

**Offene Geheimnisse – Hermetische Texte und verborgenes Wissen in der  
mittelalterlichen Rezeption von Augustinus bis Albertus Magnus**

Inaugural-Dissertation  
zur  
Erlangung der Doktorwürde  
der Philosophischen Fakultät  
der Albert-Ludwigs-Universität  
Freiburg i. Br.

vorgelegt von

Matthias Heiduk  
aus Würzburg

SS 2007

Erstgutachter: Prof. Dr. Thomas Zotz  
Zweitgutachter: Prof. Dr. Volkhard Huth  
Drittgutachter: Prof. Dr. Maarten Hoenen

Vorsitzender des Promotionsausschusses  
der Gemeinsamen Kommission der  
Philologischen, Philosophischen und Wirtschafts-  
und Verhaltenswissenschaftlichen Fakultät: Prof. Dr. Ralf von den Hoff

Datum der Disputation: 28.02.2008

## Vorwort

Der Text dieser nun auf dem Freiburger Dokumentenserver veröffentlichten Studie entspricht, von wenigen Korrekturen abgesehen, der im Spätsommer 2007 an der Freiburger Philosophischen Fakultät als Dissertation eingereichten Fassung. Seit 2007 erschloss ich weiteres Quellenmaterial und eine Vielzahl neuer Forschungsliteratur zur mittelalterlichen Rezeption hermetischer Traditionen, die mich zu einer grundlegenden Überarbeitung weiter Teile der Untersuchung veranlassten. Eine stark erweiterte, aktualisierte, korrigierte und neu strukturierte Version ist zur Veröffentlichung als Printmedium vorgesehen und erscheint voraussichtlich Ende 2012 auf dem Buchmarkt.

Bis zum vorläufigen Abschluss begleiteten viele sachkundige Ratgeber, freundliche Unterstützer und geduldige Zuhörer das Dissertationsprojekt. An erster Stelle danke ich herzlich den Betreuern und Gutachtern: meinem Doktorvater Thomas Zotz für seine Bereitschaft, mich auf unbekanntes Gefilde zu geleiten und stets vertrauensvoll in allen Belangen zu unterstützen, Volkhard Huth für seine belebende Neugier und seinen bestärkenden Zuspruch zum unkonventionellen Sujet, Maarten Hoenen für seine Gedankenschärfe und konstruktive Kritik. Mein Dank gilt ferner den Gesprächskreisen, die wiederholt geduldig zu meinen Artikulationsversuchen Stellung nahmen: den Teilnehmerinnen und Teilnehmern des Landesgeschichtlichen Kolloquiums in Freiburg, den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Frankfurter SFB 435 „Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel“ und den Kolleginnen und Kollegen der Projektgruppe „Welterschließung im Spannungsfeld zwischen symbolischer und universalisierter Rationalität“ der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Wertvolle Hinweise und wichtige Impulse verdankt die Arbeit zudem Charles Burnett, Gundula Grebner, Dag Hasse, Felix Heinzer, Neal Peart, David Pingree (†), David Porreca, Pavlína Rychterová, Paul Gerhard Schmidt (†), Stefan Seit, Raphaela Veit und Iolanda Ventura.

Das Dissertationsprojekt wurde über zwei Jahre aus Mitteln der Graduiertenförderung des Landes Baden-Württemberg unterstützt, für deren Bereitstellung ich danke. Für die Vermittlung von Einkommensmöglichkeiten während der Promotionsjahre schulde ich zudem Dieter Speck und einmal mehr Thomas Zotz meinen aufrichtigen Dank. Dafür, dass die Arbeit über finanzielle Engpässe und mancherlei Bedrückungen hinweg zum Abschluss gelangte, sorgten der Rückhalt und das unerschütterliche Vertrauen meiner Familie. Unermesslicher Dank gilt daher Marianne und Franz Heiduk, Claudia Heiduk, Christoph Heiduk, Anja und Stefan Heiduk, Magda und Norbert Wilkus sowie Maria Heinrich.

# Inhalt

<b>I. Einleitung</b> .....	6
1. Die Offenbarungen des Hermes Trismegistos – ein Mythos von den Anfängen des Wissens.....	6
2. Hermetische Texte in der Forschung .....	12
3. Fragen und Ziele.....	18
4. Zur Vorgehensweise: Hermetisch, Hermetik, Hermetismus und weitere Begrifflichkeiten .....	21
<b>II. Wege aus der Antike – Die Rezeption hermetischer Schriften vor dem 12. Jahrhundert</b> .	23
1. Ein Zeuge für Christus? – Die Kirchenväter und die pagane Autorität des Hermes .....	23
2. Die frühchristliche Hermes-Rezeption im historischen Kontext .....	41
3. Das Erbe der Antike – Hermetische Überlieferungsspuren in der lateinischen Literatur vom 6. bis 11. Jahrhundert.....	59
4. Hermetische Überlieferungen außerhalb der lateinischen Literatur.....	77
<b>III. Philosophische Hermetica im Diskurs des 12. und 13. Jahrhunderts</b> .....	86
1. Überlieferung und Rezeption des lateinischen „Asclepius“ im 12. und 13. Jahrhundert .....	87
<i>a. Inhalt, Handschriftliche Überlieferung und Glossierung des „Asclepius“</i> .....	87
<i>b. Rezeption des „Asclepius“ im 12. und 13. Jahrhundert</i> .....	102
2. Der „Liber de sex rerum principiis“ .....	177
<i>a. Inhalt und Überlieferung des „Liber de sex rerum principiis“</i> .....	177
<i>b. Rezeption des „Liber de sex rerum principiis“ im 12. und 13. Jahrhundert</i> .....	188
3. Der „Liber viginti quattuor philosophorum“ .....	196
<i>a. Inhalt und Überlieferung des „Liber viginti quattuor philosophorum“</i> .....	196
<i>b. Rezeption des „Liber viginti quattuor philosophorum“ im 12. und 13. Jahrhundert</i> .....	208
4. Weitere philosophische Hermetica.....	226
5. Hermes Trismegistos als philosophische Autorität im 12. und 13. Jahrhundert .....	233

<b>IV. Die Aneignung technisch-operativer Hermetica im 12. und 13. Jahrhundert</b> .....	245
1. Quellen- und Überlieferungsstand der technisch-operativen Hermetica im 12. und 13. Jahrhundert.....	247
<i>a. Alchemische Traktate</i> .....	247
<i>b. Medizinisch-naturkundliche Schriften</i> .....	266
<i>c. Astrologische Lehren des Hermes</i> .....	278
<i>d. Magische und divinatorische Hermetica</i> .....	298
<i>e. Das „Secretum secretorum“</i> .....	322
2. Die technisch-operativen Hermetica im Wissenstransfer des 12. und 13. Jahrhunderts .....	327
<i>a. Übersetzungen aus dem Griechischen</i> .....	328
<i>b. Übersetzungen aus dem Arabischen</i> .....	337
3. Rezeption der technisch-operativen Hermetica im 12. und 13. Jahrhundert .....	360
<i>a. Rezeption der alchemischen Traktate</i> .....	360
<i>b. Rezeption der medizinisch-naturkundlichen Schriften</i> .....	375
<i>c. Rezeption der astrologischen Lehren</i> .....	379
<i>d. Rezeption der magischen und divinatorischen Hermetica</i> .....	382
4. Die technisch-operativen Texte in der Praxis .....	390
<i>a. Rezeptionsorte: Kloster, Universität, Hof</i> .....	391
<i>b. Verbot und Sanktion</i> .....	397
<i>c. Geheimes Wissen und hermetische Zirkel</i> .....	402
5. Hermes Trismegistos als magisch-naturkundliche Autorität im 12. und 13. Jahrhundert .....	407
<b>V. Resümee</b> .....	411
<b>ANHÄNGE</b> .....	420
1. Handschriftenverzeichnis.....	420
2. Quellen- und Literaturverzeichnis.....	421

## I. Einleitung

### 1. Die Offenbarungen des Hermes Trismegistos – ein Mythos von den Anfängen des Wissens

Hermes Trismegistos, der „dreimalgrößte Hermes“, Namensgeber für das hermetische Schrifttum, scheint eine Gestalt der antiken Mythologie darzustellen und fällt dennoch aus dem Pantheon klassischer Götter und Heroen heraus. Seine Attribute entspringen einem Komposit zweier Figuren, deren Verschmelzung noch Elemente ihrer Ursprünge erkennen lässt, aber weder die Weiterentwicklung des einen oder des anderen bedeutet, sondern eine neue Erscheinung zum Leben erweckt.

Die eine Wurzel liegt mit Thot in der Götterwelt des Alten Ägypten, in der jener vielseitige Funktionen wahrnahm<sup>1</sup>. Als Gott des Mondes bestimmte er den Ablauf der Zeit, begleitete den Sonnengott Re in der Barke als Sekretär und heilte Horus, dessen Auge der Mond darstellte und dementsprechend mit dessen Schwinden Schaden nahm oder gar als gestohlen galt. Aus diesen Erscheinungsformen leiteten sich die Zuständigkeitsbereiche des Thot ab: Er führte Schrift, Zahlen, Maß, Sternbeobachtung und Kalender ein, fungierte als Sprachrohr der Götter, regelte den Kultus einschließlich Orakelsprüchen und divinatischer Praktiken und vermochte mit magischen Sprüchen und medizinischem Wissen aus vielerlei Nöten zu helfen. Seine Heilerfähigkeiten standen auch in Verbindung mit dem Tod. Er begleitete die Seelen der Verstorbenen und assistierte beim Totengericht. Osiris vermochte er sogar wieder Leben einzuhauchen, nachdem er dessen Körperteile zusammengesetzt hatte. In der mythologischen Bilderwelt trat er als schreibender Pavian oder mit einem Ibiskopf versehen auf.

Manche von Thots Fähigkeiten und Zuständigkeiten entsprachen denen des griechischen Gottes Hermes<sup>2</sup>, der zweiten Wurzel für den Trismegistos. Dazu zählten besonders die Funktion als Psychopompos, als Götterbote und Verkünder göttlichen Willens sowie sein Einfallsreichtum, der für vielerlei Erfindungen verantwortlich gemacht wurde. Wenn sich auch sonst Erscheinungsbild und Attribute stark unterschieden<sup>3</sup>, lagen offenbar doch genügend Anhaltspunkte für eine Identifizierung von Thot mit Hermes vor, die in den

---

<sup>1</sup> Zu Thoth vgl. KURTH, Dieter: Thot, in: Lexikon der Ägyptologie, Bd. 6. Wiesbaden 1986. Sp. 498-523.

<sup>2</sup> Vgl. die tabellarische Zusammenstellung der Attribute von Thot und Hermes bei LÖW, Andreas: Hermes Trismegistos als Zeuge der Wahrheit. Die christliche Hermetikrezeption von Athenagoras bis Laktanz (Theophaneia 36). Berlin/ Wien. 2002. S. 26-29.

<sup>3</sup> Zu den Attributen des Hermes siehe BAUDY, Gerhard/ Anne LEY: Hermes, in: Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike, Bd. 5. Stuttgart/ Weimar 1998. Sp. 426-432.

„Historien“ des Herodotos erstmals literarisch fassbar werden. Der griechische Geschichtsschreiber wollte die Herkunft vieler seiner heimischen Götter aus Ägypten aufzeigen<sup>4</sup>.

Ab der hellenistischen Epoche nahmen die Identifizierungen von Thot und Hermes zu. Sie gestalteten sich allerdings nicht zu einer bloßen Gleichsetzung, sondern zu einer Übernahme des griechischen Namens Hermes für eine Figur, die sehr viel stärker mit den Attributen des ägyptischen Thot ausgestattet war. Dies verdeutlicht zum einen das Epitheton *Trismegistos*, was den ägyptischen Superlativ durch zwei- oder dreifache Reihung des Adjektivs versucht zu imitieren<sup>5</sup>. Zum anderen geht dies aus dem Kontext hervor, in dem dieser „ägyptische Hermes“ in griechischen Texten auftritt: er erscheint stets in Verknüpfung mit Ägypten und dessen Kultur oder er ist der Adressat von magischen Invokationen in Zauberpapyri, für die es im Zuständigkeitsbereich des Hermes aus Arkadien keine Entsprechungen gibt<sup>6</sup>. Der Hermes dieser Schriften war aber auch nicht einfach Thot. Während die Ägypter bei Thot selbstverständlich von einer Gottheit ausgingen, oszilliert in den griechischen Texten Thot/ Hermes zwischen göttlichen und menschlichen Zügen. So ist dort zuweilen lediglich von der göttlichen Weisheit die Rede, die ihm durch Kontemplation zuteil geworden sei, oder Verweise auf sein Grab deuten seine menschliche Sterblichkeit an<sup>7</sup>. Hermes Trismegistos zeigt sich so eher als Lehrer übermenschlicher Erkenntnisse und weniger als Gestalt eines Pantheons.

Auf die Urheberschaft dieses ägyptischen Hermes beruft sich ein umfangreiches Schrifttum mit sehr heterogenen Inhalten. Neben mystisch-philosophischen Betrachtungen umfassen sie astrologische und divinatorische Anleitungen, alchemische und medizinische Rezepturen sowie magische Formeln. Ihr gemeinsames Merkmal besteht im Offenbarungscharakter des dort entfalteten Wissens. Diese Offenbarungen gehen von Hermes aus oder richten sich von einer diffusen göttlichen Instanz an ihn wie beispielsweise im so genannten „Poimandres“:

*„Als ich [= Hermes] einmal in Gedanken über das Seiende war und mein Denken sich in große Höhen erhob, während meine sinnlichen Wahrnehmungen ausgeschaltet waren wie bei Menschen, die wegen Übersättigung an Speisen oder körperlicher*

---

<sup>4</sup> „Σχεδόν δὲ καὶ πάντων τὰ οὐνόματα τῶν θεῶν ἐξ Αἰγύπτου ἐλήλυθε Ἑλλάδα.“ Herodotos: ΙΣΤΟΡΙΩΝ Β, 50,1.

<sup>5</sup> Vgl. VAN DEN BROEK, Roelof: Hermes Trismegistus I, Antiquity, in: Dictionary of Gnosis and Western Esotericism, Bd. 1. Hg. von Wouter J. HANEGRAAFF. Leiden/ Boston 2005. S. 474-478, hier S. 476.

<sup>6</sup> Zu diesem Phänomen vgl. FOWDEN, Garth: The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind. Princeton (NJ) <sup>2</sup>1993. S. 22-31.

<sup>7</sup> Vgl. allgemein VAN DEN BROEK, Hermes Trismegistus, S. 476f. Entsprechende Passagen der hermetischen Texte werden im Laufe der Arbeit mehrfach erörtert.

*Ermüdung von Schlaf überwältigt sind, da glaubte ich, eine übergroße Gestalt von unermesslicher Größe rief meinen Namen und sagte zu mir: ‚Was willst du hören und sehen und im Geiste begreifen und erkennen?‘ Ich sage: ‚Wer bist du?‘ Er antwortet: ‚Ich bin Poimandres, der Geist, der die höchste Macht hat. Ich weiß, was du willst, und stehe dir stets zur Seite.‘<sup>8</sup>*

Außer dem Trismegistos selbst tauchen auch weitere Mittlergestalten auf, die sich auf eine Unterweisung durch den Meister Hermes berufen und somit eine Zwischeninstanz der Offenbarung bilden können. Das Personal dieser Mittler beschränkt sich dabei auf einen Kreis, der sich meist aus bestimmten Figuren des griechischen oder ägyptischen Pantheons rekrutiert, die nach den Texten ebenfalls keinen klaren Status zwischen Gottheit und Mensch besitzen. Am häufigsten tritt von ihnen Asklepios in Erscheinung, der im „Λόγος τέλειος“ beispielsweise als Schüler und Gesprächspartner des Trismegistos fungiert. Die lateinische Übersetzung dieses Traktats firmiert nach ihm als „Asclepius“<sup>9</sup>. Als Sohn des Hermes empfängt in einigen Schriften Tat die Lehren seines Vaters oder gibt sie weiter. Sein Name geht vermutlich auf Thot zurück, er stellt also eine Art Wiederkehr des ägyptischen Gottes dar, von dem sich die Gestalt des Trismegistos zuvor emanzipiert hat<sup>10</sup>. Weitere Mittlergestalten entstammen ebenfalls der Götterwelt vom Nil, so ein König Ammon (von Amun), der beispielsweise von Asklepios unterrichtet wird<sup>11</sup>, Isis, die ihren Sohn Horus in die Lehren des Hermes einweihet<sup>12</sup>, Kamephis (von Kematef), der ihr dabei als Zwischeninstanz dient<sup>13</sup>, und schließlich Agathos Daimon, der eine hellenistische Mischgottheit darstellt und kultisch mit verschiedenen griechischen und auch ägyptischen Göttern assoziiert wurde<sup>14</sup>. Er verleiht vor allem alchemischen Traktaten seine Autorität<sup>15</sup>. Neben diese mehr oder weniger mit der göttlichen Sphäre verbundenen Mittler treten zuweilen Gestalten der antiken Philosophie, vor allem Aristoteles oder Apollonios von

---

<sup>8</sup> Das Corpus Hermeticum Deutsch. Teil 1: Die griechischen Traktate und der lateinische ‚Asclepius‘. Hg. von Jens HOLZHAUSEN und Carsten COLPE. Stuttgart/ Bad Cannstatt 1997. S. 10. Zur griechischen Vorlage vgl. Corpus Hermeticum I, in: Corpus Hermeticum, Bd. 1. Hg. von André-Jean FESTUGIÈRE und Arthur Darby NOCK. Paris 1945. S. 7.

<sup>9</sup> Ausführlich vorgestellt wird der „Asclepius“ im Kap. III.1.a.

<sup>10</sup> Zu Varianten des Namens Thot siehe COPENHAVER, Brian P.: *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation with notes and introduction.* Cambridge 1992. S. 93.

<sup>11</sup> Siehe Corpus Hermeticum XVI, in: Corpus Hermeticum, Bd. 2. Hg. von André-Jean FESTUGIÈRE und Arthur Darby NOCK. Paris 1945. S. 231.

<sup>12</sup> Stobaios-Fragment XXIII, in: Corpus Hermeticum, Bd. 4. Hg. von André-Jean FESTUGIÈRE und Arthur Darby NOCK. Paris 1954. S. 1-22.

<sup>13</sup> Ebd. Zu Kematef vgl. BARTA, Winfried: Kematef, in: *Lexikon der Ägyptologie*, Bd. 3. Wiesbaden 1980. Sp. 382f.

<sup>14</sup> Vgl. GRAF, Fritz: Agathos Daimon, in: *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Bd. 1. Stuttgart/ Weimar 1996. Sp. 242f.

<sup>15</sup> Vgl. SCHÜTT, Hans-Werner: *Auf der Suche nach dem Stein der Weisen. Die Geschichte der Alchemie.* München 2000. S. 131f.



Tyana, ein Asket des 1. Jahrhunderts, dem in der antiken Doxographie die Fähigkeiten eines Wundertäters zugeschrieben wurden<sup>16</sup>. Manche auf Hermes zurückgeführte Schriften arbeiten daher mit einer doppelten Legitimation: Der göttliche Charakter des geoffenbarten Wissens wird durch den Trismegistos oder seine Schüler aus der grauen Vorzeit verbürgt und durch die Autorität weiser Männer zusätzlich abgestützt, die durch Erleuchtungen oder Schriftfunde an den Lehren teilhaben. Verdichtet treten diese Legitimationsstrategien in den Rahmenerzählungen der Texte auf, die in fiktive Überlieferungszusammenhänge einführen. Im „Buch über das Geheimnis der Schöpfung“ ist es beispielsweise Apollonios, der die Brücke aus dem unermesslichen Alter der Offenbarung in die Gegenwart des Lesers schlägt. Über den Weg seiner Erkenntnis berichtet der Prolog folgendes<sup>17</sup>:

*„Ich war eine Waise und gehörte zu den Bewohnern einer Stadt, die Ṭuwāna [= Tyana] heißt, und besaß nichts. Nun befand sich in meiner Heimat ein Standbild aus Stein auf einer Säule von Gold, auf der geschrieben stand: ‚Siehe, ich bin Hermes, der Dreifache an Weisheit; ich habe dieses Wunderzeichen offenkundig vor allen Augen hingestellt, aber dann durch meine Weisheit verhüllt, damit Niemand dazu gelangt als ein Weiser gleich mir.‘ Auf der Brustseite des Standbildes aber war in der Ursprache geschrieben: ‚Wer die Geheimnisse der Schöpfung und die Darstellung der Natur kennen lernen will, der sehe unter meinen Fuß.‘ Aber die Leute verstanden nicht, was er damit sagte, und pflegten unter seinen Fuß zu schauen, sahen aber nichts.“<sup>18</sup>*

Auch Apollonios musste demnach erst reifen, bis er den Hinweis auf der Hermessäule richtig deutete und unter ihr nachgrub:

*„Damals war ich noch schwach an Geist wegen meiner Jugend; Als sich aber meine geistige Natur gekräftigt hatte, las ich, was auf der Brustseite der Bildsäule geschrieben war, dachte über das nach, was es besagte, und grub unter der Säule nach. Und siehe da, ich gelangte in eine unterirdische Kammer, gefüllt mit Finsternis, in die kein Strahl der Sonne eindrang, obgleich sie darüber stand, in der sich die Winde erhoben und nicht aufhörten zu wehen. [...] So fand ich wegen der*

---

<sup>16</sup> Zu Apollonios von Tyana siehe WEISSER, Ursula: Das „Buch über das Geheimnis der Schöpfung“ von Pseudo-Apollonios von Tyana (Ars Medica 2). Berlin/ New York 1980. S. 10-28.

<sup>17</sup> Da die lateinische Fassung des Textes Kürzungen und verdunkelnde Wendungen aufweist, erlaube ich mir die deutsche Übersetzung der arabischen Version von Julius Ruska zu zitieren; Vgl. RUSKA, Julius: Tabula smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur (Heidelberger Akten der Von-Portheim-Stiftung 16). Heidelberg 1926. S. 135-139.

<sup>18</sup> Ebd., S. 138.

*Finsternis keine Möglichkeit, einzudringen, und es hielt mir auch kein Strahl eines Lichtes darin stand wegen der Menge der Winde.*<sup>19</sup>

Aber Hilfe nahte durch die Erscheinung von Apollonios eigenem vollkommenem Wesen, welches ihm riet, ein Glas über sein Licht zu stülpen:

*„Da erwachte ich voller Freude, stellte ein Licht in ein Gefäß, wie mich mein Geistwesen geheißen hatte, und trat in die Kammer ein. Siehe, da fand ich einen Greis, der auf einem Thron aus Gold saß und in seiner Hand eine Tafel aus grünem Smaragd hielt, worauf geschrieben stand: ‚Dies ist die Beschreibung der Natur‘. Und vor ihm befand sich ein Buch, darauf war geschrieben: ‚Dies ist das Geheimnis der Schöpfung und das Wissen von den Ursachen der Dinge‘. Da nahm ich das Buch in aller Ruhe weg und verließ die Kammer. Ich lernte aus dem Buche die Geheimnisse der Schöpfung und erreichte die Darstellung der Natur und lernte das Wissen von den Ursachen der Dinge; mein Name wurde berühmt durch meine Weisheit, ich verfertigte die Talismane [...] und bewirkte die Mischungen der vier Naturen, ihre Zusammensetzungen, Unterschiede und Bindungen. Ich verfasse nun dieses Buch für diejenigen, die nach mir kommen, wie es auch für mich von denen verfaßt worden ist, die vor mir waren.“*<sup>20</sup>

Wie die Rahmenerzählung auf charakteristische Weise verdeutlicht, ist das Wissen um die Geheimnisse und okkulten Kräfte der Natur nicht jedem zugänglich, erst wer sich würdig erwiesen hat, erhält den Schlüssel zu verborgenen Orten, an denen ihm diese Weisheiten geoffenbart werden. Andere Rahmengeschichten der hermetischen Literatur variieren dieses Motiv, nach denen die Texte aus versteckten Höhlen, Grabkammern, Tempelanlagen oder wie im Falle des so genannten „Schatz des Alexander“ aus der doppelten Wand in einem Bergkloster gehoben werden<sup>21</sup>. In der Legende um das Buch vom „Geheimnis der Schöpfung“ vermag der Protagonist Apollonios erst in die geheime Kammer unter der Hermesstatue vorzudringen, nachdem er zum einen die nötige Gewitztheit bewiesen und zum anderen sein wahres inneres Wesen erkannt hat, was ihm sinnbildlich entgegentritt. Erst wenn diese Herausforderungen bestanden sind, kann der Suchende erleuchtet werden. Im angeführten Beispiel erfolgt die Erkenntnis auf dem einfachsten Weg: durch das Auffinden einer geheimen Schrift. Die Überbringung durch eine altehrwürdige Autorität

---

<sup>19</sup> Ebd.

<sup>20</sup> Ebd., S. 139.

<sup>21</sup> Beispiele aus der arabischen Literatur einschließlich dem „Schatz des Alexander“ hat Ruska zusammengetragen; vgl. ebd. S. 61-107. Siehe dazu auch Kap. II.4. Zu den Szenerien hermetischer Rahmenerzählungen vgl. FAIVRE, Antoine: D’Hermès-Mercure à Hermès Trismégiste: au confluent du mythe et du mythique, in: *Présence d’Hermès Trismégiste*. Paris 1988. S. 24-48, hier S.33-38.

wird lediglich angedeutet durch die greise Figur auf dem Thron, die für den Trismegistos selbst steht und die Buch und Smaragdtafel bereithält. Im so genannten „Asclepius“ werden die Adepten durch göttliche Inspiration zum Tempel geführt, wo sie vom Meister Hermes unterrichtet und so in die geheimen Lehren initiiert werden<sup>22</sup>. Die Inhalte solch okkulten Wissens deutet Apollonios im Prolog an: Nach dem Studium von Grundsätzen über den Aufbau des Kosmos und seiner irdischen wie überirdischen Bewohner erfährt der Eingeweihte auch praktische Anwendungsbereiche. Apollonios vermochte demnach magische Talismane anzufertigen und die Zusammensetzung der Elemente zu verändern, wie es die Alchemie versucht. Lediglich die Astrologie wird von ihm in der Einleitung nicht ausdrücklich erwähnt. Sie spielt im „Buch über das Geheimnis der Schöpfung“ aber eine wichtige Rolle<sup>23</sup>.

Die zitierte Rahmenerzählung soll hier beispielhaft für die fundierende Funktion des Mythos<sup>24</sup> Hermes Trismegistos in der nach ihm benannten Literatur stehen: Der gegenwärtige Inhalt der Texte wird in eine Geschichte eingebettet, die einen sinngebenden Bezugsrahmen herstellt. Das angeführte urtümliche Alter und der göttliche, unabänderliche Charakter der Offenbarung verstärken dabei die begründende Wirkung. Mit der Beschwörung einer glorreichen Vergangenheit wird dem Jetzt zugleich ein Verlust aufgezeigt. Hermetisches Wissen stamme aus dem vorsintflutlichen Zeitalter – wie es verschiedene chronologische Einordnungen des Trismegistos beispielsweise verdeutlichen<sup>25</sup> –, als der Mensch noch ungehindert Teilhabe an den göttlichen Geheimnissen gehabt habe. Die Sintflut als Einschnitt verweist auf eine Geschichte ohne lineare Zeitauffassung. Erstrebenswert erscheint die Rekonstruktion des Anfangs vor dem Umbruch, das Ursprüngliche gilt es aus den verbliebenen Resten zu vervollständigen. Das geschieht durch die Verfolgung der Spuren aus der Vergangenheit, so durch den Schriftenfund in der Höhle des Hermes durch Apollonios oder durch andere Rettungsfiktionen, wie der Bergung der Marmorsäulen in Hebron – diesmal durch Hermes –, auf denen die Weisen der Vorzeit in Vorsehung der Flut ihr Wissen festgehalten haben<sup>26</sup>. Die Rahmenerzählungen stellen auf diese Weise ein epigonales Prinzip zur Disposition: dem Verlust steht die Mühe um die

---

<sup>22</sup> Zum „Asclepius“ siehe Kap.III.1.a.

<sup>23</sup> Eine Inhaltsbeschreibung des „Buches über das Geheimnis der Schöpfung“ enthält Kap. IV.1.b.

<sup>24</sup> Aus der Vielzahl von Definitionsmöglichkeiten von Mythos liegt diesem Mythos-Begriff das ethnologische und religionswissenschaftliche Verständnis vom Mythos als fundierende, legitimierende und welterschließende Erzählung zugrunde; vgl. ASSMANN, Aleida und Jan ASSMANN: Mythos, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. 4. Stuttgart/ Berlin/ Köln 1998. S. 179-200, bes. S. 180.

<sup>25</sup> Eine weit verbreitete Variante enthält die Legende von den drei Hermen, die in verschiedenen Überlieferungszusammenhängen auftritt; vgl. Kap. III.2.a.

<sup>26</sup> Diese Variante entstammt dem „Liber septem planetarum ex scientia Abel“; vgl. die Beschreibung in Kap. IV.1.d.

Bewahrung oder Wiederentdeckung gegenüber. Nach dem Bruch in der Geschichte kehrt das Wissen auf diese Weise für die Auserwählten verspätet zurück<sup>27</sup>. Bestimmte Wissensformen, wie sie in den Hermes zugeschriebenen Texten ausgebreitet werden, entspringen ihrem Verständnis nach nicht auf Vernunft begründeten Herleitungen, sondern stehen in einer mythisch legitimierten Tradition.

## 2. Hermetische Texte in der Forschung

Die Offenbarungsschriften des Hermes Trismegistos zählen seit etwa 150 Jahren zu den Forschungsgegenständen verschiedener Abteilungen der Geistes- und Kulturwissenschaften. Detaillierte Überblicke böten ausreichend Stoff für dickleibige Abhandlungen, eine thematische Bibliographie müsste gar vielbändig ausfallen. An dieser Stelle sollen lediglich die beteiligten Fachdisziplinen mit ihren spezifischen Fragestellungen an die hermetischen Texte stichwortartig umrissen werden. Diese Übersicht beansprucht keine Vollständigkeit, auch nicht in der Aufzählung nur der wichtigsten Werke bestimmter Forschungsrichtungen. Die Verhältnismäßigkeit gebietet wenige exemplarische Nennungen. Ziel ist vielmehr, die Anknüpfungspunkte aufzuzeigen für das, was bislang fehlt: eine umfassende monographische Studie zur Rezeptionsgeschichte der Hermes-Schriften im Mittelalter.

Die frühen Trismegistos-Pseudoepigraphien entstammen der späten Antike. Verschiedene Zweige der Altertumswissenschaften beschäftigen sich daher mit ihrer Datierung, kulturgeographischen Zuordnung und Beschreibung ihres sozialen wie intellektuellen Herkunftsmilieus<sup>28</sup>. Im Kern fällt der bisherige Erkenntnisstand ernüchternd aus. Die Anonymität der Autoren und pseudoepigraphische Zuschreibungen verhindern eine präzise Einordnung. Zeitliche Anhaltspunkte liefern lediglich Nennungen in sekundären Quellen. Demnach wäre beispielsweise der „Asclepius“ spätestens Ende des 3. Jahrhunderts abgefasst

---

<sup>27</sup> Vgl. die Begriffsentwicklung unter Einbindung hermetischer Texte bei KILCHER, Andreas: Das verspätete Wissen. Zur epigonalen Disposition der esoterischen Tradition, in: *Constructing Tradition. Means and Myths of Transmission in Western Esotericism* (Aries Book Series 11). Hg. von Andreas KILCHER. Leiden/ Boston 2010. S. 3-29.

<sup>28</sup> Als immer noch grundlegend – wenn auch in vielen Details mittlerweile als überholt – gilt die vierbändige Studie FESTUGIÈRE, André-Jean: *La Révélation d'Hermès Trismégiste*. 4 Bde. Paris 1944-1954. Neuere Übersichten bieten COPENHAVER, Hermetica; FOWDEN, *The Egyptian Hermes*; EBELING, Florian: *Das Geheimnis des Hermes Trismegistos. Geschichte des Hermetismus von der Antike bis zur Neuzeit*. München 2005; VAN DEN BROEK, Roelof: *Hermetic Literature I, Antiquity*, in: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Bd. 1. Hg. von Wouter J. HANEGRAAFF. Leiden/ Boston 2005. S. 487-499.

worden, inhaltlich verwandte Schriften werden daher dem gleichen Zeitraum zugeschlagen oder teilweise mit mehr oder weniger begründeten früheren Ansätzen ins 2. oder gar 1. Jahrhundert verlegt. Einige astrologische Traktate datieren möglicherweise sogar ins 1. oder 2. vorchristliche Jahrhundert, was in der Forschung aber Anlass für Kontroversen ergibt. Die mehrheitlich griechisch verfassten Texte der Frühzeit stellen sich als altägyptische Lehren dar, die demnach auf Traditionen der Priesterschaft am Nil zurückgehen. Inwiefern tatsächlich Elemente solcher Überlieferungsschichten Eingang gefunden haben, zählt zu den Fragen, in die in jüngerer Zeit einige Bewegung geraten ist. Während in älteren Studien der hellenistisch-griechische Hintergrund weitgehend außer Frage stand, geben Neufunde Anlass für eine stärkere Gewichtung ägyptisch-ptolemaischer Vorbilder. Weitere Aufschlüsse verspricht die Bearbeitung des so genannten demotischen Buches des Thot aus dem 1. Jahrhundert vor Christus, das beispielsweise eine manchen Hermetica vergleichbare Dialogstruktur aufweist<sup>29</sup>. Gleichwohl sind in den mystisch-philosophisch geprägten Schriften des Hermes die Spuren griechischer Philosophie, insbesondere die stoischer und (mittel-) platonischer Richtungen, unverkennbar<sup>30</sup>. Ferner lassen sich Bestandteile diverser orientalischer Kulte und jüdischer Religiosität nachweisen. Die Vermischung dieser heterogenen Motive wird daher auf die Synkretismen des hellenistisch-römischen Orients zurückgeführt. Insbesondere der kulturelle Schmelztiegel Alexandria in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten mit seiner ägyptischen, griechischen und jüdischen Bevölkerung scheint das geeignete Milieu für diese Gemengelage aufgewiesen zu haben. Wie sehr der Duktus aber auch die thematische Vielfalt der hermetischen Schriften den Befindlichkeiten spätantiker Strömungen entsprach, verdeutlichen die Pseudoepigraphien anderer Offenbarungsgestalten wie Apollon, Orpheus, Moses, Salomon oder Zoroaster, die gleichsam in Konkurrenz zum Trismegistos und seinen Schülern traten.

Bemühungen um die geistige Verortung der Hermes-Texte beschäftigen nachhaltig die Religionswissenschaften. Spätestens mit den Untersuchungen Richard Reitzensteins zu Beginn des 20. Jahrhunderts erlangten hermetische Schriften insgesamt einen anderen Stellenwert in der Forschung. „*Das Schlagwort ‚hellenistische Religion‘ ist ausgesprochen*“;

---

<sup>29</sup> Einen vorläufigen Bericht bietet MAHÉ, Jean Pierre: Preliminary Remarks on the Demotic „Book of Thoth“ and the Greek Hermetica, in: *Vigiliae Christianae* 50/ 4 (1996), S. 353-363.

<sup>30</sup> Einige der fundiertesten Studien am Beispiel des „Asclepius“ unternimmt GERSH, Steven: *Middle Platonism and Neoplatonism – The Latin Tradition*, Bd. 1. Notre Dame (Ind.) 1986. S. 329-387 und DERS., *Theological Doctrines of the Latin Asclepius*, in: *Neoplatonism and Gnosticism*. Hg. von Richard T. WALLIS. Albany 1992. S. 129-166.

stellte Thomas Zielinski treffend fest<sup>31</sup>. Seither findet der Trismegistos nicht nur als mythischer Wissensstifter Beachtung, sondern auch als zentrale Gestalt spezifischer Religiosität, die jedoch ausschließlich an den philosophischen Schriften unter den Hermetica festgemacht wird. Wichtige Fragen drehen sich um die Fassung einer „hermetischen“ Anschauung und Kultpraxis sowie ihre Abgrenzung zu anderen Glaubensrichtungen der Zeit, insbesondere zum frühen Christentum und gnostischen Strömungen. Wichtige Bezugspunkte der jüngeren Forschung stellen dabei die Funde koptischer Übersetzungen griechischer Traktate dar. Sie erweitern den Bestand überlieferter Textzeugen und eröffnen neue Betrachtungsmöglichkeiten über das Milieu, in dem diese Schriften kursierten<sup>32</sup>. Besonders den religionswissenschaftlichen Ansätzen entspringen Termini wie „Hermetik“, und „Hermetismus“ als Etiketten einer vermeintlich eigenen geistigen Ausrichtung der Rezipienten der Hermes-Offenbarungen. Mit ihnen wird sich diese Untersuchung intensiv zu befassen haben<sup>33</sup>.

Ein weit intensiver bearbeitetes Forschungsfeld als die antiken Ursprünge hermetischer Schriften stellt ihr Nachleben in späteren Epochen dar. Der Fixpunkt der verschiedenen beteiligten Disziplinen richtet sich dabei auf die renaissancezeitliche Rezeption, die durch die Übersetzung einer griechischen Traktatsammlung ins Lateinische durch Marsilio Ficino im Jahr 1463 neue Impulse erfahren hat. Gängigen Darstellungen zur Folge erreichte die folgende Auseinandersetzung mit dem Trismegistos und seinen Lehren völlig neue Dimensionen. So fragt die Wissenschaftsgeschichte nach dem Einfluss alchemischer und astrologischer Hermetica bei der Entwicklung der frühen Naturwissenschaften. Lange Zeit galten in der Forschung die dort entwickelten Ansätze lediglich als Absage an rationales Denken und eher als zu überwindendes Hindernis auf dem Weg zu einem modernen Wissenschaftsverständnis in Abkehr vom Aberglauben. Dem stellten sich jedoch die Studien entgegen, die der Wichtigkeit von Alchemie und Astrologie als Vorstufen moderner Fächer wie der Chemie, Astronomie und anderer Rechnung tragen wollten. Sehr radikal formulierte etwa Frances Yates, dass die neuzeitliche Wissenschaft erst durch einen Hermetismus der Renaissance ermöglicht worden sei<sup>34</sup>. Auch wenn sich dieser Position

---

<sup>31</sup> ZIELINSKI, Thomas: Hermes und die Hermetik, in: Archiv für Religionswissenschaft 8/ 1 (1905), S. 321-372, hier S. 322.

<sup>32</sup> Auf die Forschungsdebatte gehen ausführlich die Kap. II.1. und II.2. ein.

<sup>33</sup> Siehe Kap. I.4.

<sup>34</sup> Vgl. YATES, Frances A.: Giordano Bruno and the Hermetic Tradition. London/ New York 1964. Weitere frühe, einflussreiche Studien sind WALKER, Daniel P.: Spiritual and Demonic Magic: from Ficino to Campanella (Studies of the Warburg-Institute 22). London 1958; GARIN Eugenio: Astrologie in der Renaissance. Frankfurt

heute niemand mehr vorbehaltlos anschließt, haben die hermetischen Traktate mittlerweile ihren festen Platz in der Wissenschaftsgeschichte. Bedingt durch die Perspektive auf die Frühformen des eigenen Faches beschäftigen sich unzählige Publikationen zwar mit der Entwicklung etwa der Alchemie und von der Alchemie zur Chemie nebst der Rolle der *Hermetica* dabei, doch erschwert dies eine Synthese, welchen Stellenwert den Hermes-Pseudoepigraphien tatsächlich bei der Ausformung der Wissenschaften insgesamt zukommt<sup>35</sup>.

Neben der Wissenschaftsgeschichte betrachtet auch die Philosophiegeschichte die Hermes-Rezeption als ein Phänomen vor allem der Renaissance. Hermetische Texte zählten demnach zum Quellenfundus besonders der italienischen Platoniker des 15. Jahrhunderts und mystischer Strömungen des konfessionellen Zeitalters. Auf einen „Hermetismus“ als eigenes philosophisches System vermag man sich nicht zu verständigen. Der Begriff steht hier für eine Beschäftigung mit hermetischen Inhalten – sofern sie den philosophischen Traktaten entstammen – als einer Spielart des Platonismus und wird unter diesem subsumiert<sup>36</sup>.

Fachspezifischen Interessen übergeordnete Fragestellungen verfolgen verschiedene kulturwissenschaftliche und anthropologische Ansätze. Relikten des antiken Paganismus widmete etwa Aby Warburg den Großteil seiner Studien. Ihn interessierten vor allem die Bildprägungen der heidnischen Kultur, deren Ausdruck als „Pathosformeln“ unter Umformungen und Überprägungen weitertradiert worden seien und als Überreste in neuen kulturellen Beziehungsgefügen Verwendung gefunden hätten. Die Astrologie stellte für ihn das prägnanteste Beispiel dar, wie sich mythisch-bildhafte, magisch-praktische und logisch-wissenschaftliche Elemente zu einer Disziplin vereinigen konnten, die den „Denkraum“ des vormodernen Menschen geprägt hätten<sup>37</sup>. Während Aby Warburg selbst keine spezifischen Untersuchungen zu hermetischen Texten verfasste, regten er und seine Mitarbeiter

---

a.M./ New York 1997 (ital. Original: *La zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dall Trecento al Cinquecento*. Roma/ Bari 1976).

<sup>35</sup> Lediglich Ansätze in diese Richtung bieten folgende exemplarisch ausgewählte Titel: *Reason, Experiment, and Mysticism in the Scientific Revolution*. Hg. von Righini BONELLI und William R. SHEA. New York 1975; *Hermeticism and the Renaissance. Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*. Hg. von Ingrid MERKEL und Allen G. DEBUS Cranbury 1988; *COPENHAVER, Brian: Natural Magic, Hermetism, and Occultism in Early Modern Science*, in: *Reappraisals of the Scientific Revolution*. Hg. von David C. LINDBERG und Robert S. WESTMAN. Cambridge 1991. S. 261-301.

<sup>36</sup> Vgl. stellvertretend die Begrifflichkeiten in den Beiträgen von: Marsilio Ficino: *His Theology, His Philosophy, His Legacy*. Hg. von Michael J.B. ALLEN und Valery REES mit Martin DAVIES. Leiden/ Boston/ Köln 2002; *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Hg. von Charles B. SCHMITT u. a. Cambridge 1988.

<sup>37</sup> Vgl. WARBURG, Aby: *Die Erneuerung der heidnischen Antike. Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Geschichte der Renaissance*, 2 Bde. (Aby Warburg – Gesammelte Schriften, Studienausgabe Bd. I.1 und I.2). Neu hg. von Horst Bredekamp und Michael Diers. Berlin 1998.

Projekte zu deren erstmaligen editorischen Erschließung an. Auch heute noch setzen sich diese Arbeiten am mittlerweile in London angesiedelten „Warburg Institute“ fort. Auf diesen Unternehmungen baut auch in mancherlei Hinsicht diese Studie auf, wie aus dem Fortgang der Darstellung noch ersichtlich werden wird und der Blick ins Literaturverzeichnis offenbart.

Gemäß ihrem Duktus als Offenbarungen verborgenen Wissens beziehen kulturhistorisch-anthropologische Betrachtungen des Geheimen und des Geheimnisses hermetische Texte mit ein. Sie reichen – um nur einige zu nennen – von der Untersuchung literarischer Dispositionen und „hermetischer“ Schreibstile über Kommunikationsstrategien zwischen Geheimnis und Öffentlichkeit bis hin zur sozialen Verortung von Geheimgesellschaften und der Ästhetik ihrer Rituale und Selbstinszenierungen<sup>38</sup>. Verwandt mit dem Begriff des Geheimen und Verborgenen ist der des Okkulten. Als spezielle Richtung befasst sich daher die Okkultismusforschung mit den sozialen, historischen psychologischen und kulturellen Phänomenen, die außerhalb anerkannter gesellschaftlicher und wissenschaftlicher Normen stehen. Hermetische Texte – besonders aus den Bereichen von Magie, Alchemie und Astrologie – spielen auf diesem Feld dann eine Rolle, wenn sie im Referenzgefüge beispielsweise okkultur Gruppierungen vorkommen<sup>39</sup>. Vielfache Überschneidungen im Untersuchungsgegenstand, aber nicht unbedingt im Ansatz, weisen Okkultismusforschung und Esoterikforschung miteinander auf. Letztere geht von einem weiter gefassten Begriff der Esoterik als Form der devianten Welterklärung aus, die sich aus einem Traditionsgefüge herausgebildet hat. Diesem Traditionsgefüge wird aber durchaus eine nachhaltige Wirkmächtigkeit zugeschrieben, so dass Esoterik nicht bloß als Minoritätenhaltung, sondern als Strukturelement in der Kulturgeschichte betrachtet werden kann. Hermes Trismegistos und seinen Schriften kommt nach dieser Auffassung in der esoterischen Traditionsbildung eine herausragende Bedeutung zu, da deren Formation auch als Produkt der renaissancezeitlichen Auseinandersetzung mit den antik-heidnischen Konzepten

---

<sup>38</sup> Folgende Sammelbände mögen exemplarisch für das breite Spektrum solcher Ansätze stehen, die auch immer wieder auf Hermes und die ihm zugeschriebenen Schriften rekurren: Schleier und Schwelle, 3 Bde. (Archäologie der literarischen Kommunikation). Hg. von Aleida und Jan ASSMANN. München 1997; Antike Weisheit und kulturelle Praxis – Hermetismus in der Frühen Neuzeit (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 171). Hg. von Anne-Charlotte TREPP und Hartmut LEHMANN. Göttingen 2001; Das Geheimnis am Beginn der europäischen Moderne (Zeitsprünge. Forschungen zur Frühen Neuzeit). Hg. von Gisela ENGEL u. a. Frankfurt a.M. 2002. Siehe auch SIMONIS, Linda: Die Kunst des Geheimen. Esoterische Kommunikation und ästhetische Darstellung im 18. Jahrhundert (Beiträge zur Neueren Literaturgeschichte 185). Heidelberg 2002.

