich, wie Holger Strutwolf anhand des Rheginosbriefes deutlich macht<sup>82</sup>, auch der großkirchlichen Theologie an oder polemisiert, wie dies Klaus Koschorke<sup>83</sup> klarstellt, heftig gegen die kirchliche Institution.

Das augenfälligste Merkmal, das beide Systeme unterscheidet, ist allerdings das nicht eindeutige und insofern restlos klärbare Verhältnis der Hermetik zur Welt, während hier die gnostischen Texte klar von einem kosmischen Unfall sprechen bzw. diesen voraussetzen. Für die Situation des Menschen ist also bei den Gnostikern ein mythologischer Prozeß verantwortlich, und eigentlich kein Ergebnis einer menschlichen Ursünde, während hier die Hermetik den Fall des Menschen durch sexuelle Begierde und Narzismus begründet: «tandis que celui qui a chéri le corps issu de l'erreur de l'amour, celui-là demeure dans l'Obscurité, errant souffrant dans ses sens les choses de la mort».<sup>84</sup>

Gerade die unverkennbar kompromißlose Einstellung der Gnostiker zum Kosmos erweist sich regelmäßig als der philosophische und theologische «Stein des Anstoßes», der die Gnosis in die Isolation treibt und die zeitgenössische Kritik herausfordert, da der gnostische Nihilismus zwangsläufig auch Auswirkungen auf die Ethik des Menschen hat:

«While the Gnostics constantly complains, blames everything, hates everybody, blasphemes and, nevertheless, goes on living unwisely believing that the end he will be saved by means of secret revelations and magical spells, the Platonic philosopher tries to live in peace with other people and in harmony with the world, to keep his soul as pure as possible, and to calmly prepare for the great journey when the time comes».<sup>85</sup>

#### d. Nochmals: Was ist Hermetik?

Die Hermetik kann als eine auf dem Hintergrund ägyptischer und platonisch-pythagoräischer Tradition entstandene Geheimlehre bezeichnet werden, die sich an den elitären und esoterischen Leser richtet. Die Entstehung der Welt, die Zusammensetzung der Materie sowie die Lehren über Geburt und Tod dienen dem Ziel, die Seele durch einen religiös-asketischen Aufstieg aus der verderbten Materie zu befreien und durch mystische Wiedergeburt

<sup>81</sup> Vgl. zur besonderen Situation in dieser Zeit: K.-W. TRÖGER, *Das Christentum im zweiten Jahrhundert*, Berlin 1988; C. MARKSCHIES, *Christliche Religionsphilosophie oder vorchristliche antike Religion: Was ist Gnosis?*, S. 57.

<sup>82</sup> Vgl. H. STRUTWOLF, *Retractatio gnostica. Die Reinterpretation gnostischer Schultradition im Dialog mit der Großkirche*, in A. FRANZ - T. RENTSCH (edd), *Gnosis oder die Frage nach Herkunft und Ziel des Menschen*, Paderborn 2001, S. 41-64.

<sup>83</sup> Vgl. oben, Anm. 21.

<sup>84</sup> C.H. I 19 (= Nock-Festugière I 13).

<sup>85</sup> CH. EVANGELIOU, *Plotinus's Anti-Gnostic Polemic and Porphyry's Against the Christians*, in R.T. WALLIS (ed), *Neoplatonism and Gnosticism*, Albany 1992, S. 111-128, S. 121.

zu erlösen. Auch wenn Anklänge an kabbalistisches Gedankengut deutlich zu sehen sind, so erweist sich – im Gegensatz zum überwiegenden Teil der gnostischen Texte – der pagane Charakter als dominant.

Das gnostische Denken kann also von der Hermetik und erst recht vom Neuplatonismus differenziert werden. Die Anwendung der hier entfaltenen Kriterien auf wichtige Vertreter der italienischen Renaissance soll dadurch die Frage nach gnostischen Elementen in der Renaissance präziser beantworten als – soweit ich sehe – bisher geschehen.

## II. GNOSIS IN DER RENAISSANCE

### 1. *Vorüberlegungen*

#### a. Das Problem der Epoche

Die Zahl allgemeiner Veröffentlichungen sowie Spezialforschungen zu Einzelthemen und Einzelbereichen der Renaissance, insbesondere zur Kunst sowie zur Entwicklung der Wissenschaften, ist mittlerweile ins Unermeßliche gewachsen. Im Vergleich zu den ersten Arbeiten der Neuzeit über die Renaissance, die allen voran mit dem Namen Jacob Burckhardts<sup>86</sup> verbunden sind, der den seit Giorgio Vasari eingebürgerten Epochenbegriff<sup>87</sup> neu entdeckt, ist seine klare Einschätzung einer diskursiven und widersprüchlichen Unübersichtlichkeit gewichen. Allein die Frage nach der Bestimmung der Renaissance als Epoche, also zum «Mittelalter» einerseits und zur «Neuzeit» andererseits, erweist sich als schwer beantwortbar, mehren sich doch die Stimmen derer, die prinzipiell den Epochenbegriff in die Mottenkiste eines idealhistorischen Geschichtsdenkens verbannen wollen. Damit wird allerdings auch deutlich, daß Epochenabgrenzungen offensichtlich kein spezifisches Problem der Renaissanceforschung darstellen, vielmehr handelt es sich um die grundsätzliche Frage nach der Leistungsfähigkeit und sachlichen Legitimität epochaler Definitionen.<sup>88</sup> Dies soll und kann an dieser Stelle zwar nicht weiter vertieft werden, dennoch darf die Fragestellung nicht aus den Augen verloren werden, weil der wichtige Aspekt geklärt werden muß, in welchem Sinn von «der Renaissance» als einer eigenen «Epoche» abendländischer Geistes- und Kulturgeschichte gesprochen werden kann und muß. Konkret sichtbar wird die Problematik des Epochenbegriffs bei der Einstufung von Autoren, die sich – zeitlich wie sachlich – zwischen

<sup>86</sup> J. BURCKHARDT, *Die Kultur der Renaissance in Italien – ein Versuch*, 2 Bde., Stuttgart 1988<sup>11</sup>; DERS., *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, hrsg. von J. OERI, Berlin - Stuttgart 1905.

<sup>87</sup> G. VASARI, *Lebensläufe der berühmtesten Maler, Bildhauer und Architekten*, Stuttgart 1993. Damit ist die Renaissance die einzige Epoche, die sich von Beginn an eine Selbstbezeichnung gegeben hat; vgl. J.-C. MARGOLIN, Art. *Renaissance*, in *Theologische Realenzyklopädie*, XXIX, Berlin 1998, S. 74-87, S. 74.

<sup>88</sup> Vgl. die Ausführungen zum Legitimationsproblem des Epochenbegriffs: S. OTTO, *Renaissance und frühe Neuzeit*, Stuttgart 1986, S. 9-29. Ähnliche Legitimationsprobleme, z.B. hinsichtlich des Mittelalters, behandelt R. HEINZMANN, *Philosophie des Mittelalters*, Stuttgart 1992, S. 15-17.

jeweils angrenzenden «Epochen» zu bewegen scheinen, geradezu klassisch bei Nikolaus von Kues<sup>89</sup>, der als einer der bedeutendsten Autoren der Renaissance zugleich als der «Pfortner der neuen Zeit»<sup>90</sup> bezeichnet wird. Andererseits wird mit dem Werk Johan Huizingas gerade die Tradition der Renaissance zum Mittelalter betont.<sup>91</sup> Sieht man von derartigen Extrempositionen einmal ab, so weist der überwiegende Großteil der Forschung der Renaissance eine Art Scharnierfunktion zwischen Neuzeit und Mittelalter zu und einigt sich gewissermaßen auf die Kompromißformel «frühe Neuzeit»<sup>92</sup>. Doch scheint diese Lösung auch eine gewisse Verlegenheit zum Ausdruck zu bringen. Angesichts ihrer Heterogenität und Widersprüchlichkeit ist es – spätestens seit Hegel – nämlich üblich, den fundamentalen Paradigmenwechsel vom Mittelalter zur «eigentlichen» Neuzeit vorsichtshalber später anzusetzen und deshalb letztere mit Descartes beginnen zu lassen.<sup>93</sup> Infolgedessen aber wurde und wird die Bedeutung der Renaissance, also der philosophischen, theologischen und wissenschaftlichen Entwicklungen des vierzehnten bis sechzehnten Jahrhunderts, die bekanntlich vor allem in Italien stattgefunden haben, vielfach unterschätzt.<sup>94</sup>

#### b. Die Dringlichkeit einer theologischen Renaissanceforschung

Der Fülle an Analysen zur Renaissance steht die Tatsache gegenüber, daß die Frage nach gnostischen Elementen und Strukturen innerhalb der

<sup>89</sup> So findet man Nikolaus von Kues sowohl in Monographien über das Mittelalter, als auch in neuzeitlichen Darstellungen; vgl. dazu: K. FLASCH, *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt 1994<sup>3</sup>, S. 181, der die Auseinandersetzung zwischen Johannes Wenck und Cusanus als «letzte Debatte der mittelalterlichen Philosophie» bezeichnet. Dagegen geht R. Heinzmann auf Cusanus auf den Schlußseiten seiner Monographie nicht mehr weiter ein, da hier die «Epochenwende vom Mittelalter zur Neuzeit» stattfindet und «die Problemstellung der Philosophie der Neuzeit» formuliert wird, R. HEINZMANN, *Philosophie des Mittelalters*, S. 289-290. Zu Cusanus und seiner Einordnung: J.-M. COUNET, *Nicolas de Cuse à la charnière du moyen âge et la renaissance. Un dépassement de l'hylémorphisme*, in J. FOLLON - J. MC EVOY (edd), *Actualité de la pensée médiévale*, Louvain - la-Neuve 1994, S. 329-356. Ähnliches gilt für die Einschätzung Dietrichs von Freiberg und, was das Ende der Renaissance betrifft, für Erasmus von Rotterdam und Philipp Melancthon, die beide einerseits zur Gründergestalt der Aufklärung, andererseits zu den letzten Vertretern der Renaissance gerechnet werden. Zu dem Gesamtproblem vgl. ebenso: L. BIANCHI, *Renaissance und «Ende» des Mittelalters: Betrachtungen zu einem historiographischen Pseudoproblem*, in E. RUDOLPH (ed), *Die Renaissance und ihre Antike: die Renaissance als erste Aufklärung I*, Tübingen 1998, S. 117-130.