<sup>39</sup> Vgl. z.B. KIESEWETTER, Carl: Geschichte des neueren Okkultismus. Geheimwissenschaftliche Systeme von Agrippa von Nettesheim bis zu Carl du Prel. Leipzig 1891; PEUCKERT, Will-Erich: Geheim-Kulte. Heidelberg 1951.



definiert wird, die in der Folgezeit weiteren Umformungen unterworfen gewesen sei<sup>40</sup>. Okkultismus- und Esoterikforschung treffen sich mit weiteren Disziplinen beispielsweise bei der Betrachtung von Rosenkreuzer-Schrifttum oder Freimaurerlogen, beides kulturgeschichtliche Phänomene, in deren referenziellen Bezügen Hermes Trismegistos an prominenter Stelle auftaucht<sup>41</sup>.

Innerhalb des kulturgeschichtlichen Fragespektrums existieren noch einige spezielle Ausrichtungen, die ebenfalls auf besondere Weise das hermetische Schrifttum berücksichtigen. Dazu zählen einige Studien, deren Provenienz der Ägyptologie zuzuordnen ist, die sich aber nicht des Alten Ägypten, sondern seinen Traditionsspuren im weiteren Verlauf der Geschichte annehmen. In Hermes Trismegistos entdecken sie einen prominenten Träger von Ägyptenvorstellungen, der dem Land am Nil zu einer nie verlöschenden „Gedächtnisspur“ verholfen haben soll<sup>42</sup>. Eine ebenfalls lange Entwicklungslinie verfolgt Martin Bernal, der die Meistererzählung vom Alten Griechenland als Wiege der klassischen Zivilisation als arisches Geschichtsmodell dekonstruieren möchte. Unter anderem mit Hilfe der Ägyptenreferenzen der griechischen Hermetica versucht er die afroasiatischen Wurzeln der „abendländischen“ Kultur aufzuzeigen<sup>43</sup>.

Dem Mittelalter, um mangels einer sinnvollen Alternative an diesem Epochenbegriff festzuhalten, kommt in den meisten Darstellungen nur eine marginale Bedeutung in der Auseinandersetzung mit Hermes und seinen Lehren zu. Zwar wird nicht völlig ignoriert, dass Philosophen der Scholastik aus dem „Asclepius“ zitierten und manche Traktate in dieser Zeit ins Lateinische übersetzt wurden, „*aber erst in der Renaissance entfaltete diese Literatur ihre volle Wirkung*“<sup>44</sup> lautet das häufige Diktum. In den letzten Jahren zeichnet sich ein langsames Umdenken ab. Die Zunahme von Einzelstudien aus dem mediävistischen

---

<sup>40</sup> Vgl. exemplarisch FAIVRE, Antoine: Esoterik im Überblick. Geheime Geschichte des abendländischen Denkens. Freiburg i.Br. 2001 (frz. Orig.: L'ésotérisme. Paris 1992); VON STUCKRAD, Kocku: Was ist Esoterik? Kleine Geschichte des geheimen Wissens. München 2004.

<sup>41</sup> Vgl. etwa NEUGEBAUER-WÖLK, Monika: Esoterische Bünde und bürgerliche Gesellschaft. Entwicklungslinien zur modernen Welt im Geheimbundwesen des 18. Jahrhunderts (Kleine Schriften zur Aufklärung 8). Wolfenbüttel 1995; Rosenkreuz als europäisches Phänomen im 17. Jahrhundert. Akten und Beiträge anlässlich des Kongresses in Wolfenbüttel vom 23.-25. November 1994. Hg. von Carlos GILLY und der Bibliotheca Philosophica Hermetica. Amsterdam 2002; SIMONIS, Die Kunst des Geheimen.

<sup>42</sup> Vgl. ASSMANN, Jan: Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur. München/ Wien 1998; HORNING, Erik: Das geheime Wissen der Ägypter und sein Einfluss auf das Abendland. München 1999.

<sup>43</sup> BERNAL, Martin: Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization. 2 Bde. New Brunswick/ New Jersey 1987.

<sup>44</sup> GRANT, Edward: Das physikalische Weltbild des Mittelalters. München/ Zürich 1980. S. 9. (amerik. Orig.: Physical Science in the Middle Ages. Cambridge/ London/ New York/ Melbourne 1977.)

Bereich konturiert allmählich ein anderes Bild von der Diskurslage, das die hermetischen Texte aus dem Bereich eines obskuren Randphänomens herauslöst. Verstärkte Aufmerksamkeit für die mittelalterlichen Verhältnisse erreichte unter anderem das „Hermes Latinus“-Großprojekt, das sich seit den 1990er Jahren unter der Leitung von Paolo Lucentini der Edition der lateinischen Textbestände des 12.-15. Jahrhunderts widmet. Allein der Katalog der bislang vom Projekt erfassten handschriftlichen Überlieferungsträger lässt eine ungeheure Materialfülle erahnen<sup>45</sup>. Angesichts dieser Entwicklung in Bezug auf das hermetische Schrifttum stellte das begleitende Vorwort einer jüngst erschienenen Überblicksdarstellung fest, dass *„die landläufige These, dass es sich hier um eine Wiederentdeckung der Renaissance handle, von der das Mittelalter nichts geahnt habe“*, widerlegt sei<sup>46</sup>. An einer monographischen Synthese zur mittelalterlichen Rezeption der Hermetica versuchte sich bislang nur David Porreca in seiner unveröffentlichten Dissertation von 2001<sup>47</sup>. Im Zeitfenster von etwa 1160-1300 untersucht er das Meinungsbild von schwerpunktmäßig englischen Philosophen und Theologen des Mittelalters über den Trismegistos, das sich im Wesentlichen aus dem „Asclepius“ generiert. Seine Arbeit stellt einen verdienstvollen ersten Schritt zu einer Übersicht des mittelalterlichen Diskurses um Hermes dar, auf einige ihrer wichtigen Beobachtungen vermag diese Studie aufzubauen. Vieler Fragen, die sie offen lassen musste, möchte sich die vorliegende Arbeit annehmen, um in einem weiteren Schritt ein umfassenderes – wenn auch sicherlich noch nicht endgültiges – Bild von der Rezeptionsgeschichte hermetischer Texte im Mittelalter zu gewinnen.

### 3. Fragen und Ziele

Die Vielzahl der Forschungsfelder und interdisziplinären Ansätze, die hier nur angedeutet werden konnten, spiegelt die Mannigfaltigkeit der historischen Diskurse um die Hermes Trismegistos zugeschriebenen Schriften wider. Sie bildeten offenbar geeignete Projektionsflächen für unterschiedlichste intellektuelle Befindlichkeiten, die sich selektiv einzelner Elemente aus den Lehren des Weisen vom Nil bedienten und die mythischen

---

<sup>45</sup> Vgl. LUCENTINI, Paolo/ Vittoria PERRONE COMPAGNI: I testi e i codici di Ermete nel Medioevo. Firenze 2001.

<sup>46</sup> Siehe das Vorwort von Jan Assmann zu EBELING, Das Geheimnis des Hermes, S. 7. Wörtlich verkündet Assmann, jenes Buch habe die These vom ahnungslosen Mittelalter widerlegt – ein Anspruch, den der Autor selbst mit seinem Schwerpunkt auf den Rezeptionsverhältnissen im Alten Reich des 17. Jahrhundert gar nicht erhebt.

<sup>47</sup> PORRECA, David: The Influence of Hermetic Texts on Western European Philosophers and Theologians (1160-1300). Diss. phil. masch. Univ. London 2001.

Fiktionen dabei immer neuen Umformungen und Wandlungen unterworfen. Ihren mittelalterlichen Ausprägungen möchte diese Arbeit folgen und dabei versuchen, Kontexte und Muster in den Gestaltungsprozessen aufzudecken, die Einblicke in die damit befassten Mentalitäten gewähren. Eine zentrale Frage richtet sich im Warburgschen Sinne an den Umgang mit dem antik-paganen Mythos Hermes Trismegistos im christlichen Umfeld des Mittelalters. Damit verbinden sich Überlegungen, inwiefern über Brüche hinweg auch permanente Strukturen zu beobachten sind, die zu Traditionsbildungen führen und die mittelalterliche Rezeption an die anderer Epochen anschließen. Dem geht zunächst die Klärung der Rahmenbedingungen voraus, die durch induktives Vorgehen ermittelt werden sollen. Im Vordergrund stehen dabei die Fragen nach der Quellenbasis, also an welche thematischen Anknüpfungspunkte die nachantike Rezeption ansetzt, welche Texte den weiteren Verlauf des Diskurses bestimmen und welcher Provenienz sie sind. Dafür gilt es den Umfang des hermetischen Schrifttums, seine spezifische Überlieferungssituation und die Faktoren, die den Zugang zu ihm beeinflussen, festzustellen.

Die gewaltige Fülle des relevanten Materials macht allerdings einige arbeitsökonomische Einschränkungen nötig. Die erste betrifft den kulturgeographischen Horizont: Über die Jahrhunderte verbindet die mythische Urheberschaft des Trismegistos orientalische und okzidentale Traditionen vom Indus bis zu den Hebriden. Ihren Verästelungen in den verschiedenen Kulturkreisen nachzugehen, vermag eine monographische Darstellung nicht zu leisten. Diese Arbeit beschränkt sich auf die lateinische Überlieferung, die Verhältnisse in der persischen, arabischen, syrischen, hebräisch-aramäischen, armenischen, koptischen und griechischen Literatur müssen Untersuchungen von Spezialisten vorbehalten bleiben. Hier können lediglich die Anknüpfungspunkte angesprochen werden, über die dem lateinischen Abendland im Mittelalter Traditionen übermittelt wurden, ihre Motive auf ihre Ursprünge in andere kulturelle Rezeptionskreise zurückzuverfolgen vermag diese Studie nicht. Aber auch innerhalb der lateinischen Überlieferung erweist sich eine Selektion als unumgänglich. Eine vollständige Erfassung aller mittelalterlichen Rezeptionsspuren scheitert an der Unzugänglichkeit vieler Quellen. Diese Untersuchung kann sich nicht zum Ziel setzen, erst die nötige Grundlagenarbeit zu leisten, um ungedruckte Werke von Autoren zu berücksichtigen, in der Hoffnung, dass sie sich auf irgendeine Weise zu Hermes geäußert haben. Auch von den hermetischen Schriften selbst liegt die Mehrzahl noch nicht ediert vor, das „Hermes Latinus“-Projekt vermag diesem Umstand erst sukzessive Abhilfe zu verschaffen. Die logistischen und finanziellen Möglichkeiten, alle unerschlossenen Texte in Handschriften einzusehen, waren mir nicht gegeben, so dass in manchen Fällen meine

Untersuchung auf Vorberichte aus zweiter Hand angewiesen ist. Manche Überlieferungsverhältnisse erweisen sich zudem als völlig unüberschaubar. Das betrifft insbesondere den Bereich der im weitesten Sinne naturkundlichen und technischen Sachliteratur des hohen und späten Mittelalters. Ihre vielfach unklare Situation zwingt zu einer möglichst repräsentativen Auswahl und auch zu einer chronologischen Einschränkung des Untersuchungszeitraums.

Den Ausgangspunkt der Studie bildet somit die frühe christliche Literatur und die Analyse ihrer Rezeptionsmotive, die den mittelalterlichen Diskurs beeinflussten oder gar vorprägten. Der zeitliche Schlusspunkt liegt am Ausgang des 13. Jahrhunderts, bis zu dem der Transfer hermetischer Schriften in die lateinische Literatur als weitgehend abgeschlossen gelten kann, bevor im 15. Jahrhundert Neufunde die renaissancezeitlichen Übersetzungen beförderten. Eine gewisse Willkür bei der Berücksichtigung der Rezipienten am jüngeren Ende des Zeitfensters lässt sich nicht vermeiden, da das Jahr 1300 natürlich keine allgemeine Zäsur für Lebensläufe und Schaffensprozesse darstellt. Die Leitlinie, nur Verfasser einzubeziehen, deren literarisches Œuvre bis 1300 abgeschlossen war, versucht der Auswahl Transparenz zu verleihen. Unberücksichtigt bleiben damit aber Autoren wie beispielsweise Henry Bate, Petrus von Abano oder Meister Eckhart, die bereits vor der Jahrhundertwende wirkten und nachweislich zu den bedeutenden Rezipienten von Hermes-Texten zählen.

Trotz einer Vielzahl von Vorarbeiten und Einzelstudien, die den folgenden Ausführungen zugrunde liegen, betritt diese Untersuchung in vielerlei Hinsicht Neuland. Zum ersten Mal werden für den definierten Zeitraum die Textzeugen der Hermes zugeschriebenen Offenbarungen vollständig – soweit dies der Kenntnisstand zulässt – zusammengetragen, ihr Inhalt beschrieben, ihre Überlieferungsbedingungen analysiert und ihre Aufnahme in einen mittelalterlichen Diskurs beleuchtet. Dabei werden nicht nur die bisherigen Forschungsbemühungen gebündelt, sondern in manchen Einzelfällen neue Spuren der Rezeption verfolgt. Der historischen Kontextualisierung verpflichtet, zeigt die Arbeit nicht nur die Verbreitung und Behandlung ideengeschichtlicher Motive auf, sondern stellt auf neue Weise die Zusammenhänge zur mittelalterlichen Übersetzungsbewegung her und versucht ebenfalls erstmalig, Antworten zum sozialen Ort der Schriften zu geben. Gefragt wird somit auch nach praktischen Anwendungsbereichen, ob die Texte gemäß ihrer Aura des geheimen Wissens im Untergrund kursierten, ihre Leser sich durch sie zu devianten Anschauungen ermutigen ließen und ob sie deshalb von Verfolgungen und Sanktionen

bedroht wurden. Ein endgültiges Bild vermag diese Studie daher sicherlich nicht von der mittelalterlichen Rezeptionsgeschichte hermetischer Texte von Augustinus bis Albertus Magnus zu zeichnen, ihr werden auch manche Hinweise entgangen sein und neue Quellenerschließungen werden in absehbarer Zukunft manche der dargestellten Sachverhalte korrigieren. Aber ich hoffe, einige Wege zu neuen Fragen aufzuzeigen.

#### 4. Zur Vorgehensweise: Hermetisch, Hermetik, Hermetismus und weitere Begrifflichkeiten

Die Rezeption von Literatur verläuft auf verschiedenen Wegen. Zunächst gilt es zu unterscheiden, ob ein Rezipient über unmittelbaren Zugriff auf einen Text verfügt, oder ob er sich der Zitation eines anderen Autors bedient. Begrifflich soll in den folgenden Ausführungen daher zwischen Primär- und Sekundärüberlieferungen differenziert werden, über die Inhalte aus den Hermes zugeschriebenen Schriften transportiert werden können. Übernahmen erfolgen zudem explizit durch Zitate, Paraphrasen, freie Wiedergaben, begriffliche Übernahmen und Nennungen des Namens Hermes, oder implizit, was eine gedankliche oder motivische Anlehnung beinhaltet. Um implizite Rezeptionen festzustellen, bedarf es also einer Bestimmung charakteristischer, unverwechselbarer Elemente, die im vorliegenden Fall hermetischen Texten zugeordnet werden können, ohne dass explizite Benennungen hinzutreten. Ihre Möglichkeiten sowie einige in der Forschung übliche Begrifflichkeiten sollen vorab methodisch geklärt werden.

Ein Blick in die Fachliteratur offenbart eine Reihe von Termini, die auf definierte Kategorien im Umgang mit den Hermes-Texten schließen lassen. „Hermetische Literatur“ scheint beispielsweise einen deutlich umrissenen Gegenstand zu benennen. Von einem „Corpus Hermeticum“ ist nicht nur in Bezug auf die von Ficino übersetzte Traktatsammlung die Rede, sondern auch im allgemeinen Sinne als Gattungsbegriff für einen festen Textbestand. Von diesem Schriftenkanon scheinen „Pseudo-Hermetica“ abgegrenzt werden zu können. „Hermetisch“ steht nicht nur als Adjektiv für die Zuschreibung an den Trismegistos, sondern konnotiert ein bestimmtes inhaltliches Spektrum – ganz zu schweigen von der redensartigen Verwendung für „undurchdringlich verschlossen“ und „dunkel in der Ausdrucksweise“, die viel unspezifischere Assoziationsmöglichkeiten eröffnen<sup>48</sup>. Unter dem Begriff „Hermetik“ werden alle Aspekte dieses Spektrums subsumiert, seine Rezipienten

---

<sup>48</sup> So verwendet beispielsweise die Literaturwissenschaft die Bezeichnung „Hermetische Literatur“ für bestimmte Schreibstile oder gar literarische Gruppierungen, die sich solch dunkler Ausdrucksweisen auf charakteristische Art bedienen.

konsequenterweise als „Hermetiker“ bezeichnet. In häufig synonymer Verwendung zur „Hermetik“ erscheint der „Hermetismus“, sofern dieser nicht einen literarischen Diskurs benennen soll. Obwohl keinerlei Verständigung über die Zuordnung dieses Diskurses existiert – die Angebote reichen dabei von der allgemeinen Beschäftigung mit der Alchemie über bestimmte Formen der Naturtheorien von der Philosophie der Renaissance bis zur Aufklärung und bis hin zur Gleichsetzung mit Begriffen wie Esoterik und Okkultismus – wirft die Verwendung des Etiketts „Hermetismus“ offenbar keine Probleme auf und zielt ganz selbstverständlich die einschlägigen Forschungsbeiträge zu allen Epochen, auch zum Mittelalter. Eine Formulierung inhaltlicher Kriterien, die auf implizite Rezeptionen schließen lassen, erscheint angesichts solcher Begrifflichkeiten durchaus möglich.

Die Analyse von Andreas Löw hat jedoch ergeben, dass solche Kriterien nicht gefunden werden können<sup>49</sup>. Hermetische Texte divergieren in ihrem formalen Aufbau, Sprachstil, Inhalt und auch in der Kombination von Motiven derart, dass sich auf diese Weise keine einheitlichen Elemente bestimmen lassen. Als einzige verbindende Klammer um die Gattung bleibt somit der Name Hermes Trismegistos. Einzig die explizite Nennung des – wenn auch fiktiven – Autors kennzeichnet in diesem Fall unzweifelhaft den Diskurs um seine Schriften<sup>50</sup> und nur diese Verbindung zwischen Text und Verfasser erlaubt auf methodisch zulässige Weise eine Untersuchung von Rezeptionsvorgängen. Folglich werden in dieser Arbeit unter den hermetischen Schriften nur die Traktate zusammengefasst, die eine entsprechende Zuordnung zu Hermes erkennen lassen. Versatzstücke aus Texten anderer fiktiver oder realer Autoren können ebenfalls nur mit der expliziten Kennzeichnung, dass sie auf den Trismegistos zurückgehen, als hermetisch angesprochen werden. Solche Zeugnisse werden jedoch nur in für die Rezeptionsgeschichte besonders bedeutenden Fällen, so beim „Picatrix“ oder „Secretum secretorum“, in die Untersuchung aufgenommen. Welchen Sinn es ergibt, von „Hermetik“, „Hermetismus“, von einem hermetischen „Corpus“ oder „Pseudo-Hermetica“ bei den mittelalterlichen Verhältnissen zu sprechen, bleibt der Schlussbetrachtung vorbehalten. Zuvor finden diese Begriffe keine Anwendung, um nicht möglicherweise irreführende Konnotationen zu wecken. Von „Hermetica“, „hermetischen Lehren“ oder „hermetischen Traditionen“ ist im Rahmen dieser Studie lediglich als synonymen Begriffen für Überlieferungen und Texte die Rede, die namentlich mit Hermes Trismegistos oder seinen ausdrücklich als solche benannten Schüler verbunden sind.

---

<sup>49</sup> Vgl. Löw, Hermes Trismegistos, S. 14-24.

<sup>50</sup> Vgl. FOUCAULT, Michel: Was ist ein Autor? In: DERS., Schriften zur Literatur. Frankfurt 1988. S. 7-31, hier S. 16f. (frz. Orig.: Qu'est-ce qu'un auteur? In: Bulletin de la Société française de Philosophie, jul.-sept. 1969.)

Aus Gründen der übersichtlicheren Gliederung schließe ich mich für die Darstellung der üblichen Unterteilung in philosophische und technisch-operative Hermes-Schriften an. Diese Auftrennung geht auf die maßgeblichen Editoren hermetischer Textsammlungen im 20. Jahrhundert, Walter Scott, André-Jean Festugière und Arthur Darby Nock zurück, die mit den Bezeichnungen „gelehrte/ philosophische“ Schriften und „populäre/ vulgäre“ Schriften nicht nur eine inhaltliche Wertung vornahmen, sondern auch unterschiedliche Rezipientenkreise voraussetzten<sup>51</sup>. Im weiteren Verlauf der Forschung haben sich solche wertenden Unterscheidungskriterien als historisch unhaltbar erwiesen. Die Kategorisierung „philosophisch“ und „technisch-operativ“ erfolgt lediglich nach den funktionalen Schwerpunkten der Traktate, ob sie überwiegend philosophisch-mystische Betrachtungen oder technische Abhandlungen aus dem alchemischen, naturkundlich-medizinischen, astrologischen oder magisch-divinatorischen Bereich enthalten.

## **II. Wege aus der Antike – Die Rezeption hermetischer Schriften vor dem 12. Jahrhundert**

### 1. Ein Zeuge für Christus? – Die Kirchenväter und die pagane Autorität des Hermes

Für die mittelalterliche Rezeptionsgeschichte hermetischer Texte erscheint ein vorausgehender Blick auf die antiken christlichen Autoren unumgänglich. Die Apologeten und Kirchenlehrer der ersten Jahrhunderte des Christentums waren Zeitgenossen der Verfasser zentraler Schriften unter der mythischen Urheberschaft des Hermes. Entsprechend bildeten diese Texte wie die Milieus ihrer Entstehung Brennpunkte der Auseinandersetzung in der christlichen Literatur. Die dabei erhobenen Interpretationen des Mythos Hermes Trismegistos leisteten wichtige Umdeutungen und Umfunktionierungen des ursprünglich paganen Kontextes und dienten den christlichen Lesern auch der folgenden Jahrhunderte vielfach als Vorbild, wenn nicht gar als alleinige Quelle des Wissens um hermetische Inhalte. Zitate des Hermes in Theologie und Philosophie des 12. und 13. Jahrhunderts erscheinen, wie noch zu zeigen sein wird, ohne Kenntnis der patristischen Vorlagen oft

---

<sup>51</sup> Vgl. *Hermetica*. 4 Bde. Hg. von Walter SCOTT. Oxford 1924-1936 und *Corpus Hermeticum*. 4 Bde. Hg. von André-Jean FESTUGIÈRE und Arthur Darby NOCK. Paris 1945-1954.

unverständlich. Die Rezeption der Hermetica bei den frühen christlichen Autoren fiel vielfältig und unterschiedlich intensiv aus, wie ein anhaltendes, großes Forschungsinteresse dokumentiert. Im Rahmen dieser Untersuchung sollen lediglich Grundzüge genannt werden, die meiner Überzeugung nach für den mittelalterlichen Diskurs von Bedeutung sind.

Besonders in religionsgeschichtlichen Untersuchungen lösen Betrachtungen über die mögliche inhaltliche Nähe christlicher und hermetischer Schriften immer wieder heftige Kontroversen aus. Manche Forschungsansätze sehen sogar einen gemeinsamen Grund, aus denen Urtexte der christlichen Gemeinden und manche Hermetica erwachsen sein sollen. Richard Reitzenstein etwa vermutete noch inhaltliche und formale Zusammenhänge zwischen hermetischer Offenbarungsliteratur und dem Johannes-Evangelium des Neuen Testaments<sup>52</sup>. Im apokryphen, in den Gemeinden des frühen Christentums weit verbreiteten „Hirt des Hermas“ erwog er sogar eine frühere und längere Fassung des Poimandres-Traktats<sup>53</sup>. Die Mehrheit der Forscher lehnte die These vom hermetischen Hintergrund zentraler christlicher Schriften jedoch entschieden ab. Inhaltliche Bedenken gegen Reitzensteins Thesen benennen besonders willkürliche Begriffsgegenüberstellungen in dessen Arbeiten, daneben wurde bereits von frühen Kritikern immer wieder auf die chronologischen Ungereimtheiten einer Ableitung johanneischer Passagen vom „Poimandres“ hingewiesen<sup>54</sup>. Neuere Vorschläge für eine Frühdatierung von Johannes-Evangelium und Offenbarung würden den Widerspruch zu einer Abhängigkeit von hermetischen Traktaten noch verstärken<sup>55</sup>. In der heutigen Forschung besteht darüber

---

<sup>52</sup> REITZENSTEIN, Richard: Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur. Leipzig 1904. S. 244-248.

<sup>53</sup> Ebd., S. 11-13 und 32-36. Zum „Hirt des Hermas“ vgl. BROX, Norbert: Der Hirt des Hermas. Göttingen 1991.

<sup>54</sup> Gar einen eigenen Anhang widmete Engelbert Krebs in seiner Studie zur frühchristlichen Erlösungslehre den Thesen Reitzensteins. Vgl. KREBS, Engelbert: Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert. Ein Religions- und Dogmengeschichtlicher Beitrag zur Erlösungslehre. Mit einem Anhang: Poimandres und Johannes. Kritisches Referat über Reitzensteins Religionsgeschichtliche Logosstudien. Freiburg i.Br. 1910. S. 119-172. Dort heißt es zusammenfassend: „Das Resultat unserer ganzen kritischen Umschau ist die Erkenntnis, dass Reitzensteins Untersuchungen sehr viel neues Licht verbreiten über die religiöse Logosvorstellung außerhalb des Christentums der Kirche (...). Aber den Beweis hat er nicht erbracht, dass sein Poimandres einen ägyptisch-griechischen Synkretismus des ersten Jahrhunderts widerspiegeln, dass die hermetischen Schriften, die uns erhalten sind, höher als ins dritte Jahrhundert hinaufgehen, dass in den späten Papyruszeugnissen der Zauber- und Gebetsliteratur uns die vorsynoptische Theologie entgegenschimmert“, ebd. S. 156f. Auch Georg Heinrici bezog bald eine Gegenposition zu Reitzenstein: „Dies sind die Berührungspunkte, die allerdings die Behauptung einer literarischen Abhängigkeit des Hirten vom Poimandres nicht tragen.“ Vgl. HEINRICI, Georg: Die Hermes-Mystik und das Neue Testament (Arbeiten zur Religionsgeschichte des Urchristentums 1). Leipzig 1918. S. 5. Zur Forschungsdebatte um Reitzenstein siehe auch Löw, Andreas: Hermes Trismegistos als Zeuge der Wahrheit. Die christliche Hermetikrezeption von Athenagoras bis Laktanz. Berlin/ Wien 2002. S. 1-3.

<sup>55</sup> Die Forschungsdiskussion um die Datierung der kanonischen wie apokryphen Schriften des frühen Christentums ist im Fluss. Die Ansicht, das Johannes-Evangelium und die Offenbarung seien in die Jahre 68/



weitgehend Einigkeit, dass lediglich die Milieus einander ähneln, aus denen sowohl die philosophisch-hermetischen Texte der Spätantike wie Teile der urchristlichen Literatur entstanden sind. Versuche, den „Poimandres“ zumindest in Ansätzen als paganisiertes Evangelium anzusprechen, scheinen überzogen<sup>56</sup>. Vielmehr dürften inhaltliche Berührungspunkte in gemeinsamen Vorbildern in der philosophischen griechischen wie jüdischen Literatur zu suchen sein:

*„It was into a religious world in which this kind of cross-fertilization of thought was going on that Christianity came. [...] Its creative theologians, Paul, the author to the Hebrews and the author of the Fourth Gospel, betray acquaintance with the generality diffused popular philosophy, partly Platonic, partly Stoic, whether this acquaintance was due to direct study of Hellenic thought or to its infiltration into their own Hellenistic Judaism. Thus the parallels between the Poimandres and the New Testament are explicable as the result of minds working under the same general influences.”<sup>57</sup>*

Darüber hinaus gehende Vermutungen über gegenseitige Abhängigkeiten der hermetischen und grundlegenden christlichen Schriften, zählen sie nun zu den kanonischen oder apokryph überlieferten, vermögen über sehr dürftige Argumente nicht hinauszukommen. Auf breiterer Grundlage können jedoch Untersuchungen zur Hermetikrezeption bei christlichen Apologeten, Exegeten und Kommentatoren aufbauen. Bei vielen finden sich Bezüge auf Hermes und hermetisches Schrifttum.

Es blieb dem Apologeten Athenagoras vorbehalten, in seiner „Bittschrift für die Christen“ des Jahres 177 als erster christlicher Autor Hermes Trismegistos zu erwähnen<sup>58</sup>. Der argumentative Zusammenhang der kurzen Nennung in der Bittschrift versucht dem

---

69 zu datieren, fand bislang keine Mehrheit. Zur Neudatierung vgl. BERGER, Klaus: Im Anfang war Johannes. Stuttgart 1997.

<sup>56</sup> Einen christlich-agnostischen Hintergrund des Poimandres sieht BÜCHLI, Jörg: Der Poimandres. Ein paganisiertes Evangelium (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe 27). Tübingen 1987. Kritisch setzt sich damit besonders HOLZHAUSEN, Jens: Der „Mythos vom Menschen“ im hellenistischen Ägypten. Eine Studie zum „Poimandres“ (= CH I), zu Valentin und dem gnostischen Mythos (Theophaneia 33). Bodenheim 1994. S. 7-70 auseinander und vermag im Gegensatz zu Büchli an keiner Stelle entscheidenden christlichen Einfluss im Poimandres zu erkennen. Berührungspunkte erklärten sich vielmehr mit Bezügen zur jüdischen Gedankenwelt. Eine neuere Studie widmet Jonathan Peste der so genannten Poimandres-Gruppe und untersucht dabei ausführlich das geistige und soziale Milieu im Hintergrund dieses zentralen hermetischen Textes. Auch er betont mehr die nichtchristlichen, stattdessen mehr die sethischen Anknüpfungspunkte des hermetischen Autors. Vgl. PESTE, Jonathan: The Poimandres Group in Corpus Hermeticum. Myth, Mysticism and Gnosis in Late Antiquity. Göteborg 2002.

<sup>57</sup> DODD, Charles H.: The Bible and the Greeks. London 1935. S. 247.

<sup>58</sup> Zum Kontext der „Bittschrift“ und zur Person des Athenagoras vgl. POUDERON, Bernard: Athénagore d’Athènes – Philosophe Chrétien (Théologie Historique 82). Paris 1989. Speziell zur Datierung siehe S. 38-40.

Vorwurf gegen die Christen zu begegnen, ihre Weigerung, Götterbilder zu verehren, sei ein Ausdruck von Gottverneinung<sup>59</sup>. Dem hält Athenagoras entgegen<sup>60</sup>, die Christen sähen als Monotheisten hinter Namen und Bildern der antiken Götter keine realen Gottheiten. Vielmehr gingen gelegentliche wundersame Effekte von Götterbildern auf das Wirken dämonischer Kräfte zurück. Ursprünglich seien die Bildnisse zu Ehren verstorbener Menschen aufgestellt worden. In einer ausführlichen Begründung führt Athenagoras eine Vielzahl von Quellen zur Untermauerung seiner Aussage an, darunter erhält Herodot lediglich den Status eines Mythenschreibers<sup>61</sup>. Mehr Gewicht verleiht Athenagoras einer Aussage Alexanders des Großen, der in seinen Gesprächen mit der Priesterschaft Ägyptens die menschliche Natur der Götter in Erfahrung gebracht haben soll<sup>62</sup>. Neben Alexander, und damit mit der gleichen Wertigkeit, fällt als weiterer Zeuge der Name des Hermes, ausdrücklich mit dem Zusatz „Trismegistos“ versehen, was einem der frühesten Belege dieses Epithetons entspricht<sup>63</sup>:

*„Nachdem aber auch Alexander und Hermes, genannt Trismegistos, und zahllose andere um sie nicht einzeln anzuführen, die Abkunft jener so angeben, wie sie eigentlich war, läßt sich nicht mehr in Abrede stellen, daß sie Könige waren und für Götter bloß gehalten worden sind.“<sup>64</sup>*

Die Erwähnung des Hermes, dessen mythische Autorität dem Athenagoras glaubwürdiger erschien als jene des Geschichtsschreibers, erfolgt ohne Quellenangabe. Doch vermag

<sup>59</sup> Als Textgrundlage dient die Edition von William Schoedel (Athenagoras: Legatio and De Resurrectione. Hg. von William R. SCHOEDEL. Oxford 1972.), die laut Löw, Hermes Trismegistos, S. 41 Anm. 162 wegen ihrer genaueren Orientierung an der Überlieferung neueren Editionen vorzuziehen sei. Drei gängige Beschuldigungen gegen die Christen thematisierte Athenagoras besonders in seiner Bittschrift, wie seiner Vorrede, Kap. 3 zu entnehmen ist: Atheismus, thyesteische Mahlzeiten und ödipedische Beilager. Vgl. Athenagoras - Legatio, hg. von SCHOEDEL, S. 8.

<sup>60</sup> Die Gegenrede gegen den Atheismusvorwurf erstreckt sich über die Kapitel 4 bis 30 der Bittschrift. Vgl. Athenagoras - Legatio, hg. von SCHOEDEL, S. 8-76.

<sup>61</sup> „εἰ τοίνυν Ἡρόδοτος ἔλεγεν περὶ τῶν θεῶν ὡς περὶ ἀνθρώπων ἱστορεῖν Αἰγυπτίου, καὶ λέγοντι τῷ Ἡροδότῳ τὰ μὲν νῦν θεῖα τῶν ἀφηγημάτων, οἷα ἤκουον, οὐκ εἰμὶ πρόθυμος διηγῆσθαι, ἔξω ἢ τὰ ὀνόματα αὐτέων μούνα' ἔλαχιστα μὴ πιστεύειν ὡς μυθοποιῶ ἔδει.“ Vgl. Athenagoras - Legatio, hg. von SCHOEDEL S. 68, Kap. 28,6.

„Wenn nun Herodot (allein) es versicherte, die Ägypter erzählen von den Göttern wie von Menschen, mit dem Zusatze: ‚Die Göttergeschichten, die ich gehört habe, will ich nicht erzählen; nur die Namen will ich angeben‘, so brauchte man dem Herodot als einem Mythenschreiber ja gar nicht zu glauben.“ Vgl. Des Athenagoras von Athen Bittschrift für die Christen Hg. von Anselm EBERHARD O.S.B., in: Bibliothek der Kirchenväter Bd. 12 - Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten Bd. 1, hg. von Otto BARDENHEWER u. a. Kempten/ München 1913. S. 57.

<sup>62</sup> Vgl. Athenagoras - Legatio, hg. von SCHOEDEL, S. 66-68.

<sup>63</sup> Vgl. FOWDEN, Garth: The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagane Mind. Princeton (NJ) <sup>2</sup>1993. S. 216f.

<sup>64</sup> Vgl. Athenagoras - Bittschrift, hg. von EBERHARD, S. 57. Im griechischen Text heißt es: „ἐπεὶ δὲ Ἀλέξανδρος καὶ Ἑρμῆς ὁ Τρισμέγιστος ἐπικαλούμενος συνάπτων τὸ ἴδιον αὐτοῖς γένος καὶ ἄλλοι μυρίοι, ἵνα μὴ καθ' ἕκαστον καταλέγοιμι, οὐδὲ λόγος ἔτι καταλείπεται βασιλεῖς ὄντας αὐτοὺς μὴ νενομίσθαι θεοῦς.“ Vgl. Athenagoras - Legatio, hg. von SCHOEDEL, S. 68, Kap. 28,6.

Andreas Löw einen plausiblen Zusammenhang mit Passagen hermetischer Texte herzustellen, in denen der Trismegistos von der Vergöttlichung menschlicher Seelen spricht und das Fortwirken in speziell gefertigten Statuen beschreibt<sup>65</sup>. Athenagoras betrachtete Hermes als Menschen, dessen Abstammung von den in Ägypten verehrten Göttern scheint für ihn daher deren Menschlichkeit zu implizieren.

Ab dem 3. Jahrhundert zeigen viele christliche Autoren Bezüge zu hermetischen Texten auf. Hermes Trismegistos erscheint in diesem Kontext als altehrwürdige Gestalt ägyptischer Gelehrsamkeit, deren Lehren häufig Priorität gegenüber den griechischen Philosophen eingeräumt wird. In seiner Schrift „De anima“ führt Quintus Septimius Florens Tertullianus um 210 den *Mercurius Aegyptius* unter den frühen Autoritäten, deren Weisheiten zu Unrecht heiliger Charakter zugesprochen worden sei, da in ihnen die Werke von Göttern gesehen worden wären. Besonders Platon habe den Ägypter geschätzt<sup>66</sup>. Die Vorrangigkeit des Hermes vor den Philosophen betont Tertullianus auch in der etwa zeitgleichen Schrift „Adversus Valentinianos“<sup>67</sup>. Hermes Trismegistos tritt an der Stelle auf den Plan, in der Tertullianus die Entstehung der Materie und Psyche nach Valentinus aufs Korn nimmt und den Modellen einiger griechischer Schulen gegenüberstellt:

*„Age nunc discant Pythagorici, agnoscant Stoici, Plato ipse, unde materia, quam innatam volunt, et origimen et substantiam traxerit in omnem hanc struem mundi; quod nec Mercurius ille Trismegistus, magister omnium physicorum, recogitavit.“*<sup>68</sup>

Pythagoreer, Stoiker und selbst Platon müssten ob Valentinus' Erkenntnis um die Materie deren Ursprung und Wesen neu herleiten, nicht einmal der Meister aller Naturphilosophen, *Mercurius Trismegistus*, habe dies bedacht. Der Titel *magister omnium physicorum* lässt Hermes älter und ehrwürdiger als die genannten Philosophenschulen erscheinen, ja die griechischen Denker stünden in der Nachfolge und Abhängigkeit von seiner Lehre<sup>69</sup>.

---

<sup>65</sup> Vgl. Löw, Hermes Trismegistos, S. 43-45.

<sup>66</sup> „*Uisa est quidem sibi et ex sacris, quas putant, litteris hausisse, quia plerosque auctores etiam deos existimavit antiquitas, nedum divos, ut Mercurium Aegyptium, cui praecipue Plato adsuevit, ut Silenum Phrygem, cui a pastoribus perducto ingentes aures suas Midas tradidit, ut Hermetimum, cui Clazomenii mortuo templum contulerunt, ut Orpheum, ut Musaeum, ut Pherecydem Pythagorae magistrum.*“ Tertullian: De anima. Hg. von Jan. H. WASZINK. Amsterdam 1947. S. 3, Kap. 2,3.

<sup>67</sup> Die unterschiedlichen Datierungsansätze der Schriften des Tertullianus überblickt Löw, Hermes Trismegistos, S. 47 Anm. 179. Zu Person und Werk vgl. die Einführung zu: Tertullian: Über die Seele. Hg. von Jan H. WASZINK. Zürich/ München 1980. S. 7-32. Zu Valentinus und den theologischen Diskussionen um seine Lehre vgl. den neueren Überblick bei Tertullian: De praescriptione haereticorum – Vom prinzipiellen Einspruch gegen die Häretiker (Fontes Christiani 42). Hg. von Dietrich SCHLEYER. Turnhout 2002. S. 14-40.

<sup>68</sup> Tertullien: Contre Les Valentiniens. Tome I (Sources Chrétiennes 280). Hg. von Jean-Claude FREDOUILLE. Paris 1980. S. 114, Kap. 15,1.

<sup>69</sup> So auch SCOTT, Walter: Hermetica IV – Testimonia, Addenda and Indices. Oxford 1936. S. 3 Anm. 2.

Didymos, der um 400 verstorbene Leiter der christlichen Katechetenschule in Alexandria, beruft sich in seinem Psalmenkommentar und im Kommentar zu Ecclesiastes ebenfalls auf den gelehrten Ägypter Hermes Trismegistos, um seine Ansicht zu unterstreichen, nach der der Mensch nicht lediglich seinem vorherbestimmten Schicksal ausgeliefert sei<sup>70</sup>. Für Johannes Lydos, einem zum Christentum bekehrten Platoniker des 5./ 6. Jahrhunderts, ist Hermes der erste der ägyptischen Theologen, wie er aus Platons „Timaios“ erfahren haben will<sup>71</sup>. Die ausführlichste Vorstellung des ägyptischen Hintergrundes des Hermes-Mythos gibt Titus Flavius Clemens Alexandrinus, ein aus Athen stammender christlicher Gelehrter, der bis zu seinem Tod vor 215 der Amtsvorgänger des Didymos an der Katechetenschule in Alexandria war. Im sechsten Buch der „Stromateis“ beschreibt er eine Prozession der ägyptischen Hermes-Priester in Edfu, die gemäß ihrem Rang in der Hierarchie bestimmte Symbole und Bücher vor sich hertragen. 42 Bücher vermag der Leser zusammenzuzählen, die nach Clemens die fundamentalen Lehren des Trismegistos enthielten, von Hymnen auf die Gottheit, astrologischen und kosmologischen Traktaten, Beschreibungen Ägyptens und seiner Tempelbauten, Bücher zur Erziehung und Ausbildung des Priesternachwuchses über Gesetzestexte bis hin zu medizinischen Abhandlungen, geordnet nach den verschiedenen Anwendungsgebieten<sup>72</sup>. Clemens von Alexandria verstand seine Schilderung nicht bloß als kulturgeographische Informationen. Im Rahmen seiner Darstellung der inhaltlichen Nähe von Christentum und Philosophie wollte er darlegen, wie letztere die Heiden bereits auf das Kommen Christi vorbereitet habe. Zu den frühen Verkündern des Gottessohnes zählte er auch Hermes, den ägyptischen „Philosophen“, stellvertretend für die ägyptische Theologie, die hinter ihrer polytheistischen Symbolik einen geheimen monotheistischen Kern verborgen habe, der bereits dem Christentum sehr nahe gekommen wäre und damit als eine Art christliches Propädeutikum zu betrachten sei<sup>73</sup>.

Clemens von Alexandria sah keineswegs als Einziger Verwandtschaften zwischen hermetischen und christlichen Lehren. Eusebios, seit etwa 315 Bischof von Kaisareia und wirkungsmächtiger Geschichtsschreiber der alten Kirche, verwies ebenfalls auf Hermes

<sup>70</sup> Vgl. Das Corpus Hermeticum Deutsch. Teil 2: Exzerpte, Nag-Hammadi-Texte, Testimonien. Hg. von Jens HOLZHAUSEN und Carsten COLPE. Stuttgart/ Bad Cannstatt 1997. S. 587f. Die griechischen Textstellen sind in Didymos der Blinde: Psalmenkommentar, Teil II (Papyrologische Texte und Abhandlungen 4). Hg. von Michael GRONEWALD. Bonn 1968. S. 134-136 und Didymos der Blinde: Kommentar zum Ecclesiastes, Teil III (Papyrologische Texte und Abhandlungen 13). Hg. von Johannes KRAMER. Bonn 1970. S. 50 zu finden.

<sup>71</sup> „Αἰγύπτιοι γὰρ καὶ πρῶτος Ἑρμῆς Ὅσιριν τὸν ὄντα θεολογοῦσιν αὐτόν, περὶ οὗ Πλάτων ἐν Τιμαίῳ λέγει [...]“. Johannes Lydos: De mensibus. Hg. von Richard WÜNSCH. Leipzig 1898. S. 109 (Buch 4, Kap. 53).

<sup>72</sup> Vgl. Clemens Alexandrinus: Stromata, Buch I-VI. Hg. von Otto STÄHLIN, in dritter Auflage neu hg. von Ludwig FRÜCHTEL. Berlin <sup>3</sup>1960. S. 448-450 (Buch 6, Kap. 4, 35-37). Siehe dazu auch FOWDEN, Egyptian Hermes, S. 58f.

<sup>73</sup> Vgl. EBELING, Florian: Das Geheimnis des Hermes Trismegistos. Geschichte des Hermetismus von der Antike bis zur Neuzeit. München 2005. S. 63f.

Trismegistos als einen frühen Wegbereiter christlicher Kosmologie<sup>74</sup>. Die dem karthagischen Bischof Thascius Caecilius Cyprianus († 258) wohl fälschlich zugeordnete<sup>75</sup> Schrift „Quod idola dii non sint“ setzt den Trismegistos als Zeugen des einen Gottes gegen heidnische Praktiken ein, die kein göttliches sondern dämonisches Wirken befördern, und rundet dabei platonische Ansichten ab. Platon hätte nur einen Gott angenommen und ihn von Engeln und Dämonen unterschieden und sich dabei auf Hermes berufen: Auch der habe vom einen Gott gesprochen, der unfassbar und unberechenbar sei<sup>76</sup>. Auch die Schrift „Λόγος παραινετικός πρὸς Ἑλληνας“, die „Ermahnung an die Griechen“, weiß vom Propheten Hermes. Man solle sich von ihm, den Sibyllen und von Ammon zur Erkenntnis des wahren Gottes führen lassen, was einen schwierigen Prozess bedeutet<sup>77</sup>. Die Natur des wahren Gottes besteht nach christlicher Ansicht in seiner Dreifaltigkeit, auch dies soll Hermes Trismegistos bereits erkannt haben, wie etwa in „De trinitate“, einem Text aus dem alexandrinischen Milieu Ende des 4. Jahrhunderts ausgeführt wird<sup>78</sup>. Mit Hilfe hermetischer Zitate reichert Kyrill, 412-444 Bischof von Alexandria, in seiner Gegenschrift „Contra

<sup>74</sup> In der so genannten „Praeparatio Evangelica“ übernimmt Eusebios Auszüge aus der „Phönizischen Geschichte“ des Philon von Byblos, die um 100 verfasst und lediglich durch Eusebios überliefert worden ist. Bei seinen Ausführungen zur phönizischen Theologie setzt Philon Tautos, worin eine spezielle Namensform des ägyptischen Thot zu sehen ist, mit dem griechischen Gott Hermes gleich und verleiht ihm den Beinamen Trismegistos. Philon erbringt damit den frühesten Nachweis dieses Epithetons. Vgl. Eusebius: Werke, Bd. 8: Die Praeparatio Evangelica Teil 1. Hg. von Karl MARS. Berlin <sup>2</sup>1982. S. 39-54 (Buch 1, Kap. 9,20-10,55), besonders S. 41 und 47. Direkt verwendet Eusebios keine hermetischen Zitate für seine Gedankenführung, die „Tauglichkeit“ hermetischer Lehren zur Vorbereitung auf das Evangelium liegt in der Übernahme der Ausführungen des Philon. Zu Hermes bei Philon vgl. auch FOWDEN, Egyptian Hermes, S. 216f.

<sup>75</sup> An dieser Zuschreibung, immerhin durch Hieronymus und Augustinus als solche angesprochen, wurden in der Forschung bereits 1891 Zweifel laut, verstummten bislang nicht und sorgen für eine nach wie vor offene Diskussion. „Quod idola dii non sint“ firmiert daher häufig als pseudo-cyprianische Schrift. Den Stand der Forschungssituation nachzuzeichnen kann hier nicht der Ort sein, mögliche Folgen für die Rezeption hermetischer Texte, etwa durch Verschiebung des Datierungsansatzes an den Beginn des 4. Jahrhunderts, bleiben wegen der Gegensätzlichkeit der Standpunkte ohnehin spekulativ. Die wichtigsten Vertreter der Kontroverse nennt Löw, Hermes Trismegistos, S. 65.

<sup>76</sup> „Hos et poetae daemones norunt et Socrates instrui se et regi ad arbitrium daemonii praedicabat, et magis inde est ad perniciosam vel ludicram potentiam: quorum tamen praecipuus Ostanus et formam veri Dei negat conspici posse et angelos veros sedi eius dicit adsistere. In quo et Plato pari ratione consentit et unum Deum servans ceteros angelos vel daemones dicit. Hermes quoque Trismegistus unum Deum loquitur eumque incomprehensibilem adque inestimabilem confitetur.“ Cyprian: Quod idola dii non sint, in: Ders., Opera omnia (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum 3/ 1). Hg. von Wilhelm HERTEL. Wien 1868. S. 17-31, hier S. 23f.

<sup>77</sup> Vgl. die abschließenden Worte des Textes nach Pseudo-Iustinus: Cohortatio ad Graecos. Hg. von Miroslav MARCOVICH. Berlin/ New York 1990. S. 78. Ähnlich wie bei „Quod idola“ wird auch „Cohortatio ad Graecos“, die „Ermahnung an die Griechen“, im antiken Kontext einem christlichen Apologeten zugeschrieben, in diesem Fall Justin († ca. 165), diese Autorschaft aber von der heutigen Forschung ausgeschlossen. Sicher scheint hingegen der Entstehungszeitraum der „Cohortatio“ zwischen 260 und 302. Vgl. die Einleitung bei Ebd., S. 3-13.

<sup>78</sup> „De trinitate“ ist nur fragmentarisch überliefert und wurde ebenfalls dem Didymos von Alexandria zugeschrieben. Dessen Autorschaft hält die Forschung mittlerweile für unwahrscheinlich, das Umfeld der Entstehung dieses Textes dürfte jedoch in Alexandria zur Zeit des Didymos zu suchen sein. Vgl. die Einleitung zu Didymus der Blinde: De trinitate, Buch I (Beiträge zur klassischen Philologie 44). Hg. von Jürgen HÖNSCHIED. Meisenheim 1975. S. 5-7. Zu den hermetischen Zitaten zur Untermauerung der Trinitätslehre siehe Didymus der Blinde: De trinitate, Buch II (Beiträge zur klassischen Philologie 52). Hg. von Ingrid SEILER. Meisenheim 1975. S. 56f. (Kap. 3, 26-28).

Julianum“ seine Ausführungen zur Trinität an. Hermes habe demnach nicht nur das Wesen der Dreifaltigkeit prophezeit, sondern auch qualifizierende Aussagen getroffen, die etwa das Wesen des Sohnes umschreiben<sup>79</sup> oder das Trachten aller Dinge nach dem umfassenden Geist charakterisieren<sup>80</sup>. Ganz im christlichen Sinne verwendet Kyrill auch weitere Hermes-Zitate, die die Unbegrenztheit und Unfassbarkeit des vollkommenen Schöpfergottes zum Ausdruck bringen<sup>81</sup>.

Lehren des Hermes Trismegistos galten christlichen Autoren als zitierfähig, doch stellen die bislang aufgeführten Beispiele singuläre Belege dar, denen zudem häufig durch weitere Bezüge zu anderen Philosophen oder mythischen Weissagern des Heilands zusätzliches Gewicht verliehen worden ist. Die Verweise auf hermetische Literatur stehen meist in wichtigen Argumentationszusammenhängen, aber keinem Exempel kommt der Rang maßgeblicher Autorität zu. Eine Ausnahme bilden die Werke des Lucius Caelius Firmianus Lactantius (ca. 250-325), eines Rhetoriklehrers aus Afrika, der um 300 zum Christentum konvertierte und den Kaiser Konstantin um 314 an seinen Hof nach Trier berief. Lactantius benutzte für seine Darlegungen umfänglich hermetische Quellen, manche sind nur durch seine Angaben fragmentarisch überliefert<sup>82</sup>. In dreien seiner Werke wird Hermes Trismegistos ausführlich vorgestellt und in der Argumentation unterstützend zitiert. Es

---

<sup>79</sup> „Die Pyramide also, sagt er (Hermes), liegt der Natur und dem geistigen Kosmos zugrunde. Denn ihr ist als höchste Instanz der schöpferische Logos des Herrn über alles zugeordnet, der nach jenem (Herrn) die erste Kraft ist, ungezeugt und unbegrenzt. Sie ist aus jenem hervorgegangen und ist als höchste Instanz dem von ihm Hervorgebrachten zugeordnet. Er ist der vor allem geborene, vollkommene, zeugende und rechtmäßige Sohn des ganz und gar Vollkommenen.“ Corpus Hermeticum Deutsch, Teil 2, hg. von HOLZHAUSEN/ COLPE, S. 595. Vgl. den griechischen Text bei Cyrille d'Alexandrie: Contre Julien, Bd. 1 (Sources Chrétiennes 322). Hg. von Paul BURGUIÈRE und Pierre ÉVIEUX. Paris 1985. S. 198, Z. 13-19.

<sup>80</sup> „Und wieder antwortet derselbe (Hermes) in derselben dritten Rede an Asklepios, weil jemand nach dem göttlichen Geist gefragt hat, folgendermaßen: ‚Wenn der Herr über alles nicht eine gewisse Sorge dafür trüge, daß ich diese Lehre offenbare, würde auch euch jetzt nicht ein so großes Verlangen ergreifen, danach zu fragen. Jetzt aber hört den Rest der Lehre. Nach diesem Geist, von dem ich schon häufig gesprochen habe, trachtet alles. Denn er trägt alles und macht alles nach Maßgabe seiner Natur lebendig und ernährt es; und er hängt von der heiligen Quelle ab, ist den Geistern eine Hilfe und ist immer für alle Wesen als Leben spendende Kraft vorhanden und bleibt dabei Eines.‘“ Corpus Hermeticum Deutsch, Teil 2, hg. von HOLZHAUSEN/ COLPE, S. 592f. Vgl. den griechischen Text bei Kyrill - Contra Julianum, hg. von BURGUIÈRE und ÉVIEUX, S. 204, Z. 7-16.

<sup>81</sup> Beispielhaft heißt es etwa: „Hermes Trismegistos äußert sich folgendermaßen über Gott. ‚Denn sein Logos, der aus ihm hervorgegangen ist, ist vollkommen, zeugend und Schöpfer in der fruchtbaren Natur, und machte das Wasser schwanger dadurch, daß er sich zum zeugungsfähigen Wasser herabgab.‘“ Corpus Hermeticum Deutsch, Teil 2, hg. von HOLZHAUSEN/ COLPE, S. 594f. Vgl. den griechischen Text bei Kyrill - Contra Julianum, hg. von BURGUIÈRE und ÉVIEUX, S.198, Z. 10-13.

<sup>82</sup> Eine Auflistung der Begriffe und Formulierungen aus hermetischen Texten bei Lactantius, die sich nicht auf die erhaltene Überlieferung beziehen, findet sich bei Löw, Hermes Trismegistos, S. 259. Die umfangreiche Hermetikrezeption des Lactantius kann hier nur exemplarisch wiedergegeben werden. Detaillierte Analysen bieten die monographischen Behandlungen durch WŁOSOK, Antonie: Laktanz und die philosophische Gnosis. Untersuchungen zu Geschichte und Terminologie der gnostischen Erlösungsvorstellung (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philologisch-Historische Klasse, 1960/2). Heidelberg 1960 und vor allem Löw, Hermes Trismegistos.

handelt sich um die „Divinae institutiones“, entstanden zwischen 305 und 313 (eine zweite Redaktion am Trierer Hof vermochte Lactantius nicht zu vollenden), die Schrift „De ira Dei“ und die „Epitome“, beide etwa 317 verfasst<sup>83</sup>.

Auch bei Lactantius ist die Gestalt des Hermes mit Ägypten verknüpft. Sein hohes Alter und seine große Gelehrsamkeit seien nicht nur an seinen kulturstiftenden Erfindungen wie Gesetzen und Schrift und seinen Büchern ablesbar, davon habe auch schon Cicero berichtet, sondern fänden auch ihren Ausdruck in der göttlichen Verehrung durch die Ägypter, obwohl er lediglich ein Mensch gewesen sei, was sich auch im Beinamen *Trismegistus* niedergeschlagen habe<sup>84</sup>. Der vergottete Hermes stellte für Lactantius nicht nur ein Beispiel für die Apotheose herausragender Menschen dar, aus den hermetischen Schriften argumentierte er gegen den Polytheismus und seine irrtümliche Verehrung Verstorbener<sup>85</sup>. Für seine theologischen Anliegen fand Lactantius in Hermes einen paganen Zeugen gleich mehrerer zentraler Aussagen über Gott. Gott sei ein Einziger, Herr und Vater, namenlos und existiere aus sich heraus; er sei schwierig zu erkennen und unmöglich zu beschreiben, „denn das Vollkommene kann nicht durch das Unvollkommene, das Unsichtbare nicht durch das Sichtbare erfasst werden“, heißt es in einem konzentrierten Hermes-Zitat<sup>86</sup>. Wenn Gott als „dominus et pater“ bezeichnet werden kann, liegt nach christlichem Trinitätsverständnis die Verbindung zu Gott als Sohn nahe. Auch für die Existenz des

---

<sup>83</sup> Neben diesen drei Schriften wird in der Forschung noch eine breite Hermetikrezeption im Frühwerk „De opificio dei“ des Lactantius diskutiert, auch wenn sich darin keine explizite Hermes-Nennung findet. Vgl. den Diskussionsstand in Löw, *Hermes Trismegistos*, S. 89-93.

<sup>84</sup> „Nunc ad divina testimonia transeamus. Sed prius unum proferam, quod est simile divino et ob nimiam vetustatem et quod is quem nominabo ex hominibus in deos relatus est. Apud Ciceronem C. Cotta pontifex disputans contra Stoicos, de religionibus et varietate opinionum quae solent esse de diis, ut more Academicorum omnia faceret incerta, ‚quinque fuisse Mercurios‘ ait, et, enumeratis per ordinem quattuor, quintum fuisse eum a quo sit Argus occisus; ob eamque causam in Aegyptem profugisse atque Aegyptiis leges ac litteras tradidisse. Hunc Aegyptii Thoyth appellant, a quo apud eos primus anni sui mensis, id est September, nomen accepit. Idem oppidum condidit, quod etiam nunc graece vocatur Mercurii civitas, et Faeniatae colunt eum religiose. Qui tametsi homo fuit, antiquissimus tamen et instructissimus omni genere doctrinae adeo ut ei multarum rerum et artium scientia Trismegisto cognomen imponeret. Hic scripsit libros et quidem multos ad cognitionem divinarum rerum pertinentes, [...]“ Lactance: *Institutiones Divines*, Livre I (Sources Chrétiennes 326). Hg. von Pierre MONAT. Paris 1986. S. 72-74 (Lib. 1, Cap. 6, 1-4).

<sup>85</sup> Lactantius versuchte, die Göttermythen als dichterische Erzeugnisse zu überführen und ihnen eine rationale Erklärung gegenüber zu stellen. Im Falle des Saturnmythos zieht er in den „Divinae institutiones“ ein Hermeszitat zur Bekräftigung heran: „Apparet ergo non ex caelo esse natum [Saturn], quod fieri non potest, sed ex homine cui nomen Urano fuit, quod esse verum Trismegistus auctor est, qui cum diceret ‚admodum paucos extitisse in quibus esset perfecto doctrina‘, in his ‚Uranum Saturnem Mercurium‘ nominavit ‚cognatos suos‘.“ Ebd., S. 134 (Lib. 1, Cap. 11, 61).

<sup>86</sup> „Hermes, qui ob virtutem multarumque artium scientiam Trismegistus meruit nominari, qui et doctrina et vetustate philosophos antecessit quique apud Aegyptos ut deus colitur, maiestatem dei singularis infinitis adserens laudibus ‚dominum et patrem‘ nuncupat ‚eumque esse sine nomine, quod proprio vocabulo non indigeat, quia solus sit, nec habere ullos parentes, quia ex se et per se ipse sit‘. Huius ad filium scribentis exordium tale est: ‚Deum quidem intellegere difficile est, eloqui vero impossibile, etiam cui intellegere possibile est: perfectum enim ab imperfecto, invisibile a visibili non potest comprehendere.‘“ Lactance: *Épitomé des institutiones divines* (Sources Chrétiennes 335). Hg. von Michel PERRIN. Paris 1987. S. 64-66 (Nr. 4, 4-5).

Gottessohnes und einige seiner christologischen Wesenszüge wurde Lactantius im hermetischen Schrifttum fündig. So bezog er die Schöpfung eines zweiten, wahrnehmbaren Gottes aus Gott heraus auf den Sohn<sup>87</sup>. Der Sohn habe bei der Erschaffung der Welt mitgewirkt, würden Hermes und die Sibylle bezeugen<sup>88</sup>. Die Schöpfung wiederum erfolgte, so habe der Trismegistos bereits richtig erkannt, durch Gottes Vorsehung<sup>89</sup>, zu der auch die Schaffung eines einzigen Menschen aus Lehm<sup>90</sup> als Ebenbild Gottes<sup>91</sup> zähle. Auch für die Zwischenwesen zwischen Gott und Menschen, den Dämonen, habe Hermes wichtige Erkenntnisse getroffen<sup>92</sup>.

Ausführlich diskutierte Lactantius den Quellenwert seiner hermetischen Vorlagen. Er rechnete Hermes und seine Offenbarungen über die „Wahrheit“, den christlichen Glauben, zu den paganen *divina testimonia*<sup>93</sup> neben Orakelsprüchen der Sibyllen<sup>94</sup> und des Apollon<sup>95</sup>. Offenbar wusste Lactantius von Zweiflern, die den Trismegistos eher zu den Philosophen zählten, die ihr Wissen nicht durch göttliche Inspiration erlangt hätten. So räumt er in den „Divinae institutiones“ dem Hermes geringere Beweiskraft als den anderen *divina testimonia* ein<sup>96</sup>, doch sei er allemal höher als die Philosophen anzusetzen. Die würden nämlich vielfach der älteren Autorität des Hermes folgen, so etwa Empedokles bei seiner

---

<sup>87</sup> „Cuius [Hermes] verba de Graecis conversa subieci: ‚Dominus et factor universorum, quem deum vocare existimavimus, secundum fecit deum visibilem et sensibilem. Sensibilem autem dico non quod ipse sensum accipiat, sed quod in sensum mittat et visum. Cum ergo hunc fecisset primum et solum et unum, optimus ei apparuit et plenissimus omnium bonorum.‘“ Ebd., S. 154-156 (Nr. 37, 4-5).

<sup>88</sup> „Idcirco illum Trismegistus δημιουργὸν τοῦ θεοῦ et Sibylla σύμβουλον appellat, quod tanta sapientia et virtute sit instructus a Deo patre ut consilio eius et manibus uteretur in fabricatione mundi.“ Lactance: Institutions Divines, Livre IV (Sources Chrétiennes 377). Hg. von Pierre MONAT. Paris 1992. S. 66 (Lib. 4, Cap. 6, 9).

<sup>89</sup> „Nam divina providentia effectum esse mundum, ut taceam de Trismegisto qui hoc praedicat, [...] etiam inter philosophos paene universos convenit.“ Lactance: Institutions Divines, Livre II (Sources Chrétiennes 337). Hg. von Pierre MONAT. Paris 1987. S. 128 (Lib. 2, Cap. 8, 48).

<sup>90</sup> „Ceterum fictio veri ac vivi hominis e limo Dei est. Quod Hermes quoque tradit [...].“ Ebd., S. 154 (Lib. 2, Cap. 10, 13-14).

<sup>91</sup> „At Hermes non ignoravit hominem et a deo et ad dei similitudinem fictum.“ L. Caeli Firmiani Lactanti Opera omnia (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum 19/2). Hg. von Samuel BRANDT. Prag/ Wien/ Leipzig 1890. S. 593 (Lib. 7, Cap. 4, 3).

<sup>92</sup> Auf Dämonen kommt Lactantius im Rahmen der Auseinandersetzung mit heidnischen Gottesvorstellungen zu sprechen, denn der Ursprung religiöser Irrlehren gehe auf Dämonen zurück. Verschiedene Aspekte seiner Anschauung untermauert er mit Zitaten aus den Hermetica. Bemerkenswert ist deren intensive Verknüpfung, deren nähere Darstellung an dieser Stelle jedoch zu weit führen würde. Für eine nähere Betrachtung vgl. Löw, Hermes Trismegistos, S. 162-175.

<sup>93</sup> Vgl. Anm. 84.

<sup>94</sup> Die Sibyllen werden ausführlich in Buch I, Kap. 6 der „Divinae institutiones“ vorgestellt. Dort heißt es u. a.: „Omnes igitur hae Sibyllae unum Deum praedicant, [...]“ Lactantius - Divinae institutiones 1, hg. von MONAT, S. 80.

<sup>95</sup> „Apollo enim, quem praeter ceteros divinum maximeque fatidicum existimant, [...]“ Ebd., S. 84 (Lib. 1, Cap. 7, 1).

<sup>96</sup> „Sed hunc [Hermes] fortasse aliquis in numero philosophorum computet, quamvis in deos relatus Mercurii nomine ab Aegyptiis honoretur, nec plus ei auctoritatis tribuat quam Platoni aut Phytagorae. Maius igitur testimonium requiramus.“ Lactantius - Divinae institutiones, hg. von BRANDT, S. 625 (Lib. 7, Cap. 13, 4-5).



Vier-Elementen-Lehre<sup>97</sup> oder Platon bei seinen Überlegungen zu einem zweiten Gott<sup>98</sup>. Hermes' Tauglichkeit als Zeuge der christlichen Wahrheit wurde von Lactantius noch durch die Feststellung der Übereinstimmung von hermetischer und biblischer Offenbarung unterstrichen<sup>99</sup>.

Jedoch nicht alle frühchristlichen Autoren sprachen von Hermes in affirmativer Weise oder betonten Gemeinsamkeiten von hermetischen und christlichen Lehren. Tertullianus stellte zwar die ältere und damit erhabeneren Weisheit des Trismegistos gegenüber den griechischen Philosophen fest, schränkte seine Autorität aber entscheidend ein, wenn er Moses zeitlich vor den Ägypter setzte und damit zum ehrwürdigeren Propheten stilisierte<sup>100</sup>. Der vermeintliche Zusammenhang zu Platon wird an dieser Stelle zudem deutlicher benannt. Im Mercurius sah Tertullianus neben Pythagoras letztlich den Urheber für Platons Lehre von der Seelenwanderung, gegen die er in diesem Abschnitt seines Werkes anschrrieb. Skeptisch gegenüber dem hermetischen Schrifttum äußerte sich auch Arnobius, Rhetor im numidischen Sicca, in den 7 Büchern „Adversus Nationes“, die er in den Jahren 304-310 abfasste<sup>101</sup>. Arnobius strebte mit seinem Werk eine Verteidigung christlicher Lehren gegen Vorwürfe der Vertreter anderer Weltanschauungen an. Der einzige Verweis auf Hermes Trismegistos findet sich in „Adversus Nationes“ im Kontext der Auseinandersetzung mit philosophischen Erlösungslehren. Arnobius wendet sich darin namentlich an die Anhänger hermetischer, platonischer und pythagoreischer Vorstellungen:

*„Vos, vos apello qui Mercurium, qui Platonem Pythagoramque sectamini, vosque ceteros, qui estis unius mentis et per easdam vias placitorum inceditis unitate.“<sup>402</sup>*

---

<sup>97</sup> „Empedocles [...] quattuor elementa constituit, ignem aerem aquam terram, fortasse Trismegistum secutus [...]“. Lactantius - Divinae institutiones 2, hg. von MONAT, S. 170 (Lib. 2, Cap. 12, 4).

<sup>98</sup> „Denique Plato de primo ac secundo deo non plane ut philosophus, sed ut vates locutus est, fortasse in hoc Trismegistum secutus.“ Lactantius - Epitome, hg. von PERRIN, S. 154 (Nr. 37, 4).

<sup>99</sup> „[...] Trismegistus Hermes idoneus testis est, qui nobiscum, id est cum prophetis quos sequimur, tam re quam verbis congruit.“ Lactantius - Divinae institutiones, hg. von BRANDT, S. 579 (Lib. 6, Cap. 25, 10).

<sup>100</sup> „Quis ille nunc vetus sermo apud memoriam Platonis de animarum reciproco discursu, quod hinc abeuntes sint illuc, et rursus huc veniant et fiant, et dehinc ita habeant rursus ex mortuis effici vivos? Pythagoricus, ut volunt quidam; divinum Albinus existimat, Mercurii forsitan Aegyptii. Sed nullus sermo divinus nisi dei unius, quo prophetae, quo apostoli, quo ipse Christus intonuit. Multo antiquior Moyses etiam Saturno, nongentis circiter annis, nedum pronepotibus eius, certe divinius multo, qui decursus generis humani ab exordio mundi quoque per singulas nativitates nominatim temporatimque digessit, satis probatus divinitatem operis ex divinatione vocis.“ Tertullian - De anima, hg. von WASZINK, S. 39f., Kap. 28,1. Zu den möglichen Quellen für das chronologische Verhältnis Moses-Hermes siehe den Kommentar in Ebd., S. 354f.

<sup>101</sup> Zur Abfassungszeit vgl. Corpus Hermeticum Deutsch, Teil 2, hg. von HOLZHAUSEN/ COLPE, S. 569.

<sup>102</sup> Arnobii Adversus Nationes Libri VII (Corpus Scriptorum Latinorum Paravianum 62). Hg. von C. MARCHESI. Torino 1934. S. 80, Kap. II, 13.

Ephraim der Syrer (306-373) verwarft sich in seiner Widerlegung der Lehren Manis zwar gegen die Behauptung der Manichäer, Hermes Aussagen über die Auferstehung der Seelen stimmten mit denen von Mani, Platon und Jesus überein; doch muss er auch fundamentale Unterschiede zwischen hermetischer und christlicher Auffassung feststellen und Hermes so gemäß seines Glaubens des Irrtums überführen<sup>103</sup>. Nicht nur Irrtümer erkannten Markellos von Ankyra (ca. 280-374) und der Bischof von Brescia Filastrius (bezeugt zwischen 381 und 397) in hermetischen Schriften, sie machten in ihnen Quellen häretischer Strömungen aus. Markellos nannte Hermes mit Platon und Aristoteles im Verbund als Ursprünge der Irrlehren seiner Zeit und als Inspiration seiner Gegner im Besonderen. Valentinianer und Arianer nahm er vor allem in den Blick. Letztere etwa hätten sich aus hermetischen Texten für ihre ihnen vorgeworfene Zwei-Götter-Lehre bedient<sup>104</sup>. Filastrius stellte mit dem „Diversarum Hereseon Liber“ einen Katalog von 75 Irrlehren zusammen. Unter dem 10. Punkt warf er darin dem „eitlen Heiden“ Hermes Trismegistos vor, er habe unter anderem auf einer Missionsreise durch die keltische Provinz zur Verehrung der Sonne als Gottheit nach dem allmächtigen Gott aufgerufen<sup>105</sup>.

Augustinus von Hippo (354-430) setzte sich mehrfach mit hermetischen Traditionen auseinander, in dreien seiner Werke bezog er sich auf Lehren des Trismegistos. Hermes stand auch für ihn für die Gelehrsamkeit Ägyptens, Philosophie und Astronomie blühten zu dessen Zeiten, lange bevor in Griechenland Weise und Philosophen auftraten. Doch seien diese Wissenszweige weit überschätzt und Prahlereien ob ihrer Ehrwürdigkeit nicht angebracht, sie blieben hinter der göttlichen Weisheit der Patriarchen und Propheten des Alten Testaments zurück und seien zudem weit jünger als diese<sup>106</sup>. Zur Zeit des Moses habe

---

<sup>103</sup> „Hermes hat diese Dinge nicht gelehrt, auch nicht Jesus, weil Jesus das Gegenteil von dem allen gelehrt hat: Denn er hat den Körpern Leben gegeben, hat die Toten wieder auferweckt, während weder Hermes noch Plato an die Auferstehung des Leibes glauben.“ Corpus Hermeticum Deutsch, Teil 2, hg. von HOLZHAUSEN/ COLPE, S. 585.

<sup>104</sup> „πόθεν δὲ καὶ τὸ βουλήσει θεοῦ ὑποστῆναι τὸν τοῦ θεοῦ λόγον ἀπεφίηναντο; οὐχὶ καὶ τοῦτο παρὰ τοῦ Τρισμεγίστου μαθόντες; οὗτος γὰρ μετὰ τὸν πρῶτον θεὸν περὶ τοῦ δευτέρου λέγων οὕτως ἔφη: „Εἰσόμετα τὸν προεγνωσμένον θεὸν ... ὃς τὰ πάντα μὲν ἐκείνου ὅμοια βουληθέντος ἔχει, δυοὶ δὲ λείπεται τῷ εἶναι ἐν σώματι καὶ ὀρατὸν ὑπάρχειν.““ Corpus Hermeticum, Bd. 4. Hg. von André-Jean FESTUGIÈRE und Arthur Darby NOCK. Paris 1954. S. 143. Der bei Festugière und Nock wiedergegebene Abschnitt entstammt der Schrift „Über die heilige Kirche“ und wird dort noch als Werk des Pseudo-Anthimus angesehen.

<sup>105</sup> „Quem Hermes ille vanus paganus Trismegistus docuit post deum omnipotentem non alium nisi solem debere ipsum et homines adorare; qui cum ad Celtarum provinciam perrexisset, ipse eos dinoscitur docuisse, atque huic errori ut succumberent isdem suasisse.“ Filastrii Episcopi Brixienensis Diversarum Hereseon Liber (Copus Christianorum Series Latina 9). Hg. von F. HEYLEN. Turnhout 1957. S. 221.

<sup>106</sup> „Nulla igitur gens de antiquitate suae sapientiae super patriarchas et prophetas nostros, quibus divina inerat sapientia, ulla se vanitate iactaverit, quando nec Aegyptus invenitur, quae solet falso et inaniter de suarum doctrinarum antiquitate gloriari, qualicumque sapientia sua patriarcharum nostrorum tempore praevenisse sapientiam. [...] Ipsa porro eorum memorabilis doctrina, quae appellata est sapientia, quid erat

Atlas, der Bruder des Prometheus und von mütterlicher Seite Großvater des älteren *Mercurius*, dessen Enkel *Mercurius Trismegistus* war, gelebt, stellt Augustinus in „De civitate Dei“ die Herkunft des Hermes und die Chronologie zu Moses dar<sup>107</sup>.

Einerseits schien Augustinus in der Hermes-Rezeption den positiven Assoziationen früherer christlicher Autoren zu folgen. In „De baptismo contra Donatistas libri septem“ etwa greift der Bischof von Hippo um 400 auf „Quod idola dii non sint“<sup>108</sup> zurück, wonach Hermes als heidnischer Zeuge des einen Gottes erscheint<sup>109</sup>. Aber bereits in seiner älteren Erwiderung auf den Manichäer Faustus von Milea, „Contra Faustum“ von etwa 397/398, schränkte er die Bedeutung der heidnischen Prophezeiungen Christi erheblich ein. Während Faustus diesen Weissagungen offenbar mehr Gewicht einräumte als den Propheten des Alten Testaments, entgegnete Augustinus etwas eigensinnig, heidnischer Irrtum wäre damit zwar eingeräumt, doch würden solche Aussagen nichts über die Autorität ihrer Urheber aussagen<sup>110</sup>. Deutlicher ablehnend geht Augustinus in „De civitate Dei“ auf Hermes ein. Im 8. Buch über die Platoniker und ihre Götter- und Dämonenlehre bezieht er sich insbesondere auf den hermetischen „Asclepius“. Die dort beschriebene rituelle Beseelung von Götterfiguren interpretiert Augustinus als Beschwörung und Anbetung von Dämonen, schließlich sei es undenkbar, dass Menschen Götter herstellen könnten<sup>111</sup>. Ein Dämon spräche auch aus Hermes, wenn er den Niedergang des ägyptischen Kultes vorhersehe und das betraue.

---

*nisi maxime astronomia et si quid aliud talium disciplinarum magis ad exercenda ingenia quam ad illuminandas vera sapientia mentes solet valere? Nam quod adinet ad philosophiam, quae se docere profitetur aliquid, unde fiant homines beati, circa tempora Mercurii, quem Trismegistum vocaverunt, in illis terris eius modi studia claruerunt, longe quidem ante sapientes vel philosophos Graeciae, sed tamem post Abraham et Isaac et Iacob et Ioseph, nimirum etiam post ipsum Moysen.*“ Sancti Aurelii Augustini episcopi De civitate Dei libri XXII, Bd. 2. (Corpus Christianorum Series Latina 48). Hg. von B. DOMBART und A. KALB. Leipzig 1929. S. 315 (Lib. 18, Cap. 39).

<sup>107</sup> „*Eo quippe tempore, quo Moyses natus est, fuisse reperitur Atlans ille magnus astrologus, Promethei frater, maternus avus Mercurii maioris, cuius nepos fuit Trismegistus iste Mercurius.*“ Ebd.

<sup>108</sup> Zur vermutlich pseudo-cyprianischen Schrift siehe oben.

<sup>109</sup> „[...] *et sanctus Cyprianus talibus adversus eosdem ethnicos utitur testibus. [...] Hermes quoque Trimegistus unum deum loquitur et eum inconprehensibilem adque inaestimabilem confitetur.*“ Sancti Aurelii Augustini Scripta Contra Donatistas (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum 51). Hg. von Michael PETSCHENIG. Wien/ Leipzig 1908. S. 340f. (Lib. 6, Cap. 44, 87).

<sup>110</sup> Im 1. Kapitel des 13. Buches in „Contra Faustum“ referiert Augustinus den Standpunkt des Faustus, seine Antwort erfolgt im 2. Kapitel. Im 15. und 17. Kapitel greift er nochmals die paganen Propheten Christi, namentlich die Sibyllen, Orpheus und Hermes Trismegistos, auf und erörtert die Qualität ihrer Weissagungen gegenüber den Verweisen der Hebräer. Er kommt zu dem Schluss, dass es für Christen nicht statthaft sein kann, der heidnischen Weisheit viel Bedeutung beizumessen. Vgl. Augustinus: Contra Faustum (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum 25). Hg. von Joseph ZYCHA. Prag/ Wien/ Leipzig 1891. S. 377-379 (Lib. 13, Cap. 1 und 2), S. 394f. (Lib. 13, Cap. 15) und S. 398f. (Lib. 13, Cap. 17).

<sup>111</sup> Eher verlöre der Mensch seine Menschlichkeit, als dass durch ihn geschaffene und als Götter verehrte Gebilde zu Göttern würden: „... *quasi quicquam sit infelicius homine, cui sua figmenta dominantur; cum sit facilius, ut tamquam deos colendo, quos fecit, nec ipse sit homo, quam ut per eius cultum dii possint esse, quos fecit homo. Citius enim fit, ut homo in honore positus pecoribus non intellegens comparetur, quam ut operi Dei ad eius imaginem facto, id est ipsi homini, opus hominis praeferatur. Quapropter merito homo deficit ab illo qui eum fecit, cum sibi praeficit ipse quod fecit.*“ Augustinus - De civitate Dei, hg. von DOMBART/ KALB, S. 356 (Lib. 8, Cap. 23).

Damit würde er die Gefangenschaft der Menschen im Dienst der bösen Geister als immer fortdauernd wünschen<sup>112</sup>. Dabei habe Hermes selbst, widersprüchlich wie er sei, zugeben müssen, dass es sich bei der heidnischen Götterverehrung um die Vergottung verstorbener Menschen und damit um einen Irrglauben handele<sup>113</sup>. Von den eigenen Ahnen, vor allem von seinem Großvater, dem älteren Merkur, und von Askulap, würde er ausdrücklich sagen, es seien Menschen gewesen<sup>114</sup>.

Im zusammenfassenden Blick tritt Hermes Trismegistos in der frühen christlichen Literatur unterschiedlich stark profiliert auf. Seine Gestalt wird vielfach als bekannt vorausgesetzt, lediglich Tertullianus, Clemens von Alexandria, Lactantius, Kyrill und Augustinus stellen ihn ausführlicher vor. Für die christlichen Autoren ist Hermes aufs engste mit Ägypten verbunden, er steht synonym für die Weisheit und die kulturellen Errungenschaften des Landes, ebenso für das religiöse Wissen. Zuweilen drückt sich diese Verbundenheit mit dem Namenszusatz *Aegyptus* aus, so bei Tertullianus, andere folgen der Identifizierung mit Thot aus dem Nil-Pantheon. Von der kultischen Verwurzelung berichtet Clemens am eindringlichsten. Soweit folgen die christlichen Schilderungen den paganen Mythologien um Thot/ Hermes, sogar die „Aufspaltung“ in mehrere Hermen/ Merkuren, von der auch etwa Cicero wusste und wie sie in hermetischen Texten selbst erwähnt wird, entspricht den Vorlagen<sup>115</sup>. Im christlichen Kontext erscheint allerdings nur der philosophisch-theologische Hermes, der über die göttlichen Dinge nachgedacht hat, von Interesse. Der Ahnherr von Alchemie und Astrologie findet – wenn überhaupt – nur am Rande Erwähnung, so bei Augustinus´ Hinweis auf die Blüte der ägyptischen Sternenkunde oder Tertullianus´ Betitelung *magister omnium physicorum*<sup>116</sup>.

---

<sup>112</sup> „*Qui ergo doluit venturum fuisse tempus, quo auferretur cultus idolorum et in eos, qui colerent, dominatio daemoniorum, malo spiritu instigatus semper volebat istam captivitatem manere, qua transacta psalmus canit aedificari domum in omni terra. Praenuntiabat illa Hermes dolendo; praenuntiabat haec propheta gaudendo.*“ Ebd. S. 361 (Lib. 8, Cap. 24).

<sup>113</sup> „*Hermes ipse, de quo nunc agitur, in eodem ipso libro, ubi quasi futura praenuntiando deplorans ait: ‚Tunc terra ista, sanctissima sedes delubrorum atque templorum, sepulcrorum erit mortuorumque plenissima, deos Aegypti homines mortuos esse testatur. Cum enim dixisset proavos suos multum errantes circa deorum rationem, incredulos et non animadvertentes ad cultum religionemque divinam, invenisse artem, qua efficerent deos: ‚Cui inventae, inquit, adiunxerunt virtutem de mundi natura convenientem eamque miscentes, quoniam animas facere non poterant, evocantes animas daemonum vel angelorum eas indiderunt imaginibus sanctis divinisque mysteriis, per quas idola et bene faciendi et male vires habere potuissent.*“ Ebd. S. 364 (Lib. 8, Cap. 26).

<sup>114</sup> Augustinus folgt damit der Auffassung von mehreren Hermen, wonach der von den Griechen als Gott verehrte Hermes nicht mit dem Trismegistos identisch sei. „*Illic enim Hermes maior, id est Mercurius, quem dicit avum suum fuisse, in Hermopoli, hoc est in sui nominis civitate, esse perhibetur. Ecce duos deos dicit homines fuisse, Aeculapium et Mercurium.*“ Ebd. S. 365 (Lib. 8, Cap. 26).

<sup>115</sup> Siehe Kap. I.1. und Kap. III.1.a.

<sup>116</sup> Vgl. auch MORESCHINI, Claudio: Storia dell´ermetismo cristiano. Brescia 2000. S. 80.

Unterschiedlich intensiv erweist sich der Umgang mit hermetischen Quellen in den christlichen Texten. Aus kurzen, allgemeinen Nennungen eines Athenagoras oder Arnobius lässt sich schwerlich eine spezifische Nutzung bestimmter Traktate herausfiltern, ein Eusebios äußert sich ohnehin nur durch ein Sekundärzitat. Lassen die christlichen Autoren eine unmittelbare Lektüre hermetischer Texte erkennen, kennzeichnen sie damit in der Regel zugleich ihren Interessenhorizont: sie entnehmen ihre Zitate den theologisch verwertbaren Hermetica wie dem „Asclepius“ oder Einzeltraktaten und Anthologien wie dem später so genannten „Corpus Hermeticum“. Durch das Zeugnis der christlichen Autoren sind zudem Hinweise auf ansonsten nicht mehr erhaltene hermetische Texte überliefert<sup>117</sup>. Die mit Abstand umfangreichste Hermes-Rezeption vermag Lactantius aufzuweisen. Wie seine Original-Zitate in den „Divinae institutiones“ zeigen, verwendete er griechische Vorlagen, durch ihn ist auch der eigentliche Titel „Λόγος τέλειος“ des nur lateinisch erhaltenen „Asclepius“ bekannt<sup>118</sup>. Augustinus wusste von der Vielfalt griechischer Hermetica eines Lactantius bereits nichts mehr. Aufgrund eigener Lektüre zitierte er nur noch den „Asclepius“, der ihm in einer lateinischen Übersetzung vorlag<sup>119</sup>. Von Augustinus' begrenzten Kenntnissen sollte jedoch nicht auf einen allgemeinen Schwund der griechischen Hermestexte geschlossen werden. Die umfangreiche Anthologie des Johannes Stobaios, mit der er einen Überblick über die griechische Literatur von Homer bis in seine Zeit geben wollte, enthält zahlreiche Hermetica-Fragmente und stammt vermutlich aus dem 5. Jahrhundert<sup>120</sup>.

In Bezug auf die ausgewählten Themen aus den hermetischen Schriften zeigt sich eine gewisse Homogenität bei den christlichen Autoren, bestimmte Schlüsselbegriffe waren von besonderem Interesse und wurden argumentativ verwendet. Offenbarungen des Hermes, die sich als Zeugnisse für den einen, schwer fassbaren Gott als Herrn, Schöpfer der Welt und des Menschen verstehen ließen, boten sich an. Die Rede des Trismegistos von einem zweiten Gott, der aus Gott entstanden ist und Anteil an der Erschaffung hatte oder von dem alles erfüllenden Geist riefen Assoziationen zur Trinität hervor. Verwendeten die

---

<sup>117</sup> Eine Zusammenstellung solcher Fragmente und Testimonien, die auch spätantike Texte nichtchristlicher Autoren mit einschließt, sowie Verweise auf Zitate aus erhaltenen Traditionen erfolgte durch *Corpus Hermeticum*, Bd. 4, S. 101-150. Übersichtlicher und nach dem Forschungsstand aktueller erweist sich jedoch die deutsche Ausgabe *Corpus Hermeticum Deutsch*, Teil 2, hg. von HOLZHAUSEN/ COLPE, S. 565-600.

<sup>118</sup> Zur Verwendung der griechischen Hermetica durch Lactantius vgl. auch LÖW, *Hermes Trismegistos*, S. 245f.

<sup>119</sup> Vgl. die Einleitung der Textausgabe von COPENHAVER, Brian P.: *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation with notes and introduction*. Cambridge 1992. S. xliiif.

<sup>120</sup> Auch die so genannten Stobaios-Exzerpte sind in den Ausgaben von Festugière/ Nock und Colpe/ Holzhausen enthalten. *Corpus Hermeticum*, Bd. 3 und 4, hg. von FESTUGIÈRE/ NOCK und *Corpus Hermeticum Deutsch*, Teil 2, hg. von HOLZHAUSEN/ COLPE, S. 317-483. Vgl. auch FOWDEN, *Egyptian Hermes*, S. 197.

hermetischen Texte den Logos, bezeugten sie nach christlicher Lesart den Sohn Gottes<sup>121</sup>. Solche Interpretationen entsprachen einer bewussten christlichen Umdeutung, die kaum noch eine Entsprechung in den hermetischen Begrifflichkeiten fand<sup>122</sup>.

Relevanz erlangten die hermetischen Texte für Christen durch die Auseinandersetzung mit dem paganen Umfeld. Zum einen sah sich das Christentum vor der Herausforderung, sich mit den Denkweisen der kulturell griechisch dominierten Mittelmeerwelt auseinanderzusetzen und dort die christliche Lehre gegenüber der Skepsis gegen das Neue verständlich zu machen. Kaiser Julian etwa positionierte die neue christliche Religion in seiner Schrift „Contra Galilaeos“, gegen die „klassische“ Kultur, in der wahre Religiosität in Dichtung und Philosophie ihren Ausdruck fände. Kyrill griff in seiner Entgegnung diese Sichtweise bejahend auf, unterstellte aber den vorchristlichen Religionen, auf verborgene Weise den christlichen Monotheismus lediglich vorweggenommen zu haben<sup>123</sup>. Zum anderen entstammten die Träger des sich ausbreitenden Christentums zunehmend dem nicht-jüdischen Milieu, so benutzen sie ihre Begrifflichkeiten und Kategorien, um ihren Glauben in Worte zu fassen. Eine allmähliche „Hellenisierung“ und Veränderung der christlichen Gemeinschaften und eine Umdeutung der paganen Kulturen und Religionen als Vorgeschichte zu Christus war die Folge<sup>124</sup>.

Im Rahmen dieser Umdeutung wuchs die Bedeutung der apologetischen Literatur, die wohl weniger die Überzeugung der Ungläubigen verfolgte als vielmehr die bereits Bekehrten in ihrem Glauben bestärken sollte<sup>125</sup>. Die Betonung von Gemeinsamkeiten christlicher und nicht-christlicher Anschauung sollte den Christen eine Brücke zur Mythologie und Philosophie bauen. Für Lactantius etwa wurde die Darstellung der vorchristlichen Weisheit zentrales Motiv: Orakel, Dichter und Philosophen hätten Christus lediglich vorweggenommen. Christliche Autoren folgten auf diese Weise Methoden, die bereits jüdische Apologeten angewendet hatten<sup>126</sup>. Die Gestalt des Hermes Trismegistos vermochte

---

<sup>121</sup> Zur Gleichsetzung des natürlich nicht nur hermetisch besetzten Logos mit dem Sohn Gottes in der Patristik vgl. auch SINISCALCO, Paolo: Ermete Trismegisto, profeta pagano della rivelazione cristiana, in: Atti della Accademia delle Scienze di Torino, Classe di scienze morali, storiche e filologiche 101 (1966/67), S. 83-117.

<sup>122</sup> Vgl. SFAMENI GASPARRO, Giulia: Gnostica et Hermetica. Saggi sullo gnosticismo e sull'ermetismo. Roma 1982. S. 285f.

<sup>123</sup> Vgl. VAN DEN BROEK, Roelof: Hermes and Christ – ‚Pagan‘ Witnesses to the Truth of Christianity, in: From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition. Hg. von Roelof van den BROEK und Cis van HEERTUM. Amsterdam 2000. S. 115-144, hier S. 136f.