<sup>90</sup> So R. HAUBST, *Nikolaus von Kues – «Pfortner der neuen Zeit»*, in «Kleine Schriften der Cusanus-Gesellschaft», 12 (1988); DERS., *Streifzüge in die cusanische Theologie*, Münster 1991, XIV.

<sup>91</sup> J. HUIZINGA, *Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden*, hrsg. von K. KÖSTER, Stuttgart 1975<sup>11</sup>.

<sup>92</sup> Vgl. Anm. 88.

<sup>93</sup> Ohne zusätzlich und unnötig den Sachverhalt weiter zu verkomplizieren, muß der Vollständigkeit halber gesagt werden, daß sich auch bei Descartes die Stimmen derer mehren, die ihn noch in der Tradition des Renaissancearistotelismus von Pomponazzi und Zabarella sehen; so bezeichnet der amerikanische Renaissanceforscher Dennis Des Chene Descartes als letzten Renaissancephilosophen; vgl. J. HUIZINGA, *Physiologia: Natural Philosophy in late Aristotelian and Cartesian Thought*, Ithaca - London 1996. Dem schließt sich auch E. Kessler an, in J. HUIZINGA, Art. *Renaissance*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Auflage, S. 1099-1102, S. 1099.

<sup>94</sup> Nähere Einzelheiten sowie Autoren und Zitate bei: H.-B. GERL, *Einführung in die Philosophie der Renaissance*, Darmstadt 1989, S. 11-13.

Renaissance ein dringendes Desiderat darstellt, insofern es bis heute keine nennenswerte theologische Studie zu diesem Thema gibt.

Innerhalb der im nordeuropäischen und angelsächsischem Raum angesiedelten Renaissanceforschung bilden sozialgeschichtliche (Peter Burke), philosophiehistorische (Paul Otto Kristeller, Hanna-Barbara Gerl, Stephan Otto, Eckhard Keßler) und kulturhistorische Arbeiten (Enno Rudolph) die primäre Zugangsweise. Eine Sonderstellung nimmt das renommierte Warburg-Institut in London ein, das sich – seinem Gründer Aby Warburg verpflichtet – überwiegend der Renaissanceforschung, aber auch dem allgemeinen Nachleben der klassischen Antike in der Philosophie- und Literaturgeschichte, der Kunstgeschichte sowie der Geschichte der politischen Ideen und nicht zuletzt der Geschichte der Naturwissenschaften widmet.<sup>95</sup> Mit Edgar Wind, der am Aufbau des Londoner Instituts während der Zeit des Nationalsozialismus' wesentlich mitwirkte, sowie Erwin Panovsky und Ernst H. Gombrich sind die wichtigsten Vertreter der Warburg-Schule benannt. Ihr Verdienst besteht im wesentlichen darin, das von Warburg übernommene Programm der «ikonologischen Analyse» weiterentwickelt und mit dieser Methode, deren objektiver Rang als einflußreichste kunsthistorische Schule des 20. Jahrhundert allenthalben anerkannt ist, einen auch der Theologie gegenüber offenen Zugang zur Renaissance wissenschaftstheoretisch begründet zu haben. Vergleichsweise immens und fast unübersehbar ist die Anzahl der anderweitigen kunsthistorischen Arbeiten, deren Manko allerdings nicht selten darin besteht, die philosophischen und theologischen Fragestellungen auszublenden.

In Italien, dem Ursprungs- und Heimatland der Renaissance, ist die Renaissanceforschung sehr viel ausgeprägter und differenzierter, was schon ein Blick in einschlägige Bibliographien belegt.<sup>96</sup> Allerdings läßt sich auch in der italienischen Renaissanceforschung ein Defizit an explizit theologischer Forschungsarbeit zur Renaissance nicht übersehen. Die Aufarbeitung jener gerade für Italien konstitutiven Epoche aus theologischer Perspektive stellt somit ein auch dort um so dringlicheres Desiderat dar.

<sup>95</sup> Statt der üblichen Bibliographie verweise ich auf die umfangreiche Homepage des Warburg-Instituts im Internet unter: <http://www.sas.ac.uk/warburg/>.

<sup>96</sup> Vgl. E. GARIN - M. CILIBERTO, *Giordano Bruno*, Roma - Bari 1999; E. GARIN - M. CILIBERTO, *Il Rinascimento*, Firenze 1975; E. GARIN - M. CILIBERTO, *Storia di un dibattito: Introduzione a Bruno*, Roma - Bari 1996; E. CANONE (ed), *Giordano Bruno gli anni napoletani e la «peregrinatio» europa*, Cassino 1992; E. GARIN, *Italian Humanism. Philosophy and Civic Life in the Renaissance*, New York 1965 (italienisch erstmals 1952); DERS., *Astrologie in der Renaissance*, Frankfurt a.M. 1997; DERS., *Einführung*, in E. GARIN, *Der Mensch der Renaissance*, Frankfurt a.M. 1990, S. 7-20; R. ROMANO - A. TENENTI, *Die Grundlegung der modernen Welt. Spätmittelalter, Renaissance, Reformation*, Frankfurt a.M. 1967; A. GAREFFI, *Ludovico Ariosto*, Firenze 1995; O. DI CAMILLO, *El humanismo castellano del siglo XV*, Valencia 1976; darüber hinaus ist der Stand der textkritischen Übersetzungen und Editionen in Italien wesentlich weiter fortgeschritten als in anderen europäischen Ländern, so z.B. die Werke Brunos in der Reihe «Lessico Intellettuale Europeo», herausgegeben vom «Centro di Studio del Consiglio Nazionale delle Ricerche» an der Universität «La Sapienza» in Rom. In derselben Reihe erschien das von M. CILIBERTO (ed), *Lessico di Giordano Bruno*, Roma 1979. Beachtlich ist ferner die vom «Istituti editoriali e poligrafici internazionali» herausgegebene Zeitschrift «Brunania e Campanelliana: ricerche filosofiche e materiali storico-testuali» sowie die dazugehörigen Supplementum-Reihen.

Im allgemeinen wissenschaftlichen Bewußtsein, besonders im deutschen Kontext, werden die komplexen und weit verzweigten Entwicklungen des italienischen Quattro- und Cinquecento nur sehr rudimentär zur Kenntnis genommen und nicht selten bis zur Unkenntlichkeit darauf verkürzt, lediglich eine Art Vorspiel zur «eigentlichen»<sup>97</sup> Aufklärung zu sein. Entsprechendes gilt auch für die kirchengeschichtliche Forschung.<sup>98</sup> Zwar rückten unlängst mit dem vierhundertsten Todestag von Giordano Bruno die theologischen Kontroversen der Renaissance für kurze Zeit in den Blick wissenschaftlich interessierter Öffentlichkeit, allerdings haben gerade diese Diskussionen um das Denken des Nolaners die vorhandenen Defizite, v.a. hinsichtlich der theologischen Dimension, eindrücklich bestätigt.

Von herausragender Bedeutung für ein allgemeines Verständnis der Renaissance sind die grundlegenden und innovativen Ausführungen von Hans Blumenberg, insbesondere in seinem wichtigen Werk zur «Legitimität der Neuzeit», in welchem er einen angeblichen «theologischen Absolutismus» des Mittelalters der «humanen Selbstbehauptung» und der damit verbundenen neu erwachten «theoretischen Neugierde» gegenüberstellt, die mit «dem Cusaner» und «dem Nolaner» als Repräsentanten der «Epochenschwelle» zur mit der Renaissance beginnenden Neuzeit anheben. Blumenberg verschärft damit den Ansatz Burckhardts, der die Renaissance primär in Abgrenzung und Auseinandersetzung zum vorangegangenen Mittelalter behandelt: «... der Bann, welcher auf dem Individuum gelegen, ist hier völlig gebrochen».<sup>99</sup> Es ist nicht zu bestreiten, daß diese eingängige These den Blick auf die Renaissance auf sehr kreative Weise geschärft und die Forschungen beflügelt hat.<sup>100</sup>

Kaum weniger bedeutend für das philosophische Grundverständnis der Renaissance als Blumenberg, wenn auch eher im romanischen Sprachraum, sind die Werke von Eugenio Garin. Allerdings besteht bei Garin die auch bei anderen Autoren feststellbare Neigung, die Renaissance ausschließlich aus kulturhistorischer Sicht zu analysieren, die die religionsphilosophischen Dimensionen auszublenden droht, wenn «die Renaissance einem dem Begriff adäquaten Sinn *nur* (Hervorh. von mir, W.B.) auf dem Gebiet der Kultur findet. Sie ist in erster Linie eine Tatsache der Kultur, eine Konzeption des Lebens und der Wirklichkeit, die in den Künsten, der Literatur, der

<sup>97</sup> Cassirer spricht von der Renaissance als eine «Bewegung der Aufklärung», deren Höhepunkt zwar im 18. Jahrhundert zu sehen ist, aber mit der Renaissance ausdrücklich anfang; vgl. E. CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung*, Hamburg 1998.

<sup>98</sup> In kirchengeschichtlichen Untersuchungen widmet man sich überwiegend den politischen Ereignissen des Konziliarismus und des Unionskonzils; die notwendigen theologisch-philosophischen Wegbereiter, ohne die eine derartige Liberalisierung, z.B. im Rahmen des Unionskonzils von Florenz/Ferrara nicht denkbar wäre, werden allerdings nur am Rande, etwa im Zusammenhang mit dem Renaissancepapsttum erwähnt. In der kirchengeschichtlichen Epochenabgrenzung scheint die Renaissance zwischen Mittelalter und Reformation regelrecht verlorenzugehen.

<sup>99</sup> J. BURCKHARDT, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, S. 99-100.

<sup>100</sup> Vgl. H. BLUMENBERG, *Legitimität der Neuzeit, erneuerte Ausgabe*, Frankfurt a.M. 1999<sup>2</sup>, besonders: vierter Teil: Aspekte des Epochenbegriffs, S. 531-700; DERS., *Säkularisation und Selbstbehauptung*, Frankfurt a.M. 1983<sup>2</sup>, S. 144-145; DERS., *Einleitung zu: Giordano Bruno, das Aschermittwochsmahl*, Frankfurt a.M. 1969, S. 7-51; DERS., *Die kopernikanische Wende*, Frankfurt a.M. 1965.

Wissenschaft und in der Sitte wirkt».<sup>101</sup> Die Brisanz dieser Auffassung für die Theologie wird daran erkennbar, daß folglich für Garin das «theologische» Moment der Renaissance lediglich im Protest gegen mittelalterlichen Dogmatismus und überkommene Klerikalität sowie in Formen eines renaissance-spezifischen Neopaganismus zu sehen wäre. Somit steht Garin für die in der Renaissanceforschung verbreitete Ansicht, die Loslösung von herkömmlichen theologischen Traditionen und Methoden sei gleichzusetzen mit einer Absage an ein theologisches Denken überhaupt. Der Schluß liegt dann nahe, «die Gottesfrage, wenn nicht überflüssig, so doch weniger vor-dringlich»<sup>102</sup> zu betrachten.

Die jüngst erschienene, hochinteressante kunsthistorische Studie zur Renaissance von Jörg Traeger setzt demgegenüber sozusagen einen Kontrapunkt, insofern sie ausdrücklich eine Korrektur der Vorstellung vom heidnischen Charakter der Renaissance vornehmen will und programmatisch von der Renaissancekunst als «Kunst des Glaubens» spricht. Es scheint also, als bahne sich im Bereich der Kunstgeschichte eine dem hiesigen Ansatz entsprechende Entwicklung an.<sup>103</sup>

Nun steht die Frage nach den gnostischen Elementen in der Renaissance einem derartigen Epochenverständnis diametral entgegen, welches sich eher als Projektion und Wunschdenken einer «nach-metaphysischen» und «nach-theologischen» bzw. «nach-christlichen» Moderne erweist. Freilich dürfte die theologische Forschung selbst durch ihre lückenhaften wissenschaftlichen Bezugnahmen auf die Renaissance zu solch einseitigen und tendenziösen Renaissancebildern nicht unwesentlich beigetragen haben.

## 2. *Die Vertreter der Renaissance*

### a. Das Philosophieverständnis bei Georgios Gemistos Plethon

Der eigentliche Auftakt der mit der Epoche verbundenen Neuorientierung in philosophischer und theologischer Hinsicht ist zunächst mit dem Initiator der Florentinischen Akademie, Georgios Gemistos Plethon, verbunden, da hier, unter der Protegierung Cosimo di Medicis, die Grundlage für die nachfolgende Denkergeneration geschaffen wird.<sup>104</sup>

Plethon stammt aus Mistra und leitete dort bereits eine nach dem Vorbild der Platonischen Akademie geprägte Schule. In seiner Funktion als Berater von Kaiser Johannes Palaiologos und Vertreter der östlichen Kirche auf dem Unionskonzil von Florenz/Ferrara (1438-1439) beeindruckt er die Konzils-

<sup>101</sup> E. GARIN, *Die Kultur der Renaissance*, in «Propyläen Weltgeschichte», VI (1986), S. 429-543, S. 434.

<sup>102</sup> So P.R. BLUM, *Einleitung*, in P.R. BLUM (ed), *Philosophen der Renaissance: eine Einführung*, Darmstadt 1999, S. 1-10, S. 5.

<sup>103</sup> J. TRAEGER, *Renaissance und Religion. Die Kunst des Glaubens im Zeitalter Raphaels*, München 1997.

<sup>104</sup> Vgl. einleitend zu Plethon, P. SCHULZ, *Georgios Gemistos Plethon, Georgios Trapezuntios, Kardinal Bessarion. Die Kontroverse zwischen Platoniker und Aristotelikern im 15. Jahrhundert*, in P.R. BLUM (ed), *Philosophen der Renaissance*, S. 22-32.

teilnehmer nicht nur durch seine allein äußerlich imposante Erscheinung, sondern führt mit seiner programmatischen Schrift: «*De Platonicae et Aristotelicae philosophiae differentia*»<sup>105</sup> die Zuhörer in bis dahin unbekannte Platontexte ein, was zum Verständnis zwischen westlicher und östlicher Theologie beiträgt. Plethon vergleicht hier systematisch die Schriften Platons mit denen des Aristoteles und kommt zu dem Ergebnis, daß Platon Aristoteles überlegen ist:

«Sowohl die alten Griechen wie die alten Römer, die unserem Zeitalter vorausgingen, schätzten Platon bei weitem höher als Aristoteles. Der größte Teil unserer Zeitgenossen aber, und vor allem im Westen, meinen weiser zu sein als die Alten und ziehen Aristoteles dem Platon vor; ..., so möchte ich doch, da es auch heute noch Menschen gibt, die Platon vorziehen, diese unterstützen und jene, sofern sie nicht allzu sehr von Streitsucht beherrscht sind, korrigieren, indem ich in aller Kürze darlege, worin sich die beiden Männer unterscheiden, und zeige, daß der eine (Aristoteles, W.B.) hinter dem anderen (Platon, W.B.) nicht unbeträchtlich zurückbleibt».<sup>106</sup>

Die hier neu entfachte Kontroverse zwischen Platonikern und Aristotelikern beruht im Grunde auf der etablierten averroistischen Seelenkonzeption, wonach die Seele als Teil des Menschen sterblich sein muß und nur der nous unsterblich ist.<sup>107</sup> Plethon tritt dieser Vorstellung massiv entgegen: «Sie [die Aristoteliker] folgen damit einem Araber namens Averroes, der behauptet hat, daß allein Aristoteles in seinem Werk eine vollkommene Philosophie der Natur gegeben hat».<sup>108</sup> Plethon beruft sich in seinen Ausführungen ausdrücklich auf die Platonrezeption der Kirchenväter, was ihn allerdings bei seinen Kritikern nicht vor dem Vorwurf des Paganismus rettet. Denn seine, an Platon orientierte Lehre erweitert Plethon nicht unerheblich, indem er sich auf die griechische Mysterienlehre sowie den iranischen Zoroastrismus beruft, dessen Einfluß auf die westliche Gnosis – wie oben erwähnt – insbesondere von Reitzenstein festgestellt wurde.<sup>109</sup> Hier dürfte der entscheidende Schnittpunkt zum herkömmlichen Denken bestehen und damit auch der sicherste Ansatzpunkt gegeben sein, um nach gnostischen Strukturen zu suchen:

«Was mich betrifft, nehme ich zum Führer meiner Argumentation den einen unter den Gesetzgebern und Weisen und zugleich ältesten, von dem wir vom Hörensagen wissen, den Zoroaster, der den Medern und Persern und den meisten anderen Völkern, die einst über Asien hin lebten, in den göttlichen Dingen und den meisten anderen erhabenen Dingen zum sichersten Führer geworden ist. Nach ihm aber andere, den Eumolpos, der den Athenern die eleusinischen Mysterien zur Sicherung der Unsterblichkeit unserer

<sup>105</sup> G.G. PLETHON, *De Platonicae et Aristotelicae philosophiae differentia*, ed. B. LAGARDE, in *Byzantion* 43, 1973, S. 312-343 (= MIGNE, PG, 160, S. 889-932.)

<sup>106</sup> *Ibidem*, 321 (= MIGNE, PG, 160, S. 889-890).

<sup>107</sup> Vgl. dazu: P.O. KRISTELLER, *Humanismus und Renaissance*, I: E. KESSLER (ed), *Die antiken und mittelalterlichen Quellen*, München, S. 145-160.

<sup>108</sup> G.G. PLETHON, *De Platonicae et Aristotelicae philosophiae differentia*, 321 (= MIGNE, PG, 160, S. 889-890).

<sup>109</sup> Siehe oben Anm. 71; Die Berufung auf Zoroaster bleibt freilich nicht ohne Folgen. Die Schriften Plethons werden bis auf wenige Reste verbrannt.

Seele stiftete und Minos, der zum Gesetzgeber der Kreter und Lykurg, der zum Gesetzgeber der Spartaner wurde, und Iphitos und Numa, von denen der erste gemeinsam mit Lykurg die Olympischen Spiele zu Ehren des Zeus, des größten der Götter, einrichtete, letzterer aber den Römern zahlreiche Gesetze gab, vor allem über das Göttliche und aber deren Verehrung ... Zu diesen aber füge hinzu Pythagoras und Platon und die in ihrer Nachfolge in großer Zahl zu guten Philosophen geworden sind, unter denen die bekanntesten sind Parmenides, Timaios, Plutarch, Plotin, Porphyrius, Jamblich».<sup>110</sup>

Plethon vertritt eine klare Ätiologie und Genealogie des Wissens und der Wahrheit. Platon sagt nichts, was vor ihm schon Zoroaster wußte:

«Auf ihn (= Zoroaster, W.B.) als den ältesten Mann, von dem wir wissen, führen wir diese Lehre zurück; nicht daß wir meinten, sie wären von ihm auch erfunden worden. Denn gleichewig dem ganzen Kosmos sind diese wahren Lehren seit Beginn der Zeiten in den Menschen, auch wenn sie manchmal in mehr, manchmal in weniger von ihnen mächtig sind, in denen nämlich die gut und richtig ihren Ausgang nehmen von den allgemeinen Vorstellungen (*koinai*), die die Götter in unsere Seelen gesenkt haben. Weil er jedoch der älteste uns mit Namen bekannte Ausleger (*exhégétes*) dieser richtigen Lehren ist, beziehen wir uns auf ihn».<sup>111</sup>

Die hier skizzierte Geschichte des philosophischen Denkens erweist sich also als Geschichte der Exegeten einer allgemeinen und ewigen Wahrheit. Insofern zeigt Plethon kein Interesse an metaphysischen Erkenntnisproblemen, sondern fragt nach ihrer Tradition. Platon steht als Vermittler zwischen Zoroaster und Plotin. Analog dazu steht der von Plethon favorisierte Stufenkosmos, der die eine Wahrheit emanativ entfaltet. Der Mensch steht aufgrund seiner geistigen Verfaßtheit als vermittelndes Wesens anteilig zwischen den Welten. Die Platonrezeption Plethons trägt damit zweifelsfrei neuplatonische Züge. Der entscheidende Punkt bei Plethon dürfte allerdings die über Platon hinausreichende Konstituierung seiner Philosophie durch Zoroaster sein – also – kein Philosoph, sondern ein Religionsstifter, der in zahlreichen Liedern («Gathas») eine ausgesprochen dualistische Kosmologie und Anthropologie verkündet. Philosophie entsteht durch Offenbarung. Platon und die nachfolgenden Philosophen sind Träger der einen Offenbarung.

Trotz der heftigen Kontroverse, die Plethon mit dieser Sicht zwangsläufig auslöst<sup>112</sup>, wird mit dieser höchst eigentümlichen Version neuplatonischen Denkens definitiv mit dem Selbstverständnis der herkömmlichen scholastischen Philosophie und Theologie gebrochen und durch ein Einheitsdenken von Philosophie und Theologie abgelöst, was in der Folgezeit im wesentlichen als die Leistung der ersten und zugleich bedeutsamsten Gestalt der Florentinischen Akademie, Marsilio Ficino, bezeichnet werden kann.<sup>113</sup>

<sup>110</sup> G.G. PLETHON, *Traité des lois*, ed. C. ALEXANDRE, Paris 1858, Neudruck Amsterdam 1966, S. 30-31.