<sup>124</sup> Zum Verhältnis christlicher Apologeten zur griechischen Bildung vgl. LANE FOX, Robin: Pagans and Christians. London 1986. S. 305-308.

<sup>125</sup> Vgl. EDWARDS, Mark u. a.: Introduction: Apologetics in the Roman World, in: Apologetics in the Roman Empire – Pagans, Jews, Christians. Hg. von Mark EDWARDS, Martin GOODMAN und Simon PRICE. Oxford 1999. S. 1-13, hier S. 4f.

<sup>126</sup> Vgl. VAN DEN BROEK, Hermes and Christ, S. 131.

zusätzlich den Bogen zur ägyptischen Kultur zu schlagen, woran die Christen der koptischen Gemeinden Interesse hatten<sup>127</sup>. Galt die ägyptische Weisheit vielen als älter und damit noch ehrwürdiger als die griechische Philosophie, konnte ihr prominenter Vertreter, der ägyptische Hermes, als Zeuge christlicher Wahrheit sehr zweckdienlich werden. Einerseits wurde die Autorität des Trismegistos durch die christlichen Apologeten mit dem Hinweis auf seine göttliche Verehrung bestärkt, andererseits musste eine Umfunktionierung des hermetischen Mythos erfolgen und seine Menschlichkeit unterstrichen werden. Eine euhemeristische Deutung des paganen Götterkultes als Verehrung verstorbener Heroen wie bei Athenagoras bildete somit ein immer wiederkehrendes Motiv der apologetischen Literatur.

Folgten die christlichen Autoren dem Hermesbild als frühem Propheten Christi, stellten sie auch stets die vermeintliche Abhängigkeit gerade der Philosophenschulen und allen voran Platons von den hermetischen Offenbarungen heraus. Griechische Denker, neben Platon wird häufig Pythagoras genannt, hätten in Ägypten gelernt und konnten so, erleuchtet durch Hermes und die allegorische Religion am Nil, die Wahrheit vom Wesen Gottes erkennen. Nach Kyrill stand hinter dem geheimen Wissen der Ägypter letztlich Moses, dessen Andenken sie in Ehren halten würden und von dem Hermes letztlich inspiriert worden sei<sup>128</sup>. So verknüpfte Kyrill hermetische Tradition mit biblischen Aussagen, kehrte sie jedoch zugleich in apologetischer Intention um, denn die Apostelgeschichte (Apg. 7,22) stellte den Bezug zwischen Moses und der Weisheit der Ägypter umgekehrt her: *„Und Mose wurde in aller Weisheit der Ägypter ausgebildet, und er war mächtig in Wort und Tat.“* In diesem Sinne stand Hermes für die mystische Symbolik der Nilkultur, die sich nur oberflächlich polytheistisch zeigte, im Innern aber einen protochristlichen Monotheismus vertreten hätte. Für das Christentum gewannen die hermetischen Schriften somit propädeutischen Charakter<sup>129</sup>.

Von einer einheitlichen Linie der frühen christlichen Literatur, in Hermes Trismegistos einen Zeugen für Christus zu sehen, kann aber keine Rede sein<sup>130</sup>. Der Wert seiner Offenbarungen wurde sehr unterschiedlich bestimmt. Erfüllte er die Funktion des paganen Propheten bei den Apologeten, wurde er meist nur beiläufig erwähnt. Und wenn er in den

---

<sup>127</sup> Siehe dazu Kap. II.2.

<sup>128</sup> „οὗτοσι τοιγαροῦν ὁ κατ’ Αἴγυπτον Ἑρμῆς, καίτοι τελεστής ὢν καὶ τοῖς τῶν εἰδώλων τεμένεσι προσιζήσας αἰεὶ, πεφρονηκῶς εὐρίσκεται τὰ Μωσέως, [...]“ Kyrill - Contra Julianum, hg. von BURGUIÈRE und ÉVIEUX, S. 186 (Buch I, Kap. 41).

<sup>129</sup> Vgl. auch EBELING, Das Geheimnis des Hermes, S. 65.

<sup>130</sup> Obwohl die Polemik gegen Hermes gerade eines Augustinus in der Forschungsliteratur wahrgenommen wird, wird als Fazit meist die positive Vereinnahmung der Hermesgestalt in der christlichen Literatur betont. Siehe dazu auch Kap. II.2.

Konzeptionen eines Kyrill und noch mehr eines Lactantius den hermetischen Texten breiterer Raum gewährt wurde, standen die Zeugnisse in der Regel nicht für sich, sondern bestätigten die Aussagen anderer paganer Weissagungen wie des Orpheus oder der Sybillen oder der Hauptströmungen griechischer Philosophenschulen. Gegenüber der „Wahrheit“ der biblischen Offenbarung bedeuteten sie wenig, sie konnten sie nur zusätzlich untermauern<sup>131</sup>. Aber selbst innerhalb von Lactantius' *divinae testimoniae* kam den Lehren des Hermes nur untergeordnete Bedeutung zu. Stellte der Trismegistos somit keineswegs den heidnische Prophet „par excellence“<sup>132</sup> dar, galt das noch weniger für die Stimmen unter den frühen christlichen Autoren, die in den hermetischen Texten baren Unfug und Quellen häretischen Denkens sahen, wie beispielsweise in den Schriften des Markellos oder des Filastrius erkennbar wird. Auch Augustinus verfolgte nicht mehr bloß eine Apologie des Christentums, er machte sich Sorgen um die Reinheit des christlichen Glaubens. Seine Erfahrungen mit der aus orthodoxer Sicht zuweilen merkwürdigen religiösen Praxis in den christlichen Gemeinden, in denen christliche Vorstellungen mit heidnisch-magischen Handlungen oft einhergingen<sup>133</sup>, mussten sein Misstrauen gegenüber scheinbar idolatrischen und dämonischen Lehren eines Hermes bestärken. Zwar erkannte auch er die apologetische Argumentation an, wonach Heiden wie Hermes das Wesen Gottes bereits vor Christi Geburt erahnt haben. Doch das wirklich Entscheidende haben sie seiner Ansicht nach über den „Logos“ nicht vorhergesagt: „[...] dass das Wort Fleisch geworden ist und unter den Menschen gelebt hat, [...] das konnte ich dort nicht lesen.“<sup>134</sup>

Damit kam der Bischof von Hippo dem Verständnis auch hermetischer Begriffe vermutlich näher als mancher der christlichen Apologeten, die Hermes als Zeugen christlicher Wahrheit vereinnahmten.

---

<sup>131</sup> Mit Andreas Löw betont auch Jochen Walter, dass die Konvergenzen zwischen Christentum und Hermetica bei Lactantius keineswegs eine Gleichrangigkeit – auch nicht annäherungsweise – implizieren; vgl. WALTER, Jochen: *Pagane Texte und Wertvorstellungen bei Lactanz (Hypomnemata 165)*. Göttingen 2006. S. 152-171.

<sup>132</sup> Nach Claudio Moreschini betrachtete selbst Augustinus bei seiner Polemik Hermes als paganen Propheten schlechthin. Vgl. MORESCHINI, *Storia dell'ermetismo*, S. 82f.

<sup>133</sup> Vgl. KIECKHEFER, Richard: *Magie im Mittelalter*. München 1992. (Engl. Original: *Magic in the Middle Ages*. Cambridge 1990.) S. 51f.

<sup>134</sup> „[...] quod verbum tuum caro factum est et habitavit via humilitatis, [...] non ibi legi.“ Sancti Augustini *Confessionum libri XIII* (Corpus Christianorum Series Latina 27). Hg. von Lucas VERHEIJEN. Turnhout 1981. S. 101f. (Cap. 14).



## 2. Die frühchristliche Hermes-Rezeption im historischen Kontext

Kaum eine Untersuchung zum antiken Kontext der hermetischen Texte vermochte eine Stellungnahme zu der Frage zu vermeiden, ob Gemeinschaften existierten, die kultische Handlungen vollzogen und sich dabei auf Hermes Trismegistos beriefen. Die Diskussion dreht sich dabei nicht um ägyptische Riten der hellenistisch-römischen Zeit, also um die Gottheit Thot/Hermes, deren Ausübung auch durch materielle Hinterlassenschaften wie Tempelbauten, Inschriften, magische Papyri, Amulette u. ä.<sup>135</sup> vielfach nachweisbar ist und offenbar mindestens bis ins vierte Jahrhundert bestand<sup>136</sup>. Vielmehr stehen die mystisch-philosophischen Offenbarungstexte im Mittelpunkt des Interesses und geben nicht enden wollenden Anlass, über eine eigenständige weltanschauliche Richtung zu spekulieren, die ihre Religiosität und kultische Praxis in diesen synkretistischen Schriften niedergelegt hätte. Einmal mehr bedeuteten die Studien zum „Poimandres“ Richard Reitzensteins aus dem Jahre 1904 die Initialzündung der Forschungsdebatte, die schon mehrfach als längst entschieden betrachtet worden ist. Es mag als kleinlich ausgelegt werden, wenn der Autor dieser Zeilen darin ein Problem sieht, dass neben der vielstimmigen Feststellung, solche hermetischen Kultgemeinden seien nicht nachweisbar, ein mindestens ebenso großer Chor an Forschungsmeinungen deren Existenz als eindeutig bewiesen betrachtet. So erscheint das Aufgreifen dieser Frage, die auf den sozialen Kontext des hermetischen Schrifttums abzielt und daher auch für seine christliche Rezeption von Bedeutung ist, notwendig.

Im Brennpunkt der Kontroverse stehen zunächst einige Passagen des „Asclepius“ und besonders des so genannten „Corpus Hermeticum“, die Hinweise auf rituelle Praktiken und die Versammlung einer Gemeinde zu geben scheinen. Im ersten Traktat der Corpus-Anthologie ist die Rede von einem Prediger, der das Publikum zu seiner Lehre bekehrt. Diese Stelle wurde im Sinne einer Gemeindebildung gedeutet<sup>137</sup>, die eine klosterähnliche Struktur besessen haben könnte, da am Ende der Predigt die konvertierten Hörer zu ihren eigenen Liegestätten zurückkehren, als hätten sie, nach dieser Lesart, lediglich ihre Zellen verlassen<sup>138</sup>. Mehrere Hymnen und gebetsähnliche Passagen in den Texten könnten nach

---

<sup>135</sup> Vgl. LÖHR, Gebhard: Verherrlichung Gottes durch Philosophie. Der hermetische Traktat II im Rahmen der antiken Philosophie- und Religionsgeschichte (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 97). Tübingen 1997. S. 285f. mit Anm. 252.

<sup>136</sup> Vgl. GRESE, William C.: Corpus Hermeticum XIII and Early Christian Literature. Leiden 1979. S. 42 mit Anm. 42, der sich auf die dort angegebene Dokumentation von Brinley R. Rees beruft.

<sup>137</sup> Vgl. LÖHR, Verherrlichung Gottes, S. 287.

<sup>138</sup> „Und die einen von ihnen schwatzten töricht dagegen [gegen die Predigt, Anm.d.Verf.] und gingen weg und lieferten sich selbst dem Weg des Todes aus; die anderen aber baten mich, sie zu belehren, und warfen sich

vielfacher Meinung aus einem liturgischen Zusammenhang stammen<sup>139</sup>. Auffälligerweise werden einige dieser Gebete an der sinkenden oder aufgehenden Sonne ausgerichtet<sup>140</sup>. Den Traktat XIII der Anthologie wollen viele Autoren als die Beschreibung einer Mysterienweihe lesen<sup>141</sup>. Der dort beschriebene Aufstieg durch die dunklen Sphären des Tierkreises zu den göttlichen Kräften soll demnach vom Initianden schrittweise nachvollzogen werden und ihn zu einer geistigen Wiedergeburt führen.

Scheinbar deutlicheren Bezug auf rituelle Handlungen nimmt der Dialog des vierten Traktats aus dem „Corpus“. Dort unterrichtet Hermes seinen Sohn Tat über die Beschaffenheit der Schöpfung und den Anteil des Menschen am göttlichen Geist, der nicht allen zukommt, obwohl Gott ihn vor allen Augen den Seelen zur Belohnung hingestellt habe.

*„Einen großen Mischkrug hat er damit gefüllt und hinabgesandt, und er schickte einen Herold mit und befahl ihm den Herzen der Menschen folgendes zu verkünden: ‚Du, der du es vermagst, tauche ein in diesen Mischkrug, du, der du zuversichtlich hoffst, aufzusteigen zu dem, der den Mischkrug hinabsandte, du, der du erkennst, zu welchem Ziel du geboren wurdest.‘ Allen denjenigen nun, die die Botschaft verstanden und in den Geist eintauchten, denen wurde Erkenntnis zuteil und sie wurden vollkommene Menschen, weil sie den Geist erhalten hatten.“<sup>142</sup>*

Das Eintauchen in den Krater und die Empfängnis des göttlichen Nus wird von mehreren Autoren als Hinweis auf einen Taufakt gelesen<sup>143</sup>.

Neuen Schwung erhielt die Debatte um hermetische Kultgemeinden durch die Payprusfunde von Nag Hammadi in Oberägypten. Ende des Jahres 1945 entdeckten

---

*mir zu Füßen. Ich hieß sie aufstehen und wurde der Wegführer ihres Geschlechts, indem ich sie mit Worten belehrte, wie und auf welche Weise sie gerettet würden; und ich säte unter ihnen Worte der Weisheit, und sie nährten sich mit ambrosischem Wasser. Als es aber spät geworden war und die Sonne mit ihrem Licht ganz unterzugehen begann, forderte ich sie auf, Gott zu danken, und nachdem sie den Dank abgestattet hatten, wandte sich jeder zu seiner eigenen Lagerstätte.“* Corpus Hermeticum Deutsch, Teil 1, hg. von HOLZHAUSEN/ COLPE, S. 21 (CH I, 29). Den griechischen Text vgl. bei Corpus Hermeticum, Bd. 1, hg. von FESTUGIÈRE/ NOCK, S. 17.

<sup>139</sup> Um nur einige Vergleichsmöglichkeiten zu nennen: REITZENSTEIN, Poimandres, S. 58; VAN MOORSEL, Gerard: The Mysteries of Hermes Trismegistus. Utrecht 1955. S. 129f.; FOWDEN, Egyptian Hermes, S. 145; GIVERSEN, Søren: Hermetic Communities? In: Rethinking Religion. Studies in Hellenistic Process. Hg. von Jørgen Podemann Sørensen. Copenhagen 1989. S. 49-54, hier S. 52f.; LÖHR, Verherrlichung Gottes, S. 288.

<sup>140</sup> So z.B. das Schlussgebet im „Asclepius“ (Ascl. 41) oder die „Wiedergeburtshymne“ aus Traktat 13 (CH XIII, 16-20). Auch im oben zitierten Auszug aus CH I wird das Dankgebet bei Sonnenuntergang gesprochen.

<sup>141</sup> Vgl. beispielhaft: REITZENSTEIN, Poimandres, S.214-217; BRÄUNINGER, Friedrich: Untersuchungen zu den Schriften des Hermes Trismegistos. Berlin 1926. S. 21f; TRÖGER, Karl-Wolfgang: Die hermetische Gnosis, in: Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie. Hg. von DEMS. Berlin 1973. S. 97-119, hier S. 101f.

<sup>142</sup> Corpus Hermeticum Deutsch, Teil 1, hg. von HOLZHAUSEN/ COLPE, S. 49. Den griechischen Text vgl. bei Corpus Hermeticum, Bd. 1, hg. von FESTUGIÈRE/ NOCK, S. 50.

<sup>143</sup> Vgl. BRÄUNINGER, Untersuchungen, S. 12-23; KROLL, Josef: Die Lehren des Hermes Trismegistos. Münster <sup>2</sup>1928. S. 255 mit Anm. 2; TRÖGER, Hermetische Gnosis, S. 118f.; GIVERSEN, Hermetic Communities, S. 53.

Einheimische ein vergrabenes Tongefäß mit mehreren gebundenen Codices in koptischer Sprache aus dem 4. Jahrhundert<sup>144</sup>. Unter abenteuerlichen Umständen gelangte der Großteil der Schriften in die koptische Abteilung des Kairoer Museums. Bis internationalen Wissenschaftlerteams der Zugang gewährt wurde und die systematische Aufnahme und Auswertung der Texte beginnen konnte, sollten jedoch noch etliche Jahre vergehen. Der Inhalt dieser kleinen Bibliothek aus Nag Hammadi besteht aus koptischen Übersetzungen griechischer Vorlagen. Es handelt sich überwiegend um apokryphe Überlieferungen gnostischer Prägung, die mehrheitlich bis zu ihrer Auffindung unbekannt waren und vor allem die Forschungen zum Neuen Testament und zur so genannten Gnosis nachhaltig beeinflusst haben. Die wissenschaftliche Auseinandersetzung verläuft bis heute intensiv und zuweilen sehr kontrovers. Zum einen beförderte das einen mittlerweile unübersehbaren Niederschlag an Sachliteratur<sup>145</sup>, zum anderen geriet das Schlagwort von den Nag Hammadi Texten ähnlich wie die Schriftrollen von Qumran zu einer Chiffre für geheimnisumwitterte, unterdrückte Traditionen zum Leben Jesu in der populären Rezeption außerhalb der Fachwelt<sup>146</sup>.

Einer der Codices von Nag Hammadi mit der üblichen Bezeichnung NHC VI enthält drei hermetische Texte und Textfragmente<sup>147</sup>. Neben Auszügen einer koptischen Version des „Logos Teleios/ Asclepius“ findet sich ein Gebetstext, „Das Gebet, das sie sprachen“ oder „The Prayer of Thanksgiving“ in den Editionen genannt, und eine Schrift, deren Titel verloren gegangen ist, die aber in der Forschung in der Regel mit „Über die Achtheit und

---

<sup>144</sup> Zur Geschichte des Fundes vgl. ROBINSON, James M.: Nag Hammadi – The First Fifty Years, in: The Nag Hammadi Library After Fifty Years. Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration (Nag Hammadi and Manichaean Studies 44). Hg. von John D. TURNER und Anne MCGUIRE. Leiden/ New York/ Köln 1997. S. 3-33, hier S. 3-6 und RUDOLPH, Kurt: Stand und Aufgaben der Gnosisforschung aufgrund der Nag Hammadi-Texte, in: The Nag Hammadi Texts in the History of Religions. Proceedings of the International Conference at the Royal Academy of Sciences and Letters in Copenhagen, September 19-24, 1995. Hg. von Søren GIVERSEN, Tage PETERSEN und Jørgen PODEMANN SØRENSEN. Copenhagen 2002. S. 11-23, hier S.12f.

<sup>145</sup> Die zweibändige Nag Hammadi-Bibliographie enthält alleine bis zum Jahr 1994 über 8500 Einträge. Vgl. SCHOLER, David M.: Nag Hammadi Bibliography 1948-1994, 2 Bde. Leiden/ New York/ Köln 1971-1997.

<sup>146</sup> Die Beispiele aus Film- und Printmedien sind Legion, viele so genannte Dokumentationen bewegen sich in Grauzonen wissenschaftlicher Seriosität. Dem Autor ist weder eine Zusammenstellung noch eine wissenschaftliche Untersuchung mit Überblickscharakter über diese Produkte bekannt. Daher sei mit einem singulären Hinweis gedient: Baigent, Michael/ Richard Leigh/ Henry Lincoln: Der Heilige Gral und seine Erben. Bergisch Gladbach 2005. S. 343-346 [engl. Original: The Holy Blood and the Holy Grail. 1982]. Die dort entwickelte Verschwörungsgeschichte diente dem Bestseller von Dan Brown „The Da Vinci Code“ als wesentliche Inspiration.

<sup>147</sup> Von diesem Codex liegen mehrere Editionen vor. Neben der Faksimile-Ausgabe sind die Standardreferenzen die koptisch-englische Edition der „Coptic Gnostic Library“, PARROTT, Douglas M. (Hg.): Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4 (Nag Hammadi Studies 11). Leiden 1979 und die Edition von MAHÉ, Jean-Pierre: Hermès en Haute-Égypte, 2 Bde. (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Section Textes 3 und 7). Québec 1978 und 1982.

Neunheit – De ogdoade et enneade“ zitiert wird<sup>148</sup>. Besonders der Dialog zwischen Hermes und vermutlich Tat<sup>149</sup> „Über die Achtheit und die Neunheit“ inspirierte einmal mehr die Annahme eines hermetischen Initiationsritus. Mit Achtheit und Neunheit werden die achte und neunte Himmelsphäre über den Planetensphären angesprochen. Bedeuteten die früheren Erkenntnisstufen eine geistige Wiedergeburt, so steht mit dem Eintritt in die achte und neunte Sphäre eine Erhöhung zu den Astralwesen und zu Gott bevor. Um die Unterweisung zu diesem Aufstieg bittet Tat Hermes. Höhepunkt des Dialogs bildet nach Unterweisung und Gebet der Eintritt Hermes' in die Achtheit und die Schau der Neunheit:

*„Ich rufe dich an, der du herrschst über das Reich der Kraft, dessen Wort zu Erzeugnissen von Licht wird, dessen Worte unsterbliche sind, ewige und unveränderliche, dessen Willen das abbildhafte Leben an jedem Ort erzeugt, dessen Natur dem Sein Gestalt gibt, aus dem heraus sich bewegen die Seelen, die Kräfte und die Engel, ... welche existieren; dessen Vorsehung bis zu jedem einzelnen gelangt ...; er erzeugt einen jeden; er, der die Ewigkeit unter den Geistern aufgeteilt hat, der alles geschaffen hat, der sich selbst in sich hat, alles tragend in seiner Fülle. Unsichtbarer Gott, über den man im Schweigen spricht, sein Abbild wird bewegt, indem es durchwaltet wird und indem es durchwaltet, der Starke an Kraft, der höher ist als die Größe, der erhabener ist als die Herrlichkeit, Zoxathazo A ΩΩ EE ΩΩΩ HHH ΩΩΩΩ I I I I ΩΩΩΩΩ OOOOO ΩΩΩΩΩΩ YYYYYY ΩΩΩΩΩΩΩ ΩΩΩΩΩΩΩΩ Zozazoth. Herr, gib uns Weisheit aus deiner Kraft, die zu uns gelangt ist, dass wir uns gegenseitig mitteilen die Schau der Achtheit und der Neunheit. Schon sind wir zur Siebenheit gelangt, da wir fromm sind und in deinem Gesetz wandeln; und deinen Willen erfüllen wir zu jeder Zeit. Denn wir wandelten in deinem Weg und haben den ganzen Mutwillen verlassen und ließen die Schau geschehen. Herr, gib uns die Wahrheit im Abbild. Gib uns durch das Pneuma, dass wir die Gestalt des Abbildes sehen, die keinen Makel hat. Nimm das Bild des Pleroma von uns an durch unseren Lobpreis. Und erkenne das Pneuma, das in uns ist. Denn durch dich ist das All beseelt worden. Denn aus dir, dem Ungeborenen, entstand das Gewordene. Aus dir geschah die Erzeugung des Selbstentstandenen, aus dir, der du die Erzeugung bist von allem*

<sup>148</sup> Vgl. KRAUSE, Martin: Die hermetischen Nag Hammadi Texte, in: The Nag Hammadi Texts in the History of Religions. Proceedings of the International Conference at the Royal Academy of Sciences and Letters in Copenhagen, September 19-24, 1995. Hg. von Søren GIVERSEN, Tage PETERSEN und Jørgen PODEMANN SØRENSEN. Copenhagen 2002. S. 61-72, hier S. 63.

<sup>149</sup> Der Name des Hermesschülers wird im Text nicht genannt, aufgrund der Parallelen insbesondere zu Traktat XIII des so genannten „Corpus“ wird jedoch vielfach Tat vermutet. Vgl. Corpus Hermeticum Deutsch, Teil 2, hg. von HOLZHAUSEN/ COLPE, S. 508.

*Erzeugten, was ist. Empfange von uns die geistigen Opfer, die wir zu dir hinauf senden aus unserem ganzen Herzen, aus unserer Seele und unserer ganzen Kraft. Rette den, der in uns ist, und gib uns die unsterbliche Weisheit.*

*Lass uns einander umarmen, mein Sohn, in Liebe. Freue dich darüber! Denn schon kommt von ihnen die Kraft, die Licht ist, zu uns. Denn ich sehe, ich sehe Tiefen, über die man nicht sprechen kann. Wie werde ich zu dir sprechen, mein Sohn? ... Wie werde ich sprechen über das All? Ich bin der Geist und sehe einen anderen Geist, der die Seele bewegt. Ich sehe den, der mich bewegt in heiliger Ekstase. Du gibst mir Kraft; ich sehe mich; ich will sprechen. Furcht hält mich zurück. Ich habe den Anfang der Kraft gefunden, die über allen Kräften ist, den Anfang, der keinen Anfang hat. Ich sehe eine Quelle, die sprudelt im Leben. Ich habe gesagt, mein Sohn, dass ich der Geist bin. Ich habe gesehen; Sprache kann dies nicht offenbaren. Denn die ganze Achtheit, mein Sohn, und die Seelen und Engel in ihr singen einen Lobgesang in Schweigen. Ich aber, der Geist, ich verstehe.*<sup>450</sup>

Für eine Aufzeichnung eines vermeintlich tatsächlich erlebten Mysteriums im Rahmen einer Kulthandlung wird in diesem Abschnitt zum einen die Invokation Gottes durch magische Namen und Laute, die an Formeln aus den Zauberpapyri erinnern, und zum anderen das erschrockene Stammeln und das mit Worten Nichtfassbare des Geschauten als Hinweis auf einen ekstatischen Zustand des Seelenreisenden genannt<sup>151</sup>. Auch der Aufruf zur Umarmung findet eine Deutung als rituelle Handlung im Sinne eines Bruderkusses<sup>152</sup>. An anderer Stelle von „De ogdoade et enneade“ liegt angeblich ein deutlicher Hinweis auf eine hermetische Bruderschaft vor<sup>153</sup>. Hermes nennt dort die pneumatischen Brüder, zu denen er gesprochen habe, und zu denen nun auch sein Dialogpartner gezählt werde<sup>154</sup>. Im „Gebet,

---

<sup>150</sup> Corpus Hermeticum Deutsch, Teil 2, hg. von HOLZHAUSEN/ COLPE, S. 521-523. Vgl. DIRKSE, Peter A., James BRASHLER und Douglas M. PARROTT: The Discourse on the Eighth and Ninth, in: PARROTT, Nag Hammadi Codices, S. 354-361.

<sup>151</sup> Vgl. VAN DEN BROEK, Roelof: Religious Practices in the Hermetic `Lodge` - New Light from Nag Hammadi, in: From Poimandres to Jacob Böhme. Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition. Hg. von DEMS. und Cis VAN HEERTUM. Amsterdam 2000. S. 77-95, hier S. 91f.

<sup>152</sup> Vgl. TRÖGER, Hermetische Gnosis, S. 118; MAHÉ, Hermès en Haute-Égypte, Bd. 1, S. 56-58; LÖHR, Verherrlichung Gottes, S. 287.

<sup>153</sup> Vgl. LÖHR, Verherrlichung Gottes, S. 287.

<sup>154</sup> „Tat: Mein Vater, ich habe also viele Brüder, wenn ich zu den Geschlechtern gezählt werde. Hermes: Recht so, mein Sohn. Dieses Gut zählt ... zu jeder Zeit. Deswegen, mein Sohn, musst du deine Brüder erkennen und sie in rechter und geziemender Weise ehren. Denn sie sind aus demselben Vater entstanden. Denn zu jedem Geschlecht habe ich gesprochen und habe es benannt, da sie Geschöpfe sind wie Kinder. Tat: Haben sie auch Mütter, mein Vater? Hermes: Mein Sohn, sie sind pneumatisch; denn sie existieren als Kräfte, insofern sie sogar die Seelen wachsen lassen. Deswegen sage ich, dass sie unsterblich sind. Tat: Dein Wort ist wahr, von nun an wird es keinen Widerspruch mehr geben. Mein Vater, beginne mit der Rede über die Achtheit und die Neunheit und zähle auch mich zu meinen Brüdern.“ Corpus Hermeticum Deutsch, Teil 2, hg. von HOLZHAUSEN/ COLPE, S. 518.

das sie sprachen“ aus dem gleichen Codex taucht ebenfalls der vermeintliche Bruderkuss auf, dem in diesem Text der Verzehr einer heiligen blutlosen Speise folgt<sup>155</sup>. Eine Parallele findet sich am Ende des „Asclepius“; dort wird nach einem Dankgebet ebenfalls ein reines, fleischloses Mahl gegessen<sup>156</sup>. Das ergänzt die möglichen Praktiken einer hermetischen Gemeinde um rituelle Mahle<sup>157</sup>. Seine Definitionen für religiöse Gemeinschaften sieht Søren Giversen in genannten Passagen der hermetischen Texte bestätigt: Aufruf zur Konversion, religiöse Unterrichtung, liturgische Praxis, Riten wie Taufe und heiliges Mahl, ethische Vorstellungen und Bewahren der Tradition<sup>158</sup>.

Wie nun diese Elemente von Kulthandlungen im Einzelnen und in ihrer Summe verstanden werden sollen, wird in der Literatur unterschiedlich akzentuiert oder gar gegensätzlich erörtert. Richard Reitzenstein, der mit seinen Untersuchungen die Ausgangsbasis der Diskussion legte, fasste seine Vorstellungen von Entstehung und Organisation solcher hermetischen Kultgemeinden folgendermaßen zusammen:

*„Gegründet wurde die Poimandres-Gemeinde jedenfalls vor Beginn des zweiten Jahrhunderts n. Chr. und nach dem Beginn des zweiten Jahrhunderts v. Chr. Die Geschichte der Ἄνθρωπος-Lehre in Ägypten lässt uns mit einiger Wahrscheinlichkeit auf die Zeit um Christi Geburt raten. Begründer der Sekte war ein ägyptischer Priester, welcher eine Lehre von der Welterschöpfung durch Ptah mit einer vom Osten eindringenden Verkündigung von der Knechtschaft und Befreiung des Menschen zu einem gnostischen System verband. Die Gemeinde breitete sich aus und wirkte schon um Beginn des zweiten Jahrhunderts selbst nach Rom herüber. In ihrer Lehre steigert sich im Laufe der Zeit der mystische Grundzug und mit ihm das ägyptische Element. Das Prophetentum tritt im Laufe des zweiten Jahrhunderts immer stärker hervor. Eben dadurch näherte sich die Gemeinde wieder den zahlreichen Hermes-Gemeinden, um endlich im Laufe des dritten Jahrhunderts völlig in sie aufzugehen. Kraft und Bedeutung des Prophetentums scheinen dann*

---

<sup>155</sup> „Und nachdem sie diese Worte betend gesagt hatten, umarmten sie einander und gingen, um ihre heilige Speise zu essen, in der kein Blut ist.“ Ebd., S. 537.

<sup>156</sup> „Haec optantes convertimus nos ad puram et sine animalibus cenam.“ Corpus Hermeticum, Bd. 1, hg. von FESTUGIERE/NOCK, S. 355.

<sup>157</sup> Vgl. beispielhaft TRÖGER, Hermetische Gnosis, S. 119; GIVERSEN, Hermetic Communities, S. 53; VAN DEN BROEK, Religious Practices, S. 84-88.

<sup>158</sup> GIVERSEN, Hermetic Communities, S. 50-53.

*wieder abzunehmen und zugleich die jüdischen Einflüsse zu wachsen. Mit dem vierten Jahrhundert entschwindet die Gemeinde unserem Blick.*<sup>159</sup>

Dieses Bild wurde von der weiteren Forschung vielfach modifiziert, der zeitliche Ansatz um Christi Geburt gilt weithin als obsolet. Reitzensteins Vorstellung einer eigenständigen religiösen Gruppierung um Hermes Trismegistos teilt Friedrich Bräuninger<sup>160</sup>, andere schwächen sie zu vage bestimmten Bruderschaften ab<sup>161</sup>, die nicht verfasst gewesen seien, sondern lediglich bestimmte liturgische Formen entwickelt hätten. Gerard van Moorsel denkt dabei vor allem an Gebete und Gesang, die im Mittelpunkt gestanden hätten<sup>162</sup>; Georg Heinrici betont die Nähe hermetischer Sakramente zu magischen Praktiken<sup>163</sup>. Eine Offenbarungsreligion, wenn auch ohne feste Kultformen oder Institutionen, meint Harry Sheppard zu erkennen<sup>164</sup>. Angesichts der Nag-Hammadi-Funde fühlt sich Gilles Quispel zu weiterreichenden Deutungen veranlasst. Er sieht das Leben der Hermetiker in einer Geheimgesellschaft, ähnlich einer Maurerloge, in Alexandria beheimatet<sup>165</sup>.

Bei der Interpretation einzelner Elemente der vermeintlichen hermetischen Kultpraxis lassen sich jedoch auch relativierende Stimmen vernehmen. Nur schwach bezeugt sieht Gebhard Löhr in den Texten gemeinsame rituelle Mahlzeiten<sup>166</sup>. Das Eintauchen in den Krater und die Empfängnis des göttlichen Nus entspricht nach Meinungen vieler weniger einem Taufakt, sondern sei vielmehr metaphorischen Charakters, woraus nicht unbedingt eine konkrete Handlung herauszudeuten sei<sup>167</sup>. In Bezug auf die „Mysterienweihe“ des Traktates XIII vermag William Grese keinen Hinweis auf einen kultischen Vollzug des im Text Beschriebenen zu finden. Vielmehr verstünde er sich als Lehrschrift, bestimmte Vorstellungen über Wiedergeburt zu vermitteln. Die enthaltenen Anleitungen seien für eine liturgische Umsetzung viel zu umfangreich und die Gebetspassagen dienten eher als

---

<sup>159</sup> REITZENSTEIN, Poimandres, S. 248.

<sup>160</sup> BRÄUNINGER, Untersuchungen, bes. S. 14f.

<sup>161</sup> Vgl. etwa SCOTT, Hermetica, Bd. 1, S. 56 mit Anm. 77.

<sup>162</sup> VAN MOORSEL, Mysteries, S. 129-131.

<sup>163</sup> HEINRICI, Hermes-Mystik, S. 210f.

<sup>164</sup> SHEPPARD, Henry: Hermetik – Pagane Hermetik, in: Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. 14. Stuttgart 1988. Sp. 780-794, hier Sp. 789f.

<sup>165</sup> QUISPEL, Gilles: The Asclepius – From the Hermetic Lodge in Alexandria to the Greek Eucharist and the Roman Mass, in: Gnosis and hermetism from antiquity to modern times. Hg. von Roelof VAN DEN BROEK und Wouter J. HANEGRAAFF. New York 1998. S. 69-77, hier S. 74.

<sup>166</sup> LÖHR, Verherrlichung Gottes, S. 289.

<sup>167</sup> Vgl. HEINRICI, Hermes-Mystik, S. 44; FESTUGIÈRE, André-Jean: La Révélation d'Hermès Trismégiste, Bd. 4. Paris 1954. S. 59-62; NILSSON, Martin P.: Krater, in: Harvard Theological Review 51/ 2 (1958), S. 53-58, hier S. 56-58; WLOSOK, Laktanz, S. 248f. betont den literarischen Gebrauch von Mysteriensymbolen und FOWDEN, Egyptian Hermes, S. 120-125 sieht Parallelen zum von Zosimos beschriebenen Prozess der alchemischen Seelenreinigung.

Gedächtnisstütze<sup>168</sup>. Grundsätzlich nur eine Textstrategie vermutet Richard Valantasis hinter spirituellen Anleitungen, wie sie in hermetischen Traktaten zu finden sind. Einer historischen Wirklichkeit entsprächen sie nicht<sup>169</sup>.

Inwiefern genannte Textstellen als Spiegel vollzogener Handlungen, als Lesemysterien<sup>170</sup> oder eher als stilistische und bildliche Mittel auf rein literarischer Ebene zu betrachten sind, zeichnet die Scheidelinie der Forschungsmeinungen. Nicht nur Zweifel am konkreten Gehalt einzelner Passagen sondern insgesamt an der Deutung hermetischer Gemeinden machen sich vor allem an der Beobachtung fest, dass in den Schriften zu keiner Zeit Handlungsanweisungen an eine Anhängerschaft gegeben werden. Stets treten nur der mythische Meister, in der Regel Hermes, und einer oder mehrere ebenso mythische Schüler in ein Lehrgespräch. So sieht Hans Lewy in den hermetischen Texten fromme Übungen einer Schulgemeinde<sup>171</sup>. Ebenfalls einen Schulbetrieb vermutet André-Jean Festugière, Gruppierungen mit kultischen Praktiken um die Hermes-Offenbarungen sind für ihn unvorstellbar<sup>172</sup>. Auch für den Traktat II der Corpus-Anthologie betont Gebhard Löhr die Nähe zum Schulunterricht<sup>173</sup>. Eine gänzlich ablehnende Haltung gegenüber dem möglichen religiösen Charakter hermetischer Gemeinschaften der Spätantike nehmen Antonie Wlosok und Wilhelm Kroll ein<sup>174</sup>.

Solange sich die Argumentationen auf rein textimmanenter Ebene bewegen, scheint ein Urteil über die Existenz hermetischer Kultgemeinden lediglich eine Frage der Nuancen der Interpretation zu sein. Auch wenn eine Anzahl von Hinweisen auf rituelle Praktiken aus den Schriften des Hermes entnommen werden können, fehlen doch eindeutige Aussagen über die soziale Wirklichkeit einer Gemeinschaft, die sich in ihrer religiösen Haltung an den Traktaten ausgerichtet hat. So richtet sich der Blick auf sekundäre zeitgenössische Quellen, nahe liegender Weise besonders auf die frühen christlichen Autoren, die sich mit dem

---

<sup>168</sup> GRESE, Corpus Hermeticum XIII, S. 201f.

<sup>169</sup> Vgl. VALANTASIS, Richard: *Spiritual guides of the third century – A semiotic study of the guide-disciple relationship in Christianity, Neoplatonism, Hermetism, and Gnosticism*. Minneapolis 1991. bes. S. 151.

<sup>170</sup> Den Begriff des „Lesemysteriums“ prägte Richard Reitzenstein für die mögliche Funktion der hermetischen Texte, dass ihr Leser durch den Akt des Lesens in die tieferen Geheimnisse der Lehre eingeweiht wird und so zum erstrebten Heil gelangt; vgl. REITZENSTEIN, Richard: *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*. Leipzig 1927. S. 51f., 64, 243-245. In der Folge wurde das Schlagwort „Lesemysterium“ als fester Begriff in der Debatte um hermetische Gemeinden verwendet.

<sup>171</sup> LEWY, Hans: *Sobria Ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 9). Gießen 1929. S. 81, Anm. 1.

<sup>172</sup> FESTUGIÈRE, *La Révélation*, Bd. 1, S. 81-84.

<sup>173</sup> LÖHR, *Verherrlichung Gottes*, S. 291-2297.

<sup>174</sup> Vgl. WLOSOK, Laktanz, S. 229 mit Anm. 127 und KROLL, Wilhelm: *Hermes Trismegistos*, in: *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Alterumswissenschaft*, Neue Bearbeitung. Hg. von Georg WISSOWA und Wilhelm KROLL. Halbbd. 15. Stuttgart 1912. S. 792-823, hier S. 820.



hermetischen Schrifttum auseinander setzten. Bereits Richard Reitzenstein bezog die patristische Literatur intensiv in seine Argumentation mit ein und setzte sogleich bei dem frühesten Zeugen, Athenagoras, an.

Die kurze Nennung des Trismegistos bei Athenagoras von Athen ermöglicht keine Bestimmung von Herkunft und Umfang seiner Kenntnisse hermetischer Texte. Dennoch fungiert diese Stelle des frühesten christlichen Autors mit „Hermes-Bezug“ als Stütze weitreichender Postulate. Die Bittschrift richtete sich offiziell an die Kaiser Marcus Aurelius und seinen Mitregenten und Sohn Commodus, denen somit die nötigen Vorkenntnisse um die mythische Gestalt des Trismegistos unterstellt wurden, vorausgesetzt, bei der Adresse handelte es sich nicht bloß um einen literarischen Kunstgriff<sup>175</sup>. Nach Richard Reitzenstein war Marcus Aurelius mit hermetischen Lehren vertraut, hermetische Literatur sei im lateinischen Westen des 2. und 3. Jahrhunderts der allgemeine Ausdruck der Frömmigkeit für religiöse Gebildete geworden. Damit behauptet Reitzenstein zu viel. Das bei ihm angeführte Münzbild mit Merkur-Darstellung aus der Regierungszeit des Aurelius erklärt keinen expliziten Bezug zu ägyptophiler Mystik, für die vermutete allgemeine Hinwendung zum hermetischen Schrifttum fehlt eine stichhaltige Argumentation gänzlich<sup>176</sup>. Sollte die Anrede der Kaiser lediglich formal gewesen sein und die Bittschrift in erster Linie zur Vergewisserung in den christlichen Gemeinden gedient haben, lässt sich daraus jedoch eine gewisse Verbreitung des hermetischen Kontextes in jenen Kreisen des 2. Jahrhunderts ableiten. Eine nachhaltige Wirkung war dem Text des Athenagoras aber selbst in der christlichen Rezeption nicht beschieden, wozu sein rein apologetischer Charakter

---

<sup>175</sup> Die Möglichkeiten einer tatsächlichen Übergabe der Bittschrift an die Kaiser erörtert POUDERON, Athénagore, S. 57-62. Grundsätzliche Skepsis, christliche Verteidigungen seien an den römischen Kaiser oder auch nur den nächsten Statthalter gerichtet gewesen, ist vielfach geäußert worden. Angesichts der vorhersehbaren Erfolglosigkeit solcher Bittgesuche lehnt etwa Henrike Zilling tatsächliche Zustellungen ab. Vgl. ZILLING, Henrike Maria: Tertullian. Untertan Gottes und des Kaisers. Paderborn 2004. S. 11-20.

<sup>176</sup> Zu der angeblichen Verbreitung hermetischen Schrifttums im römischen Westen siehe REITZENSTEIN, Richard: Hellenistische Wundererzählungen. Leipzig 1906. S. 126-128. Als einzigen konkreten Hinweis für die Hermes-Rezeption in römischen Gelehrtenkreisen nennt Reitzenstein ein Lobgedicht Martials auf den Gladiator Hermes, das seiner Ansicht den Grundton hermetischer Mystik widerspiegeln. Dass Hermes als Meister aller Kampfesformen keine Entsprechung in der mystischen Literatur um den Trismegistos besitzt, scheint Reitzenstein nicht zu stören. Die Bezeichnung des Hermes im Schlussvers als „*Hermes omnia solus ter unus*“ (Epigrammata V, 24,15) kann ebenfalls nicht als Beleg für einen Lobpreis auf den göttlichen Trismegistos verwendet werden. Vielmehr zielt Martials Spott auf eine erfundene Gestalt, vgl. VERSNEL, H.S.: Ter Unus: Isis, Osiris, Hermes. Three Studies in Henotheism (Studies in Greek and Roman Religion 6). Leiden 1990. S. 206-251. Die Münze des Marcus Aurelius trägt die Inschrift *Religio Aug.* (vgl. REITZENSTEIN, Wundererzählungen, S. 128). Dass nur die ägyptische Lehre die Erklärung für die „*Religio des Augustus*“ bieten könne, bleibt einmal mehr unbegründet, wie die Aussagekraft dieses Münzbildes insgesamt von Reitzenstein nicht erörtert wird. Von einer Gemeinde des Hermes Trismegistos in Rom, wie sie Reitzenstein nahe legt, kann noch weniger die Rede sein (vgl. auch LIPPMANN, Edmund: Entstehung und Ausbreitung der Alchemie. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte, Bd. 1. Berlin 1919. S. 226f.).

beigetragen haben wird, der nach Etablierung des Christentums nicht mehr von Interesse war<sup>177</sup>.

Die Beobachtung mehrerer frühchristlicher Autoren aus Nordafrika, die mit Hermes Trismegistos argumentieren, veranlasste eine kontroverse Forschungsdiskussion, inwieweit darin ein Spiegel besonderer lokaler Verhältnisse zu sehen ist. Jérôme Carcopino deutete Ikonographie und Inschriften von Sarkophag und Mosaikfußboden in der spätantiken Grabkammer von Lambiridi als Zeugnisse einer hermetischen Glaubenshaltung<sup>178</sup>. Dazu stützte er sich auf eine hermetische Bewegung in Afrika, die auch bei den heimischen christlichen Apologeten ihren Niederschlag gefunden hätte. Bei Autoren wie Tertullianus und (Pseudo-) Cyprianus sei diese noch kaum bekannt gewesen, zu Zeiten des Lactantius habe sie bereits ihren Höhepunkt überschritten, sonst sei seine starke positive Rezeption nicht denkbar gewesen<sup>179</sup>. Als Hauptzeuge dieser hermetischen Bewegung dient Carcopino Arnobius, dessen „Adversus nationes“ er zeitgleich zur Grabkammer von Lambiridi datiert. Vor seiner Konversion zum Christen soll demnach Arnobius Hermetiker gewesen sein und Elemente einer hermetischen Gnosis in seine Form des Christentums integriert haben. Mit der kurzen Nennung des Hermes in „Adversus Nationes“ allein konnte Carcopino nicht argumentieren. Daher erklärt er hermetische Anschauungen zum Zentrum der Lehre der Gegner des Arnobius, gegen die er in besagter Passage anscrieb, und listet zur Bekräftigung mehrere Aspekte einer vermeintlichen Übereinstimmung an theologischen Positionen zwischen den hermetischen Schriften und den von Arnobius geschilderten Aussagen auf<sup>180</sup>.