<sup>111</sup> *Ibidem*, S. 252.

<sup>112</sup> Vor allem durch die 1458 verfaßte Gegenschrift von GEORGIOS TRAPEZUNTIOS: «*Comparatio philosophorum Aristotelis et Platonis*», dazu vgl. J. MONSFASANI, *Collectanae Trapezuntiana: Texts, Documents, and Bibliographies of George of Trebizond*, Binghamton - New York 1984.

<sup>113</sup> Vgl. P.O. KRISTELLER, *Byzantine and Western Platonism in the Fifteenth Century*, in P.O. KRISTELLER, *Renaissance Concepts of Man and Other Essays*, New York 1972, S. 86-109.

b. Das neuplatonische Verständnis von Religion bei Marsilio Ficino

Auch wenn Ficino im Vorwort einer Übersetzung Plotins versehentlich die Gründung der platonischen Akademie dem Einfluß Plethons zuschreibt, so muß er zweifelsohne als die «eigentliche Gründergestalt» der Florentinischen Akademie bezeichnet werden. Mit der nach neuplatonischem Vorbild geschaffenen Schule schafft Ficino die Grundlage für die nachfolgenden Denker der Renaissance, auf die es in diesem Kontext besonders ankommt. Ficino knüpft unmittelbar an die Grundüberzeugungen Plethons an und überträgt dessen Verständnis von Philosophie auf die Religion. So sind die jeweiligen Religionen lediglich Ausdruck der einen Religion; folglich kann die einzelne Religion keinen Anspruch auf Heilsexklusivität erheben, vielmehr bieten alle Religionen einen möglichen Zugang zu der einen Uroffenbarung.<sup>114</sup> Ficino begründet sein weites und offenes Verständnis von Religion mit der Rezeption verloren geglaubter bzw. bis dato geächteter antiker Quellen. Die größte Aufmerksamkeit dieser Rezeption liegt dabei auf den platonischen Dialogen, die bis auf wenige Texte nur unvollständig überliefert waren und von Ficino übersetzt werden.<sup>115</sup>

Ficinos Interesse richtet sich allerdings auch besonders auf jene Quellen, die als unphilosophisch und untheologisch gelten. Die Schriften der

<sup>114</sup> Hier greift Ficino auf das Religionsverständnis Nikolaus von Kues zurück. Nikolaus von Kues, der durch seinen Aufenthalt im noch unzerstörten Byzanz Kontakt zum Islam hatte, leitet mit seiner philosophischen Beschäftigung ein für die Renaissance maßgebendes Niveau in der Auseinandersetzung mit nichtchristlichen Religionen ein und entwickelt damit einen von Grund auf neuen Religionsbegriff. Noch im Jahr der Zerstörung Konstantinopels sucht er in «De pace fidei» nach einem Frieden mit den anderen Religionen; einige Jahre später widerlegt er in «Cibratio Alchorani» (1460) die Lehren des Korans, um damit die Wahrheit des Evangeliums zu erweisen. Kam im Mittelalter im Sinne eines durch die Kirchenväter geprägten exklusivistischen Gnadenerständnisses ausschließlich dem Christentum der Anspruch zu, die einzige und wahre Religion zu sein (im Gegensatz zu den nichtchristlichen «sectae», so erfolgt bei Cusanus – wie schon etwas früher bei Raymundus Lullus – eine richtungweisende Ausweitung des Religionsbegriffes. Die Stärke des kusanischen Ansatzes besteht in der – modern anmutenden – Behandlung der monotheistischen Wurzeln und der dadurch grundsätzlichen Verwandtschaft aller drei Religionen. Das Bekenntnis der abrahamitischen Erlösungsreligionen zu dem einen Gott, ferner die These, daß alle Menschen von Natur aus nach Glück streben, legitimiert die kusanische Vorstellung von der einen Religion bei gleichzeitiger Verschiedenheit der Riten: «una religio in rituum varietate». Cusanus nimmt so den modernen interreligiösen Dialog geradezu vorweg. Vgl. aus der Fülle der Untersuchungen zum Religionsverständnis des Kusaners: W.A. EULER, *Unitas et Pax. Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues*, Würzburg 1990; E. FEIL, *Religio: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*, Göttingen 1986, S. 138-159; C. LÜCKING-MICHEL, *Konkordanz und Konsens. Zur Gesellschaftstheorie in der Schrift «De concordantia catholica» des Nikolaus von Cues*, Würzburg 1994; R. HAUBST, *Streifzüge in die cusanische Theologie*, Münster 1991.

<sup>115</sup> Die Geschichte der Platonrezeption, nicht nur in der Renaissance, sondern auch in Mittelalter und im deutschen Idealismus, wurde im deutschsprachigen Raum besonders von Werner Beierwaltes herausgearbeitet. Die Beiträge Beierwaltes zur Geschichte des Neu-Platonismus bzw. zur Platonrezeption in angemessener Weise zu würdigen, würde sicherlich den Rahmen sprengen. Die von ihm herausgearbeitete Platonrezeption des Mittelalters, besonders bei Johannes Scottus Eriugena und Siger von Brabant, und die Konsequenzen in der Renaissance muß in der Untersuchung en détail berücksichtigt werden. Die bekanntesten Veröffentlichungen, die die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte des Neu-Platonismus betreffen: DERS., *Visio facialis – Sehen ins Angesicht. Zur Coincidenz des endlichen und unendlichen Blicks bei Cusanus*, München 1988; DERS., *Marsilio Ficanos Theorie des Schönen im Kontext des Platonismus*, Heidelberg 1980; DERS., *Platonismus und Christentum*, Frankfurt a.M. 1998, dort besonders die Abschnitte über Cusanus und Ficino, S. 130-204; DERS., *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt a.M. 1985, besonders S. 368-384; S. 424-435.

jüdischen Kabbala (die seit der Vertreibung der Juden aus Spanien 1492 zur erneuten Blüte gelangen) zählen genauso dazu wie die Bücher des C.H., deren Übersetzung 1463 erstmals durch Ficino erfolgt.<sup>116</sup> Die Stellung, die Hermes bei Ficino einnimmt, läßt sich ohne Schwierigkeiten bereits aus dem Vorwort zur Übersetzung ablesen: Hermes wird als der «erste Theologe» bezeichnet:

«Ihm folgen Orpheus, der unter den alten Theologen an zweiter Stelle stand: Auf Aglaophemus, der in der heiligen Lehre des Orpheus eingeführt wird, folgte in der Theologie Pythagoras. Dessen Schüler war Philaus, der Lehrer unseres göttlichen Platon. Es gibt also eine alte Theologie ..., die mit Hermes beginnt und im göttlichen Platon ihren Höhepunkt erreicht».<sup>117</sup>

Im Vorwort seiner Übersetzung des «Pimander» entfaltet Ficino einen detaillierten Stammbaum der Theologen:

«Zur Zeit der Geburt des Moses lebte Atlas, der Astrologe, der Bruder des Physikers Prometheus war und von mütterlicher Seite Großvater des älteren Merkur, dessen Enkel der Merkur Trismegistos war. Dies schreibt Augustinus über ihn (De civ. Dei XVIII, 39), während Cicero und Laktanz meinen, daß dieser Merkur der fünfte war und daß es der fünfte Merkur gewesen sei, der von den Ägyptern Theut [Thot, vgl. oben 1.3 'Die Hermetik'] von den Griechen Trismegistos genannt worden sei. Dieser soll Argos getötet, über die Ägypter geherrscht und ihnen Gesetze und Buchstaben gegeben haben. Die Formen aber der Buchstaben habe er nach den Gestalten von Pflanzen und Lebewesen festgelegt. Dieser Merkur soll solche Verehrung bei seinen Mitmenschen genossen haben, daß man ihn in die Reihe der Götter erhoben habe. Und eine große Zahl von Tempeln wurde zu seinen Ehren errichtet. Seinen eigentlichen Namen durfte man aus Verehrung nicht im täglichen Leben und ohne Grund aussprechen ... Trismegistos aber, d.h. dreimal größter, nennt man ihn, weil er der größte Philosoph, der größte Priester und der größte König war. Denn es bestand die Sitte unter den Ägyptern, wie Platon schreibt, aus der Zahl der Philosophen die Priester und aus der Gemeinschaft der Priester den König zu erwählen. Jener also überragt alle Philosophen an Scharfsinn und Gelehrsamkeit und wurde daher zum Priester gemacht ...».<sup>118</sup>

Hermes Trismegistos wird analog zu Moses als Offenbarungsträger verstanden. Auch wenn Ficino dem allgemein verbreiteten Irrtum unterliegt, daß das C.H. so alt sei wie das Alte Testament, so spielt dies in diesem Zusammenhang nicht unbedingt eine bedeutende Rolle. Entscheidend bleibt die Tatsache, daß Hermes Trismegistos und Zoroaster ätiologisch die Grundgestalten von Theologie und Philosophie verkörpern.

Eine nähere Anlehnung an die Figur des Hermes Trismegistos findet sich im Kontext des Weltbildes und der Natur bei Ficino, wobei erneut der eingangs skizzierte neuplatonische Charakter deutlich wird:

<sup>116</sup> Die Datierung habe ich übernommen von A. FAIVRE, *Renaissance Hermeticism and Western Esotericism*, in R. VAN DEN BROEK - W.J. HANEGRAAFF (edd), *Gnosis and hermeticism from antiquity to modern times*, S. 113: «In 1463, this corpus was rediscovered in Macedonia by a monk, who brought it to the court of Cosimo de Medici in Florence. Soon afterwards it was translated by Marsilio Ficino».

<sup>117</sup> M. FICINO, *Argumentum in Librum Mercurii Trismegisti: ad Cosmum Medicum Patriae Patrem*, in M. FICINO, *Opera omnia*, Bd. I, 1, Basel 1576.

<sup>118</sup> M. FICINO, *Praefatio zur Übersetzung des Pimander*, in *Opera*, Basel 1576, Neudruck Turin 1962, Bd. II, fol. 1836.

«Eine dreifache Stufenfolge der Dinge findet sich in der Natur, nämlich von höheren, niederen und gleichstehenden. Die höheren sind die Ursachen des niederen; diese sind die Produkte der höheren. Die gleichstehenden Dinge haben miteinander eine Wesenheit gemein. Die Ursachen lieben ihre Produkte als ihre Teile und Abbilder».<sup>119</sup>

Der Schöpfungsakt im Poimandres spricht vom Fall der Welt als das Ergebnis verfehlter, nämlich narzistischer Selbstliebe. Grundsätzlich ist aber der Kosmos strukturiert von der Emanation des Guten. Dieses Grundmuster läßt sich auch bei Ficino erkennen:

«Die Produkte sehnen sich nach ihren Ursachen als ihren Erhaltern. Die gleichstehenden Dinge bringen einander Liebe entgegen als Glieder desselben Leibes. So leitet Gott mit Wohlgefallen die Engel, diese lenken gemeinsam mit Gott die Seelen und diese regieren zusammen mit jenen durch natürliche Liebe die Körper. Hieran ist die Liebe des Höheren zum Niederen deutlich erkennbar».<sup>120</sup>

Die gnostische Weltverachtung läßt sich an dieser Stelle freilich nur schwer mit dem neuplatonischen Weltbild zusammendenken. Das Motiv der Liebe, von Lukrez übernommen, zeigt sich auch an anderer Stelle, wo Ficino von der Gotteserkenntnis spricht:

«Wenn wir Gott erkennen, dann ziehen wir seine Dimension auf die Aufnahmefähigkeit und das Begreifen unseres Geistes zusammen; wenn wir ihn aber lieben, dann erweitern wir vielmehr unseren Geist zur unermesslichen Weite der göttlichen Güte. Dort ziehen wir Gott sozusagen zu uns herab; hier aber erheben wir uns zu ihm».<sup>121</sup>

Ficino hält zwar am dualistischen Gegenüber von Abbild und Urbild, von Höherem und Niederen durchaus fest, aber im streng neuplatonischen Sinne, der eindeutig prokosmischen Charakter hat:

«Der Himmel, der Bräutigam der Erde, berührt diese nicht und vereinigt sich nicht mit ihr, wie gemeinhin angenommen wird. Mit den Strahlen der Sterne, die seine Augen sind, umfaßt er die Braut, und in der Umarmung befruchtet er sie und bringt Lebewesen hervor. Werden wir denn wirklich behaupten wollen, daß der Himmel, der mit seinem Blick allein allerorts Leben verbreitet, selber ohne Leben sei?».<sup>122</sup>

Eine derartige Apotheose von Welt und Mensch bestätigen auch die weiteren Publikationen Ficanos: So z.B. die bis in das 16. Jahrhundert hinein bekannten «Bücher vom Leben» («*De vita libris tres*»), «Das Buch von der Liebe, die Lust» («*De voluptate*»), «Das Buch von der Sonne und vom Licht» («*De sole et lumine*»). Es steht völlig außer jeden Zweifel, daß diese Texte mit der gnostischen Materiefeindlichkeit unvereinbar sind. Ficanos

<sup>119</sup> M. FICINO, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl III*, übers. von K.P. Hasse, Leipzig 1914<sup>2</sup> (Hamburg 1984), S. 79.

<sup>120</sup> *Ibidem*.

<sup>121</sup> M. FICINO, *De felicitate*, in M. FICINO, *Traktate zur Platonischen Philosophie*, übers. u. mit Erläuterungen versehen von E. und P.R. BLUM - T. KAUFMANN, Berlin 1993, S. 222-263, S. 253.

<sup>122</sup> M. FICINO, *Apologie*, zitiert nach: E. GARIN, *Der Philosoph und der Magier*, in M. FICINO, *Der Mensch der Renaissance*, S. 175-214, S. 194-195.

Denken läßt sich daher eher einer neuplatonischen und hermetischen als einer spezifisch gnostischen Provenienz zuordnen.

c. Die Anthropologie Giovanni Pico della Mirandolas

Mit der Untersuchung über Ficino schließt sich fast zwangsläufig der Blick auf seinen Schüler und Nachfolger in der Florentinischen Akademie, Giovanni Pico della Mirandola, an.

Pico greift zum einen den durch Ficino geprägten hermetischen Neuplatonismus auf, ergänzt ihn aber durch den Rückgriff auf kabbalistische Texte, was, so der Renaissanceforscher Toussaint, das Denken Picos «radikal in Richtung Gnosis verschiebt».<sup>123</sup> Dies trifft auch auf die «Conclusiones nongentae» zu, jene 900 Thesen Picos, die zu einer heftigen Debatte zwischen Pico und der zeitgenössischen Schultheologie geführt haben und allesamt verurteilt wurden.<sup>124</sup>

Im Kern der kabbalistischen Lehre steht die Theorie von der radikal gedachten Trennung zwischen Gott und Welt, die sich im Augenblick der Schöpfung vollzieht. Gott entläßt die Welt aus dem ursprünglich einheitlich gedachten Ganzen (dem «en-sof»<sup>125</sup>) und schafft sich somit ein Gegenüber, welches durch seine pure Existenz die Allmacht Gottes komprimiert. Diesen kosmogonischen Prozeß bezeichnet die Kabbala als «Zimzum», als einen «Rückzug Gottes», d.h., die Existenz des Weltalls wird durch einen Prozeß des Einschrumpfens in Gott möglich gemacht.<sup>126</sup> Damit wird der Gedanke der menschlichen Freiheit in neuer Schärfe formuliert: Kosmos und Mensch sind zwar mythologisch aus dem Göttlichen heraus entstanden, erweisen sich allerdings als radikal von ihm getrennt. Gott ist absolut unweltlich. Der Umstand, daß es sich bei der Kabbala um gnostisches Denken handelt, wird aus einer anthropologischen Perspektive des «Zimzum» deutlich: Micha Brumlik schließt sich der Untersuchung von Scholem<sup>127</sup> an und kommt dabei zum Ergebnis:

«Scholem deutet sowohl den Rückzug Gottes in sich selbst als auch seinen erneuten Ausgang aus sich selbst, sein 'auf-sich-selbst-Beziehen-' als auch sein 'sich-selbst-Verlieren' im Bilde des Exils, des Verlorengehens aus einer ursprünglichen Heimat, einem ursprünglichen 'Bei-sich-selbst-Sein'.

<sup>123</sup> S. TOUSSAINT, *Giovanni Pico della Mirandola*, in P.R. BLUM (ed), *Philosophen der Renaissance*, 68. Der Einfluß der Kabbala ist auch im Jahr 1489 verfaßten «Heptaplus», einem allegorischen Bibelkommentar zum Schöpfungsbericht, unübersehbar, der deutliche Parallelen zu kabbalistischen Zahlenspekulationen zeigt; vgl. G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Heptaplus*, hrsg. von E. GARIN, Firenze 1942.

<sup>124</sup> Die «Rede über die Würde des Menschen» sollte ursprünglich die Einleitung zu den 900 Thesen bilden, wurde aber nie gehalten.

<sup>125</sup> Vgl. G. SCHOLEM, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt a.M. 1957, S. 13-14.

<sup>126</sup> Zur Aktualität dieser kabbalistischen Spekulation, vgl. G. SCHIWY, *Abschied vom allmächtigen Gott*, München 1995.

<sup>127</sup> G. SCHOLEM, *Kabbala und Mythos*, in G. SCHOLEM, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Frankfurt a.M. 1973, S. 287.

Man ist versucht, dieses Zurückgehen Gottes auf sein eigenes Sein mit Ausdrücken wie 'Exil' oder 'Verbannung' seiner selbst aus seiner Allmacht in noch tiefere Abgeschiedenheit zu interpretieren. So aufgefaßt, wäre die Idee des Zimzum das tiefste Symbol des Exils, das gedacht werden könnte ... Indem am Anfang aller Dinge weder die Schöpfung, noch das Wort oder gar die Tat, sondern die Verbannung steht, *ist der Weltprozeß selbst von Anfang und für immer als eine Heimkehr bestimmt ...*.<sup>128</sup>

Damit Gott zurück zu sich selbst finden kann, bedarf er der Hilfe seiner Geschöpfe, die im Exil verlorenen Teile heimzuführen. Der gnostische Charakter des «Zimzum» wird zudem ersichtlich, wenn man ihn, wie dies Brumlik vorschlägt, mit der christlichen Gnosis vergleicht:

«Im Unterschied zu aller christlichen Gnosis hält die Kabbala daran fest, daß die Schöpfung wohlgetan war. Anders als die christliche Gnosis beantwortete sie die Frage nach der Herkunft des Übels deshalb nicht im Bilde des Verrats, sondern im Bild einer Selbstentfremdung Gottes. Dies ist ein Prozeß, der nicht eine durch und durch schlechte, sondern eine fehlerhafte, noch nicht fertige Welt offenbart. *An die Stelle einer Selbst-erlösung des Menschen ist in der Kabbala die Aufgabe einer Erlösung Gottes durch die Menschen getreten*».<sup>129</sup>

Dieser kabbalistische Grundgedanke steht unmittelbar hinter der 1486 verfaßten «Rede über die Würde des Menschen» – nach Burckhardt «eines der edelsten Vermächtnisse jener Kulturepoche»<sup>130</sup>:

«Weder haben wir dich himmlisch noch irdisch, weder sterblich noch unsterblich geschaffen, damit du wie dein eigener, in Ehre frei entscheidender schöpferischer Bildhauer dich selbst zu der Gestalt ausformst, die du bevorzugst. Du kannst zum Niedrigeren, zum Tierischen entarten; du kannst aber auch zum Höheren, zum Göttlichen wiedergeboren werden, wenn deine Seele es beschließt».<sup>131</sup>

Der hier artikulierte «Autarkiegedanke des Menschen», der in der gängigen Sekundärliteratur den Beginn der Aufklärung und damit den «Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit»<sup>132</sup> ankündigt, ist ohne die kabbalistische Lehre von der radikalen Autonomie des Menschen nicht erklärbar. Das «humanistische Credo» Picos kann nur als Folge der von Gott in absoluter Eigenregie überantworteten wesensgleichen Göttlichkeit des Menschen verstanden werden, besonders im Blick auf dessen Fähigkeit, dieser Rolle in der künstlerischen Tätigkeit Ausdruck zu verleihen, aber auch – wie Pico ausdrücklich feststellt – an dieser Aufgabe zu scheitern. Aufgrund der Tatsache, daß die göttliche Seele des Menschen einerseits und

<sup>128</sup> M. BRUMLIK, *Die Gnostiker*, S. 229-230.

<sup>129</sup> *Ibidem*, S. 233-234.

<sup>130</sup> J. BURCKHARDT, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, S. 258.