An den Thesen Carcopinos sind von verschiedenen Seiten Widersprüche geäußert worden. Sein Ansatz, von einem einheitlichen Programm in der Grabkammer von Lambiridi auszugehen, fand keine Zustimmung, ebenso wenig die Erklärung von inhaltlichen Parallelen der Inschriften zu hermetischen Lehren<sup>181</sup>. Eine nachhaltigere Diskussion erfuhr

---

<sup>177</sup> Die wenigen Bezüge auf Athenagoras bei anderen christlichen Autoren und die Situation der Überlieferung der Bittschrift fasst Schoedel in Athenagoras - Legatio, hg. von SCHOEDEL, S. ix-xxii in seiner Einleitung zusammen.

<sup>178</sup> CARCOPINO, Jérôme: Le tombeau de Lambiridi et l'hermetisme africain, in: Revue Archéologique 15 (1922), S. 211-301, hier bes. S. 207-286.

<sup>179</sup> Ebd. S. 291f.

<sup>180</sup> So habe Arnobius seine Ansicht von dem einen, unendlichen Schöpfergott, neben dem es aber noch niedere Götter gebe, aus den hermetischen Schriften übernommen, ebenso wie die Lehre vom Mischcharakter der menschlichen Seele, die der höchste Gott nicht erschaffen habe, aus sterblichen und unsterblichen Bestandteilen. Auch die Auffassung von der Auslöschung der Seelen, die Gott nicht erkannt haben, stamme aus der Hermetik. Ebd. S. 293-301.

<sup>181</sup> Die verschiedenen Positionen fasst zusammen Löw, Hermes Trismegistos, S. 73f. Anm. 264. Aufgrund der ikonographischen Umdeutung und der späteren Datierung aus kunsthistorischen Überlegungen wird die Grabkammer als Realie für die Hermetik-Forschung hinfällig. Vgl. auch DUNBABIN, Katherine M.D.: The Mosaics of Roman North Africa. Studies in Iconography and Patronage. Oxford 1978. S. 139f.

die Rolle des Arnobius als Bindeglied zwischen christlichen und nicht näher bestimmten hermetischen Gemeinden in Nordafrika, die schon vor Carcopinos Untersuchung erörtert wurde. Arnobius wendet sich in „Adversus nationes“ namentlich an die Anhänger platonischer, pythagoreischer und hermetischer Lehren<sup>182</sup>. Die im Folgenden genannten Positionen werden nicht näher zugeordnet, weshalb die Zuweisung einer zentralen Funktion der hermetischen Inhalte angesichts der Ähnlichkeiten der philosophisch-religiösen Lehren nicht haltbar ist<sup>183</sup>. Scott beispielsweise vermutet, Arnobius habe nicht verschiedene Gruppierungen angesprochen, sondern lediglich die Autoritäten seiner Gegner genannt<sup>184</sup>. Als Einwand gegen die Charakterisierung des Arnobius als „Hermetiker“, der an besagter Passage ohnehin von seinen Gegnern und nicht von seinen Gesinnungsgenossen spricht, gilt zudem die Feststellung, dass die Argumentation des Arnobius sich nicht explizit auf hermetische Quellen zurückführen lässt, seine Platonkenntnisse und seine Parallelen zu anderen christlichen Spekulationen dagegen sicherer fassbar sind<sup>185</sup>.

*„Zusammenfassend ist festzustellen, dass bei Arnobius eine Kenntnis der Hermetik, die über ein bloßes Wissen von der Gestalt des Hermes Trismegistos hinausgeht, zwar möglich ist, sich aber methodologisch gesichert nicht erweisen lässt.“<sup>186</sup>*

Trotz solcher schwerwiegenden Einwände bleiben für manche Wissenschaftler vermeintliche hermetische Anleihen des Arnobius Ausgangspunkt für folgenreiche Konstruktionen. Wolfgang Schmid etwa vermutet noch in Anlehnung an Carcopino an ganz anderer Stelle in „Adversus nationes“ hermetische Hintergründe<sup>187</sup>. Dass von Hermes Trismegistos in diesem Abschnitt nicht die Rede ist, läge daran, dass „... wir bis in Einzelheiten hinein das Geschick des Arnobius werden beobachten können, hermetisch (oder vielleicht besser: christlich-hermetisch) Gemeintes da, wo es möglich ist, auf gut lukrezisch auszudrücken.“<sup>188</sup> Die von Schmid genannten Parallelen bei Arnobius zu den Hermetica lassen sich jedoch direkter aus Lucretius und ohne die umständliche Brücke einer Angleichung christlicher Inhalte an hermetische über eine lukrezische Stilisierung erklären<sup>189</sup>.

---

<sup>182</sup> Vgl. S. Kap. II.1.

<sup>183</sup> Vgl. etwa FESTUGIÈRE, André-Jean: Hermétisme et mystique paienne. Paris 1967. S. 302f.

<sup>184</sup> SCOTT, Hermetica, Bd. 4, S. 8 Anm. 1.

<sup>185</sup> LÖW, Hermes Trismegistos, S. 81-83.

<sup>186</sup> Ebd., S. 81.

<sup>187</sup> Vgl. SCHMID, Wolfgang: Christus als Naturphilosoph bei Arnobius. Wiederabgedruckt in: DERS.: Ausgewählte philologische Schriften. Hg. von Hartmut ERBSE und Jochem KÜPPERS. Berlin/ New York 1984. S. 562-583.

<sup>188</sup> Ebd., S. 571.

<sup>189</sup> Vgl. LÖW, Hermes Trismegistos, S. 85f.

Auch für eine besondere, hermetisch-gnostisch geprägte afrikanische Philosophie verweist Antonie Wlosok auf Arnobius als vermeintlichen Gewährsmann. Nicht nur er sei aus dieser Strömung hervorgegangen, sondern er habe ebenso seinen Schüler Lactantius in sie eingeführt. Die intensive Rezeption hermetischer Schriften bei Lactantius, der in der Tat von Hieronymus als Schüler des Arnobius bezeichnet wird<sup>190</sup>, wird so auf Wurzeln in hermetischen Gruppierungen in der afrikanischen Provinz zurückgeführt<sup>191</sup>. Wie wenig Arnobius zum Beleg dieser Hermes-Gemeinden beiträgt, sollte bereits deutlich geworden sein. Dass Lactantius durch ihn in seiner Zeit in Afrika die hermetischen Schriften kennen gelernt habe, erhält durch „Adversus nationes“ ebenso wenig eine Stütze. Lactantius wiederum vor seiner Bekehrung als „Hermetiker“ anzusprechen, scheint ebenfalls nicht angebracht. Wie im vorhergehenden Kapitel gezeigt wurde, übernehmen die hermetischen Zitate in den Schriften des Lactantius ausschließlich Belegfunktion, hermetischen Kategorien fühlte er sich nicht verpflichtet<sup>192</sup>. Wie auch bei den anderen frühchristlichen Autoren finden sich bei den afrikanischen Christen Nachrichten über die Verehrung des Hermes/Thot als Gottheit bei den Ägyptern, von speziellen Riten oder Gruppierungen um Hermes Trismegistos in ihrer Umgebung informieren sie nicht. Die patristische Literatur liefert also keine Anhaltspunkte für konkurrierende Hermes-Gemeinden. Auffällig bleibt stattdessen die Betonung der Nähe der Hermetica zu den platonisch geprägten Philosophen<sup>193</sup>.

Die Vorstellung von hermetischen Zirkeln nach Wlosok geht von einer weiteren Fehlannahme aus. Sie postuliert eine lateinische Hermestradiation<sup>194</sup>, die vor allem auf die afrikanischen Christen ausgestrahlt habe<sup>195</sup>. Eine lateinische Tradition hermetischer Schriften, die schulbildend gewirkt haben soll, lässt sich nicht ausmachen. Tertullianus gibt indirekt als einziger lateinischsprachiger der christlichen Autoren aus der Provinz Afrika einen nicht näher bestimmbaren Albinus als seine Quelle für den *Mercurius Aegyptius* zu

---

<sup>190</sup> WLOSOK, Laktanz, S. 224.

<sup>191</sup> Ebd., S. 225.

<sup>192</sup> Vgl. Kap. II.1. In seiner neuen Studie zum Umgang des Lactantius mit paganen Texten und Wertvorstellungen gelangt auch Jochen Walter zu dem Schluss: „Sowohl die rücksichtslose Umdeutung der Hermetica als auch die expliziten Werturteile über Hermes Trismegistos und schließlich auch die Unterstellung von Nekromantie machen es sehr unwahrscheinlich, daß Lactanz eine hermetisierte Form des Christentums vertrat.“ WALTER, Pagane Texte, 170.

<sup>193</sup> Vgl. auch LÖW, Hermes Trismegistos, S. 255f.

<sup>194</sup> „In jedem Fall gehörten aber hermetische Lehren zur platonischen Schultradition, wie sie um 200 in Afrika verbreitet war. Der hermetische Bestand scheint dann im Laufe des 3. Jahrhunderts gewachsen zu sein. Es hatte sich eine eigene lateinische Hermestradiation gebildet, die an Ciceros Erwähnung des ägyptischen Hermes-Tot anknüpfte, und diese im Sinne der späteren Überlieferung ergänzte.“ WLOSOK, Laktanz, S. 227.

<sup>195</sup> Ebd., S. 115-142.

erkennen<sup>196</sup>. Doch der Rückgriff auf hermetische Texte erfolgte etwa bei Lactantius trotz thematischer Verwandtschaften unabhängig von Tertullianus. Lactantius schöpfte, wie gezeigt<sup>197</sup>, aus griechischen Vorlagen, auch stellte er erstmals die Verknüpfung zur Hermes-Thot-Nennung bei Cicero her. Von einer lateinischen Tradition kann frühestens bei Augustinus die Rede sein. Ihm waren sowohl eine lateinische Asclepius-Übersetzung als auch die Schriften des Lactantius geläufig<sup>198</sup>.

In der Diskussion um Hermes-Gemeinden spielt zudem die so genannte „hermetische Gnosis“ eine Rolle. Antonie Wlosok etwa versteht diese Begriffsbildung zunächst wörtlich als einen Weg der Erkenntnis, gespeist aus Lehren nach Hermes. Doch erwächst nach ihrer Definition aus der hermetischen Gnosis spezifischen „Vereinigung von Philosophie und Mysterienfrömmigkeit eine geistige Mysterienreligion“<sup>199</sup>. Auch wenn Wlosok die Praxis dieser Religion als möglicherweise kultlos im Sinne von Verzicht auf äußere Riten und organisierten Gottesdienst anspricht, verbindet sie durch diese Begrifflichkeiten die Hermetica mit der religiösen Bewegung vornehmlich des zweiten und dritten Jahrhunderts, die von der Forschung mit der Bezeichnung „Gnosis“ versehen wurde<sup>200</sup>. Über inhaltliche Parallelen von gnostischen und hermetischen Lehren<sup>201</sup> hinaus verstehen auch andere moderne Autoren unter „hermetischer Gnosis“ eine religiöse Trägerschaft<sup>202</sup>. Kaum ein Phänomen der Spätantike wird in der Literatur kontroverser diskutiert als die Gnosis, im Rahmen dieser Arbeit näher darauf eingehen zu wollen wäre vermessen. Es bleibt lediglich die Frage zu klären, inwiefern das hermetische Schrifttum als Bestandteil der nicht näher zu bestimmenden gnostischen Strömung zu betrachten ist und als solcher von den christlichen Autoren der so genannten „Großkirche“ als divergent zu eigenen Anschauungen empfunden wurde.

Bei den christlichen Rezipienten hermetischer Schriften, wie sie im vorangehenden Kapitel vorgestellt wurden, sucht man vergebens auf Hinweise, die eine nennenswerte Schnittmenge der Leserschaft von gnostischen und hermetischen Texten vermuten lassen.

---

<sup>196</sup> Vgl. den Kommentar bei Tertullian – *De anima*, hg. von WASZINK, S. 395. Vgl. auch FESTUGIÈRE, *Révélation*, Bd. 3., S. 1 mit Anm. 3 und Bd. 4., S. 95-102.

<sup>197</sup> Siehe Kap. II.1.

<sup>198</sup> Darauf macht auch Löw, *Hermes Trismegistos*, S. 254 aufmerksam.

<sup>199</sup> WLOSOK, *Laktanz*, S. 135.

<sup>200</sup> Ebd., S. 115-142.

<sup>201</sup> Eine Verwandtschaft zwischen Gnosis und hermetischen Schriften sieht bereits REITZENSTEIN, *Poimandres*, bes. S. 248f. und gilt seitdem als feste Größe in der Forschung.

<sup>202</sup> Vgl. TRÖGER, *Hermetische Gnosis*, bes. S. 119. Bemerkenswerter Weise schwankt Tröger in seiner Terminologie zwischen „gnostischen Hermetikern“ und „hermetischen Gnostikern“, was nicht gerade den Eindruck einer klar fassbaren Gruppierung befördert. Vgl. auch die Verwendung der Begrifflichkeiten bei Gilles Quispel, z.B. *Quispel, Asclepius*, S. 69-77.

Selbst bei Autoren wie Markellos oder Filastrius, die die Offenbarungen des Hermes als Quellen der Häresie identifizieren, fehlt ein Inbeziehungsetzen dieser beiden Größen<sup>203</sup>. Dabei wären christliche Schriften gegen häretische Strömungen eine denkbar geeignete Quelle, speist sich aus ihnen doch im Wesentlichen das Wissen über gnostische Gruppierungen<sup>204</sup>. Bei dem Systematisierungsversuch des Clemens von Alexandria heißt es etwa:

*„Was aber die Sekten betrifft, so sind sie teils nach dem Namen ihrer Gründer benannt wie die Schule des Valentinus und des Basileides, wenn sie sich auch rühmen, die Anschauung des Matthias vorzutragen. Denn es hat nur eine einzige Lehre aller Apostel gegeben, ebenso aber auch nur eine einzige Überlieferung. Andere Sekten sind nach einem Ort benannt wie die Peratiker, andere nach einem Volk wie die Sekte der Phryger, andere nach einem Verhalten wie die Enkratiten, andere nach eigenartigen Lehren wie die Doketen und die Haimatiten, andere nach Grundgedanken und dem, was sie verehrt haben, wie die Kaianiten und sogenannten Ophianer, andere nach den gesetzwidrigen Handlungen, deren sie sich vermaßen, wie von den Simonianern die sogenannten Entychiten.“<sup>205</sup>*

Anhänger des Hermes oder hermetische Gnostiker finden sich unter den geschilderten Gruppen nicht, weder bei Clemens, noch bei den anderen gnosiskritischen Autoren wie beispielsweise Irenaeus von Lyon, Hippolytos von Rom, Origenes oder Epiphanius von Salamis<sup>206</sup>. Das frühe christliche Schrifttum scheidet somit als Beleg der „hermetischen Gnosis“ aus.

Nicht einmal die Vergesellschaftung gnostischer und hermetischer Texte in den Codices von Nag Hammadi spricht eindeutig für die Verortung von „Hermetikern“ in gnostischen Gruppierungen. Wer letztlich für diese Zusammenstellung verantwortlich war und mit welchen Motiven er vorging, entzieht sich unserer Kenntnis. Auffällig ist zwar die Nähe des Fundortes zum orthodoxen Kloster von Chenoboskion, auch ist ein Brief an ein Mitglied dieser Gemeinschaft als Einbandpapier bei einem der Codices erhalten<sup>207</sup>. Doch kann dies sowohl für eine Vorliebe der dortigen Mönche sprechen wie auch für ein Arsenal, aus dem sie ihr Wissen über das, was sie zu bekämpfen gedachten, schöpften. Die Hermetica in der so

---

<sup>203</sup> Siehe Kap. II.1.

<sup>204</sup> Vgl. MARKSCHIES, Christoph. Die Gnosis. München 2006. S. 35-41.

<sup>205</sup> Stromateis VII 108, 1-2, zitiert nach BÖHLIG, Alexander: Zur Frage nach den Typen des Gnostizismus und seines Schrifttums, in: DERS., Gnosis und Synkretismus. Gesammelte Aufsätze zur spätantiken Religionsgeschichte, Teil 1. Tübingen 1989. S. 213-228, hier S. 213f.

<sup>206</sup> Zur Quellenlage über die Gnosis vgl. MARKSCHIES, Gnosis, S. 35-68.

<sup>207</sup> Ebd., S. 54.

genannten Bibliothek von Nag Hammadi lassen sich jedenfalls schwerlich mit großen inhaltlichen Übereinstimmungen zu ihren christlich-gnostischen Überlieferungen erklären<sup>208</sup>. Vielmehr wurde in der Forschung in jüngster Zeit verstärkt auf fundamentale Unterschiede aufmerksam gemacht<sup>209</sup>. Gerade der Codex VI zeigt einen sehr heterogenen Inhalt, der das Erschließen der Motivation seiner Zusammenstellung zusätzlich erschwert. Neben den Hermetica finden sich dort eine christlich-gnostische Apokryphe in den „Taten des Petrus und der zwölf Apostel“, ein mit „Der Donner – Vollkommener Verstand“ betitelter hymnischer Text, ein kosmischer Mythos in Form des „Authentikos Logos“, mit dem „Gedanken unserer großen Kraft“ einen Vertreter der jüdisch-christlichen Apokalypsen gnostischer Färbung, aber auch eine ins Koptische übersetzte Passage aus Platons „Staat“<sup>210</sup>.

Die frühen christlichen Autoren berichten, zusammengefasst, wenig über die Leserkreise hermetischer Texte außerhalb ihres eigenen Publikums. Einen Bezug zu ihrer rituellen Verwendung wird nur für die altägyptische Religion genannt, eine spezielle Gruppierung Eingeweihter ist ihnen unbekannt, auch innerhalb der unter der Bezeichnung „Gnosis“ firmierenden Strömungen. Etikettierungen wie „hermetische Gnosis“ bleiben erklärungsbedürftig und sollten eher vermieden werden, verbinden sie doch zu selbstverständlich zwei unterschiedliche Kategorien<sup>211</sup>. Gelten die Hermes-Schriften unter den christlichen Schriftstellern als Quellen häretischer Ideen, so geschehen solche Feststellungen pauschal ohne eine Adressierung an bestimmte Zirkel. Für die Apologeten, die Lehren des Hermes als

---

<sup>208</sup> Hans Dieter Betz vermag noch in ähnlichem hermeneutischen Vorgehen Gemeinsamkeiten zu entdecken, die die Übernahme der hermetischen Überlieferungen in die Nag Hammadi-Bibliothek erklären könnten. Allerdings muss er einräumen, dass seine zentrale Bezugsquelle, der „Poimandres“, den Schreibern von Nag Hammadi unbekannt geblieben ist, vgl. BETZ, Hans Dieter: Hermetism and Gnosticism – The Question of the „Poimandres“, in: *The Nag Hammadi Texts in the History of Religions. Proceedings of the International Conference at the Royal Academy of Sciences and Letters in Copenhagen, September 19-24, 1995*. Hg. von Søren GIVERSEN, Tage PETERSEN und Jørgen PODEMANN SØRENSEN. Copenhagen 2002. S. 84-94.

<sup>209</sup> So stellt etwa Tage Petersen Unterschiede in den kosmologischen Auffassungen zwischen den Hermetica und den übrigen Nag Hammadi-Texten fest, vgl. PETERSEN, Tage: Hermetic Dualism? CH VI against the Background of Nag Hammadi Dualistic Gnosticism, in: *The Nag Hammadi Texts in the History of Religions. Proceedings of the International Conference at the Royal Academy of Sciences and Letters in Copenhagen, September 19-24, 1995*. Hg. von Søren GIVERSEN, Tage PETERSEN und Jørgen PODEMANN SØRENSEN. Copenhagen 2002. S. 95-102. Fundamentale Unterschiede zwischen gnostischen und hermetischen Anschauungen sieht auch Roelof van den Broek, der dennoch von jeweiligen religiösen Gemeinschaften ausgeht, vgl. VAN DEN BROEK, Roelof: Gnosticism and Hermetism in Antiquity – Two Roads to Salvation, in: DERS., *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity (Nag Hammadi and Manichaean Studies 39)*. Leiden/ New York/ Köln 1996. S. 3-21.

<sup>210</sup> Eine Einführung in die Texte bietet die Ausgabe von PARROTT, *Nag Hammadi Codices*.

<sup>211</sup> Eine Neubestimmung des Verhältnisses von Gnosis und hermetischen Schrifttum in diesem Sinne legen auch einige weitere neuere Studien nahe: vgl. BÜCHLI, *Poimandres*, bes. S. 199-202; HOLZHAUSEN, *Mythos vom Mensch*, S. 229-233; LÖW, *Hermes Trismegistos*, S. 256f.. Gegen den Begriff „hermetische Gnosis“ spricht sich nochmals explizit aus HOLZHAUSEN, Jens: Rezension zu ‚From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition‘, hg. von Roelof van den Broek und Cis van Heertum, in: *Aries NF 2 (2002)*, S. 88-92.

Zeugnisse für Christus beanspruchten, wäre eine solch positive Rezeption wohl kaum denkbar, wenn ihnen konkurrierende hermetische Gemeinden mit einer entsprechenden rituellen Praxis begegnet wären. Ein Indiz für die Verbreitung hermetischer Schriften liefert Kyrill von Alexandria. Er weiß von einer Athener Sammlung von 15 Büchern mit dem Titel „Hermaika“ zu berichten, in denen Hermes mit seinen ägyptischen Attributen als Erfinder der Wissenschaften, Landesvermesser und Gesetzesgeber beschrieben wird. Der Besitzer dieser Athener Hermetica bleibt anonym und Näheres über ihre Verwendung und die Veranlassung ihrer Abfassung teilt Kyrill ebenfalls nicht mit<sup>212</sup>.

Die Quellen aus paganen Kreisen bestätigen im Wesentlichen die Angaben der christlichen Autoren. Eine verstärkte Rezeption der philosophisch-mystischen Hermetica lässt sich hier sogar erst seit dem 4. Jahrhundert feststellen<sup>213</sup>. Angesichts der Beobachtung, dass somit die christlichen Zeugnisse für Hermes Trismegistos zu den sehr frühen zählen, ging der Pionier der historisch-kritischen Untersuchungen an den hermetischen Schriften im 17. Jahrhundert, Isaac Casaubon, von Fälschungen der Kirchenväterliteratur aus<sup>214</sup>; diese Sicht wird von der heutigen Forschung allerdings nicht mehr geteilt. Eine intensive Auseinandersetzung mit hermetischen Lehren weist beispielsweise der Neuplatoniker Iamblichos von Apamea auf. In seinem zu Beginn des 4. Jahrhunderts verfassten Werk „Über die Mysterien der Ägypter“ erscheint Hermes Trismegistos als mythischer Gewährsmann der orientalischen Weisheit und dient mehrfach als Quelle für Betrachtungen über die Beschaffenheit der menschlichen Seele oder das Gute an sich<sup>215</sup>. Der ägyptische Kultus um Hermes/Thot wird von Iamblichos ausführlich geschildert, eine Gruppierung mit einer hermetischen religiösen Ausrichtung nennt er nicht<sup>216</sup>. Ähnlich wie

---

<sup>212</sup> „Πεποιήται δὲ καὶ τούτου μνήμην ἐν ἰδίαις συγγρφαῖς ὁ συντεθεικῶς Ἀθήνησι τὰ ἐπίκλην ‚Ερμαῖκα‘ πεντεκαίδεκα βιβλία.“ Kyrill - Contra Julianum, hg. von BURGUIÈRE und ÉVIEUX, S. 186 (Buch I, Kap. 41)

<sup>213</sup> Vgl. LÖW, Hermes Trismegistos, S. 243 mit Anm. 780.

<sup>214</sup> Zu Isaac Casaubon vgl. YATES, Frances A.: Giordano Bruno and the Hermetic Tradition. Chicago/ London. 1964. S. 398-431 und GRAFTON, Anthony: Protestant versus Prophet – Isaac Casaubon on Hermes Trismegistus, in: Journal of the Warburg and the Courtauld Institutes 46 (1983), S. 78-93.

<sup>215</sup> Einige Testimonien sind in der Edition Corpus Hermeticum, Bd. 4, hg. von FESTUGIÈRE/ NOCK, S. 114-117 und auch in der deutschen Ausgabe Corpus Hermeticum Deutsch, Teil 2, hg. von HOLZHAUSEN/ COLPE, S. 577-579 enthalten.

<sup>216</sup> Zu Hermes Trismegistos bei Iamblichos vgl. FOWDEN, Egyptian Hermes, S. 131-141. Polymnia Athanassiadi glaubt nicht nur bei Iamblichos einen Hinweis auf hermetische Gemeinschaften gefunden zu haben, sondern sie unterstellt diesen Gemeinschaften, eine wesentliche Inspirationsquelle für den Philosophen dargestellt zu haben; vgl. ATHANASSIADI, Polymnia: Review: The Oecumenism of Iamblichus – Latent Knowledge and its Awakening, in: Journal of Roman Studies 85 (1995). S. 244-250, hier S. 246-248. An besagter Stelle von „Περὶ τῶν αἰγυπτίων μυστηρίων“ ist aber lediglich von den divergierenden Ansichten in den alten (auch hermetischen) Büchern und den noch lebenden Weisen die Rede, eine religiöse Anhängerschaft wird nicht angesprochen; vgl. Jamblique: Les Mystères d'Égypte. Hg. von Édouard DES PLACES. Paris 1989. S. 195 (Buch VIII, Kap. 1).



die christlichen Autoren glaubt er jedoch die platonische Philosophie, besonders hinsichtlich der Ansichten über die Materie, vom hermetischen Schrifttum beeinflusst<sup>217</sup>.

Iamblichos bestätigt einen Diskurs um die Hermes-Texte in neuplatonischen Kreisen. Bestärkt wird dieser Befund durch eine zeitgleiche Briefsammlung aus dem Archiv eines Theophanes von Hermopolis, in denen deutlicher Bezug auf hermetische Inhalte genommen wird. Die Briefe belegen somit einen Austausch über Hermes-Lehren innerhalb des Kreises von Korrespondenz-Partnern, dahinter einen hermetischen Zirkel zu vermuten scheint aber überinterpretiert, bilden die hermetischen Texte doch nur einen von vielen inhaltlichen Punkten einer neuplatonisch orientierten Interessengruppe mit Verbindung zur ägyptischen Priesterschaft<sup>218</sup>. Anhaltendes Bewusstsein um hermetische Lehren in den neuplatonischen Schulen weist für Mitte des 5. Jahrhunderts der alexandrinische Philosoph Hermias auf, der eine Schar Bewunderer um sich zu sammeln vermochte. Aber auch in diesem Fall kann keine Rede von einer hermetischen Gemeinde sein<sup>219</sup>.

Nur außerhalb der christlichen Überlieferung wird allerdings die Rezeption der so genannten technischen Hermetica fassbar. Als besondere Form östlichen Wissens erfreuten sich diese Schriften sowohl im griechischen wie auch im lateinischen Sprachraum großer Beliebtheit<sup>220</sup>. Im ersten Jahrhundert setzte sich etwa der alexandrinische Grammatiker Pamphilus mit astrologisch-botanischen Lehren des Hermes auseinander, wofür er von Galenos kritisiert wurde. Mit Chaeremon und Thrasyllus befanden sich hermetisch bewanderte Astrologen aus Alexandria im Umfeld der Kaiser Tiberius und Nero. Theologisch-magische Bücher des Hermes führt Plutarchos in „De Iside et Osiride“ an. Als prominentester Vertreter der frühen, von Hermes Trismegistos inspirierten Alchemie lässt sich Zosimos von Panopolis um 300 ebenfalls in Alexandria verorten<sup>221</sup>. Seine Kollegin Theosebia kritisierte er für ihre Haltung, ihr Wissen im Geheimen zu bewahren und nur kleinen Gruppen von Eingeweihten anzuvertrauen, die sie durch Eide an sich band<sup>222</sup>. Somit läge zumindest ein Hinweis auf „hermetische Zirkel“ von Alchemisten vor, in denen

---

<sup>217</sup> „Und in der Tat sagt auch die Überlieferung der Ägypter dasselbe über sie (sc. die Materie). Zumindest hat doch der göttliche Iamblich berichtet, auch Hermes wolle die Materialität aus dem Sein ableiten. Und so ist es dann auch wahrscheinlich, dass auch Plato aus dieser Quelle zu einer derartigen Lehre über die Materie kam.“ Corpus Hermeticum Deutsch, Teil 2, hg. von HOLZHAUSEN/ COLPE, S. 579. Bezüglich dieses Iamblichos-Fragments aus einer Proklos-Schrift vgl. den griechischen Text in Iamblichi Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta (Philosophia Antiqua 23). Hg. von John M. DILLON. Leiden 1973. S. 140.

<sup>218</sup> Vgl. PESTE, Poimandres Group, S. 208f. und FOWDEN, Egyptian Hermes, S. 176.

<sup>219</sup> FOWDEN, Egyptian Hermes, S. 184.

<sup>220</sup> Für folgende Beispiele vgl. Ebd., S. 161f.

<sup>221</sup> Zu Zosimos siehe HAAGE, Bernhard Dietrich: Alchemie im Mittelalter. Ideen und Bilder – von Zosimos bis Paracelsus. Düsseldorf/ Zürich 2000. S. 83-95.

<sup>222</sup> Vgl. FOWDEN, Egyptian Hermes, S. 125f.

sicherlich die Offenbarungen des Hermes kursierten. Nichts deutet jedoch auf eine religiös-kultische Orientierung dieser Gruppierungen an den Hermetica hin<sup>223</sup>.

Die Fülle von Rezipienten hermetischen Schrifttums aus Alexandria spiegelt sich erneut bei den christlichen Autoren wieder. Clemens, Didymos und Kyrill wirkten in der Stadt im Nildelta<sup>224</sup>. Das bestätigt einmal mehr, dass die Lehren des Trismegistos im Schmelztiegel der ägyptischen Metropole auf fruchtbaren Boden fielen. Doch so sehr die philosophisch-mystischen Offenbarungen des Hermes auch implizieren mögen, dass Individuen oder Gemeinschaften eine kohärente Spiritualität nach ihnen gestalten, so fehlt es in Alexandria wie andernorts an Zeugnissen, die Einblicke hinter die Dokumente gewähren und die Annahme hermetischer Gemeinden unterstützen. Ob das Schweigen der Quellen mit einer expliziten Geheimhaltungstaktik von Seiten der „Hermetiker“ oder schlicht mit mangelndem Interesse von Seiten Außenstehender zu erklären ist, bleibt nicht nur spekulativ, sondern muss angesichts der nachweisbaren Zirkulation der hermetischen Lehren als wenig plausibel gelten. Zwar lässt sich die Anhängerschaft religiöser Bewegungen wie der Gnosis, des Manichäertums oder östlicher Mysterienreligionen der Antike ebenfalls schwer fassen, doch bekennen sich einige Mitglieder dieser Gruppen oder werden von anderen namentlich gemacht<sup>225</sup>. Gleiches gilt für philosophische Schulen der Zeit, die in ihrer Verehrung des jeweiligen Lehrers einer Religionsgemeinschaft ähnliche Züge annehmen konnte, ohne geregeltere Formen des Zusammenlebens auszubilden<sup>226</sup>. Im Falle der hermetischen Schriften fehlen solche Nachrichten.

Den historischen und sozialen Ort hermetischer Texte mag man sich in religiösen Gemeinschaften, philosophischen Diskussionsrunden, Schulrichtungen oder bei verstreuten Individuen auf Heilssuche durch Lesemysterien vorstellen; daneben besteht die Möglichkeit, die Schriften gleichzeitig in all diesen Funktionen in Betracht zu ziehen oder die Grenzen fließen zu lassen<sup>227</sup>. Letzte Bestätigung vermag bislang keines dieser Modelle aus den Quellen zu ziehen. Vielmehr tritt Hermes Trismegistos in erster Linie als literarisches Etikett für Texte in Erscheinung, die zwischen christlichen, gnostischen,

---

<sup>223</sup> Vielmehr scheint in Alchemistenkreisen zu Zeiten des Zosimos ein Synkretismus vorherrschend gewesen zu sein, in dem hermetisches Schrifttum lediglich als eine von vielen Bezugsquelle gedient hat. Vgl. u. a. PESTE, *Poimandres Group*, S. 210.

<sup>224</sup> Über Genannte hinaus zählt auch der alexandrinische Philosoph Synesius zu den mit den Hermetica vertrauten Christen, vgl. FOWDEN, *Egyptian Hermes*, S. 179.

<sup>225</sup> Vgl. beispielhaft MARKSCHIES, *Gnosis*, S. 107-115.

<sup>226</sup> Vgl. FOWDEN, *Egyptian Hermes*, S. 189f.

<sup>227</sup> Auf diese Weise werden die Vorschläge der Forschung für die Beschaffenheit solcher hermetischen Gruppierungen geschickt zusammengefasst. Vgl. PESTE, *Poimandres Group*, S. 198f.

mittel- und neuplatonischen Feldern geradezu schwimmen und mit altägyptischem Kolorit versehen wurden. Die Verwendung dieses Etiketts erfolgte nach unterschiedlichen Intentionen und findet sich daher in keinem klar abgrenzbaren Rezipientenkreis im Sinne einer „hermetischen Gemeinde“.

### 3. Das Erbe der Antike – Hermetische Überlieferungsspuren in der lateinischen Literatur vom 6. bis 11. Jahrhundert

Dem gängigen Bild zufolge bildet die kritische Auseinandersetzung des Augustinus mit Hermes Trismegistos in „De civitate Dei“ einen vorläufigen Schlusspunkt der Rezeption. Der lateinische Westen habe im Folgenden wenig Interesse an hermetischen Traditionen gezeigt, bis eine Wiederbelebung platonischer Philosophie im 12. Jahrhundert auch die Sensibilität für die Schriften des Hermes gesteigert habe<sup>228</sup>. Doch verschwanden die hermetischen Texte nicht völlig, sondern hinterließen bis zu ihrer vermeintlichen „Renaissance“ im 12. Jahrhundert manche Spuren, die auf einige Kontinuitäten der Überlieferung hinweisen und die es in diesem Abschnitt vorzustellen gilt.

Schon allein durch die Lektüre frühchristlicher Autoren blieb Hermes Trismegistos dem patristisch bewanderten Lesepublikum des frühen Mittelalters bekannt. Apologeten wie Lactantius, die hermetische Schriften intensiv in ihre Argumentation einbauten, traten als theologische Lehrer zwar in den Hintergrund, gerieten jedoch nicht in Vergessenheit, wie sich an der handschriftlichen Überlieferung erkennen lässt<sup>229</sup>. Allgegenwärtig schienen

---

<sup>228</sup> Vgl. COPENHAVER, *Hermetica*, S. xlv. In seinem bibliographischen Überblick betont GONZALEZ BLANCO, Antonino: *Hermetism. A Bibliographical Approach*, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II. Religion – Heidentum: Römische Götterkulte, Orientalische Kulte in der römischen Welt* (Principat Bd. 17/ 4). Hg. von Wolfgang HAASE. Berlin/ New York 1984. S. 2240-2281, hier S. 2253 zwar die wahrscheinliche Existenz hermetischen Schrifttums im frühen Mittelalter, doch fehle es an Untersuchungen, um darüber etwas aussagen zu können. Im jüngsten Lexikonartikel von LUCENTINI, Paolo: *Hermetic Literature II: Latin Middle Ages*, in: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Bd. 1. Hg. von Wouter J. HANEGRAAFF. Leiden/ Boston 2005. S. 499-529 findet die nachantike Periode bis zum 12. Jahrhundert kaum Erwähnung.

<sup>229</sup> Genaue Untersuchungen zur Rezeptionsgeschichte der Werke des Lactantius stehen noch aus. Bisherige Beobachtungen beschränken sich auf eine Wiederentdeckung des „Cicero christianus“ in der italienischen Renaissance. Anhand der handschriftlichen Überlieferung wird jedoch deutlich, dass etwa die „Divinae institutiones“ sich großer Beliebtheit schon während des Mittelalters erfreut haben müssen. Ab dem 9. Jahrhundert setzt eine Überlieferungsdichte ein, die einen noch erhaltenen Manuskript-Bestand von anfänglich 5 aus karolingischer Zeit bis zu 300 am Ende des 14. Jahrhunderts aufweist. Vgl. WLOSOK, Antonie: *Lucius Caecilius Firmianus Lactantius*, in: *Restauration und Erneuerung. Die lateinische Literatur von 284 bis 374 n. Chr.* (Handbuch der lateinischen Literatur der Antike 5). Hg. von Reinhart HERZOG. München 1989. S. 375-404, hier S. 391. Zu einzelnen Handschriften und deren editorischen Auswahl siehe die Prolegomena in *L. Caeli Firmiani Lactanti Opera omnia* (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum 19/1). Hg. von Samuel BRANDT. Prag/ Wien/ Leipzig 1890. S. XIII-LXXIV.

dagegen die Werke des Augustinus<sup>230</sup>, die demnach durch ihr überwiegend negatives Hermes-Bild hemmend auf die Rezeption der Hermetica gewirkt haben müssten. Durch einen überlieferungsgeschichtlichen Zufall kann jedoch nicht automatisch von dieser Prämisse ausgegangen werden. Bei der Tradierung der Schriften des Augustinus geriet der „Tractatus adversus quinque haereses“ des karthagischen Bischofs Quodvultdeus († 454), eines Korrespondenzpartners des Bischofs von Hippo, zwischen die augustininischen Werke und galt seitdem bis ins 20. Jahrhundert als ein Produkt des großen Kirchenlehrers<sup>231</sup>. Der „Traktat gegen die fünf Irrlehren“ folgt der Hermes-Deutung des Lactantius und baut eine ähnliche Argumentationskette auf, wonach in paganer Weisheit bereits die Erkenntnis des dreifaltigen Gottes der Christen vorweggenommen sei<sup>232</sup>. Im dritten Kapitel wird dazu parallel zu Lactantius der Trismegistos und sein Werk „Λόγος τέλειος“ eingeführt. Der Herr habe demnach einen zweiten Gott erschaffen<sup>233</sup> und der *Mercurius* rede dabei von Gottvater und Sohn<sup>234</sup>, vom Sohn des gebenedeiten Gottes und des guten Willens<sup>235</sup>. Auch bei Quodvultdeus wird diese Erkenntnis des Hermes mit sibyllinischen Orakeln als weiterem heidnischem Zeugnis zusätzlich bekräftigt<sup>236</sup>. Gerade jener *Mercurius*, der unter den Heiden eine solch hohe Verehrung genieße<sup>237</sup>, habe Gottes Wesen erfahren. Nun sollen auch seine Anhänger erkennen, Gott sei kein Anderer, nicht Mars, nicht Jupiter, nicht Merkur, sondern der, den der Trismegistos bekenne<sup>238</sup>. Der vehemente Einwand des Augustinus gegen die dämonischen Götterbilder des Hermes aus „De civitate Dei“ fand somit im ebenfalls als augustinish geltenden „Tractatus adversus quinque haereses“ ein Gegengewicht, das die Polemik weitgehend neutralisierte. Den mittelalterlichen Lesern begegnete der Bischof von Hippo in einem ambivalenten Verhältnis zu den hermetischen Schriften und damit offen in der Auslegung.

<sup>230</sup> Vgl. SCHMAUS, Michael: Augustinus III. Fortwirken im Mittelalter, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 1. München/ Zürich 1980. Sp. 1227-1229.

<sup>231</sup> Vgl. ALKOFER, Andreas-Pazifikus: Quodvultdeus, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 8. Freiburg u. a. 1999. Sp. 786. Auch René Braun stellte eine durchgehende Zuschreibung zu Augustinus in der handschriftlichen Überlieferung fest, vgl. Opera Quodvultdeo Charthaginiensi Episcopo tributa (Corpus Christianorum Series Latina 60). Hg. von René BRAUN. Turnhout 1976. S. LXI-LXIX.

<sup>232</sup> Ein weiteres Hermes-Zitat findet sich im „Liber promissionum“ des Quodvultdeus. Dabei handelt es sich um die so genannte Apokalypse des Hermes aus dem „Asclepius“, in der der Niedergang der Götterkulte Ägyptens prophezeit wird. Vgl. Opera Quodvultdeo Charthaginiensi Episcopo tributa (Corpus Christianorum Series Latina 60). Hg. von René BRAUN. Turnhout 1976. S. 186.

<sup>233</sup> „Audiamus quid loquatur Mercurius, de verbo perfecto: Dominus, inquit, et omnium factor deorum secundum a se fecit deum.“ Ebd. S. 265.

<sup>234</sup> „Mercurius et patrem deum dicit et filium.“ Ebd. S. 266.

<sup>235</sup> „Filius benedicti dei atque bonae voluntatis.“ Ebd. S. 267.

<sup>236</sup> „Quantum apparet in his sententiis Mercurii et Sibyllae...“ Ebd. S. 266.

<sup>237</sup> „Tuus est Mercurius, cui inter deos tantus honor cultusque adlatus est a vobis ut eius nomine diem domini vocaretis.“ Ebd. S. 267.

<sup>238</sup> „Ipsum tuum cognosce deum dei filium esse. Ipsum tuum cognosce deum, ipsum non alium, non Martem, non Iovem, non Mercurium, sed quem confitetur Mercurius.“ Ebd. S. 268.

Was frühmittelalterliche Leser bei Augustinus über Hermes entnehmen, verdeutlicht das Beispiel des Frechulf († 864), Bischof von Lisieux und Saintes, der seine Ausbildung bei Helisachar in der Hofkapelle Kaiser Ludwig des Frommen erhielt<sup>239</sup>. Auf Anregung seines Lehrers verfasste Frechulf vermutlich in den 20er Jahren des 9. Jahrhunderts eine Weltgeschichte von Adam bis Christi Geburt in sieben Büchern, die er um 830 um fünf weitere Bücher ergänzte, die die Zeit bis Gregor den Großen abhandelten. Frechulf unternahm offenbar mehrere Anläufe, bis er sich zu einer bestimmten Form seiner Chronik durchrang. In den frühesten überlieferten Fassungen des ersten Buches kommt der Bischof von Lisieux im Zuge der orientalischen Frühgeschichte auch auf den Trismegistos zu sprechen<sup>240</sup>:

*„Mercurius vero in sermone interpretatur quasi ‘medius currens’, qui et Thermes Grece, et tertio vocabulo Hermes est nuncupatus. Qui organum, ut ferunt, apud Aegyptios primus invenit, et ob ingenia eius precipua post mortem deus est nuncupatus. De quo nepos ipsius Trimigestus, qui et Ermegestus, quaedam reliquit conscripta. Idem enim eisdem vocabulis nuncupabatur ut auus. Qui ad Asclepium plurima scripsit de diis, confirmans quod ut verus Deus pater sit deorum immortalium, ita et homines factores deorum. Quae visibilia et contrectabilia simulacra esse voluit velut corpora deorum. Inesse autem his quosdam spiritus inuitatos qui valeant aliquid sive ad nocendum sive ad desideria nonnulla complenda. Hos ergo spiritus inuisibiles per artem quandam uisibilibus rebus corporalis materiae copulari, ut sint quasi animata corpora illis spiritibus dicata et subdita simulacra.*

*Ergo dum plura uana et otiosa ad Asclepium de diis conscriberet, ait inter cetera: Quoniam praescire cuncta prudentem decet, istud uos ignorare fas non est. Futurum tempus est cum appareat Aegyptios incassum pia mente diuinitatem sedula religione seruasse. Deinde multis uerbis Hermes hunc locum exsequitur in quo uidetur hoc tempus praedicere quo Christiana religio, quanto est ueracior atque sanctior, tanto uehementius et liberius cuncta fallacia figmenta subuertit, ut gratia uerissimi saluatoris liberet hominem ab eis diis quos facit homo et ei Deo subdat a quo factus*

---

<sup>239</sup> Zu Frechulf vgl. SCHMALE, Franz-Josef: Frechulf von Lisieux, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 4. München/Zürich 1989. Sp. 882f.

<sup>240</sup> Zur Überlieferungsgeschichte dieser Passage siehe die Einleitung von Michael Allen in Frechulfi Lexouiensis Episcopi Opera omnia (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 169 A). Hg. von Michael I. ALLEN. Turnhout 2002. S. 56\*.