<sup>131</sup> «Nec te caelestem neque terrenum, neque mortalem neque immortalem fecimus, ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fctor, in quam malueris tute formam effingas. Poteris in inferiora quae sunt bruta degenerare; poteris in superiora quae sunt divina ex tui animi sententia regenerari»; G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate. Über die Würde des Menschen*, hrsg. von A. BUCK, Hamburg 1990, S. 6-7.

<sup>132</sup> I. KANT, *Was ist Aufklärung? Aufsätze zur Geschichte und Philosophie*, hrsg. und eingel. von J. ZEHBE, Göttingen 1994, S. 55.

der unweltliche Gott der Kabbala andererseits in radikaler Dualität gedacht werden, läßt *in diesem Punkt* einen gnostischen Hintergrund der Freiheitskonzeption Picos für denkbar erscheinen. So wurde oben der extreme Dualismus der Gnosis als unverkennbares Merkmal benannt: Auf der einen Seite der welttranszendente Gott, auf der anderen Seite das göttliche Selbst des Gnostikers, sein innerster Kern oder Lichtfunken, dessen Aufstieg in das Pleroma durch die Erkenntnis der kosmologischen Vorgänge konstituiert wird. Dieser Kern gnostischer Überzeugung, der in der Kabbala des 15. und 16. Jahrhunderts erneut zur Blüte gelangt, hat in der Dignitasliteratur Picos nachhaltigen Einfluß ausgeübt. Entgegen einer überhöhten Apotheose der Freiheitskonzeption Picos kann kein Zweifel darin bestehen, daß sich die hier skizzierten Grundgedanken weniger der jüdisch-christlichen Schöpfungslehre als vielmehr der kabbalistisch-agnostischen Tradition verdanken. Wenn August Buck in der Einführung zur «Rede» feststellt: «Konstitutiv für die Wesenswürde des Menschen ist die Freiheit, mit der er als einziges Geschöpf von Gott ausgestattet worden ist, so daß der Mensch sein kann, was er will».<sup>133</sup> so muß im gleichen Augenblick kritisch gefragt werden, was Buck hier unter dem – theologisch zentralen – Terminus «Geschöpf» eigentlich versteht. Im Gegensatz zum Korrespondenzverhältnis von Schöpfer und Geschöpf im Alten Testament ist sich hier der Mensch in seiner Eigenverantwortung selbst überlassen: «Du sollst dir deine [Gesetze] ohne jede Einschränkung und Enge, nach deinem Ermessen, dem ich dich anvertraut habe, selbst bestimmen».<sup>134</sup> Diese Aufforderung wird in aller Schärfe formuliert, insofern Pico den Menschen als gottgleich, als zweiten Gott sieht:

«Ein heiliger Ehrgeiz dringe in unsere Seele, daß wir, nicht zufrieden mit dem Mittelmäßigen, nach dem Höchsten verlangen und uns mit ganzer Kraft bemühen, es zu erreichen – denn wir können es, wenn wir wollen. Laßt uns das Irdische verschmähen, das Himmlische verachten, und indem wir alles zur Welt Gehörige schließlich hinter uns lassen, dem außerweltlichen Hof zueilen, der der erhabenen Gottheit am nächsten ist».<sup>135</sup>

Die Parallelität zu gnostischem Gedankengut ist unübersehbar, garantiert doch die Wesensgleichheit des Gnostikers mit dem Göttlichen die Möglichkeitsbedingung seiner Selbsterlösung.<sup>136</sup> Die Anthropologie Picos kommt dieser gnostischen Vorstellung von Selbsterlösung sehr nahe. Pico unterstreicht dies auch dahingehend, daß er in der «Rede» deutlich seine Person, und keine Autorität oder philosophische Tradition in den Vordergrund rückt:

<sup>133</sup> A. BUCK, *Einleitung* zu: G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate*, S. XVIII.

<sup>134</sup> G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate*, S. 7.

<sup>135</sup> *Ibidem*, S. 11.

<sup>136</sup> Die gnostische Erlösung erfolgt durch den Menschen selbst, nicht durch das Werk eines dazu in die Welt gekommenen Erlösers. Wenn in der gnostischen Literatur der Mythos vom «erlösten Erlöser» aufgegriffen wird, so hat auch dieser «Erlöser» nur «weckende», «aufrüttelnde» Funktion. Den Vorgang der Selbsterkenntnis kann er freilich nicht bewirken, dies ist Aufgabe eines jeden potentiellen Lichtträgers. Die christliche Gnosis sieht in Jesus ebenso lediglich einen solcher Rufer. Entscheidend für die soteriologische Konzeption des gnostischer Systeme ist nicht der *Glaube* an einen Rufer, sondern vielmehr die Erkenntnis, die der Rufer im Menschen erzeugt. (Vgl. K. RUDOLPH, *Die Gnosis*, S. 138).

«Ich aber habe mich dahin gehend unterwiesen, auf die Worte keines Meisters der Philosophie zu schwören, sondern meine Aufmerksamkeit auf alle auszudehnen, sämtliche Schriften zu durchforschen, alle Schulen kennenzulernen».<sup>137</sup>

So läßt sich bei Pico eine intensivere Rezeption gnostischer Vorstellungen verzeichnen, als bei Ficino, dessen Gesamtkonzeption überwiegend neuplatonisch-hermetische Züge aufweist. Der entscheidende Aspekt dafür liegt in der Subjektkonzeption Picos, welche ohne den gnostisch-kabbalistischen Hintergrund und dem hierin begründeten Gottesverständnis nicht denkbar ist. Die «Selbstermächtigung des Subjekts»<sup>138</sup>, seine Stellung in der Welt, ist in dieser extremen Form am ehesten noch in der gnostischen Anthropologie und Soteriologie zu finden.

#### d. Der Unendlichkeitsbegriff bei Giordano Bruno

Giordano Bruno ist, soweit scheint Einigkeit in der Renaissanceforschung zu herrschen, ein Denker sui generis. Es ist Peter Sloterdijk zuzustimmen, wenn er Bruno zu den wenigen Autoren der Geistesgeschichte zählt, «deren Nachleben in solchem Ausmaß von Projektionen und von Vereinnahmungen für die Interessen träumerischer Sympathisanten bestimmt ist ..., daß Bündnissucher aller Couleur ihn für ihre Sache eingespannt haben».<sup>139</sup> Eine zentrale Stellung in den weitverzweigten Überlegungen Brunos nimmt der «Unendlichkeitsbegriff» ein, der axiomatisch die Kosmologie, Anthropologie und Theologie des Nolaners durchdringt. Inwieweit hier der Einfluß der Hermetik sich nachweisen läßt, wurde bereits in der Untersuchung von Francis A. Yates deutlich herausgearbeitet.<sup>140</sup> Ebenso läßt sich – wie bei Pico – kabbalistisches Gedankengut erkennen, auch wenn Brunos Hebräischkenntnisse offenbar sehr dürftig gewesen sein mußten.<sup>141</sup>

Die Analyse des Unendlichkeitsbegriffs bei Bruno muß zunächst mit der Aufklärung eines verbreiteten Irrtums ansetzen, wonach die Unendlichkeit als göttliche Eigenschaft die vornehmliche Pioniertat Brunos darstellt und zwar in ausdrücklicher Abgrenzung zum Gottesbegriff «der» Antike und «des» Mittelalters.<sup>142</sup> Die Theologie kennt hingegen schon seit der Antike die Verbindung von Unendlichkeit und göttlicher Wirklichkeit: Wurde noch bei Origenes Gott als notwendig begrenzt gedacht, damit Gott sich selbst denken kann<sup>143</sup>, so erfolgt bereits Ende des vierten Jahrhunderts bei Hilarius von

<sup>137</sup> G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate*, S. 43.

<sup>138</sup> M. PAUEN, *Dithyrambiker des Untergangs*, S. 50.

<sup>139</sup> P. SLOTERDIJK, *Vorbemerkung*, in *Giordano Bruno*, ausgewählt u. vorgestellt von E. v. SAMSONOW, München 1999, S. 9.

<sup>140</sup> F.A. YATES, *Giordano Bruno and the hermetic Tradition*, London 1964, S. 197.

<sup>141</sup> *Ibidem*, S. 258.

<sup>142</sup> Beispielsweise: H.-B. GERL, *Einführung*, 32: «Die Entdeckung der Unendlichkeit vollzieht sich in einer Ablösung von dem körperbesetzten und also begrenzten Raum der Antike und des Mittelalters».

<sup>143</sup> ORIGENES, *De principiis* II 9,1 (= Görgemanns-Karpp S. 400): «Certum est enim quod praedefinitio aliquo apud se numero eas fecit, non enim, ut quidam volunt, finem putandum est non habere

Poitiers, Gregor von Nyssa und in dessen Nachfolge Dionysios Areopagita eine affirmative Bestimmung der Unendlichkeit als Gottesattribution.<sup>144</sup> Eine Schlüsselfunktion kommt dabei der neuplatonischen Tradition zu, die, von Plotin ausgehend, über Proklos und Johannes Scottus Eriugena den Unendlichkeitsbegriff mit dem Absoluten identifiziert. Bruno greift also, wie übrigens vor ihm schon Cusanus, auf eine in der Theologiegeschichte durchaus bekannte Tradition zurück und setzt diese vertieft fort.<sup>145</sup>

Für unsere Studie ist allerdings von entscheidender Bedeutung, daß der Unendlichkeitsbegriff zuerst von den christlichen Gnostikern entwickelt wurde, die das «ápeiron» als positive Eigenschaft göttlicher Wirklichkeit und Fülle verstanden haben. Ein Beispiel aus dem «Dreiteiligen Traktat» von Nag-Hammadi demonstriert dies:

«Der Vater ist Einer (und ein) Einziger, ... Jedoch (allá) der Eine (und) Einzige, der Er (selbst) allein ist, der Vater, ... Er ist ein Anfangsloser (arché). Er ist ein Endloser. Denn Er ist nicht nur (ou mónon) ein Endloser – deswegen ist er ein Unsterblicher, weil er ein Ungezeugter ist – aber (allá) er ist auch ein Unverrückbarer (aus) dem, (als) welcher Er (ex)ist(iert) in aller Ewigkeit».<sup>146</sup>

Die verzweigten Ausführungen Brunos zur Unendlichkeit sind zunächst Ausdruck seiner intensiven Studien zur Kabbala, die die Unaussprechlichkeit Gottes auf dem Hintergrund unendlicher Auslegungsmöglichkeiten der Offenbarungsschriften begründet. Im Kontext seiner Kosmologie wird der Unendlichkeitsbegriff im wesentlichen in den Jahren seines Engländeraufenthaltes entfaltet. So wird der Kosmos in den «Zwiesgesprächen vom unendlichen All und den Welten» wie folgt beschrieben:

«(Das All) ist ein allgemeiner Ort, ein unermeßlicher Raum, den wir ruhig als Leere bezeichnen dürfen, in welcher unzählige Weltkugeln schweben wie diese, auf der wir leben und weben. Unendlich ist dieser Raum, da es keinen Grund, keine Möglichkeit, auch keinen Sinn hat, ihn begrenzt zu setzen».<sup>147</sup>

Die Unendlichkeit des Kosmos liegt in der Unendlichkeit der Gottheit begründet. (Bruno spricht in diesem Kontext nicht von einem personalen Gott, sondern stets von der «Gottheit» – divinità –, was in hohem Maße zur kirchlichen Kritik an seinem Denken beigetragen hat). Eine unendli-

---

creaturas, quia ubi finis non est, nec conprehensio ulla vel circumscripção esse potest. Quodsi fuerit, utique nec contineri nempe quiddam infinitum fuerit, et inconprehensibile erit».