*est homo. Sed Hermes cum ista praedicit, uelut amicus eisdem ludificationibus daemonum loquitur.*<sup>241</sup>

In dieser Passage lehnt sich Frechulf weitgehend wörtlich an die Formulierungen des Bischofs von Hippo in „De civitate Dei“ an<sup>242</sup>. Er beginnt ebenfalls mit der Unterscheidung mehrerer Hermen, wobei ihm bei der Wiedergabe der griechischen Namen einige Kontraktionen aus Hermes und Trismegistos unterlaufen sind. Wie Augustinus konzentriert er sich auf den Aspekt aus dem „Asclepius“ über die Schaffung von Göttern durch Menschenhand mit Hilfe dämonischer Belebung der Bildnisse. Diese Praktiken habe Hermes gut geheißen, obwohl er den Niedergang des ägyptischen Götterkultes und den Aufstieg der christlichen Religion habe kommen sehen. Er habe sogar eingestanden, dass es nur einen wahren Gott gebe. Dennoch verharrte er verblendet bei seinem Dämonenkult. Auch diese Skepsis gegenüber dem Gehalt des hermetischen Schrifttums teilt Frechulf mit Augustinus. Doch in einem Punkt geht der Bischof von Lisieux über seine Vorlage hinaus. Als Beispiel für den außerordentlichen Erfindungsgeist des ersten *Mercurius*, des Ahnen des Verfassers des „Asclepius“, für den ihn die Ägypter göttliche Verehrung entgegenbrachten, nennt Frechulf die Erfindung der Orgel. Diese Angabe ist ohne Parallele und es stellt sich die Frage, ob Frechulf auf weitere hermetische Traditionen zurückgriff, die nicht überliefert sind. Dass gerade die Orgel hervorgehoben wird, gewinnt angesichts des hohen Stellenwerts dieses Instruments in karolingischer Zeit an Bedeutung. Mehrmals ist in der historischen Überlieferung von Orgeln als Gesandtschaftsgeschenken aus Byzanz die Rede. Die so genannten „Annales regni Francorum“ berichten bereits für das Jahr 757 von Gaben des Kaisers Konstantin V. an König Pippin; eigens erwähnt wird lediglich eine Orgel<sup>243</sup>. Für Aufsehen sorgten auch die Gesandten des Kaisers Michael I., die Ostern 812 den Hof Karls des Großen in Aachen erreichten<sup>244</sup>. Notker Balbulus erzählt in seinen „Gesta Karoli“ von Karls Begeisterung für den griechischen Antiphonen-Gesang, den die Gesandten insgeheim nach den Laudes darboten, und von dem der fränkische Herrscher sogleich eine lateinische Übertragung anforderte. Unter den von den Griechen mitgeführten Musikinstrumenten verdiente sich eine Orgel besondere Erwähnung. Mit Hilfe von Metallpfeifen und

---

<sup>241</sup> Ebd. S. 100f.

<sup>242</sup> Die entsprechenden Verweise sind im Apparat der Edition enthalten, vgl. ebd.

<sup>243</sup> „*Misit Constantinus imperator regi Pippino cum aliis donis organum, qui in Franciam usque pervenit.*“ Annales Regni Francorum et Annales q.d. Einhardi (MGH SS rer. Germ. 7,6). Hg. von Georg Heinrich PERTZ und Friedrich KURZE. Hannover 1895 (ND 1950). S. 14.

<sup>244</sup> Zu dieser Gesandtschaft vgl. BERSCHIN, Walter: Die Ost-West-Gesandtschaften am Hof Karls des Großen und Ludwigs des Frommen (768-840), in: Karl der Große und sein Nachwirken – 1200 Jahre Kultur und Wissenschaft in Europa, Bd. 1 – Wissen und Weltbild. Hg. von Paul BUTZER, Max KERNER und Walter OBERSCHELP. Turnhout 1997. S. 157-172, bes. S. 163 f.

Blasebälgen sei es auf ihr möglich, das Rollen des Donners, die Geschwätzigkeit der Leier oder den süßen Ton von Zimbeln wiederzugeben, so Notker. Karls aufmerksame Werkleute vermochten offenbar nach intensiver Beobachtung die Instrumente einschließlich Orgel nachzubauen<sup>245</sup>. Den Auftrag zum Nachbau einer Orgel griechischen Stils erteilte auch Ludwig der Fromme einem Priester namens Georgius, der 826 in Begleitung der pannonischen Markgrafen am Hof des Kaisers erschien. Laut Bericht des so genannten Astronomus betraute Ludwig seinen Schatzmeister Tankulf mit der Aufgabe, jenen Georgius mit allem auszustatten, was dieser zum Bau des im Reich der Franken ungebräuchlichen Instruments benötige<sup>246</sup>. Angesichts solch herrschaftlicher Förderung und der entsprechenden Nachrichten vom Hofe blieben die Orgeln in nachhaltiger Erinnerung. In den musiktheoretischen Passagen seines „De rerum naturis“ stellt Hrabanus Maurus, im übrigen Korrespondenzpartner Frechulfs von Lisieux<sup>247</sup>, Mitte des 9. Jahrhunderts die Orgel als vornehmstes Instrument vor, an dem er sogleich allegorische Betrachtungen fest macht<sup>248</sup>. Während Hrabanus die Orgel für ein biblisches Instrument hielt, liegt aufgrund der Berichterstattung vom karolingischen Hofe nahe, dass Frechulf seine Information über Hermes als Erfinder der Orgel über die griechischen Kontakte im Zusammenhang mit der Einführung des Instruments im Frankenreich bezogen haben könnte. Leider fehlt es an einer Aufarbeitung der byzantinischen Traditionsströme um Hermes Trismegistos, um diese Vermutung weiter verifizieren zu können<sup>249</sup>.

Ebenfalls von „De civitate Dei“ des Augustinus gespeist erweist sich ein Eintrag im „Libellus synodalis Parisienis“ aus dem Jahr 825. Hintergrund des von den Kaisern Ludwig dem Frommen und seinem Sohn Lothar I. zum 1. November des Jahres nach Paris einberufenen

<sup>245</sup> „Cum igitur Greci post matutinas laudes imperatori celebratas in octava die theophanie secreto in sua lingua Deo psallerent et ille occultatus in proximo carminum dulcedine delectaretur, praecepit clericis suis, ut nihil ante gustarent quam easdem antiphonas in Latinum conversas ipsi praesentarent. [...] Adduxerunt etiam idem missi omne genus organorum, sed et variarum rerum secum. Que cuncta ab opificibus sagacissimi Karoli quasi dissimulanter aspecta acuratissime sunt in opus conversa, et praecipue illud musicorum organum praestantissimum, quod doliis ex ere conflatis follibusque taurinis per fistulas ereas mire perflantibus rugitum quidem tonitruui boatu, garrulitatem vero lyre vel cymbali dulcedine coequabat.“ Notkeri Balbuli Gesta Karoli Magni Imperatoris (MGH SS rer. Germ. N. S. 12). Hg. von Hans HAEFELE. Berlin 1959. S. 58.

<sup>246</sup> „Interea cum Baldricus et Geroldus ceterique Pannoniarum custodes adessent finium, adduxit Baldricus domno imperatori presbyterum quendam Georgium nomine, bone vite hominem, qui se promitteret organum more posse componere Grecorum. Quem imperator gratanter suscepit et, quia Deus illi quae ante se inusitata erant regno Francorum attribuebat, gratiarum actiones reddidit, ac Tannculfo sacrorum scriniorum praelato commendavit publicisque stipendiis curare iussit, et ea quae huic operi necessaria forent praeparare mandavit.“ Astronomi vita Hludowici Imperatoris (MGH SS rer. Germ. 64). Hg. von Ernst TREMP. Hannover 1995. S. 432-434.

<sup>247</sup> Gleich fünf seiner Bibelkommentare aus den Jahren 822-829 adressierte Hrabanus Maurus u. a. an Frechulf von Lisieux. Vgl. den tabellarischen Überblick bei HAARLÄNDER, Stephanie: Hrabanus Maurus zum Kennenlernen. Mainz 2006. S. 161.

<sup>248</sup> Siehe dazu ausführlich RICHENHAGEN, Albert: Studien zur Musikanschauung des Hrabanus Maurus (Kölner Beiträge zur Musikforschung 162). Regensburg 1989. S. 181-189.

<sup>249</sup> Zum Problemfeld der griechischen Überlieferung nach der Antike siehe Kap. II.4.

Konzils bildeten die Vermittlungsbemühungen der fränkischen Herrscher im byzantinischen Bilderstreit<sup>250</sup>. Papst Eugen II. akzeptierte Ludwigs Vorschlag, nachdem fränkische Bischöfe zu den den Konflikt betreffenden Problemen Aussagen der Kirchenväter sammeln sollten. Für tiefgründige Stellungnahmen war die Vorbereitungszeit auf die Pariser Versammlung zu kurz. Dennoch sollten Gesandte die Ergebnisse dem Papst unterbreiten und dadurch versuchen, der fränkischen Position eine Vermittlerrolle zwischen dem römischen Papsttum und den byzantinischen Parteien zuzuspielen. Über den weiteren Verlauf der Verhandlungen unter konkreter Einbeziehung der Pariser Ergebnisse ist jedoch nichts bekannt. In der Sache knüpfte das Konzil an frühere fränkische Stellungnahmen an. Indem Bildern ein grundsätzlicher Wert als Erinnerungszeichen zuerkannt wurde, steuerten die fränkischen Bemühungen auf einen Kompromiss zwischen Ikonoklasten und extremen Bilderverehrern. Unter Berufung auf das achte Buch von „De civitate Dei“ kommt im Synodenbuch die Sprache auf Hermes, der gezeigt habe, dass verstorbenen Menschen göttliche Verehrung entgegengebracht worden sei, wie unter anderen *Aesculapius* und *Mercurius*, dem Großvater des Besagten. Auch sei er davon ausgegangen, dass Dämonen bei den guten Göttern, den heiligen Engeln und Erzengeln in christlicher Terminologie, als Mittler fungierten, was aber lediglich zeige, wie die heidnischen Weisen durch schleierhafte Methoden bestrebt waren, ihre Gottheiten zu verhüllen<sup>251</sup>.

Dass neben der Augustinus-Lektüre auch das Werk des Lactantius im frühen Mittelalter auf den Trismegistos aufmerksam machen konnte, zeigt das Beispiel des Sedulius Scottus. Sedulius zählte zu den Gelehrten irischer Herkunft im Karolingerreich. In den 40er Jahren des 9. Jahrhunderts nahm ihn und seine Gefährten der Lütticher Bischof Hartgar auf<sup>252</sup>. Sein vielfältiges Schrifttum, bestehend aus grammatischen Traktaten, Bibelkommentaren, Gedichten und einem Fürstenspiegel, brachten ihm in der Forschung den Titel „Lüttichs Vergil“ ein und stellten ihn gleichsam als Pendant des lotharingischen Mittelreiches zum

---

<sup>250</sup> Zum Konzil von Paris 825 vgl. BOSHOF, Egon: Ludwig der Fromme (Gestalten des Mittelalters und der Renaissance). Darmstadt 1996. S. 163f.

<sup>251</sup> „XXXIII. *Augustinus in libro VIII. de civitate Dei: Quapropter merito homo deficit ab illo, qui eum fecit, cum sibi praeficit ipse quod fecit. Demonstrat enim idem Hermes, quod homines mortui divino colebantur honore velut Aesculapius atque Mercurius, quem suum esse dicit avum, et reliqui. Hac enim occasione accepta daemones ut intercessores existerent apud bonos deos, quos nos angelos sanctos seu archangelos vel potestates dicimus. Tali enim ratione nubiloso velamine sapientes gentilium sua numina obtexere nitebantur.*“ Concilia Aevi Karolini I,1 (MGH Legum Sectio III. Conc. II,2). Hg. von Albert WERMINGHOFF. Hannover/ Leipzig 1908. S. 493.

<sup>252</sup> Vgl. BERSCHIN, Walter: Griechisch-lateinisches Mittelalter. Von Hieronymus zu Nikolaus von Kues. Bern/ München 1980. S. 172.



am Hof Karls des Kahlen beheimateten Johannes Scottus Eriugena hin<sup>253</sup>. Aufgrund der Annahme, Sedulius' Fürstenspiegel „De rectoribus christianis“ sei Lothar II. zugeordnet, bestand lange die Ansicht, die Spur des irischen Gelehrten verlöre sich nach 858. Mit plausiblen Argumenten machte jedoch Nikolaus Staubach Karl den Kahlen als Adressaten wahrscheinlich, dem demnach „De rectoribus christianis“ im Zuge des Nachfolgeanspruchs über das Mittelreich 869/ 870 zugeordnet wurde<sup>254</sup>. Neben dem Fürstenspiegel unterstützte Sedulius Karls Propaganda zudem mit mehreren Gedichten<sup>255</sup>.

Sedulius' Kenntnisse der „Divinae institutiones“ des Lactantius lassen sich an zwei Handschriften erkennen. Bei einer handelt es sich um eine Sammlung von Auszügen aus Werken klassischer Autoren der Antike<sup>256</sup>. Das erhaltene Manuskript des 12. Jahrhunderts gelangte in den Besitz des Nicolaus Cusanus, stellt aber zweifellos die Kopie einer frühmittelalterlichen Vorlage dar. Diese wiederum diente dem Sedulius als eine Art Notizbuch für „De rectoribus christianis“, wie sich an der spezifischen Zusammenstellung an Klassikerzitaten erkennen lässt. Dazu zählten eben einige Exzerpte aus Lactantius. Für die Rezeption hermetischen Schrifttums weit interessanter erweist sich der so genannte „Griechische Psalter“ der Pariser Arsenal-Bibliothek, der eine Art Arbeitshandschrift für Griechisch-Studien darstellt<sup>257</sup>. Nach der Wiedergabe von Psalmen, Glaubensbekenntnis und „Vater unser“ in Griechisch samt lateinischer Übersetzung schließen sich griechische Orakelsprüche aus den „Divinae institutiones“ an, für die Sedulius ebenfalls eine Übertragung ins Lateinische daneben setzte<sup>258</sup>. Neben Prophezeiungen des Hermes stehen vor allem Sprüche der Sibyllen, des Orpheus und des Apollon. Bereits Bernard de Montfaucon nahm dieses ungewöhnliche Zeugnis von Griechischstudien in seine „Palaeographia Graeca“ auf, die im Folgenden als Textgrundlage dient<sup>259</sup>. Dass es sich um ein Autograph des Sedulius handelt, bezeugt neben der insularen Schrift des 9. Jahrhunderts der Eintrag „ΧΑΥΑΙΟC. ΚΚΟΤΤΟC. ΕΓΩ. ΕΡΡΑΨΑ“<sup>260</sup>. „*Hermes, qui et Mercurius et*

---

<sup>253</sup> DÜCHTING, Reinhard: Sedulius Scottus, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 7. München 1995, Sp. 1667f.

<sup>254</sup> Vgl. auch die ältere Forschung aufgreifend STAUBACH, Nikolaus: Rex Christianus. Hofkultur und Herrschaftspropaganda im Reich Karls des Kahlen. Teil II: Die Grundlegung der „religion royale“. Köln/Weimar/ Wien 1993. S. 105-197.

<sup>255</sup> Ebd. S. 197-221.

<sup>256</sup> Vgl. zusammenfassend zur Handschrift Hospital-Bibliothek Kues, Cod. Cus. 52 KENNEY, James F.: The Sources for the Early History of Ireland. An Introduction and Guide, Bd. 1. New York 1929. S. 566-568.

<sup>257</sup> Zu Paris, Bibliothèque de l' Arsenal Ms. 8407 listet die Literatur auf STAUBACH, Rex Christianus, S. 106 mit Anm. 6.

<sup>258</sup> Zum Inhalt des „Griechischen Psalters“ vgl. die Kurzübersicht bei KENNEY, Sources, S. 557.

<sup>259</sup> DE MONTFAUCON, Bernard: Palaeographia Graeca sive de ortu et progressu literarum Graecarum. Paris 1708. S. 235-250 (Lib. 3, Cap. 7).

<sup>260</sup> Paris, Bibliothèque de l' Arsenal Ms. 8407, fol. 55r. Vgl. die Wiedergabe nach einem Faksimile bei BERSCHIN, Griechisch-lateinisches Mittelalter, S. 172.

*Trismegistus*<sup>261</sup> wird von Sedulius viermal zitiert. Aus dem zweiten Buch der „*Divinae institutiones*“ stammt der Abschnitt über den frommen Menschen, der von Gott vor allem Bösen bewahrt wird. Die Frömmigkeit, gleichbedeutend mit der Erkenntnis Gottes, sei das einzig gute im Menschen<sup>262</sup>. Dem vierten Buch entnahm Sedulius die Passage über den Schöpfergott, der einen zweiten Gott, seinen Sohn, geschaffen hat<sup>263</sup>. Im gleichen Abschnitt fand er das Zitat über das Geheimnis um den Namen Gottes, den der Mensch nicht aussprechen könne<sup>264</sup>. Eine weitere Stelle ist dem siebten Buch der „*Divinae institutiones*“ entlehnt. Es besagt, dass die Natur des Menschen sich aus Sterblichem und Unsterblichem zusammensetze. Gott habe den Menschen zwischen die göttlich unsterbliche und sterbliche Natur gestellt, damit er alles sehe und bestaune<sup>265</sup>.

Sedulius' Berührung mit Hermes Trismegistos beschränkt sich auf die Rezeption der Zitate des Lactantius. Eine besondere Affinität der irischen Gelehrten im karolingischen Reich für diesen Zweig der antiken Überlieferung lässt sich nicht feststellen. Völlig abwegig erscheint daher etwa das Modell, die platonisch beeinflusste Philosophie des Johannes Scottus Eriugena in den Zusammenhang hermetischer Traditionen zu stellen<sup>266</sup>. Hermetische Schriften oder die Gestalt des Trismegistos werden von Eriugena nicht genannt. Er verdeutlicht aber beispielhaft den Aneignungsprozess des Griechischen im 9.

<sup>261</sup> MONTFAUCON, *Palaeographia*, S. 244.

<sup>262</sup> „*Una custodia pietas: pium enim hominem nec daemon malus, nec fatum tenet: Deus enim liberat pium ab omni malo. Quod enim unum et solum in hominibus est bonum, pietas; pietas enim scientia est Dei.*“ Ebd. Zur Vorlage des Lactantius vgl. Lactantius - *Divinae institutiones*, hg. von BRANDT, S. 166 (Lib. 2, Cap. 15, 6).

<sup>263</sup> „*Dominus et omnium creator, quem Deum vocate censemus: quia secundum fecit Deum visibilem et sensibilem; sensibilem autem aio, non quia sentit ipse. De hoc enim non est, utrum ipse sentiat; sed quia in sensus submittit et mentem. Quoniam ergo cum fecit primum et solum et unum: bonus autem ei visus est, et plenissimus omnium bonorum, sanctificavitque et valde amavit quasi suum filium.*“ Ebd. S. 244f. Zur Vorlage vgl. Lactantius - *Divinae Institutiones* 4, hg. von MONAT, S. 62-64 (Lib. 4, Cap. 6, 4).

<sup>264</sup> „*Causa autem huius causae, quae Deum provexit, divini boni voluntas. Cuius nomen non potest humano ore dici. Est enim aliquod, o Fili, secretum verbum sapientiae sanctum, de solo Domino omnium, et, qui ante mente capitur, Deo, quem dicere supra hominem est.*“ Ebd., S. 245. Zur Vorlage vgl. Lactantius - *Divinae Institutiones* 4, hg. von MONAT, S. 68-70 (Lib. 4, Cap. 7, 3).

<sup>265</sup> „*Et hoc idem ex utraque natura immortalique et mortali, unam faciebat naturam hominis. Eundemque in aliquo quidem immortalem, in aliquo autem mortalem faciem, et istum ferens in medio divinae et immortalis naturae, et mortalis mutabilisque constituit; ut omnia quidem videns, omnia miretur.*“ Ebd. S. 246. Zur Vorlage vgl. Lactantius - *Divinae institutiones*, hg. von BRANDT, S. 624f. (Lib. 7, Cap. 13, 3).

<sup>266</sup> So geschehen bei STOCKINGER, Hermann E.: *Die hermetisch-esoterische Tradition unter besonderer Berücksichtigung der Einflüsse auf das Denken Johann Christian Edelmanns (1698-1767)* (Philosophische Texte und Studien 73). Hildesheim/ Zürich/ New York 2004, S. 577f. Durch seinen grenzenlosen Ansatz verliert Stockinger seinen Gegenstand völlig aus dem Blick. Dies führt ungewollt zur Konzeption einer vermeintlich homogenen hermetischen Anschauung, in die sich ein großer Teil der gesamten Philosophiegeschichte einbetten ließe. Johann Christian Edelmann mag Eriugena gelesen haben, doch für die Hervorhebung der Würde des Menschen brauchte weder der irische Gelehrte des 9. Jahrhunderts noch Edelmann auf Hermetica zurückzugreifen. Hermetischen Einfluss bei Eriugena vermag Stockinger dementsprechend auch nicht nachzuweisen und wie in großen Teilen seiner Arbeit entzieht sich dem Leser der Sinn der Ausführung.

Jahrhundert<sup>267</sup>. Vertiefte Kenntnisse erwarb Eriugena erst im Laufe der Jahre während seiner Tätigkeit im Frankenreich. Wesentlichen Antrieb dürfte die Beschäftigung mit dem Werk des Dionysios Areopagita geboten haben, das mit einer griechischen Gesandtschaft zu Kaiser Ludwig dem Frommen Eingang in den lateinischen Westen gefunden hat. Karl der Kahle beauftragte seinen irischen Hofgelehrten mit weiteren Übersetzungen aus dem Griechischen, die Eriugenas sprachliche Fertigkeiten festigten und sein Selbstbewusstsein stärkten. Vom „Griechischen Psalter“ abgesehen begegnet Sedulius Scottus zwar nicht als Übersetzer, doch lassen sich in seinen grammatischen Schriften und zu seinem irischen Umfeld zugehörigen Handschriften Bezugspunkte zum Griechischen feststellen<sup>268</sup>. Gerade der Charakter des Psalters als Gebrauchstext aus der eigenen literarischen Produktion könnte bei der Hinwendung zum Griechischen auf eine vergleichbare Motivation des Sedulius zu der seines berühmteren Zeitgenossen weisen.

Weitere frühmittelalterliche Traditionsspuren greifen das antike Motiv des Hermes als Erfinder insbesondere der Schrift auf. Bereits Platons Dialog „Phaidros“ zeigt die Vertrautheit der griechischen Philosophie mit diesem Element aus der ägyptischen Mythologie. Theuth, so die Form des Götternamens Thot bei Platon, habe als erster das Zahlenwesen, das Rechnen, die Geometrie, die Astronomie, Brett- und Würfelspiel sowie die Buchstaben erfunden. Letztere habe er dem damaligen König Ägyptens Thamus als Hilfsmittel für Gedächtnis und Weisheit vorgestellt. Der Herrscher soll widersprochen haben, die Buchstaben würden die Memorierfähigkeit der Lernenden einschränken, da sie sich nicht mehr auf ihr Gedächtnis sondern auf die Zeichen verlassen würden<sup>269</sup>. Durch die Vermittlung des Isidoros von Sevilla waren auch mittelalterliche Leser mit diesem Motiv von der Erfindung der Schrift vertraut<sup>270</sup>. Nach Jakob Grimm fand es sogar Eingang in einige altgermanische Dichtungen<sup>271</sup>. Leider nicht mehr nachvollziehbar erweist sich Grimms Hinweis auf den Prolog der „Lex Salica“, indem nach Isidoros erklärt würde „*Mercurius Trismegistus primus leges Aegyptiis tradidit*“<sup>272</sup>. Angaben zu der entsprechenden

---

<sup>267</sup> Zur Beschäftigung Eriugenas mit dem Griechischen vgl. BERSCHIN, Griechisch-lateinisches Mittelalter, S. 145-152.

<sup>268</sup> Vgl. ebd., S. 172-175.

<sup>269</sup> Vgl. Platon, Phaidros, 274c5-275b2.

<sup>270</sup> Zu Beginn des fünften Buches seines Etymologiarums führt Isidoros die Autoritäten des Gesetzes an. Nach Moses und Phoroneus wird der Trismegistos genannt: „*Mercurius Trimegistus primus leges Aegyptiis tradidit*.“ Isidori Hispalensis episcopi etymologiarum sive originum libri XX, Bd. 1. Hg. von W.M. LINDSAY. Oxford 1911. Liber V, I, 2, Z. 3-4.

<sup>271</sup> GRIMM, Jacob: Deutsche Mythologie, Bd. 1. ND Tübingen 1953. S. 124. Vgl. auch die Anmerkungen dazu in DERS.: Deutsche Mythologie, Bd. 3. ND Tübingen 1953. S. 58.

<sup>272</sup> GRIMM, Deutsche Mythologie 3, S. 58.

Überlieferung fehlen, in den für die moderne Edition berücksichtigten Handschriften lässt sich diese Passage nicht feststellen<sup>273</sup>.

Hermes als Erfinder des teuflischen Würfelspiels taucht ebenso bei Hinkmar von Reims auf. In seinem Gutachten zu König Lothars II. Scheidungsabsichten von 860 arbeitet Hinkmar einen Fragenkatalog ab<sup>274</sup>. In seiner Antwort auf die Frage, ob es Zauberfrauen gäbe, die Hass und Liebe zwischen den Menschen verursachen könnten, warum Gott dies zulasse und wie solch Zauberwerk zu bestrafen sei, nimmt er Stellung über die *magi* und ihr Tun, wobei er neben Beispielen aus Bibel und Kirchenvätern auch seine eigenen seelsorgerischen Erfahrungen einbringt. Hintergrund der Frage an den Erzbischof von Reims waren Gerüchte, wonach Lothars Konkubine Waldrada durch Zauberei den König von seiner Gemahlin Theutberga entfremdet habe. In seinen Ausführungen über die üblen Machenschaften der Zauberer verknüpft nun Hinkmar in freier Wiedergabe mit Erweiterungen einige Passagen über Hermes aus dem „Ethymologiarum“ des Isidoros und nennt den Trismegistos als Erfinder der Zaubertalismane und des Spiels um Geld – diabolische Einrichtungen, die den *Mercurius* laut Hinkmar zum ersten Teufel beförderten<sup>275</sup>.

Von dieser Passage beim Erzbischof von Reims abgesehen blieb Hermes Trismegistos als Autorität magischer Künste, der Astrologie und Alchemie im lateinischen Westen vor dem 12. Jahrhundert weitgehend ausgeblendet. In den „Ethymologiarum“ des Isidoros von Sevilla, der Standardreferenz, in dem mittelalterliche Leser das Wissen der Antike nachschlugen, fehlte, wie bereits angedeutet, dieser Hermes nicht, auch wenn er, wie der Abschnitt mit der Beschreibung der heidnischen Götter verdeutlicht, mit der Gottheit der griechisch-römischen Mythologie vermengt wurde. Nach Vorstellung seiner klassischen Attribute als Vermittler, Bote, Patron über Handel und Diebstahl und einer Herleitung seines Namens vom griechischen *ἑρμηνεία* erwähnt der Bischof von Sevilla, er sei aufgrund seiner Tüchtigkeit und vielerlei Kunstfertigkeit *Trismegistus* genannt worden<sup>276</sup>. Doch bei

---

<sup>273</sup> Das trifft für sämtliche in der Edition berücksichtigten Varianten zu. Vgl. *Pactus Legis Salicae* (MGH LL nat. Germ. IV,1). Hg. von Karl August ECKHARDT. Hannover 1962 und *Lex Salica* (MGH LL nat. Germ. IV,2). Hg. von Karl August ECKHARDT. Hannover 1969.

<sup>274</sup> Zum Hintergrund und Aufbau von Hinkmars „De divortio“ siehe die Einleitung der Edition Hinkmar von Reims: *De divortio Lotharii regis et Theutbergae reginae* (MGH Concilia IV Suppl. I). Hg. von Letha BÖHRINGER. Hannover 1992. S. 1-31.

<sup>275</sup> „*Sunt et praestigatores, qui alio nomine obstrigilli vocantur, quod praestringant / vel obstringant humanorum aciem oculorum sicut isti, qui de denariis quasi iocari dicuntur, quod omnio diabolicum est. Et sicut legimus, primum diabolus hoc per Mercurium prodidit, unde et Mercurius inventor illius dicitur, quod diabolicum opus nemo Christianus sine peccato ante se agere permittit vel, si ei potestas in illo est, qui talia agit, sine vindicta dimittit.*“ Hinkmar - *De divortio*, hg. von BÖHRINGER, S. 207, Z. 26-31.

<sup>276</sup> „*Mercurium sermonem interpretantur. Nam ideo Mercurius quasi medius currens dicitur appellatus, quod sermo currat inter homines medius. Ideo et ἑρμῆς Graece, quod sermo, vel interpretatio, quae ad sermonem*

der Zuordnung zur ägyptischen Tierkopf-Darstellung verwechselt Isidoros den Hermes/Thot mit dem hundsköpfigen Anubis<sup>277</sup>. Aber weitere Attribute verweisen auf Kenntnisse des Kompilators um den ägyptisch-mythologischen Kontext. An diesen wird Isidoros bei der Beschreibung des *Mercurius* als Magier gedacht haben, der das *praestigium*, das Abbild mit Zauberkraft, als erster erfunden habe. Nach der Bedeutung von *praestigium* als Blendwerk leitet der Bischof von Sevilla jedoch die Bezeichnung von einer Blendung der Sehkraft der Augen her<sup>278</sup>.

Durch diese Vermittlung des Isidoros blieb dem frühen Mittelalter somit eine Ahnung weiterer Künste des Trismegistos erhalten. Hrabanus Maurus etwa zitiert Isidoros in einem längeren Brieftraktat an Hatto, seinen Nachfolger als Abt des Klosters Fulda. In diesem Schreiben „De consanguineorum nuptiis et de magorum praestigiis falsisque divinationibus“ gibt Hrabanus Empfehlungen für zwei seelsorgerische Probleme, wie der Titel bereits andeutet: bis zu welchem Verwandtschaftsgrad eine Eheschließung erlaubt ist und was von denen zu halten ist, die durch Zauberkünste die Menschen täuschen<sup>279</sup>. Bei den Ausführungen zum zweiten Problemfeld heißt es ganz nach Isidoros: „*Auguria autem avium Phryges primi invenerunt, praestigium vero Mercurius primus dicitur invenisse. Dictum autem praestigium, quod praestringat aciem oculorum.*“<sup>280</sup>

Neben diesen Anklängen an den Trismegistos als Vertreter magischer Künste sind der lateinischen Literatur des Frühmittelalters auch mehrere Traktate bekannt, die der Alchemie nahe stehen. Dazu zählen etwa die so genannten „Compositiones ad tingenda musiva“, die in einer Lucceser Handschrift des 9. Jahrhunderts vorliegen, die „Mappae clavicula“ (9./ 10. Jahrhundert), „De diversis artibus“, angeblich von einem Theophilus Presbyter (um 1100) verfasst, und „De coloribus et artibus romanorum“ des Heraclius (11. Jahrhundert). Bei diesen Texten handelt es sich um Anleitungen und Rezepturen zur

---

*utique pertinet, ἐρμηνεία dicitur. Ideo et mercibus praesse, quia inter vendentes et ementes sermo fit medius. Qui ideo fingitur habere pinnas, quia citius verba discurrunt. Vnde et velox et errans inducitur: alas eius in capite et in pedibus significare volucrum fieri per aera sermonem. Nuntium dictum, quoniam per sermonem omnia cogitata enuntiantur. Ideo autem furti magistrum dicunt, quia sermo animos audientium fallit. Virgam tenet, qua serpentes dividit, id est venena. Nam bellantes ac dissidentes interpretum oratione sedantur; unde secundum Livium legati pacis caduceatores dicuntur. Sicut enim per fetiales bella indicebantur, ita pax per caduceatores fiebat. Hermes autem Graece dicitur ἀπὸ τῆς ἐρμηνείας, Latine interpres; qui ob virtutem multarumque artium scientiam Trimegistus, id est ter maximus nominatus est.“* Isidoros - Etymologiarum, hg. von LINDSAY, Liber VIII, XI, 45, Z. 1-18.

<sup>277</sup> „Cur autem eum capite canino fingunt, haec ratio dicitur, quod inter omnia animalia canis sagacissimum genus et perspicax habeatur.“ Ebd., Liber VIII, XI, 49, Z. 18-20.

<sup>278</sup> „Praestigium vero Mercurius primus dicitur invenisse. Dictum autem praestigium, quod praestringat aciem oculorum.“ Ebd., Liber VIII, IX, 33, Z. 27 und 1-2.

<sup>279</sup> Zu diesem Brieftraktat siehe КОТТЈЕ, Raymund: Hrabanus Maurus, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, Bd. 4. Berlin/ New York <sup>2</sup>1983. Sp. 180f.

<sup>280</sup> Beati Rabani Mauri Archiepiscopi Moguntiacum operum pars II. Patrologia Latina 110, Sp.1099.

Farbherstellung und Einfärbung von Materialien, aber auch zu Schmelz- und Gusstechniken, zur Metallverarbeitung und anderen technischen Prozessen<sup>281</sup>. Auffindungslegenden, mythische Rahmengeschichten und theoretische Einbettungen fehlen diesen Schriften, Hermes oder einer seiner Schüler werden daher nicht in Szene gesetzt. Auch tritt der Transmutationsgedanke nicht in Erscheinung, weshalb Bernhard Haage diese Texte nicht zur alchemischen Literatur zählen möchte<sup>282</sup>. Doch fehlt es manchen Anleitungen nicht an phantastischen Elementen. Theophilus beschreibt etwa die Herstellung so genannten spanischen Goldes, dessen unverzichtbaren Bestandteil an Basiliskpulver man aus selbst gezüchteten Basilisken gewinnen muss<sup>283</sup>. Möglicherweise handelt es bei solchen Angaben aber auch um die bewusste oder unbewusste Wiedergabe von bildlich verschlüsselten Anleitungen, die häufig den wörtlichen Sinn alchemischer Texte verdunkeln<sup>284</sup>. Auch wenn genannte Traktate eher den „*Artes mechanicae*“ zuzurechnen sind, wurzeln sie in antiken Quellen des östlichen Mittelmeerraumes, die auch Vorlagen für alchemistisches Schriftgut abgaben<sup>285</sup>. Ferner fällt auf, wie sich die Texte an byzantinische Traditionen anlehnen, was allein die Namen der vermeintlichen Verfasser Heraclius und Theophilus verdeutlichen. Das tatsächliche oder fingierte Schöpfen aus griechischen Quellen mag seinen Grund im Spezialistentum byzantinischer Handwerker haben, deren Fertigkeiten im frühmittelalterlichen Abendland sehr geschätzt wurden<sup>286</sup>. Eine Vielzahl von latinisierten Bezeichnungen aus dem Griechischen bestätigt den östlichen Hintergrund der Traktate<sup>287</sup>.

Ein in solchen griechischen Künsten bewandeter Spezialist zählte um 1060 zum Gefolge des Erzbischofs Adalbert von Bremen. Laut Bericht des Chronisten Adam von Bremen handelte es sich um einen Paulus, einen zum Christentum konvertierten Juden, der sein Wissen bei einem Studienaufenthalt „*in Graeciam*“ erworben habe. Er habe behauptet, zu seinen Fähigkeiten gehöre die Verwandlung von Kupfer in Gold und er könne dafür sorgen, dass

---

<sup>281</sup> Zu den Zusammenhängen dieser Traktate vgl. ROOSEN-RUNGE, Heinz: Farbgebung und Technik frühmittelalterlicher Buchmalerei. Studien zu den Traktaten „*Mappae Clavicula*“ und „*Heraclius*“, Bd. 1 (Kunstwissenschaftliche Studien 38). München/ Berlin 1967. S. 11-26.

<sup>282</sup> HAAGE, Alchemie im Mittelalter, S. 53.

<sup>283</sup> Vgl. Theophilus: *De diversis artibus*. Hg. von C. R. DODWELL. London u. a. 1961. S. 96-98.

<sup>284</sup> Hans-Werner Schütt will nicht ausschließen, dass hinter dieser Prozedur tatsächlich ein chemischer Kern stehen könnte und das Basiliskpulver als Zinkoxid zu verstehen ist. Vgl. SCHÜTT, Hans-Werner: Auf der Suche nach dem Stein der Weisen. Die Geschichte der Alchemie. München 2000. S. 256-258.

<sup>285</sup> ROOSEN-RUNGE, Farbgebung und Technik, S. 21.

<sup>286</sup> SCHÜTT, Auf der Suche, S. 255.

<sup>287</sup> Beispielhaft mag hierfür die Rezeptur für eine *lazuri* genannte Mischung aus den „*Compositiones ad tingenda musiva*“ stehen. Hinter *lazuri* verbirgt sich das griechische λαζούριον, hinter dem Bestandteil *cianus κύανος*, hinter *ficarim* φυκάριον und hinter *iarin* ἰὰρ ἰὸς χαλκοῦ. Vgl. *Compositiones ad tingenda musiva*. Hg. von Hjalmar HEDFORS. Uppsala 1932. S. 19f. und S. 119f.

die Hamburger Münzstätte byzantinische Denare ausgabe<sup>288</sup>. Demnach gab jener Paulus alchemistisches transmutatorisches Können vor. Von einer erfolgreichen Umsetzung berichtet der Chronist nichts. Die Episode über den Alchemisten Paulus steht bei Adam von Bremen allerdings auch in tendenziösem Kontext. Im entsprechenden Abschnitt beklagt sich der Geschichtsschreiber über erhebliche Charakterschwächen des Erzbischofs Adalbert. Paulus gehörte demnach zu einer ganzen Riege höfischer Speichellecker, die dem Metropolit mit leeren Versprechungen und unnützen Diensten das Geld aus der Tasche zogen<sup>289</sup>. In wenig schmeichelhaftes Licht wird also der Konvertit vom Chronisten gesetzt, aber er wird für erwähnenswert erachtet, weil die Kunst der Alchemie im lateinischen Westen vermutlich noch weitgehend unbekannt war. Auf den byzantinischen Hintergrund des Paulus wird ausdrücklich hingewiesen und so ein kleines Fenster auf den Wissensaustausch zwischen den Kulturräumen jener Zeit geöffnet<sup>290</sup>.

Ein Zugang zu Hermes Trismegistos bestand im Frühmittelalter aber nicht nur durch Sekundärliteratur wie etwa mit Hilfe der Kirchenväter. Mit dem Manuskript 10054-10056 aus der Brüsseler Bibliothèque Royale Albert Ier liegt ein Textzeuge aus der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts vor, dessen Bedeutung als Überlieferungsgeschichtliches Bindeglied gar nicht überschätzt werden kann. Die Minuskel der Handschrift erlaubt eine engere Eingrenzung ihrer Entstehung um 830 im Zentrum des Frankenreiches<sup>291</sup>. Bernhard Bischoff sieht in Duktus und Ausführung der Schreiberhände Ähnlichkeiten zu Manuskripten, die er einer Werkstatt am Hof Ludwigs des Frommen zuordnet; insofern rückt er auch das Brüssler Pergament in vorsichtiger Einschätzung in die Nähe der lateinischen Klassiker und

---

<sup>288</sup> „*Inter quos advena Paulus ex Iudaismo conversus ad christianam fidem quique, nescio pro avaritia vel pro sapientia exulatus in Greciam, cum inde remearet, nostro adhaesit pontifici, glorians se multarum artium callere ingenio, adeo ut ex insciis litterarum philosophos redderet, per triennium et ex cupro formaret aurum obrizum. Facile persuasit ille archiepiscopo credere omnia quae dixit, adiciens hoc omnibus mendaciis suis, quod cito faceret apud Hammaburg monetam publicam ex auro fieri et pro denariis bizantios dari.*“ Magistri Adami Bremensis Gesta Hamburgensis Ecclesiae Pontificum (MGH SS rer. Germ. 7/ 2). Hg. von Bernhard SCHMEIDLER. Hannover/ Leipzig<sup>3</sup>1917. S. 178.

<sup>289</sup> „*Pecuniam autem, quam recepit a suis sive ab amicis, porro seu ab his, qui frequentabant palatium vel qui regiae maiestati fuerunt obnoxii, illam, inquam, pecuniam, licet maxima esset, sine mora dispersit infamibus personis et ypocritis, medicis et histrionibus et id genus aliis.*“ Ebd., S. 179.

<sup>290</sup> Der Herausgeber der Chronik des Adam von Bremen vermutet hinter jenem Paulus die gleiche Person, die im „*Chronicon Laureshamense*“ für das Jahr 1065 als jüdischer Kämmerer Adalberts erwähnt und in eindeutig antijüdischer Weise dargestellt wird. Vgl. ebd. S. 178 Anm. 5. Demnach hätte der Erzbischof seine Finanzen einem Alchemisten anvertraut. Gewissheit über die mögliche Identität der beiden genannten wird sich wohl nicht einstellen. Siehe *Chronicon Laureshamense* (MGH SS XXI). Hg. von Karl A.F. PERTZ. Hannover 1869. S. 334-453, hier S. 414.

<sup>291</sup> Zur Handschriftenbeschreibung vgl. KLIBANSKY, Raymond/ Frank REGEN: Die Handschriften der philosophischen Werke des Apuleius. Ein Beitrag zur Überlieferungsgeschichte (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, Dritte Folge 204). Göttingen 1993. S. 60-62. In dieser Beschreibung wird die geographische Herkunft des Manuskripts als „westliches Deutschland“ bezeichnet.

Kirchenväter, die Ludwigs Hofbibliothekar Gerward für den kaiserlichen Buchbestand organisiert haben soll<sup>292</sup>.

Neben dem hermetischen „Asclepius“ enthält die Handschrift Texte des Apuleius von Madaura (geb. um 125), namentlich „De deo Socratis“, „De Platone et eius dogmate“ und „De mundo“. Für alle diese Texte stellt der Brüssler Codex den ältesten erhaltenen Zeugen dar<sup>293</sup>. Die überlieferungsgeschichtliche Bedeutung liegt aber auch zum einen in der wechselvollen Besitzgeschichte, die das Manuskript im 15. Jahrhundert in das Eigentum des Nicolaus Cusanus überführte. Vom Cusaner stammen zahlreiche Randglossen, die wiederum seine intensive Auseinandersetzung gerade mit dem „Asclepius“ belegen<sup>294</sup>. Zum anderen geschah die Vergesellschaftung mit den Schriften des Apuleius nicht zufällig. Vielmehr erfolgte die enge Verknüpfung des „Asclepius“ mit der philosophischen Werkgruppe des Apuleius vermutlich bereits in der Antike. Die Gründe hierfür lassen sich schwer bestimmen, zeigen die Schriften inhaltlich letztlich nur wenige Verbindungspunkte. Was die Formierung der Apuleius-Texte zu einer Werkgruppe anbelangt, lässt sich im Rückschluss aus dem so genannten Abolita-Glossar vermuten, dass spätestens im 7. Jahrhundert handschriftliche Überlieferungen mit einer Zusammenstellung dieser drei Schriften vorgelegen haben müssen. Ausgeschlossen waren zu diesem Zeitpunkt noch der „Asclepius“ sowie eine weitere philosophische Abhandlung des Apuleius mit dem Titel „Peri hermeneias“<sup>295</sup>.

Die Aufnahme des hermetischen „Asclepius“ in diese apuleische Werkgruppe könnte ihre Ursache in der sekundären Überlieferung haben. So stellten die Ausführungen des Augustinus zu den Lehren des Apuleius in „De civitate Dei“ einen wichtigen Traditionsstrang dar. In der Folge wurden Apuleius-Zitate häufig mit Marginalien aus dem Werk des Bischofs von Hippo versehen<sup>296</sup>. Augustinus' intensive Auseinandersetzung besonders mit „De deo Socratis“ zeugt vom Interesse des christlichen Geistlichen am platonisch geprägten Weltbild des nordafrikanischen Dichters und Philosophen: es dreht sich wesentlich um Mittlerwesen zwischen Gott und den Menschen. Das System des Apuleius, in dem Dämonen diese Funktion ausüben, lehnt Augustinus ab. Doch wandelt er es

---

<sup>292</sup> BISCHOFF, Bernhard: Die Hofbibliothek unter Ludwig dem Frommen, wiederabgedruckt in: DERS., Mittelalterliche Studien. Ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte, Bd. 3. Stuttgart 1981. S. 170-186, hier bes. S. 185f.

<sup>293</sup> Vgl. das Gesamtverzeichnis im Katalog von KLIBANSKY/ REGEN, Handschriften, S. 209-212.

<sup>294</sup> Aufgrund der Randglossen des Cusanus wurde eine Edition der Handschrift in die Cusanus-Ausgabe der Heidelberger Akademie der Wissenschaften aufgenommen. ARFÉ, Pasquale (Hg.): Cusanus-Texte. III. Marginalien, 5. Apuleius, Hermes Trismegistus. Aus Codex Bruxellensis 10054-10056 (Schriften der Philosophisch-Historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Bd. 32). Heidelberg 2004.

<sup>295</sup> Vgl. KLIBANSKY/ REGEN, Handschriften, S. 41.

<sup>296</sup> Ebd., S. 36.



für seine Lehre, nach der Engeln diese Aufgabe zukommt, nur geringfügig um und übernimmt im Kern dessen Struktur<sup>297</sup>. Unmittelbar im Anschluss fährt der Bischof von Hippo mit seiner Kritik am „Asclepius“ fort, setzt diesen aber klar von Apuleius ab. Rezipienten des „Gottesstaates“ mochten dennoch eine engere Verknüpfung herstellen. Ein anonymen Autor des 6. Jahrhunderts etwa ließ in seiner Schrift „Contra philosophos“ den Kirchenvater in unmittelbarem Dialog mit den paganen Autoren treten, die in „De civitate Dei“ erwähnt werden. In der „Disputatio quarta“ richtet er sich gegen die Platoniker und ihre Dämonologie. Als erster tritt Apuleius auf<sup>298</sup>, ihm folgt auch hier unmittelbar der *Hermes philosophus*<sup>299</sup>, bevor nochmals der Madaurensis zu Wort kommt. Inhaltlich richtet sich der anonyme Autor völlig nach dem Werk des Augustinus. Von solchen Kompilationen wie in „Contra philosophos“ scheint es nur noch ein kleiner Schritt zur Vergesellschaftung der Werke, wie sie im Brüsseler Codex zu finden ist, auch wenn sich dieser Prozess nicht mehr gänzlich nachvollziehen lässt.