<sup>144</sup> Vgl. E. MÜHLENBERG, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik*, Göttingen 1966; Mühlenberg vertritt die These, daß Gregor nicht von Plotin beeinflusst war; vgl. die Gegendarstellung zu Mühlenberg bei T. BÖHM, *Theoria, Unendlichkeit, Aufstieg: Philosophische Implikationen zu «De vita Moysis» von Gregor von Nyssa*, Leiden - New York 1996; ebenso grundlegend zu Plotin C. HORN, *Plotin über Sein, Zahl und Einheit: Eine Studie zu den systematischen Grundlagen der Enneaden*, Stuttgart - Leipzig 1995.

<sup>145</sup> Vgl. L. SWEENEY, *Divine Infinity in Patristic and Medieval Thought*, New York 1992; ebenso: W. BEIERWALTES, *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt 1969.

<sup>146</sup> Vgl. den Tractatus Tripartitus im Nag Hammadi-Codex, *Nag Hammadi Codex I,5: «Tractatus Tripartitus Pars I*, in R. KASSER, u.a. (edd), *De Supernis*, Codex Jung f. XXXVI-LII, Bern 1973, S. 177-178.

<sup>147</sup> G. BRUNO, *Zwiesgespräche vom unendlichen All und den Welten*, Leipzig 1904, S. 154.

che Gottheit könnte in keinem Verhältnis zu einer endlichen Welt gedacht werden, umgekehrt wäre eine endliche Welt nur defizitärer Ausdruck dieser unendlichen Gottheit: «In dieser Weise sagen wir, es sei ein Unendliches, das heißt ein unermeßlicher Ätherraum, in welchem unzählig und unendlich viele Körper wie diese Erde, der Mond und die Sonne sind; ...».<sup>148</sup> Die anthropologischen Konsequenzen sind damit angezeigt: Der Mensch ist bei Bruno Teil eines unendlichen Kosmos, welcher in neuer Radikalität gedacht wird: Unendlichkeit kann selbst nicht durch das Endliche begrenzt werden, will sie keine «relative» (im Sinne von Cusanus) bzw. «schlechte» (im Sinne Hegels) Unendlichkeit sein. Das Endliche kann nur im Unendlichen und vom Unendlichen her verstanden werden und ist letzten Endes Ausdruck dieser Unendlichkeit:

«In diesem Sinne sagen wir: Es gibt ein Unendliches, das heißt eine unermeßliche Ätherregion, in welcher zahllose Körper sind wie Erde, Mond und Sonne, die von uns Welten genannt werden. Dieser Äther, dieser Geist befindet sich nicht um diese Dinge herum, sondern er durchdringt sie und ist innerhalb eines jeden Dinges».<sup>149</sup>

Beide Momente, Unendlichkeit und Endlichkeit, fallen nach Bruno in der mens, im Denken des Menschen zusammen: Im Gegensatz zur ratio, die von der Sinneswahrnehmung ausgeht und damit auch beschränkt bleibt, ist die mens der Ort, wo sich das Unendliche als mystische Erfahrung im Augenblick, als «coincidentia oppositorum» zeigt: «Das aber geschieht, sobald der (von den Pfeilen Apollos) Getroffene nicht mehr mit diamantartiger Oberfläche das eindringende Licht zurückwirft, vielmehr, durch die Glut und Helligkeit aufgeweicht und bezwungen, in seinem ganzen Wesen lichtartig wird, er selbst gleichsam zum Licht wird».<sup>150</sup> Neben der bemerkenswerten Verwendung der Lichtmetaphorik, die sich deutlich in die Tradition des neuplatonischen Emanationsgedanken einfügt, ist die Bestimmung des Unendlichen als Möglichkeitsbedingung des Endlichen die eigentliche kosmologische Herausforderung des Nolaners. Zwar wird, wie eingangs ausgeführt, die Unendlichkeit des Schöpfergottes auch in der großkirchlichen Theologie aufgegriffen, allerdings nicht näherhin theologisch entfaltet, um den Gedanken der Personalität Gottes nicht zu nivilieren. Ferner steht die Aussage von Gottes Unendlichkeit zweifelsohne in einer gewissen Spannung zum Offenbarungscharakter der biblischen Schriften, die wiederum im Denken Brunos nur am Rande berücksichtigt werden. Das ápeiron ist, wie bereits eingangs erwähnt, eines der wesentlichen Bestandteile der «Negativen Theologie» der Kabbala. Da die Kabbala bereits bei Pico als die wahrscheinliche Verbindung zum gnostischem Denken diagnostiziert wurde, ließe sich theoretisch auch an dieser Stelle deshalb durchaus eine Parallele zur «Nega-

<sup>148</sup> G. BRUNO, *Über das Unendliche, das Universum und die Welten*, zitiert nach: E. VON SAMSONOW, *Giordano Bruno*, S. 454.

<sup>149</sup> *Ibidem*, zitiert nach: S. OTTO, *Renaissance und frühe Neuzeit*, S. 306.

<sup>150</sup> G. BRUNO, *Heroische Leidenschaften und individuelles Leben*, zitiert nach: E. VON SAMSONOW, *Giordano Bruno*, S. 83: «und dort, wo die Gegensätze zusammenfallen, ist der Ort der Schöpfung».

tiven Theologie» der Gnosis ziehen, doch bestehen bei näherer Betrachtung fundamentale Unterschiede zwischen der Brunoschen und der gnostischen Unendlichkeit. Während die Gnosis die Unendlichkeit Gottes als radikale Negation der weltlichen Endlichkeit und Hinfälligkeit versteht, setzt Bruno die Unendlichkeit gegen die von Aristoteles etablierte Vorstellung einer alles notwendig und kausal bestimmbaren Objektivität von Welt. Im Hintergrund steht die radikale Umwertung des aristotelischen Hylemorphismus, wonach die Materie das Unbestimmte und das der Veränderung Zugrundeliegende, die Form dagegen das unveränderbare Wesensmerkmal darstellt, das der Materie ihre jeweilige Bestimmung verleiht. Bruno dagegen erklärt die Materie zur ewigen Substanz, die sich in den konkreten Einzeldingen in zeitlicher Abfolge materialisiert, um dann wieder zur Ursubstanz zurückzukehren. Dabei unterscheidet er nicht wie Aristoteles zwischen einer ersten und zweiten Materie, sondern bezieht sich – erstaunlicherweise – auf Averroes<sup>151</sup>, der von einer unbestimmt ausgedehnten Materie spricht. Für Bruno ist die Materie das Primäre, nicht die Form, die dem jeweiligen Seienden ihre Wesensbestimmung verleiht: Die Welt ist die unendliche Abfolge von Manifestationen und temporärer Individualisierungen dieser Materie, deren Erscheinungsweise unendliche Möglichkeiten in sich birgt: «Da diese Materie in Wirklichkeit alles ist, was sie sein kann, hat sie alle Maße, alle Arten von Gestalten und Dimensionen; und weil sie alle besitzt, hat sie auch wieder keine; denn das, was so viel Verschiedenes zugleich ist, kann keines davon im besonderen sein».<sup>152</sup> Das bedeutet schließlich: Es gibt – hier nimmt Bruno den Substanzbegriff Spinozas vorweg – nur noch eine Substanz. In diesem Sinne läßt Bruno den berühmten fünften Dialog geradezu mit einer Hymne auf das Eine beginnen:

«So ist denn also das Universum ein Einiges, Unendliches, Unbewegliches. Ein Einiges, Unendliches, Unbewegliches. Ein Einiges, sage ich, ist die absolute Möglichkeit, ein Einiges die Wirklichkeit; ein Einiges die Form oder Seele, ein Einiges die Materie oder der Körper; ein Einiges die Ursache; ein Einiges das Wesen, ein Einiges das GröÙte und Beste, das nicht soll begriffen werden können, und deshalb Unbegrenzbare und Unbeschränkbare und insofern Unbegrenzte und Unbeschränkte, und folglich Unbewegte».<sup>153</sup>

Somit läßt sich zusammenfassend feststellen: Der Unendlichkeitsbegriff Giordano Brunos ist als antiaristotelischer Substanzbegriff nicht mit dem gnostischen Unendlichkeitsbegriff im Kontext einer «Negativen Theologie»

<sup>151</sup> Vgl. G. BRUNO, *Über die Ursache, das Prinzip und das Eine*, zitiert nach: E. VON SAMSONOW, *Giordano Bruno*, S. 426: «Das ist sehr gut gesagt und entspricht im übrigen auch der Redeweise der Peripatetiker, die allesamt lehren, daß die räumliche Wirklichkeit und alle natürlichen Formen aus dem Vermögen der Materie hervorgehen. Dies meint zum Teil auch Averroës, der – obschon Araber und der griechischen Sprache unkundig – doch mehr von der peripatetischen Lehre verstand als irgendeiner der Griechen, die wir gelesen haben; und er hätte noch mehr verstanden, wenn er den Aristoteles nicht so abgöttisch verehrt hätte».

<sup>152</sup> *Ibidem*.