Bemerkenswerterweise blieb diese Zusammenstellung aus karolingischen Tagen kein Einzelfall, vielmehr taucht der „Asclepius“ in seiner reichen mittelalterlichen Überlieferung fast immer in Begleitung der Werkgruppe des Apuleius auf. Die nächstälteste Handschrift aus dem 10. Jahrhundert, heute dem Bestand der Vaticana zugehörig, zeigt die gleiche Abfolge wie der Brüsseler Codex: auf „De Deo Socratis“ folgt der „Asclepius“, dann „De Platone et eius dogmate“ und „De mundo“<sup>300</sup>. Die drei erhaltenen Manuskripte aus dem 11. Jahrhundert weisen den gleichen Befund auf<sup>301</sup>. Von rund 95 bekannten Textzeugen des „Asclepius“ aus dem 9. bis 15. Jahrhundert stehen 60 zur Gänze oder in Teilen im Verbund mit der apuleischen Werkgruppe, was eindrucksvoll die Traditionsbildung um diese Schriften verdeutlicht<sup>302</sup>. Zwar bereitete den Schreibern die genaue Abgrenzung der einzelnen Texte zuweilen Schwierigkeiten, Unsicherheiten über die Autorschaft scheinen hingegen erst ab dem 15. Jahrhundert aufgekommen zu sein. In dieser späten Überlieferung wird Apuleius einmal als Verfasser des „Asclepius“ genannt, häufiger wird der

---

<sup>297</sup> Augustinus - De civitate Dei, Lib. 8, Cap. 14-22.

<sup>298</sup> Anonymi contra philosophos (Corpus Christianorum Series Latina 58 A). Hg. von Diethard ASCHOFF. Turnhout 1975. S. 200-211.

<sup>299</sup> Ebd., S. 212-219.

<sup>300</sup> Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana Vat. Lat. 3385. Zur Beschreibung vgl. KLIBANSKY/ REGEN, Handschriften, S. 119f.

<sup>301</sup> Dabei handelt es sich um: Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana San Marco 284 (2. Hälfte 11. Jahrhundert); Leiden, Bibliotheek der Rijksuniversiteit Vossianus Lat. Q. 10 (1. Hälfte 11. Jahrhundert); Paris, Bibliothèque Nationale Lat. 6634 (Mitte 11. Jahrhundert). Lediglich der Leidener Codex weist eine Abweichung in der Abfolge der Texte auf: ihm steht der Asclepius voran, gefolgt von „De Platone et eius dogmate“, „De mundo“ und „De Deo Socratis“. Vgl. den Katalog bei KLIBANSKY/ REGEN, Handschriften, S. 74f., 83f. und 99f.

<sup>302</sup> Auch dieser Befund lässt sich dem Katalog bei KLIBANSKY/ REGEN, Handschriften, S. 55-137 entnehmen.

Überlieferungsverband mit der vermeintlichen Übersetzung des „Asclepius“ durch Apuleius ins Lateinische erklärt<sup>303</sup>.

Erhebliche Schwierigkeiten bereitet die frühe Geschichte der ältesten Handschriften. Für das Brüsseler Manuskript aus dem 9. Jahrhundert besteht immerhin die Vermutung, den Hintergrund seiner Entstehung am Hof Ludwigs des Frommen zu suchen. Die Vatikan-Handschrift des 10. Jahrhunderts verweist aufgrund ihres Schriftbildes auf den süddeutschen Raum, als frühester Besitzer lässt sich jedoch erst Antonio Beccadelli († 1471), bekannt unter seinem Humanistennamen Antonius Panormita, ausmachen, auf den einige Anmerkungen im Text zurückgehen<sup>304</sup>. Bevor der Leidener Codex aus der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts in den Vossius-Bestand gelangte, besaß ihn ein nicht eindeutig identifizierbarer Andreas de Bucrod. Auch in diesem Fall kann allein aufgrund des Schriftbildes auf Nordfrankreich als Entstehungsraum geschlossen werden<sup>305</sup>. Für das Pariser Manuskript aus der Mitte des 11. Jahrhunderts scheint mit St. Victor bei Paris die mögliche Herkunft noch feststellbar, gesichert ist aber lediglich der Vorbesitz des Henry de Mesmes (Henricus Memmius, † 1596)<sup>306</sup>. Über die Anfertigung und frühe Benutzung der Handschrift lassen sich somit kaum Erkenntnisse gewinnen. Ein ähnliches Bild zeigt der Florentiner Codex aus der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts. Auch hier verweist das Schriftbild auf den französischen Raum<sup>307</sup>. Doch als Besitzer sind erst einige italienische Frühhumanisten des 14. Jahrhunderts greifbar, von denen Coluccio Salutati († 1406) einige Marginalien hinzufügte. Zu Beginn des 15. Jahrhunderts zählte die Handschrift zum Bestand der Privatbibliothek des Niccolò Niccoli († 1437) aus dem gelehrten Umfeld des Cosimo de Medici, der sie nach Niccolis Tod im Kloster San Marco in Florenz öffentlich zugänglich machte<sup>308</sup>.

Auf der Suche nach Rezipienten hermetischer Texte nach dem 9. Jahrhundert fiel der Forschung bislang vor allem Adalbold von Utrecht († 1026) auf<sup>309</sup>. Adalbolds geistliche Karrierestationen führten ihn aus der Schule Notkers von Lüttich über das Archidiakonat

---

<sup>303</sup> Ebd., S. 48. Die Übersetzung des „Asclepius“ durch Apuleius möchte Vincent Hunink nicht ausschließen. Zwingende Argumente vermag er aber nicht anzuführen; vgl. HUNINK, Vincent: Apuleius and the “Asclepius”, in: *Vigiliae Christianae* 50 (1996), S. 288-308.

<sup>304</sup> KLIBANSKY/ REGEN, Handschriften, S. 119.

<sup>305</sup> Ebd., S. 83.

<sup>306</sup> Ebd., S. 99.

<sup>307</sup> Ebd., S. 74.

<sup>308</sup> Vgl. COPPINI, Donatella: Niccoli, Niccolò, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 6. München 1993. Sp. 1125f.

<sup>309</sup> Vgl. GILLY, Carlos: Die Überlieferung des Asclepius im Mittelalter, in: *From Poimandres to Jacob Böhme. Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*. Hg. von Roelof VAN DEN BROEK und Cis VAN HEERTUM. Amsterdam 2000. S. 335-367, hier S. 336-338.

von St. Lambert in Lüttich in die Kanzlei Kaiser Heinrichs II., der ihn 1010 mit dem Bistum Utrecht versorgte<sup>310</sup>. Von seinen philosophischen Interessen zeugt sein Kommentar zum neunten Metrum des dritten Buches der „Consolatio philosophiae“ des Boethius, eine Passage, die neben der des Adalbold zwei weitere zeitnahe Analysen gefunden hat<sup>311</sup>. Dieses Gedicht steht genau in der Mitte des „Trostes der Philosophie“ und erhält dadurch besonderes Gewicht, was natürlich das explizite Interesse der Kommentatoren erklärt. Inhaltlich stellt es den Anruf der personifizierten Philosophie an den Vater aller Dinge dar und greift dabei vornehmlich auf Gedanken aus Platons „Timaios“ zurück. Nur beim Schöpfergott und seiner guten Ordnung des Kosmos, so der Kern des Gedichts, ist wahre Glückseligkeit zu finden<sup>312</sup>. Adalbolds Kommentar nun versucht die ganz in platonischer Tradition stehenden Formulierungen näher an die christliche Lehre heranzurücken. Den Gottesbegriff bei Boethius setzt er daher gleich in Distanz zur heidnischen Überlieferung: sowohl der strohköpfige Hermes als auch der blinde Platon hätten sich mit dieser Lehre befasst, ohne allerdings das Innere begriffen zu haben<sup>313</sup>. Der Schlüssel stecke im Wort *ratio*, mit dem der Sohn Gottes bezeichnet werde. Bei Platon stünde dafür das Wohlwollen, bei Hermes der Gute Wille und beim Psalmisten die Güte, führt Adalbold aus<sup>314</sup>. Als Quelle für diesen Verweis auf den Trismegistos diente letztlich der „Asclepius“, doch findet sich die entsprechende Formulierung *bona voluntas* nicht in der lateinischen Fassung, wie sie auch in den bekannten frühmittelalterlichen Handschriften vorliegt. Im griechischen „Λόγος τέλειος“ war sie noch vorhanden. Die lateinische Entsprechung dürfte Adalbold den bei Lactantius überlieferten Fragmenten in der Übertragung des Quodvultdeus entnommen haben, auch wenn sich dort *bona voluntas* nicht auf den Sohn sondern Gottvater bezieht<sup>315</sup>. Aus der Sicht des Bischofs von Utrecht stammte die Vorlage wohl aus der Feder des Augustinus. Dieser Verweis auf Hermes Trismegistos stellte eine eigene Zutat dar, der den anderen Boethius-Kommentaren bis dahin fehlte<sup>316</sup>.

<sup>310</sup> Zu Adalberts Lebensweg siehe RÄDLE, Fidel: Adalbold von Utrecht, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, Bd. 1. Berlin/ New York 1978. Sp. 41f.

<sup>311</sup> Vgl. HUYGENS, R.B.C.: Mittelalterliche Kommentare zum *O qui perpetua*, in: Sacris Erudiri 6 (1954), S. 373-427, hier S. 374.

<sup>312</sup> Boethius, *Consolatio philosophiae*, Liber III, Carmen IX.

<sup>313</sup> „*Huius namque lectionis paleas Hermes et Plato caecus uterque discussit, sed interiora neuter eorum penetrare potuit, (...)*.“ Opusculum Adalbaldi episcopi Traiectensis super illud Boetii o qui perpetua mundum ratione gubernas, in: HUYGENS, Mittelalterliche Kommentare, S. 409 (Titel nach Paris, Bibliothèque Nationale Lat. 7361, fol. 46v).

<sup>314</sup> „*Haec est ratio quae apud Platonem benivolentia, apud Hermetem bona voluntas, apud Psalmistam vocatur benignitas.*“ Ebd., S. 410.

<sup>315</sup> Zur entsprechenden Passage bei Quodvultdeus siehe oben. Zur Problematik der Überlieferung vgl. GILLY, Asclepius im Mittelalter, S. 337f.

<sup>316</sup> Auch die beiden anderen mittelalterlichen Kommentare zu dieser Passage sind von Huygens ediert, siehe oben. Adalbold orientierte sich wesentlich am Gesamtkommentar des Remigius von Auxerre († ca. 908). Trotz

Neben dem Boethius-Kommenater des Adalbold von Utrecht findet sich im 11. Jahrhundert noch eine Erwähnung des Hermes im „Paracritus“ des Warner von Basel, eines nicht näher bekannten Klerikers und möglicherweise Schulleiters aus der oberrheinischen Bischofsstadt<sup>317</sup>. In diesem in leoninischen Distichen verfassten Gedicht tritt der Sünder (*Penitens*) um Rat und Heil suchend an die göttliche Gnade (*Gratia*) heran. An einer Stelle führt *Penitens* an, die alten Denker, namentlich Hermes, Platon, Cicero und Cato, hätten auf die wahre Weisheit herabgesehen und seien daher zugrunde gegangen<sup>318</sup>. Aus dieser knappen Nennung geht schwerlich ein Hinweis auf eine konkrete hermetische Schrift hervor, auf die Warner sich bezogen haben könnte. Vielmehr erinnern die Skepsis gegenüber den antiken Gelehrten und auch die Verbindung mit Platon sehr an den Kommentar des Adalbold. Durch seine weite Verbreitung bis ins 15. Jahrhundert stellte der „Paracritus“ jedenfalls einer breiten Leserschaft vermeintliche inhaltliche Zusammenhänge zwischen platonischen und hermetischen Anschauungen her<sup>319</sup>.

Bei den frühen hermetischen Überlieferungsspuren nach der Antike zeigt sich in überblickender Betrachtung eine erste Verdichtung im Karolingerreich des 9. Jahrhunderts. Zu dieser Zeit setzt mit dem lateinischen „Asclepius“ die handschriftliche Tradition eines Hermes-Textes im signifikanten Verbund mit einer Werkgruppe des Apuleius von Madaura ein und der Trismegistos findet in Anlehnung an Autoritäten wie Augustinus, Lactantius und Isidoros von Sevilla Erwähnung in der zeitgenössischen Chronistik, in Konzilsakten, in einem theologischen Ratgeber, in einem Gutachten und in einem Gebrauchstext zur Einübung des Griechischen. Allen Spuren gemeinsam ist die Nähe zum Herrscherhof, sei es durch dortige Handschriftenproduktion oder die Verbindung der Autoren zu den politischen Zentren. Der Brüsseler Codex wurde vermutlich für die kaiserliche

---

dessen Vorbildfunktion und weiten Verbreitung durch das gesamte Mittelalter hindurch fehlt es bislang an einer editorischen Aufarbeitung dieser Schrift des Remigius (zur handschriftlichen Überlieferung vgl. JEUDY, Colette: *Remigii autissiodorensis opera*, in: *L'école carolingienne d'Auxerre de Muretach à Remi 830-908*. Hg. von Dominique IOGNA-PRAT, Colette JEUDY und Guy LOBRICHON. Paris 1991. S. 457-500, hier S. 485-488). Soweit aus den zugänglichen Textauszügen zu erkennen ist, zieht Remigius Hermes ebenfalls nicht heran. Vgl. die Auszüge bei RAND, Edward Kennard: *Johannes Scottus*, Bd. 1/ 2 (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters). München 1906. S. 85-106 und D'ONOFRIO, Giulio: *Giovanni Scoto e Remigio di Auxerre: a proposito di alcuni commenti altomedievali a Boezio*, in: *Studi Medievali* 22/ 2 (1981), S. 587-693.

<sup>317</sup> Der Wissensstand über die Biographie des Warner geht nach wie vor nicht wesentlich über die Angaben von Manitius hinaus; vgl. MANITIUS, Max: *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, Bd. 2 (Handbuch der Altertumswissenschaft 9, 2/ 2). München 1923. S. 576-582, zum „Paracritus“ S. 580-582.

<sup>318</sup> „*Hanc despexerunt veteres, ideo perierunt / Hermes atque Plato, Tullius atque Cato.*“ *Warnerii Basiliensis Paracritus et Synodus*. Hg. von P.-W. HOOGTERP, in: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 8 (1933), S. 261-434, hier S. 301.

<sup>319</sup> Zur handschriftlichen Überlieferung des „Paracritus“ siehe HOOGTERP, *Paracritus et Synodus*, S. 268f. und zur Rezeption vgl. LARSEN, Norbert: *Warner von Basel*, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 8. München 1997. Sp. 2052.

Hofbibliothek angefertigt. Frechulf von Lisieux arbeitete auf Anregung aus der Hofkapelle an seiner Chronik, Sedulius Scottus zählte zum gelehrten Umfeld des höfischen Lebens. Hinkmar von Reims schaltete sich mit seinem Gutachten in die aktuelle politische Debatte um Lothar II. ein und auch die Bischöfe des Pariser Konzils verfassten ihre Konzilsschrift für den weiteren diplomatischen Bedarf ihrer herrschaftlichen Auftraggeber. Lediglich Hrabanus Maurus erwähnt Hermes in der Korrespondenz unter Geistlichen, doch auch hinter seinen Quellen und seinem Bezugspunkt steht mit dem Kloster Fulda eine aufs Engste mit dem Hof verbundene Bildungsstätte. Insofern bestätigen die hermetischen Überlieferungsspuren der Karolingerzeit die allgemeine Tendenz dieser Epoche, nach der die verstärkten Bemühungen um das Erbe der antiken Bildung an den Höfen ihre Knotenpunkte besaßen, von denen vielfach die Initiativen ausgingen<sup>320</sup>.

In der Folge des 9. Jahrhunderts setzte sich die handschriftliche Tradition des „Asclepius“ fort. Die drei Überlieferungsträger des 11. Jahrhunderts weisen alle auf Nordfrankreich als Entstehungsraum, doch lediglich mit St. Victor ist eventuell noch eine prominente Bildungsstätte dieser Zeit mit einem Textzeugen in Verbindung zu bringen. Doch die wenigen bislang fassbaren „Nutzer“ dieser hermetischen Schrift in jener Zeit griffen wahrscheinlich auf die Sekundärüberlieferung des Quodvultdeus und nicht auf die in den Manuskripten überlieferte lateinische Fassung zurück. Wie bereits die frühen christlichen Autoren stellte Adalbold von Utrecht einen Kontext zur platonischen Philosophie her. Den gegenwärtig etwas mageren Erkenntnisstand zu den Interessen an hermetischen Texten vor dem 12. Jahrhundert dürften weitere Befunde aufhellen, die angesichts bislang kaum für Hermes-Traditionen sensibilisierter Nachforschungen nicht ausbleiben werden.

#### 4. Hermetische Überlieferungen außerhalb der lateinischen Literatur

Die wenigen Spuren hermetischer Traditionen im lateinischen Westen des frühen Mittelalters verdeutlichen einen erheblichen Schwund antiker Überlieferungen. Ihre verstärkte Wiederaneignung ab dem 12. Jahrhundert, die noch darzustellen sein wird, hätte daher nicht ohne Tradierungen außerhalb des lateinischen Sprachraums erfolgen können. Drei Literaturkulturen bieten sich als weitere Erben der Hermes Trismegistos zugeschriebenen Texte aus dem Altertum an: die griechische des byzantinischen Reiches, die jüdische und die vorderorientalische, die ab dem 7. Jahrhundert von der arabischen

---

<sup>320</sup> Vgl. beispielhaft zum Stichwort Karolingische Renaissance BRUNHÖLZL, FRANZ: Renaissance, Karolingische, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 7. München 1995. Sp. 718-720.

überformt wurde. Diesen drei Bereichen angehörige Traditionen um hermetische Texte sind nicht Gegenstand dieser Untersuchung und selbst ein Forschungsüberblick würde im gewählten Rahmen zu weit führen. Ein kurzer Einblick soll daher lediglich grundsätzliche Probleme verdeutlichen, die sich bei Fragen nach dem Fortbestand der antiken Überlieferungen auftun.

Angesichts der Abfassung der frühen hermetischen Texte in überwiegend griechischer Sprache ließen sich im oströmisch-byzantinischen Raum am ehesten Kontinuitäten der Überlieferung vermuten. Doch offenbaren sich bei der Suche nach solchen Traditionsträgern bald die erheblichen Lücken der heutigen Forschung. Für die Spezialisten bedeutet die Geschichte der Wissensströme in Byzanz ein wenig bearbeitetes Feld, den möglichen Verbleib hermetischer Schriften untersuchte bislang praktisch niemand. Verweise auf griechische Vorlagen aus Byzanz finden sich in der Regel erst bei Studien zu Übersetzungen ins Lateinische oder Arabische<sup>321</sup>. Entsprechend karg fallen Überblicksversuche aus<sup>322</sup> oder die byzantinische Perspektive fehlt selbst in Sammelbänden, die den neuesten Erkenntnisstand zur hermetischen Tradition präsentieren, gänzlich<sup>323</sup>.

Immerhin entgingen der Forschung nicht die *Hermetica*-Kenntnisse des Michael Psellos († ca. 1078). Dem byzantinischen Politiker und exzellenten Kenner antiker Philosophie lag eine Sammlung hermetischer Traktate vor, die im Wesentlichen mit dem nach modernen Editionen als „*Corpus Hermeticum*“ bekannten Kompendium übereinstimmte<sup>324</sup>. Aus diesem Umstand wollte man schon Psellos' Urheberschaft dieser Zusammenstellung ableiten, was aber angesichts seiner abschätzigen Bemerkungen zum Gehalt der Lehren des Hermes als unwahrscheinlich gelten darf<sup>325</sup>. Bekannt sind auch die alchemischen und divinatorischen

---

<sup>321</sup> Nach wie vor maßgeblich erweisen sich dabei die Überblicksstudien von THORNDIKE, Lynn: *Relation between Byzantine and Western Science and Pseudo-Science before 1350*, in: *Janus* 51 (1964), S. 1-48 und STEINSCHNEIDER, Moritz: *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*, in: *Beihefte zum Centralblatt für Bibliothekswesen* 2 (1891), S. 51-82.

<sup>322</sup> Vgl. beispielsweise GONZÁLES BLANCO, *Hermetism*, S. 2258f.

<sup>323</sup> Als solcher kann sicherlich der Tagungsband aus den Reihen des „*Hermes Latinus*“-Projektes im Rahmen des „*Corpus Christianorum*“ verstanden werden. *Hermetism from Late Antiquity to Humanism/ La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'umanesimo. Atti del Convegno internazionale di studi*, Napoli, 20-24 novembre 2001 (*Instrumenta Patristica et Mediaevalia* 40). Hg. von Paolo LUCENTINI, Ilaria PARRI und Vittoria PERRONE COMPAGNI. Turnhout 2003.

<sup>324</sup> Vgl. COPENHAVER, *Hermetica*, S. xlf.

<sup>325</sup> Michael Psellos entgingen nicht die Parallelen zwischen dem Schöpfungsbericht des „*Poimandres*“, dem ersten Traktat des *Corpus*, und dem Buch *Genesis*. Dementsprechend konnte er die Urheberschaft des abschätzig als Magier bezeichneten Trismegistos nicht akzeptieren, wie aus einer überlieferten Glosse aus seiner Hand hervorgeht. Vgl. *Corpus Hermeticum*, Bd. 1, hg. von FESTUGIÈRE/ NOCK, S. XVIIIff.

Interessen des führenden Kopfes der „byzantinischen Renaissance“ des 11. Jahrhunderts<sup>326</sup>. Unbekannt bleibt hingegen, in welchem Umfang er dabei hermetische Texte verwendete. Michael Psellos' Kenntnisse stehen sicherlich nicht singulär. Kaiser Manuel I. Komnenos besaß eine Vorliebe für okkulte Wissenschaften und sammelte einschlägige Werke. Eine erhaltene Bücherliste seiner Bibliothek gibt dabei Auskunft über hermetisches Schriftgut unter den kaiserlichen Beständen<sup>327</sup>. Aber wie im Falle des Michael Psellos fehlt es an Untersuchungen, die eine Einbettung dieser Einzelbeobachtungen in ein Gesamtbild erlauben würden. Kontinuierliche Interessen in Byzanz gerade an Hermes-Traktaten aus dem technischen Bereich lassen nicht nur Nachrichten wie die über die Studien des Konvertiten Paulus vermuten<sup>328</sup>, sondern auch die Tradierung griechischer Abhandlungen etwa zur Alchemie aus dem Zeitraum bis zum 11. Jahrhundert in westlichen Bibliotheken<sup>329</sup>.

Die vielfältigen Verknüpfungen zwischen hermetischer und jüdischer Literatur setzen mit Pseudoepigraphien und Umdeutungen mythologischer Motive ein. Wie Eusebios von Kaisareia berichtet, lieferte ein jüdischer Autor namens Artapanos bereits im zweiten vorchristlichen Jahrhundert die Erklärung, nach der ägyptische Priester mit ihrem Thot-Hermes niemand anderen als einen vergöttlichten Moses bezeichneten<sup>330</sup>. Moses war demnach nicht wie in neutestamentarischer Deutung in den Geheimnissen der Ägypter unterrichtet<sup>331</sup>, sondern den Ägyptern wurde umgekehrt durch den Anführer der Israeliten

<sup>326</sup> Vgl. ZEVROS, Christian: Un philosophe néoplatonicien du XI<sup>e</sup> s. – Michel Psellos, sa vie, son œuvre, ses luttes philosophiques, son influence. Paris 1920. S. 123-127.

<sup>327</sup> Erhalten hat sich eine kleine Aufzählung im Manuskript Firenze, Biblioteca Angelica Cod. 29, fol. 52r, datiert auf das Jahr 1388. In dieser Aufstellung astronomisch-astrologischer und divinatorischer Werke wird ein nicht näher bestimmtes Buch des Hermes aufgeführt: „*Καὶ ἡ βίβλος τῶν μυστηρίων τοῦ Ἑρμοῦ*“ Vgl. *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum I: Codices Florentinos*. Bearb. von Alexander OLIVIERI, hg. von Franz BOLL, Franz CUMONT, Wilhelm KROLL und Alexander OLIVIERI. Bruxelles 1898. S. 84.

<sup>328</sup> Siehe oben.

<sup>329</sup> Besondere Berühmtheit erlangte beispielsweise der venezianische Codex Marcianus 299 aus dem 11. Jahrhundert, der den Text mit auf antiken Traditionen beruhenden Abbildungen alchemischer Gerätschaften und Symbole ausschmückt; vgl. mit Wiedergabe des griechischen Textes LETROUIT, Jean: *Hermétisme et alchimie: contribution à l'étude du Marcianus graecus 299*, in: *Magia, Alchimia, Scienza dal 400 al 700. L'influsso di Ermete Trismegisto/ Magic, Alchemy and Science 15th-18th Centuries. The influence of Hermes Trismegistus*. Katalog zur Ausstellung in der Biblioteca Nazionale Marciana di Venezia vom 30.5. bis 27.7.2002, Bd. 1. Hg. von Carlos GILLY und Cis VAN HEERTUM. Firenze 2002. S. 85-112. Zum Quellenmaterial byzantinischer Alchemie vgl. HALLEUX, Robert: *Les textes alchimiques (Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental 32)*. Turnhout 1979. S. 61, zum Fortleben antiker griechischer Alchemie in Byzanz vgl. CAVARRA, Berenice: *Alchimia e medicina nei testi bizantini*, in: *Alchimia e medicina nel Medioevo*. Hg. von Chiara CRISCIANI und Agostino PARAVICINI BAGLIANI. Firenze 2003. S. 1-17 und HAAGE, *Alchemie im Mittelalter*, S. 110-113.

<sup>330</sup> In der entsprechenden Passage bei Eusebios heißt es unter anderem: „*Διὰ ταῦτα οὖν τὸν Μωϋσῶν ὑπὸ τῶν ὀχλῶν ἀγαπηθῆναι καὶ ὑπὸ τῶν ἱερέων ἰσοθέου τιμῆς καταξιωθέντα προσαγορευθῆναι Ἑρμῆν, διὰ τὴν τῶν ἱερώων γραμμάτων ἐρμηνεῖν.*“ Die Praeparatio Evangelica, 1. Teil: Einleitung, die Bücher I bis X (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Eusebius Werke, Bd. 8,1). Hg. von Karl MRAS. Berlin 1982. S. 520 (Buch 9, Kap. 27,6).

<sup>331</sup> Siehe oben.

ein Abglanz göttlichen Wissens zuteil. Diese Identifizierung ermöglichte in der Folge eine flexible Zuschreibungspraxis mystischer und okkultur Texte, weshalb bestimmte Traktate einerseits der Autorschaft des Moses, andererseits der des Hermes zugeordnet wurden<sup>332</sup>. Manche Interpretationen verbanden Moses wiederum mit der historisch nicht fassbaren *Maria Hebraica*, die in der spätantiken alchemischen Literatur auftaucht. Unter dem Namen der Maria kursierte pseudoepigraphisches Schrifttum hermetischer Künste; mit ihr wird auch das von Zosimos von Panopolis erwähnte *balneum Mariae*, eine bestimmte Apparatur zu Erhitzungsprozessen, verknüpft<sup>333</sup>. Manche wollten in dieser Jüdin Maria die Schwester des Mose erkennen, nach muslimischer Lesart war sie jedoch eine Sklavin des Propheten<sup>334</sup>. Dass sich hinter dem Namen eine reale Person etwa aus den Gelehrtenkreisen Alexandrias verbirgt, ist keineswegs auszuschließen. Ihre Zuordnung *Hebraica* mag zudem eine Reflexion des jüdischen Anteils an der antiken Alchemie bedeuten<sup>335</sup>.

Jüdische Einflüsse konnte die Forschung aber auch unmittelbar in Kerntexten der hermetischen Tradition feststellen. Die bereits unter anderem von Michael Psellos erwähnte Ähnlichkeit zwischen dem Buch „Genesis“ und dem ersten Traktat des so genannten „Corpus Hermeticum“, dem „Poimandres“, werden von modernen Untersuchungen bestätigt<sup>336</sup>. Daneben weist der „Asclepius“ bemerkenswerte Parallelen zum apokryphen „Buch Henoch“<sup>337</sup> auf, mehrere mythologische Motive sind identisch; sie reichen vom Herabsteigen der Engel, ihrer Vereinigung mit Frauen und dadurch offenbarten Geheimnissen, über die Weissagung von der Alterung und Erneuerung der Welt

---

<sup>332</sup> Im so genannten Leidener Papyrus finden sich die Traktate IV („Der Mischkrug oder die Monade“) und X („Der Schlüssel des Hermes Trismegistos“) aus dem „Corpus Hermeticum“ als „Die Monade oder das achte Buch Mose“ bzw. „Der Schlüssel des Mose“ wieder. Vgl. MUSSIES, Gerard: *The Interpretatio Judaica of Thot-Hermes*, in: *Studies in Egyptian Religion, dedicated to Professor Jan Zandee*. Hg. von M. HEERMA VAN VOSS u. a. Leiden 1982. S. 89-120, hier S. 94.

<sup>333</sup> Vgl. HAAGE, *Alchemie im Mittelalter*, S. 73.

<sup>334</sup> Ebd.

<sup>335</sup> Zu diesem jüdischen Anteil und auch weiteren dem Mose und der Maria zugeschriebenen alchemischen Verfahren vgl. SCHÜTT, *Auf der Suche*, S. 117-126.

<sup>336</sup> Alttestamentarische Anklänge finden sich auch in weiteren Traktaten des „Corpus Hermeticum“, wenn auch nicht in der Deutlichkeit wie im „Poimandres“. Vgl. PEARSON, Birger A.: *Jewish Elements in Corpus Hermeticum I (Poimandres)*, in: *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions, presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65<sup>th</sup> Birthday*. Hg. von Roelof VAN DEN BROEK und M.J. VERMASEREN. Leiden 1981. S. 336-348 und KEHL, Alois: *Hermetik und Judentum*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 14. Stuttgart 1988. Sp. 794f.

<sup>337</sup> Das „Buch Henoch“ erweist sich aufgrund seiner komplizierten Überlieferung in verschiedenen Versionen und in verschiedenen Sprachen als wenig einheitlich, weshalb auch gelegentlich im Plural von den Büchern des Henoch die Rede ist. Einblick gibt beispielsweise die Edition aramäischer Fragmente von MILIK, Józef T. (unter Mitarbeit von Matthew Black): *The Books of Enoch – Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4*. Oxford 1976, wobei die dortigen Datierungsansätze nicht allgemein akzeptiert werden: vgl. etwa PEARSON, *Jewish Elements*, S. 339, Anm. 8.



bis hin zur Anfertigung von Idolen mit Hilfe astralmagischer Methoden<sup>338</sup>. Deswegen jüdische Autoren hinter bestimmten hermetischen Schriften zu vermuten, scheint übertrieben<sup>339</sup>, doch darf sicherlich auf Berührungen im Entstehungsmilieu geschlossen werden. Aufgrund genannter Affinitäten zwischen henochitischer und hermetischer Literatur lag für jüdische Leser eine Gleichsetzung des Trismegistos mit der vorsintflutlichen Prophetengestalt nahe<sup>340</sup>. Eindeutig formuliert wird diese Gleichsetzung jüdischerseits jedoch erst in Schriften des Mittelalters, so bei Abraham ibn Ezra<sup>341</sup>, als die Visionen des Henoch auch für die aufkommende Kabbalah an Bedeutung gewannen<sup>342</sup>. Die mittelalterlichen Bezüge jüdischer Literatur zu hermetischen Traditionen zeigen sich allerdings in starker Abhängigkeit von muslimischen Übermittlungen<sup>343</sup>. Nach gegenwärtigem Erkenntnisstand scheint somit eine Kontinuität zwischen antiken und mittelalterlichen Berührungspunkten nicht gegeben, wobei dieses Problem auch noch kein explizites Untersuchungsfeld erbracht hat.

Im islamischen Kulturkreis treten hermetische Texte in einer Reichhaltig- und Vielfältigkeit auf, dass Louis Massignon den Hermes-Traditionen die Schlüsselfunktion für den Eingang hellenistischer Weisheit in die arabischen Wissenschaften zuschrieb<sup>344</sup>. Auch wenn diese Einschätzung angesichts seiner zu großzügigen Zuteilungen zum hermetischen Schrifttum zu hoch gegriffen sein dürfte, liegen weit mehr muslimische als antike Überlieferungen vor<sup>345</sup>. Das gilt insbesondere für *Hermetica* aus den Bereichen der Alchemie, Astrologie und

---

<sup>338</sup> Vgl. IDEL, Moshe: *Hermeticism and Judaism*, in: *Hermeticism and the Renaissance*. Hg. von Ingrid MERKEL and Allen G. DEBUS. Washington/ Toronto/ London 1988. S. 59-76, hier bes. S. 60-62.

<sup>339</sup> Entsprechende Literaturhinweise bei KEHL, *Hermetik und Judentum*, Sp. 795.

<sup>340</sup> In den kanonischen Büchern des Alten Testaments findet Henoch kaum Erwähnung. In Gen 5, 18-24 wird er unter den Nachkommen Sets genannt, in Sir 44, 16 als das Beispiel für jemanden aufgeführt, der aufgrund seiner Gotteserkenntnis vom Herrn entrückt wurde. In Sir 49, 14 zählt er deshalb zu den Großen des Anfangs der Menschheit. Entsprechend breiter Spielraum an Ausdeutungen eröffnete sich damit der apokryphen Literatur.

<sup>341</sup> Vgl. IDEL, *Hermeticism and Judaism*, S. 62 und SELA, Shlomo: *Abraham ibn Ezra and the Rise of Medieval Hebrew Science* (Brill's Series in Jewish Studies 32). Leiden/ Boston 2003. S. 184f.

<sup>342</sup> Zusammenhänge zwischen Kabbalah und henochitischen wie hermetischen Traditionen thematisierten etwa SCHOLEM, Gershom: *Alchemie und Kabbala*, in: *Eranos-Jahrbuch* 46 (1977), S. 1-96 und IDEL, Moshe: *Hermeticism and Kabbalah*, in: *Hermetism from Late Antiquity to Humanism*, S. 385-428.

<sup>343</sup> Vgl. dazu zusammenfassend LELLI, Fabrizio: *Ermetismo e pensiero ebraico: il contributo della tradizione testuale*, in: *Hermetism from Late Antiquity to Humanism*, S. 429-445.

<sup>344</sup> MASSIGNON, Louis: *Inventaire de la littérature hermétique arabe*, Appendix in: FESTUGIERE, *La Révélation*, Bd. 1, S. 384-400, hier bes. S. 385.

<sup>345</sup> Überblicke geben AFFIFI, A.E.: *The Influence of Hermetic Literature on Moslem Thought*, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies at the University of London* 13 (1949-1951), S. 840-855; und PLESSNER, Martin: *Hermes Trismegistus and Arab Science*, in: *Studia Islamica* 2 (1954), S. 45-59; PLESSNER, Martin: *Hirmis*, in: *Encyclopedia of Islam*, Bd. 3. Leiden 1971. S. 463-465; LORY, Pierre: *Hermetic Literature III: Arab*, in: *Dictionary of Gnosis* 1, S. 529-533.

Magie. Inhaltlich reicht das Spektrum von Traktaten zu alchemischen Werken<sup>346</sup> über Abhandlungen zu giftigen Tieren<sup>347</sup> bis hin zu Anleitungen, inwiefern sich die Temperamente der Fixsterne auf die menschlichen Eigenschaften auswirken<sup>348</sup>.

Neben den eher technisch-wissenschaftlichen Bereichen genossen hermetische Lehren aber auch in Teilen der philosophischen Spekulation und Mystik der islamischen Welt hohes Ansehen. Zum einen kursierten entsprechende dem Hermes zugeschriebene Traktate, wie etwa der „Über die Züchtigung der Seele“<sup>349</sup>, zum anderen führten viele Gelehrte, wie beispielsweise Šihābaddīn as-Suhrawardī († 1191), bei der Berufung auf frühe Autoritäten den Trismegistos an prominenter Stelle an<sup>350</sup>. Begriffliche Anknüpfungspunkte eröffneten sich insbesondere für schiitische Strömungen. Die deutlichsten Anlehnungen erfolgten dabei in Kreisen der Ismāʿīliya, eine von Ismāʿīl ibn Ǧāfar († 755), dem 6. Imam nach ismaelitischer Zählung, abgeleitete Abspaltung der Šīʿa<sup>351</sup>. Starke ismaelitische Züge weisen auch die „Rasāʾil Iḥwān aṣ-Ṣafā“<sup>352</sup>, die „Schriften der Lauteren Brüder von Basra“, aus dem 10. Jahrhundert auf. Wie dieser Textcorpus historisch einzuordnen ist, bleibt in der Forschung umstritten<sup>352</sup>. Sie verstehen sich jedenfalls als eine Einführung in die verschiedenen Gebiete der Philosophie und zeigen dabei vielfache Bezüge zu philosophischen Richtungen wie Neuplatonismus und Aristotelismus, aber auch zu religiösem Schrifttum der drei monotheistischen Buchreligionen auf. Charakteristisch sind zudem die Einbindungen hermetischer Traditionen. Diese finden sich allerdings weniger in den philosophischen Lehren, deren vergleichbaren Terminologien eher dem Neuplatonismus geschuldet sein dürften, dafür in den der Physik zugeordneten Bereichen von okkulten Wissenschaften wie eben Alchemie, Astrologie und Magie.

---

<sup>346</sup> VERENO, Ingolf: Studien zum ältesten alchemistischen Schrifttum auf der Grundlage zweier erstmals edierter arabischer Hermetica (Islamkundliche Untersuchungen 155). Berlin 1992.

<sup>347</sup> ULLMANN, Manfred: Das Schlangenbuch des Hermes Trismegistos. Wiesbaden 1994.

<sup>348</sup> Liber de stellis beibeniis. Hg. von Paul KUNITZSCH (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 144 – Hermes Latinus IV, 4: Astrologica et divinatoria. Hg. von Gerrit BOS u. a.). Turnhout 2001. S. 9–81.

<sup>349</sup> Hermes Trismegistus: An die menschliche Seele. Arabisch – Deutsch. Hg. von Heinrich L. FLEISCHER. Leipzig 1870. Ergänzt wurde diese Ausgabe durch BARDENHEWER, O.: In Hermetis Trismegisti qui apud Arabes fertur de castigatione animae libellum prolegomena una cum capitibus nonnullis nondum editis. Bonn 1873.

<sup>350</sup> In der Einleitung seiner „Philosophie der Erleuchtung“ stellt Šihābaddīn as-Suhrawardī Hermes als Vater der Philosophie an den Anfang der Wissenschaft: „*In all that I have said about the science of lights and that which is and is not based upon it, I have been assisted by those who have traveled the path of God. This science is the very intuition of the inspired and illumined Plato, the guide and master of philosophy, and of those who came before him from the time of Hermes, “the father of philosophers”, up to Plato’s time, including such mighty pillars of philosophy as Empedocles, Pythagoras, and others.*“ Suhrawardī: The Philosophy of Illumination. A New Critical Edition of the Text of Ḥikmat al-isḥrāq with English Translation, Notes, Commentary, and Introduction. Hg. von John WALBRIDGE und Hossein ZIAI. Provo 1999. S. 2.

<sup>351</sup> Vgl. STRAFACE, Antonella: Simbolismo ermetico e letteratura religiosa šīʿita, in: Hermetism from Late Antiquity to Humanism, S. 339–353.

<sup>352</sup> Zum Diskussionsstand und zur Charakterisierung der „Lauteren Brüder“ vgl. RUDOLPH, Ulrich: Islamische Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. München 2004. S. 39–41.

Damit der Trismegistos im Islam als Autorität überhaupt Anerkennung finden konnte, war ein Brückenschlag zum Koran nötig. Der erfolgte, wie auch bei den „Lauteren Brüdern“ vollzogen<sup>353</sup>, nach jüdischem Vorbild durch die Gestalt des Propheten Henoch, der in Idrīs wieder erkannt wurde. In der 19. Sure steht über Idrīs, er sei ein Wahrhaftiger gewesen, der von Gott an einen hohen Ort erhoben worden sei<sup>354</sup>. Diese Gleichsetzung von Hermes und Idrīs/ Henoch erschien bereits früh in der muslimischen Überlieferung. Weit verbreitet war die mythologische Erklärung der Hermes-Figur mit drei Personen, wie sie etwa im „Kitāb al-Ulūf“ des berühmten Sternenkundlers Abū Maʿšar († 886) festgehalten worden ist. Der erste Hermes, der vor der Sintflut in Oberägypten lebte, sei Idrīs; der zweite wirkte nach der Sintflut in Babylon, der dritte, der Lehrer des Asklepios, habe sich wiederum in Ägypten aufgehalten<sup>355</sup>. Zwei Hermesgestalten kannte bereits die spätantike Tradition, die dritte entsprang vermutlich nicht einfach einer naiven Deutung des Epithetons Trismegistos, sondern speiste aus anderen im Islam verbreiteten Quellen<sup>356</sup>. Aufgrund dieser Auffächerung legten manche Hermes weniger als Namen sondern vielmehr als Titel vergleichbar mit Caesar aus<sup>357</sup>. Neben solchen mythischen Begründungen hermetischer Autorität traten nicht weniger legendenhafte Genealogien des Wissens, die den Trismegistos als Lehrmeister Platons und besonders des Aristoteles hervorhoben<sup>358</sup>. Neben den Anknüpfungspunkten an die griechische Philosophie spielte Ägypten als Herkunftsland des Hermes und seiner Lehren eine wichtige Rolle. Die Pyramiden, Gräber und Tempel des Landes am Nil mit ihrem hohen Alter, der Rätselhaftigkeit ihres Aufbaus und ihrer Bestimmung sowie den geheimnisvollen Hieroglyphen bildeten offenbar eine geeignete Kulisse für die phantasievollen Rahmenerzählungen um die Nachforschungen über das Wissen der Alten wie dem Trismegistos<sup>359</sup>. Von Abū'lfaid̄ Du'lNūn allchmīmī wird berichtet,

<sup>353</sup> Vgl. NETTON, Ian R.: Muslim Neoplatonists. An Introduction to the Thought of the Brethern of Purity (Ikhwān al-Ṣafā'). London 1982. S. 50 mit Anm. 131.

<sup>354</sup> Sure 19, 56-57.

<sup>355</sup> Vgl. PINGREE, David: The Thousands of Abū Maʿšar (Studies of the Warburg Institutue 30). London 1968. S. 14-18. Diese Hermeslegende im Islam war häufiger Gegenstand von Untersuchungen. Einen neueren Überblick auch über andere Darstellungsmuster der Figur Hermes in muslimischen Überlieferungen bietet PAPPACENA, Massimo: La figura di Ermete Trismegisto nella tradizione araba, in: Hermetism from Late Antiquity to Humanism, S. 263-283.

<sup>356</sup> Vgl. VAN BLADEL, Kevin: Sources of the Legend of Hermes in Arabic, in: Hermetism from Late Antiquity to Humanism, S. 285-293, hier bes. S. 289f.

<sup>357</sup> Vgl. PINGREE, The Thousands, S. 14.

<sup>358</sup> Dieses Motiv taucht in zahlreichen Schriften auf. Auch Šihābaddīn as-Suhrawardī bezeichnet in der Einleitung seiner „Philosophie der Erleuchtung“ mythische Gründergestalten wie Hermes als Lehrmeister des Aristoteles: „*Even though the First Teacher [Aristotle] was very great, profound, and insightful, one ought not exaggerate about him so as to disparage his masters. Among them are the mesengers and lawgivers such as Agathadæmon, Hermes, Asclepius, and others.*“ *Philosophy of Illumination*, Hg. von WALBRIDGE/ ZIAI, S. 2f.

<sup>359</sup> Wichtige Beispiele versammelt etwa RUSKA, Julius: *Tabula Smaragdina*. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur (Heidelberger Akten der Von-Portheim-Stiftung 16). Heidelberg 1926. S. 53-107.

er habe mit Eifer die Inschriften der Tempel studiert und zum Teil sogar entziffert. Auf diese Weise habe er die astronomischen und astrologischen Kenntnisse der Erbauer in Erfahrung gebracht<sup>360</sup>. Nach anderen Texten enthielten die Tempel Räume, die als Laboratorien ausgestattet waren, in denen die Priester einst der Kunst des Hermes, der Alchemie, nachgegangen seien<sup>361</sup>. Von allen Denkmälern des Alten Ägypten wurde jedoch die große Pyramide gegenüber al-Fustāt, dem heutigen Kairo, von mehreren arabischen Geographen in besondere Beziehung zu Hermes Trismegistos gesetzt. Sie lokalisierten dort sein Grab<sup>362</sup>. Möglicherweise lag darin ein Motiv für die wiederholte Untersuchung des Baus. Als erstem muslimischem Herrscher wird dem Kalifen al-Ma'mūn im 9. Jahrhundert das Unternehmen einer Pyramidenöffnung zugesagt. Zwei Chroniken schildern die Anstrengungen, unter denen die schwer begehbaren Gänge und Treppen im Innern erkundet wurden, ein Steinbassin in einer würfelförmigen Kammer habe jedoch nach Entfernung des Deckels nur vermoderte Knochen enthalten<sup>363</sup>. Die Authentizität der Ereignisse in diesen Berichten bleibt strittig, die Erzählungen zeugen aber von der Inspiration der mittelalterlichen muslimischen Gelehrten durch die vermeintlichen Geheimnisse der Heimat des Trismegistos.