<sup>153</sup> DERS., *Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen*, Fünfter Dialog, zitiert nach: S. OTTO, *Renaissance und frühe Neuzeit*, S. 310.

kompatibel. Betont die Gnosis mit dem Hinweis auf die Unendlichkeit Gottes dessen «Unweltlichkeit» bzw. «Nichtidentität» mit der Materie, so insistiert Bruno in diesem Punkt geradezu auf die Überwindung von kosmologischen Grenzziehungen. Das Denken des Nolaners erweist sich nicht nur in dieser Fragestellung als schwer parallelisierbar. Dies mag u.a. auch darin liegen, daß seine Dialoge nur bedingt eine innere Systematik und Struktur erkennen lassen, oft widersprüchlich sind und die Grenze zwischen Poesie und Lehrvortrag als fließend zu bezeichnen ist.

#### e. Zur Funktion der Magie

«Ihre Mysterienpriester leben folglich rein nach Lustbedürfnis dahin, treiben indes nach Kräften Magie. Exorzismus und Zaubersprüche benutzen sie. Liebestränke und Verführungsmittel, sogenannte Beistandsgeister und solche, die Träume senden, und was es bei ihnen an Praktiken gibt, das alles wird eifrig praktiziert».<sup>154</sup>

Mit diesen und einer Vielzahl ähnlicher Formulierungen wird seit den Kirchenvätern das gnostische Denken in die Nähe zu magischen und okkulten Praktiken gerückt. Der «Urketzer» Simon wird bereits in der Apostelgeschichte mit dem Beinamen «der Zauberer» bezeichnet, später bei Irenäus die Eucharistiefeier der Gnostiker als eine schwarzkünstlerische Science verurteilt.<sup>155</sup>

Abgesehen von der bis heute nicht klärbaren Frage nach der wahren Form und dem wirklichen Inhalt gnostischer Riten, so müssen doch die Vorwürfe der Kirchenväter mit Sicherheit als Teil ihrer antignostischen Polemik eingeschätzt werden. Dem Gegner magische und geheimbündlerische Rituale zu unterstellen, ist Teil antiker Rhetorik. So werden in ähnlicher Weise fast zeitgleich die Christen von Fronto von Cirta, dem Rhetor und Lehrer Marc Aurels, als «obskure, lichtscheue Gesellschaft», als «gemeines Verschwörerpack» verteufelt.<sup>156</sup>

Mit diesen Vorwürfen hat die in der Renaissance gepflegte «Magie» oder «okkulte Philosophie» nicht das Geringste zu tun. Das unter Ficino, Pico und Bruno mit dem Begriff der «magia» verbundene Denken wird als strenge und ernste Wissenschaft betrachtet, der aus heutiger Sicht eine Vorreiterfunktion moderner Naturwissenschaft zukommt.<sup>157</sup> Mit «Magie»

<sup>154</sup> IRENÄUS, *haer.* I 23,4 (= Brox, S. 292-294): «Igitur horum mystici sacerdotes libidinosi quidem vivunt, magias autem perficiunt, quemadmodum potest unusquisque ipsorum. Exorcismis et incantationibus utuntur. Amatoria quoque et agogima et qui dicuntur paredri et onirompoi et quaecumque sunt alia perierga apud eos studiose exercentur».

<sup>155</sup> Vgl. *ibidem*, I 13,2 (= Brox, S. 219): «Er tut so, als würde er über einen Kelch mit Mischwein den Dank sprechen, und zieht den Text der Anrufung (Epiklese) ganz erheblich in die Länge. Dabei macht er, daß der Wein ganz rot aussieht, und man soll glauben, daß die aus den allerobersten Räumen stammende Charis (Gnade) ihr Blut auf seine Anrufung hin in seinen Kelch tröfeln läßt, und die Anwesenden sollen ganz versessen darauf werden, von diesem Trank zu kosten, damit die von diesem Magier beschworene Charis auch auf sie herabregnet».

<sup>156</sup> MINUCIUS FELIX, *Octavius* 8,4, zitiert nach: *Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen*, Bd. 1, S. 33.

<sup>157</sup> Grundlegend analysiert von: L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, 6 Bde., Columbia University Press, 1923-41.

wird die «Magie der Natur» verstanden, d.h. die Beschäftigung mit den nicht unmittelbar sinnlich erfaßbaren und insofern «okkulten» Naturgesetzmäßigkeiten. Anderweitigen Formen von Magie, etwa der Nekrophilie, stehen die genannten Autoren distanziert gegenüber.

So wird Pico «nicht müde zu betonen, daß der Magier ‘die Welt zusammenführt’, d.h. versucht, zu neuen Erkenntnissen zu gelangen, indem er sich die natürlichen Verhältnisse der verschiedenen Kräfte zunutze macht». <sup>158</sup> In der Magie, so Pico, würden sich die Naturwissenschaften erst vollenden:

«diese [Magie] ist voll höchster Mysterien und umfaßt die tiefste Betrachtung der geheimsten Dinge und endlich die Erkenntnis der gesamten Natur. Zwischen den von Gottes Gnade auf der Welt ausgestreuten und gesäten Kräften, die sie gleichsam aus dem Verborgenen ans Licht ruft, wirkt sie nicht so sehr Wunder, wie sie der wirkenden Natur emsig dienstbar ist. Sie hat die Übereinstimmung der Welt, die die Griechen treffender *sympátheia* nennen, mit besonderer Gründlichkeit erforscht und die Wechselseitigkeit der Erkenntnisse über die Naturen klar durchschaut, und so wendet sie die einer eigenen Sache naturgegebenen und eigenen Reize an, die die *iúgges* der Magier genannt werden; sie holt die in der Tiefe der Welt, im Schoß der Natur, in den geheimen Speichern Gottes verborgenen Wunder ans Licht hervor, als wäre sie selber ihr Schöpfer, und wie der Bauer die Ulmen mit den Weinreben, so vermählt der Magier die Erde mit dem Himmel, das heißt das Untere mit den Gaben und Kräften des Höheren». <sup>159</sup>

In ähnlicher Form spricht Ficino von der «Vermählung zwischen Himmel und Erde» <sup>160</sup>, wobei er den Gedanken von Lukrez aufgreift, daß der Kosmos durch die Kräfte der Liebe aufgebaut ist. Ficino beansprucht eine Astrologie, die sich als seriös ausweist und sich dem Vorurteil des Abergläubischen bewußt entgegenzustellen wagt:

«‘Der Landwirt bereitet Feld und Samen darauf vor, die himmlischen Gaben zu empfangen ..., und etwas Ähnliches tun der Arzt und der Chirurg in unserem Körper, sei es, um unsere Natur zu kräftigen, sei es, um diese besser an die Natur des Universums anzupassen’. Dies tue auch ‘der Philosoph, der sich auskennt in den Dingen der Natur und des Himmels, jener Philosoph, den wir eigentlich Magier zu nennen gewohnt sind’». <sup>161</sup>

Die Magie der Natur erweist sich als die praktische Seite der Naturwissenschaft. <sup>162</sup>

Bruno beschäftigt sich intensiv mit der Astrologie, die seinerzeit mit der Mathematik gleichzusetzen ist. Diese Aufgabenstellung ergibt sich naheliegender aus der Unendlichkeitsthese Brunos: da der Kosmos der unendliche Ausdruck der Gottheit ist, besteht die «profunde Magie» in der Suche nach der Gottheit in den Naturdingen.

Die Beschäftigung mit der Magie wird von allen Autoren mit der hermetischen Tradition begründet, die ein ausgesprochen großes Interesse an

<sup>158</sup> E. GARIN, *Der Philosoph und der Magier*, S. 197.

<sup>159</sup> G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De dignitatis hominis*, S. 55-57.

<sup>160</sup> *Ibidem*.

<sup>161</sup> M. Ficino, zitiert nach: E. GARIN, *Der Philosoph und der Magier*, S. 196.

<sup>162</sup> *Ibidem*.

kosmischen Prozessen bekundet. Gleichzeitig wird in diesem Zugang zu Welt und Natur der bereits mehrfach herausgestellte Antiaristotelismus deutlich. Insofern Aristoteles die Sinneswahrnehmungen (mit all ihren Täuschungsmöglichkeiten) als wissens- und wahrheitskonstitutiv markiert, werden die Natur und die darin waltenden Kräfte erheblich unterbestimmt. So kann die Unendlichkeit der Welt nicht mit den Sinnen wahrgenommen werden, denn die Idee der Unendlichkeit ist eine Vernunftidee:

«Denn wie vollkommen sie [die Sinne] auch sein mögen, nie sind sie ohne irgendwelche Trübungen. Weshalb die Wahrheit zu einem geringen Teil von den Sinnen herkommt, wie von einem schwachen Ausgangspunkt, aber nicht in den Sinnen ist».<sup>163</sup>

So kommt Bruno zu dem Schluß:

«Wer die tiefsten Geheimnisse der Natur ergründen will, der sehe auf die Minima und Maxima am Entgegengesetzten und Widerstreitenden und fasse diese ins Auge. Es ist eine tiefe Magie, das Entgegengesetzte hervorlocken zu können, nachdem man den Punkt der Vereinigung gefunden hat».<sup>164</sup>

Es wird deutlich: Mit gnostischer Weltverachtung hat dies nichts zu tun. Magie bedeutet im Denken der Renaissance, die Natur aus einer anderen Perspektive zu betrachten. Die aristotelische Zugangsweise wird als unzureichend abgelehnt. Das Interesse am Unerklärlichen wird im Bereich der Magie ebenso bekundet wie das objektiv Beschreibbare und Deduzierbare. Die späteren naturwissenschaftlichen Pionierleistungen, etwa im Bereich der menschlichen Anatomie, haben hier ihre geistigen Wurzeln.

Deshalb muß das Fazit lauten: Entgegen der voreiligen, teils aus polemischen Motiven heraus entwickelten Verbindung von Gnosis und Magie, ist das «magische Interesse» der genannten Autoren an Welt, Mensch und Natur eindeutig prokosmisch. Der Körper wird nicht wie in der Gnosis als materielles Senkblei der Seele verstanden, die eigentliche Heimat ist kein unweltliches und unkörperliches Pleroma.

Wie auch im Kontext der oben genannten Einzelstudien steht die Beschäftigung mit der 'weißen' Magie deutlich in der hermetischen Tradition, die somit als die dominierende Kraft der italienischen Renaissance zu bezeichnen ist, während der Rückgriff auf dezidiert gnostisches Denken lediglich in Gestalt der Kabbala erfolgt.

<sup>163</sup> G. BRUNO, *Über das Unendliche, das Universum und die Welten*, zitiert nach: E. VON SAMSONOW, *Giordano Bruno*, S. 438.

<sup>164</sup> DERS., *Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen*, Fünfter Dialog, zitiert nach: S. OTTO, *Renaissance und frühe Neuzeit*, S. 329.