Trotz einiger Pionierleistungen der Forschung steht die Aufarbeitung des gewaltigen handschriftlichen Materials gerade der technischen Hermetica noch in den Anfängen<sup>364</sup>. Aussagen über den sozialen und historischen Kontext ihres Transfers und ihrer Rezeption in der islamischen Welt sind daher bislang nur punktuell möglich<sup>365</sup>. Über die konkreten Übersetzungsprozesse ins Arabische scheint noch vieles unklar. Einen alten Streitpunkt der Forschung bildet dabei die Frage, wieweit die arabischen Hermetica von griechischen Vorlagen abhängen oder doch eigene synkretistische Schöpfungen ausdrücken<sup>366</sup>. Nach

---

<sup>360</sup> Vgl. ebd., S. 63.

<sup>361</sup> Vgl. ebd., S. 63f.

<sup>362</sup> Vgl. ebd., S. 64-66.

<sup>363</sup> Vgl. ebd., S. 62.

<sup>364</sup> Die ausführlichsten Erschließungen des hermetisch relevanten Zweiges arabischer Literatur liefern ULLMANN, Manfred: Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam (Handbuch der Orientalistik Abt. 1, Ergänzungsband VI, 2. Abschn.). Leiden 1972 und SEZGIN, Fuat: Geschichte des arabischen Schrifttums. 12 Bde. Leiden 1967-2000, hier besonders die Bände 3 (Medizin, Pharmazie, Zoologie, Tierheilkunde), 4 (Alchemie, Chemie, Botanik, Agrikultur), 5 (Mathematik), und 7 (Astrologie, Meteorologie und Verwandtes).

<sup>365</sup> Vgl. dazu beispielhaft die Untersuchungen zur frühen Alchemie von VERENO, Studien, bes. S. 339. Einblicke in die sozialen und historischen Zusammenhänge der okkulten Wissensbereiche im Islam versuchen die Beiträge zweier Sammelbände zu geben. Vgl. SAVAGE-SMITH, Emilie (Hg.): Magic and Divination in Early Islam (The Formation of the Classical Islamic World 42). Aldershot/ Burlington 2004 und REGOURD, Annick und Pierre LORY (Hg.): Science occultes et Islam (Bulletin d'Études Orientales 44, Jg. 1992). Damaskus 1993.

<sup>366</sup> Dies bildet eine zentrale Frage beispielsweise bei AFFIFI, The Influence und PLESSNER, Hermes Trismegistos and Arab Science. Ein Standardwerk zu den allgemeinen Transferprozessen aus der griechischen in die arabische Kultur verfasste GUTAS, Dimitri: Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsī Society (2<sup>nd</sup>-4<sup>th</sup>/ 8<sup>th</sup>-10<sup>th</sup> centuries). London/ New York 1998.

jüngeren Untersuchungen neigt die Tendenz stark zur Annahme, dass überwiegend antike Überlieferungen aufgegriffen worden sind<sup>367</sup>. Doch zeigen textgeschichtliche Studien, dass neben griechischen Originalen häufig Zwischenstadien des Persischen oder syrischer Dialekte die Grundlage für Übertragungen ins Arabische gebildet haben<sup>368</sup>. Gerade das Persische behielt im islamischen Raum seine Tradition als Wissenschaftssprache bei, weshalb auch für hermetisches Schriftgut neben arabischen mit persischen Überlieferungsträgern zu rechnen ist<sup>369</sup>.

Seit den Untersuchungen von Daniil Chwolsohn gilt in der Forschung die Stadt Harran nahe Edessa, dem heutigen Urfa, im nördlichen Mesopotamien als ein Zentrum paganer Gelehrsamkeit, das sein antikes Erbe bis in die islamische Zeit bewahren konnte<sup>370</sup>. In arabischen Quellen erscheinen die Einwohner jenes Harran mehrfach als Mittler griechischer Philosophie und okkultur Wissenschaften, allen voran der Astrologie, deren Begründer Hermes Trismegistos von den Harranern besonders verehrt worden sein soll. Dass sich die Harranier dabei offenbar längere Zeit einer muslimischen Assimilierung entziehen konnten, lag an ihrer Identifizierung mit den Sabiern, einer vom Koran neben Juden und Christen anerkannten Gemeinschaft<sup>371</sup>. Doch trotz der ständigen Verweise in der islamwissenschaftlichen Literatur auf Harran im Zusammenhang mit hermetischen Traditionen lässt sich aus den Quellen kein klares Bild der Vorgänge gewinnen. Das beginnt mit der vermeintlichen Rolle, die der Trismegistos im Kultus der Harranier gespielt haben soll, diese jedoch eher aufgrund der Reflexionen von Seiten der arabischen Autoren eingenommen haben dürfte<sup>372</sup>. Zudem lassen sich weder konkrete hermetische Textüberlieferungen mit Harran in Verbindung bringen, noch sind außer vagen Angaben von Harran ausgehende Transferprozesse ins Arabische zu beobachten. Die einzigen namhaften nachweislich aus Harran stammenden Gelehrten, deren Karrieren als

---

<sup>367</sup> Als Beispiele mögen dafür die Einschätzungen von VERENO, Studien und BAUSANI, Alessandro: Il *Kitāb 'Arḍ Miftāḥ an-Nujūm* attributo a Hermes: prima traduzione araba di un testo astrologico? In: Atti della Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche 27 (1983), S. 81-141 stehen.

<sup>368</sup> Grundlegende Studien stellen dazu RUSKA, Tabula Smaragdina, bes. S. 38-47 mit einigen Korrekturen durch PLESSNER, Martin: Neue Materialien zur Geschichte der Tabula Smaragdina, in: Der Islam 16 (1927), S. 77-113 und WEISSER, Ursula: Das „Buch über das Geheimnis der Schöpfung“ von Pseudo-Apollonios von Tyana. Berlin/ New York 1980, bes. S. 8-10, dar.

<sup>369</sup> Eindrucksvoll bestätigt das die Auflistung persischer Autoren für die hermetischen Traditionen besonders relevanten Gebiete der Alchemie, Astrologie und Magie bei ULLMANN, Die Natur- und Geheimwissenschaften.

<sup>370</sup> CHWOLSOHN, Daniil: Die Ssabier und der Ssabismus, 2 Bde. St. Petersburg 1856.

<sup>371</sup> Sure 2, 62. Allerdings dürfte der Koran mit den Sabiern auf eine gnostisch geprägte jüdische Gruppierung mit eigenem religiösem Schrifttum gezielt haben, vgl. TARDIEU, Michel: Šābiens coraniques et „Šābiens“ de Ḥarrān, in: Journal Asiatique 274 (1986), S. 1-44.

<sup>372</sup> Hermes wurde als keine der harranischen Gottheiten wahrgenommen, galt nach muslimischen Vorstellungen aber als ein von den Harranern besonders verehrter Prophet von Offenbarungsschriften. Vgl. GREEN, Tamara M.: The City of the Moon God. Religious Traditions of Harran. Leiden/ New York/ Köln 1992. S. 162-190.

Astronomen und Mathematiker sie nach Bagdad führten, sind Ṭābit ibn Qurra († 901) und Muḥammad ibn Ḡābir ibn Sinān al-Battāni († 929). Aus den vereinzelt hermetischen Bezügen ihres Werkes geht nicht hervor, ob sie diese aus einem Kontext ihrer Heimat schöpften oder erst bei ihren Studien in Bagdad kennen lernten<sup>373</sup>. Insofern eignen auch sie sich nur bedingt als Vermittler hermetischen Wissens im muslimischen Umfeld. Angesichts solcher unsicheren Befunde vermögen auch jüngere Untersuchungen lediglich eine ungewisse synkretistische Melange an Anschauungen und philosophischen Lehren in Harran zu vermuten und mit Hinblick auf die hermetischen Texte auf viele Wissenslücken zu verweisen<sup>374</sup>.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass hermetische Texte und Traditionen als nicht unerheblicher Bestandteil alten Wissens Eingang in die byzantinische, jüdische und muslimische Literatur gefunden haben und somit zu einem gemeinsamen Erbe zählen, das unter neuen Anforderungen Übersetzungen, Erweiterungen und Umformungen erfahren hat. Umfang und Verlauf dieser Vorgänge und ihre weiteren historischen Bedingungen und Folgen harren jedoch noch weiterer wissenschaftlicher Untersuchungen.

### **III. Philosophische Hermetica im Diskurs des 12. und 13. Jahrhunderts**

Ab dem 12. Jahrhundert lässt sich eine weit gefächerte Auseinandersetzung mit hermetischen Traditionen beobachten. Neben dem lateinischen „Asclepius“ und den Nachrichten der frühen christlichen Literatur stand durch Übersetzungen und neue Zuschreibungen eine Vielzahl weiterer Texte aus der mythischen Urheberschaft des Hermes Trismegistos zur Verfügung. Diese vermehrten Quellengrundlagen führten zu einer breiten Rezeption: Kaum ein Gelehrter dieser Zeit nahm nicht auf irgendeine Weise Notiz vom Philosophen vom Nil und zitierte ihn nicht in seinen Schriften.

---

<sup>373</sup> Vom umfangreichen Werk des Ṭābit sind nur einige Texte überliefert. Hermetische Bezüge weist darunter die Schrift „De imaginibus“ auf, die jedoch nur in der lateinischen Übersetzung vorliegt. Vgl. CARMODY, Francis J.: *The Astronomical Works of Thabit B. Qurra*. Berkley/ Los Angeles 1960. S. 167-197. Zur lateinischen Übersetzung siehe Kap. IV.1.d. Im astronomischen Werk des al-Battāni spielt Hermes keine nennenswerte Rolle; vgl. HARTNER, Willy: al-Battāni, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 1. München/ Zürich 1980. Sp. 1551.

<sup>374</sup> Stellvertretend seien PETERS, Francis E.: *Hermes and Harran: The Roots of Arabic-Islamic Occultism*, in: *Intellectual Studies on Islam in Honour of Martin B. Dickson*. Hg. von Michel M. MAZZAOUI und Vera B. MOREEN. Salt Lake City 1990. S. 185-215 und GREEN, *City of the Moon God*, S. 85-93 und S. 162-217 genannt. Zur Problematik um Harran siehe auch Kap. IV.1.d.

Für die Darstellung dieser Phänomene der Hermes-Rezeption erweist sich eine chronologische Vorgehensweise angesichts der Materialfülle und der häufig retardierenden Momente der Auseinandersetzung mit ihr als unpragmatisch. Sinnvoller erscheint es, entlang der einzelnen hermetischen Texte Bedingungen der Überlieferung und zentrale Motive der Rezeption bei den mittelalterlichen Autoren herauszustellen. Die Gliederung orientiert sich dabei an der in der Forschung üblichen, wenn auch nicht unproblematischen Aufteilung der Hermes-Traditionen in philosophische und technisch-operative Schriften. Eine derartige Trennung war den vormodernen Gelehrten fremd. Doch die Texte beider Gattungen fanden in durchaus unterscheidbaren Zusammenhängen Verwendung, was den anachronistischen Zugriff in gewisser Weise rechtfertigt. Das folgende Kapitel widmet sich nun den philosophischen Hermetica und stellt die einzelnen im 12. und 13. Jahrhundert bekannten Texte vor, erläutert deren Überlieferung und zeitgenössische Aufarbeitung. Da bei mehreren mittelalterlichen Rezipienten fundierte Kenntnisse verschiedener hermetischer Schriften vorliegen, versucht ein abschließendes Unterkapitel, zentrale Gesamtmotive aus dieser Schriftengruppe zusammenzustellen und einen allgemeinen Überblick über den Umgang mit der mythischen Autorität des philosophischen Hermes zu geben.

## 1. Überlieferung und Rezeption des lateinischen „Asclepius“ im 12. und 13. Jahrhundert

### *a. Inhalt, Handschriftliche Überlieferung und Glossierung des „Asclepius“*

Der Untersuchung der Überlieferungsverhältnisse des lateinischen „Asclepius“ geht an dieser Stelle ein kurzer Inhaltsüberblick voran<sup>375</sup>, vor dessen Hintergrund das selektive Vorgehen der mittelalterlichen Rezipienten deutlich werden soll; denn nicht alle in der hermetischen Schrift angesprochenen Themen waren für die Leser im 12. und 13.

---

<sup>375</sup> Die folgende Inhaltsangabe orientiert sich an der Übersicht in *Corpus Hermeticum Deutsch*, Teil 1, hg. von HOLZHAUSEN/ COLPE, S. 233-252. Eine umfassende Inhaltsanalyse des „Asclepius“ bietet GERSH, Stephen: *Middle Platonism and Neoplatonism – The Latin Tradition*. Bd. 1. Notre Dame (Ind.) 1986. S. 329-387. Zu bestimmten Aspekten siehe beispielsweise auch BERTOLINI, Marco: *Sul lessico filosofico dell'Asclepius*, in: *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa – Classe di lettere e filosofia* 15/3 (1985), S. 1151-1209; MAZZANTI, Angela M.: *L' uomo μεθόριος da Filone all'Asclepio*, in: *Studi e materiali di storia delle religioni* 12 (1988), S. 61-69; GERSH, Stephen: *Theological Doctrines of the Latin Asclepius*, in: *Neoplatonism and Gnosticism*. Hg. von Richard T. WALLIS. Albany 1992. S. 129-166; MAHÉ, Jean-Pierre: *Théorie et pratique dans l'Asclepius*, in: *Hermetism from Late Antiquity to Humanism*, S. 5-23; LUCENTINI, Paolo: *Il problema del male nell'Asclepius*, in: *Hermetism from Late Antiquity to Humanism*, S. 25-44; PARRI, Iliaria: *Tempo ed eternità nell'Asclepius*, in: *Hermetism from Late Antiquity to Humanism*, S. 45-62.

Jahrhundert von Interesse. Der Text selbst zeigt sich inhaltlich sehr uneinheitlich, und der Gedankengang ist teilweise schwer nachvollziehbar. Widersprüche, Brüche und Unklarheiten lassen kein strukturiertes Konzept oder gar eine eindeutig definierbare Anschauung erkennen. Mehrfach kam in der Forschungsliteratur daher die Vermutung auf, beim „Asclepius“ handle es sich um eine misslungene Kompilation verschiedener Texte<sup>376</sup>. Dem lateinischen Übersetzer des griechischen Originals unterliefen zudem etliche Fehler, sofern sich das in Auszügen anhand der koptischen Parallelüberlieferung überprüfen lässt. Seine uneinheitliche Terminologie und begrifflichen Verdunkelungen tragen jedenfalls nicht zum besseren Verständnis des Textes bei<sup>377</sup>.

Gestaltet ist der „Asclepius“ als Dialog zwischen Hermes und seinem namengebenden Schüler Asklepios bzw. Asclepius gemäß der lateinischen Fassung. Die vertraute Unterredung erfolgt im Beisein zweier weiterer mythischer „Lehrlingsgestalten“, Tat und Ammon, die sich allerdings in den Dialog nicht einschalten und daher keine weitere Rolle spielen. Das Gespräch findet in einem Heiligtum statt, dem richtigen Ort, wie es heißt, für göttliche Inspiration. Gleich in seiner Begrüßung fällt Hermes eine erste zentrale Aussage: Gott ist einer und alles. Auf die einleitende Frage des Asclepius, ob die Seele in allen Menschen von einerlei Art sei, führt Hermes zunächst seine Lehre von Gott und dem Schöpfungswerk aus und beginnt dabei mit dem Aufbau des Kosmos.

Wichtige Bestandteile der Schöpfung seien die Natur, die Seele, die vier Elemente und die Gattungen und Einzelformen. Die Vielfalt des Kosmos gehe aus der schöpferischen, immer wieder stattfindenden Verbindung der Gattungen und Einzelformen mit der Seele und mit der Materie hervor. Mit dem Element des Feuers wache der sichtbare Gott, der Himmel, über diesen Prozess. Die Gattungen (Götter, Dämonen, Menschen, Tiere und Pflanzen) seien unsterblich, die Einzelformen von Mensch, Tier und Pflanze hingegen nicht. Doch die Einzelformen einer Gattung könnten durchaus eine Verbindung mit anderen Gattungen eingehen, der Mensch etwa vermag sich so Dämonen oder Tieren anzunähern. Nach der Erschaffung eines zweiten, wahrnehmbaren und wahrnehmenden Gottes, habe der Schöpfergott den Menschen ins Leben gerufen, damit dieser ihn betrachten könne. Der Mensch besäße dazu einen göttlichen Teil, der ihn zur Himmelschau und damit zur Erkenntnis befähige, den Geist, das aus dem Äther stammende fünfte Element. Den Geist

---

<sup>376</sup> Zum Forschungsstand vgl. *Corpus Hermeticum Deutsch*, Teil 1, S. 233f. und die immer noch aufschlussreichen Bemerkungen in *Corpus Hermeticum*, Bd. 2, hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 284-295.

<sup>377</sup> Zu einzelnen Fehlern vgl. die Verweise in *Corpus Hermeticum Deutsch*, Teil 1, hg. von HOLZHAUSEN/ COLPE, S. 233f. und die Anmerkungen der Editoren des lateinischen Textes *Corpus Hermeticum*, Bd. 2, hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 357-401 sowie die Anmerkungen der englischen Ausgabe COPENHAVER, *Hermetica*, S. 213-260.



müsse er auch benutzen, um sich den höheren Sphären anzunähern, sein Körper hindere dabei. Dadurch bestünde aber kein Anlass zur Körperfeindlichkeit. Im körperlichen Geschlechtsakt etwa spiegele sich der kosmische Schöpfungsvorgang. Der Körper sei aber auch notwendiger Bestandteil des irdischen Daseins, in dem dem Menschen die Aufgabe zukomme, mit seinen kulturellen Leistungen Gottes Schöpferkraft zu preisen. In den Genuss der Gotteserkenntnis könnten jedoch nur Auserwählte gelangen, deren Geist sich von den unteren Ebenen des Kosmos zu lösen vermöge. Daher obläge nur diesem exklusiven Kreis der Gottesdienst. In der Abfolge Gott-Kosmos-Mensch stelle der Mensch also ein Doppelwesen dar, das sich zur Gottesschau emporheben könne, zugleich aber auch der Gefahr des lasterhaften Begehrens ausgesetzt sei, das ihn von der Gotteserkenntnis abhalte. Wer gottgefällig lebe und seiner irdischen Aufgabe gerecht würde, würde von seinem Körper nach dem Tod befreit und könne in die geistigen Regionen aufsteigen. Der dem materiellen Besitz Verhaftete würde jedoch körperlich wiedergeboren.

Hermes rechnet mit der Ablehnung seiner Lehre über Lohn und Strafe nach dem Tod; denn weltlicher Genuss halte die Menschen von der Wahrheit ab. Auch die wahre Philosophie würde verfälscht, wenn sie sich in wissenschaftliche Teildisziplinen aufgliedere, die nicht mehr auf die Gotteserkenntnis ausgerichtet seien, sondern die Phänomene selbst zum Gegenstand erheben. Nach dieser Wissenschaftskritik fährt Hermes mit weiteren Darlegungen zum Geist und seinen Zusammenhängen mit Gott und der Materie fort. Ein Aspekt bildet dabei die Frage nach dem Bösen. Denn die Ursache des Bösen läge nicht in der Materie, mit der der kosmische Raum gleichgesetzt wird, der alles in sich aufnehme wie ein zweigeschlechtliches Wesen, sondern das Böse befände sich allein im Menschen, der sich nicht dem Geistigen zuwende. Der Geist sei also Werkzeug des sinnlich nicht wahrnehmbaren Schöpfergottes. Da Namen aber aus dem Bereich der menschlichen Wahrnehmung herrührten, könne es für Gott keinen hinreichenden Namen geben, es sei denn, sein allumfassendes Wesen würde durch alle Namen ausgedrückt.

Vom Schöpfergott unterscheidet Hermes weitere intelligible Götter und sinnlich wahrnehmbare Sterngötter, deren Seele zugleich der Geist sei. Von diesen Sterngöttern vermöge der Mensch in heiligen Zeremonien unter Verwendung bestimmter Materialien und Essenzen, wie an späterer Stelle im „Asclepius“ noch genauer ausgeführt wird, beseelte Götterbilder herzustellen, mit denen Gewaltiges bewirkt werden könne. Ägypten mit seinen Götterbildern sei daher Tempel der ganzen Welt, in dem sich alle Vorgänge des himmlischen Geschehens widerspiegeln. Es schließt sich im Text eine apokalyptische Vision an, in der Hermes eine die Religionsfreiheit einengende Gesetzgebung vorhersieht,

worauf der Dienst an den Göttern aufhöre. Die Götter verließen die Erde und nur die bösen Engel blieben zurück. Die eintretende Unordnung der Welt beseitige erst das Eingreifen des Schöpfergottes vermittelt Katastrophen und Kriege. Danach siedelten sich gemeinsam Menschen und Götter im Westen Ägyptens an.

An die Apokalypse schließen sich lose Einzelausführungen an, die im Wesentlichen vorherige Aussagen nochmals vertiefend aufgreifen. Dazu zählt beispielsweise das Verhältnis von Ewigkeit und Zeit. Gott wird dabei die Ewigkeit und dem Kosmos die Zeit zugeordnet, beide würden sich gegenseitig bedingen. Die Zeit trete als Wechsel der Jahreszeiten auf Erden auf und im Himmel würde sie durch die Bahnen der Gestirne vorherbestimmt. Unterschiede zwischen den Einzelformen der Gattungen wiederum gingen auf verschiedene Entstehungsorte und -zeiten zurück – Voraussetzung für astrologische Divination. Mit den Planetenbahnen sei wiederum das Schicksal verbunden. Vorsehung, Schicksal und Notwendigkeit seien die Garanten der göttlichen Weltordnung, in denen der Kausalzusammenhang aller Dinge festgelegt sei.

Der Dialog endet in einem gemeinsamen Gebet mit der Bitte, den Menschen in seiner Erkenntnisfähigkeit zu bewahren. Denn aus der Erkenntnis folge Heil, Errettung und Vergöttlichung. Nach dem langen Gebet in Richtung der untergehenden Sonne wenden sich die Beteiligten einem fleischlosen Mahl zu und der Text des „Asclepius“ endet.

Bislang sind 27 erhaltene Handschriften des vollständigen lateinischen „Asclepius“ bekannt, die sich aufgrund ihres paläographischen Befundes ungefähr gleichmäßig über den Überlieferungshorizont des 12. und 13. Jahrhunderts verteilen<sup>378</sup>. Als geläufigster Titel tritt, zum Teil in leichten Variationen, die bereits im ältesten Manuskript enthaltene Form auf: „INCIPIT ERMU TRISMEGISTON DEHLERA AD ASCLIPIUM ADLOCUTA FELICITER“<sup>379</sup>. Das merkwürdige *Dehlera* entspringt dem griechischen *hiera*, was aus der Version zu entnehmen ist, die meist als Explicit ebenfalls in frühen Überlieferungsträgern auftaucht: „ΗΡΜΟΥ ΘΡΙΣΜΗΓΙΣΤΟΥ ΒΙΒΛΟΣ ΗΡΑ ΠΡΟΣ ΑΣΚΛΗΠΙΟ ΠΡΟΣΦΟΝΗΘΗΣΑ“<sup>380</sup>. Andere,

---

<sup>378</sup> Gemeinsam mit den älteren Manuskripten und den Überlieferungsträgern des 14. und 15. Jahrhunderts erfasst sie tabellarisch LUCENTINI, Paolo: *Glosæ super Trismegistum*. Un commento medievale all'Asclepius ermetico, in: Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge 62 (1995), S. 189-293, hier S. 283-293. Mit dieser Aufstellung konnte der Katalog von Klibansky und Regen (KLIBANSKY/ REGEN, Handschriften) um einige Handschriften ergänzt werden.

<sup>379</sup> Bruxelles, Bibliothèque Royale Albert Ier 10054-10056, fol. 16v. Vgl. KLIBANSKY/ REGEN, Handschriften, S. 60. Zum Titel vgl. auch die Textausgabe von Apulei Platonicus Madaurensis *De Philosophia Libri*. Hg. von Claudio MORESCHINI (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana). Stuttgart/ Leipzig 1991. S. 39.

<sup>380</sup> Paris, Bibliothèque Nationale Lat. 6634, fol. 40v (11. Jh.). Den griechischen Titel als Incipit oder Explicit führen auch: Leiden, Bibliothek der Rijksuniversiteit Voss. Lat. 4<sup>o</sup> 10 (11. Jh.); Toledo, Archivo y Biblioteca e

eher kurz gefasste Titel wie „Liber Asclepij“ oder „Liber Mercurii“ stellen lediglich singuläre Abweichungen dar<sup>381</sup>. Mehrmals wird der eigentliche Text von einem Auszug zur Herkunft des Hermes aus „De civitate Dei“ des Augustinus eingeleitet oder beendet und damit gleich eine wichtige Referenz für den Leser gegeben<sup>382</sup>.

Ausgehend vom Schriftbild erwies sich bereits im 11. Jahrhundert der französische Raum als Kerngebiet der Handschriftenproduktion<sup>383</sup>. Auch unter den aus dem 12. und 13. Jahrhundert erhaltenen Manuskripten lassen sich, sofern eine einigermaßen gesicherte geographische Zuweisung möglich ist, mit elf die meisten Überlieferungsträger diesem Gebiet zuordnen<sup>384</sup>. Chronologisch verteilen diese elf sich etwa gleichmäßig auf die beiden Zentenien<sup>385</sup>. Eine insulare Graphie weisen lediglich zwei Handschriften des 12. Jahrhunderts auf<sup>386</sup>, während die italienischen Manuskripte überwiegend dem 13. Jahrhundert angehören<sup>387</sup>. Die dem deutschen Raum zugeordneten Überlieferungen datieren wiederum ins 12. Jahrhundert mit einer möglichen Ausnahme aus dem 13.

---

Capitulares 95-21, fol. 2r (13. Jh.); Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana Urb. Lat. 1141, fol. 20v (13. Jh.); Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek Gudianus Lat. 4<sup>o</sup> 168, fol. 56v (12. Jh.).

<sup>381</sup> Die Variationen im Einzelnen sind: „Liber Asclepij“ (Bamberg, Staatsbibliothek Class. 1 (M. IV. 16), fol. 1r), „Incipit Trimogestus ad Asclepium et Hammonam et Ermium“ (Edinburgh, University Library D. b. IV. 6 (Borland 16), fol. 192r), „Incipit Trimagistus Mercurii“ (Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale conventi soppressi i. IX. 39 (San Marco 348), fol. 1r), „Explicit Liber mercurii“ (København, Kongelige Bibliotek Fabricius 91, 4<sup>o</sup>, fol. 98r), „Explicit Trimegistus Egyptius de vera phylosopya“ (Praha, Archiv Prazského Hradu Knihovna Metropolitní Kapituly L. 94 (1348), fol. 25va; das diese Handschrift auch den „Asclepius“ enthält, ist KLIBANSKY/REGEN, Handschriften, S. 104 entgangen, was auch ihre Datierung im 14. Jahrhundert fragwürdig erscheinen lässt. Auf neuerer Autopsie beruht hingegen offenbar LUCENTINI, Glosæ, S. 289), „Explicit liber Trimegistri“ (Reims, Bibliothèque Municipale 877, fol. 40r), „Incipit liber hermetis mercurii trimegistri ad asclepium de divinitate et inscribitur hermu trimegiston“ (Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana Regin. Lat. 1572, fol. 1ra), „Incipit trimegistus mercurii“ (Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana Urbinas Lat. 1141, fol. 9r), „Explicit Hermes Trimegisti“ (Wien, Österreichische Nationalbibliothek 311, fol. 10v) und „Explicit liber Mercurii“ (Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek Aug. 8<sup>o</sup> 82. 10, fol. 124v).

<sup>382</sup> Diese Begleitung durch Augustinus lässt sich in mehreren Manuskripten feststellen, davon in je einer aus dem 12. und 13. Jahrhundert: Graz, Universitätsbibliothek 482; Leiden, Bibliotheek der Rijksuniversiteit Gronovianus 108.

<sup>383</sup> Siehe Kap. II.3.

<sup>384</sup> Diese und die folgenden Angaben zur geographischen Herkunft der Handschriften beruhen auf der Auswertung des Katalogs von KLIBANSKY/REGEN, Handschriften.

<sup>385</sup> Dem 12. Jahrhundert werden zugewiesen: Bern, Burgerbibliothek 136; Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana Plut. 76. 36; Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana San Marco 341; Paris, Bibliothèque Nationale Nouv. acq. lat. 2639; Reims, Bibliothèque Municipale 877. Um 1200 datieren die Manuskripte København, Kongelige Bibliotek Fabricius 91, 4<sup>o</sup> und Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana Ottob. Lat. 1516. Dem 13. Jahrhundert bis um 1300 werden folgende Handschriften zugeordnet: Graz, Universitätsbibliothek 482; Paris, Bibliothèque Nationale Lat. 6286; Paris, Bibliothèque Nationale Lat. 15449; Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana Regin. Lat. 1572.

<sup>386</sup> Edinburgh, University Library, D. b. IV. 6 und London, British Library Add. 11983.

<sup>387</sup> Beim Manuskript Wien, Österreichische Nationalbibliothek 311 aus dem 12. Jahrhundert ist die Zuordnung zu Norditalien nicht gesichert, denkbar wäre auch seine Entstehung im deutsch-österreichischen Donaauraum. Vgl. KLIBANSKY/REGEN, Handschriften, S. 124. Die drei eindeutig italienischen Handschriften datieren ins 13. Jahrhundert: London, British Library Egerton 2516; Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana Urbinas Lat. 1141; Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana Vat. Lat. 13014.

Jahrhundert<sup>388</sup>. Insgesamt also erfuhr der lateinische „Asclepius“ bis 1300 eine rege Verbreitung im Gebiet der einstigen Karolinger- und Angelsachsenreiche. Den regionalen Traditionen entsprechen in etwa auch die stemmatischen Beziehungen der Handschriften<sup>389</sup>. Die „deutsche“ Familie weist dabei die engsten Verknüpfungen zum ältesten Überlieferungsträger aus Brüssel auf; der Münchner Codex (M) und der Vaticanus 3385 (V) gehen vermutlich unmittelbar auf die gleiche Textvorlage zurück, von deren Ursprung wohl auch das Brüssler Manuskript (B) abstammt; aus der gleichen Quelle, wenn nicht gar aus dem Brüsseler Codex selbst<sup>390</sup>, schöpfte auch der Leidener Gronovianus (LG)<sup>391</sup>. Eher einer Seitenlinie entspringt der Wolfenbüttler Gudianus (G)<sup>392</sup>. Die Mitglieder der „französischen“ Familie entstammen im Wesentlichen zwei Zweigen. Aus einer vermeintlichen Vorstufe gingen der Leidener Vossianus (N) und die Vorlage für den Parisinus 6634 (P) und den Florentiner Laurentianus 76.36 (L) hervor<sup>393</sup>. Entferntere Verwandtschaft zeigt die Linie mit dem Florentiner San Marco-Codex (F) und dem wiederum abgespaltenen Manuskript von Kopenhagen (K)<sup>394</sup>. Die Verbindungen der frühen „Asclepius“-Überlieferungen lassen sich durch folgendes vereinfachtes Stemma graphisch ins Bild setzen:

<sup>388</sup> Dazu zählen: Bamberg, Staatsbibliothek Class. 1; Leiden, Bibliotheek der Rijksuniversiteit, Gronovianus 108; München, Bayerische Staatsbibliothek Clm 621; Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek Gudianus Lat. 4<sup>o</sup> 168. Die deutsche Herkunft von Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek Aug. 8<sup>o</sup> 82. 10 aus dem 13. Jahrhundert scheint hingegen nicht gesichert, vgl. KLIBANSKY/ REGEN, Handschriften, S. 125.

<sup>389</sup> Am intensivsten erörterte zuletzt Claudio Moreschini das Stemma der Handschriften und ergänzte dabei die ältere Forschung. An seinen Ergebnissen orientieren sich die folgenden Ausführungen. Vgl. MORESCHINI, Claudio: *Dall'Asclepius al Crater Hermetis*. Studi sull'ermetismo latino tardo-antico e rinascimentale. Pisa 1985. S. 269-288 und auch MORESCHINI, Apuleius, S. III-IX; hier finden sich auch in übersichtlicher Form die üblich gewordenen Buchstabensiglen der Manuskripte.

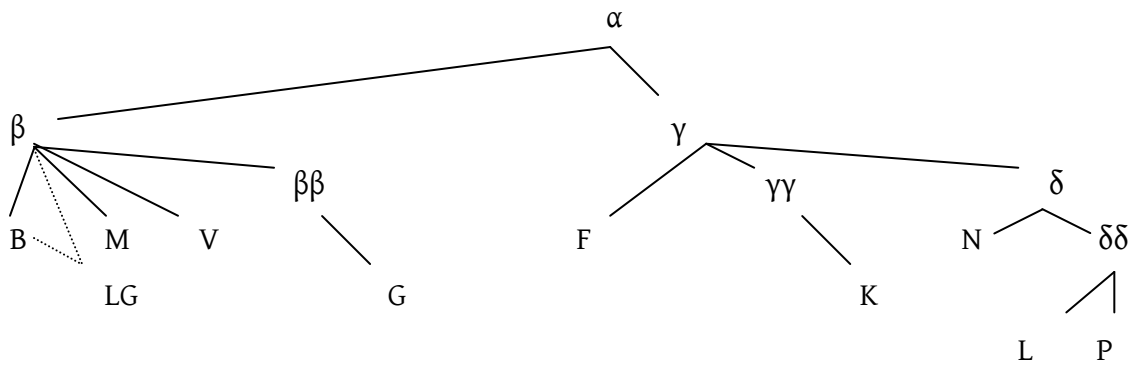
<sup>390</sup> Die Möglichkeit des Brüsseler Manuskripts als Vorlage für das Leidener ziehen KLIBANSKY/ REGEN, Handschriften, S. 82 in Erwägung.

<sup>391</sup> Die betreffenden Signaturen lauten: München, Bayerische Staatsbibliothek Clm 621; Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana Vat. Lat. 3385; Bruxelles, Bibliothèque Royale Albert Ier 10054-10056; Leiden, Bibliotheek der Rijksuniversiteit Gronovianus 108. Aufgrund der Ähnlichkeit zwischen dem Münchner Codex und dem Vaticanus wird letzterer auch ins 12. Jahrhundert datiert, so bei MORESCHINI, Apuleius, S. III. Ob diese Datierung entgegen Klibansky und Regen (vgl. Kap. II.3) auf erneuter Autopsie der Handschrift beruht, ist nicht ersichtlich und für mich daher kein Anlass, mich ihr anzuschließen.

<sup>392</sup> Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek Gudianus Lat. 4<sup>o</sup> 168.

<sup>393</sup> Leiden, Bibliotheek der Rijksuniversiteit Vossianus Lat. Q. 10 ; Paris, Bibliothèque Nationale Lat. 6634; Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana Plut. 76. 36.

<sup>394</sup> Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana San Marco 284; København, Kongelige Bibliotek Fabricius 91, 4<sup>o</sup>. Die Zugehörigkeit des Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana Reg. Lat. 1572 zu diesem Zweig, so etwa bei MORESCHINI, Asclepius, S. 276-280, wird aus triftigen Gründen von KLIBANSKY/ REGEN, Handschriften, S. 111 abgelehnt.



Neben der Kollationierung der Texte bildet der Verbund mit den weiteren Inhalten der Handschriften ein Kriterium für die Bestimmung der gegenseitigen Abhängigkeiten. Die bereits für die frühesten Traditionen charakteristische gemeinsame Überlieferung mit der philosophischen Werkgruppe des Apuleius bleibt auch für die Manuskripte des 12. und 13. Jahrhunderts bestimmend<sup>395</sup>. Die Nähe der „deutschen“ Handschriftenfamilie zum Brüsseler Codex wird beispielsweise durch die jeweils beinahe identische Abfolge der einzelnen Texte kenntlich: neben dem „Asclepius“ enthalten sie die apuleischen Schriften „De deo Socratis“, „De Platone“ und „De mundo“ und keine weiteren Werke<sup>396</sup>. Sonstige typische Vergesellschaftungen etwa mit anderen im weitesten Sinne platonischen Büchern lassen sich nicht beobachten, auch wenn der apuleisch-hermetische Verbund den Auftakt für eine umfangreiche philosophische Sammlung bilden kann<sup>397</sup>. Eine gemeinsame Abschrift mit Werken des Seneca oder Cicero taucht zwar häufiger auf, doch handelt es sich um jeweils unterschiedliche Titel. Lediglich die lateinische Übersetzung des Calcidius von Platons „Timaios“ weist in drei Manuskripten noch eine gewisse Häufung mit dem Verbund auf, überlieferungsgeschichtliche Zusammenhänge sind daraus jedoch nicht ersichtlich<sup>398</sup>. Selbst die für spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Handschriften geläufige Verknüpfung des „Asclepius“ mit weiteren hermetischen Traktaten tritt im 12. und 13. Jahrhundert bis auf eine Ausnahme bemerkenswerter Weise nicht auf<sup>399</sup>. Die eine Ausnahme bildet der Codex Paris, Bibliothèque Nationale, Lat. 6286 aus dem 13. Jahrhundert, in dem sich im Anschluss

<sup>395</sup> Zu diesem Überlieferungsverbund siehe Kap. II.3.

<sup>396</sup> So zutreffend für: Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana Vat. Lat. 3385; München, Bayerische Staatsbibliothek Clm 621; Leiden, Bibliotheek der Rijksuniversiteit Gronovianus 108.

<sup>397</sup> Beispielhaft hierfür mag Graz, Universitätsbibliothek Ms. 482 stehen, das neben dem Überlieferungsverbund noch Texte des Maimonides, Avicenna, Averroes, Alexander Aphrodisias, Nicolaus Peripateticus, al-Fārābī, al-Kindī, al-Çazālī und Dominicus Gundissalinus enthält.

<sup>398</sup> Die relativ frühe Überlieferung aus Edinburgh, University Library D. b. IV. 6 (12. Jh.) enthält neben der Übersetzung auch den Kommentar des Calcidius, nur die Übersetzung befindet sich in Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana Ottob. Lat. 1516 (um 1200) und Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana Reg. Lat. 1572 (13. Jh.).

<sup>399</sup> Zahlreiche Beispiele für solche Gemeinschaftsüberlieferungen aus dem 15. Jahrhundert enthält der Katalog von KLIBANSKY/ REGEN, Handschriften.

an den „Asclepius“ eine unvollständige Version des Hermes zugeschriebenen „Liber XXIV philosophorum“ befindet<sup>400</sup>.

Neben vollständigen Textüberlieferungen besteht der „Asclepius“ zudem in Exzerpten und Florilegien. Bezeichnenderweise zeigt er sich in den aus dem 12. und 13. Jahrhundert tradierten Exemplaren abermals in die philosophische Werkgruppe des Apuleius eingebunden, was das Muster der Handschriften zusätzlich bestätigt. Ein um 1300 tätiger Schreiber bediente sich dabei aus zweiter Hand, in dem er für seine Blütenlese auf die Auszüge aus „De deo Socratis“ und „Asclepius“ im „Speculum historiale“ des Vinzenz von Beauvais zurückgriff<sup>401</sup>. Alle weiteren „Asclepius“-Florilegien aus dem 12. und 13. Jahrhundert können ebenfalls nur sehr bedingt als Textzeugen dienen. Sie zählen ausnahmslos zu der gleichen Schriften-Gruppe, dem so genannten „Florilegium Angelicum“<sup>402</sup>, das in seiner vollständigen Form Sätze aus allen Texten des apuleisch-hermetischen Verbundes enthält<sup>403</sup>. Die Werkgruppe ist in dieser Sammlung von Auszügen aus zahlreichen Vertretern der antiken Literatur umgeben, u. a. von Schriften Ciceros, Senecas, Plinius´ und Macrobius<sup>404</sup>. Um allgemein verwendbare Zitiervorlagen zu gewinnen, änderte der Verfasser die ursprünglichen Texte häufig ab und entsprach damit offenbar dem regen zeitgenössischen Bedarf, Kenntnisse der „Alten“ vorzuspiegeln<sup>405</sup>. Als eine unmittelbare Vorlage für bestimmte Teile des „Florilegium Angelicum“, darunter auch der apuleisch-hermetischen Werkgruppe, konnte eine heute in Bern befindliche Handschrift aus der Mitte des 12. Jahrhunderts ausfindig gemacht werden, die aus der Bibliothek der Abtei Fleury bei Orléans (St-Benoît-sur-Loire) stammte und vermutlich im dortigen Skriptorium gefertigt wurde<sup>406</sup>. Damit lässt sich ein Ast der „Asclepius“-Tradition mit einem seit der Karolingerzeit wichtigsten Knotenpunkt mittelalterlicher Rezeption der

---

<sup>400</sup> Vgl. KLIBANSKY/ REGEN, Handschriften, S. 97. Zum „Liber XXIV philosophorum“ siehe Kap. III.3.

<sup>401</sup> Dabei handelt es sich um Bern, Burgerbibliothek 260, fol. 37r-38r. Vgl. KLIBANSKY/ REGEN, Handschriften, S. 127. Zur Rezeption hermetischer Schriften bei Vinzenz von Beauvais siehe unten.

<sup>402</sup> Benannt wurde diese Sammlung nach dem Manuskript Roma, Biblioteca Angelica 1895. Vgl. ROUSE, Richard H./ Mary. A. ROUSE: The ‚Florilegium Angelicum‘. Its Origin, Content, and Influence, in: *Medieval Learning and Literature. Essays presented to R.W. Hunt*. Hg. von J.J.G. ALEXANDER und M.T. GIBSON. Oxford 1976. S. 66-114, hier S. 66.

<sup>403</sup> Vgl. ebd., S. 74.

<sup>404</sup> Siehe die Aufstellung in ebd., S. 95-99.

<sup>405</sup> Vgl. KLIBANSKY/ REGEN, Handschriften, S. 137.

<sup>406</sup> Ein Indiz für diese Herleitung stellt die Vergesellschaftung der selten tradierten Briefe des Plinius und bestimmter Reden Ciceros mit den Werken des Apuleius und dem „Asclepius“ in der Berner Handschrift dar, die im „Florilegium Angelicum“ meist in der gleichen Abfolge angeführt werden. Vgl. ROUSE/ ROUSE, *Florilegium Angelicum*, S. 74-76.

*auctores* in Verbindung setzen<sup>407</sup>. Die zehn erhaltenen Abschriften des „Florilegium Angelicum“ aus dem 12. und 13. Jahrhundert, die „Asclepius“-Exzerpte enthalten, sind zudem mit großer Wahrscheinlichkeit ausnahmslos im Nahbereich von Fleury's Ausstrahlung im französischen Raum zu verorten<sup>408</sup>.

Mit dem Kloster Fleury ist einer der wenigen bekannten Besitzer einer „Asclepius“-Handschrift im untersuchten Zeitraum genannt. Das Manuskript in Reims vermag dem einstigen Bestand der Abteikirche St-Nicaise zugeordnet werden, ob von Beginn an, lässt sich nicht mit Gewissheit bestimmen<sup>409</sup>. Eine der vatikanischen Handschriften scheint im 13. Jahrhundert im Auftrag des Pariser Magisters und Autors Richard de Fournival († 1260) angefertigt worden zu sein<sup>410</sup>. Zumindest führte er sie in seinem Katalog „Biblionomia“, in dem er die von ihm organisierten Bücher der Bibliothek aufzählte, die zur Unterrichtung der Schülerschaft von Notre-Dame d'Amiens dienen sollten, dessen Kapitel er als Kanzler angehörte<sup>411</sup>. Offenbar verblieb die Handschrift nicht lange in Amiens, denn sie ging bereits wenig später in den Besitz des Pariser Theologen Gérard d'Abbeville über, der sie, wie einem Vermerk des Manuskripts zu entnehmen ist, dem „Collegium pauperum magistrorum“, der Sorbonne, vermachte<sup>412</sup>. Dort erfüllte der Codex eine Weile seine ursprüngliche Aufgabe in einer Lehrbibliothek, bevor ihn eine wechselvolle Besitzgeschichte über die Bestände der Königin Christine von Schweden in die Vaticana führte<sup>413</sup>. Gérard d'Abbeville († 1272) gilt als ein Exponent des so genannten Mendikantenstreits, doch zeigt sich sein Werk zu wenig erforscht, um einen möglichen

---

<sup>407</sup> Zur Bedeutung Orléans' als Zentrum antiker Überlieferungen und dem Anteil der Florilegien-Literatur an den Tradierungsprozessen vgl. ROUSE, Richard H.: *Florilegia* and Latin Classical Authors in Twelfth- and Thirteenth Century Orléans, in: *Viator* 10 (1979), S. 131-160.

<sup>408</sup> Dabei handelt es sich um die Handschriften: Berlin, Staatsbibliothek – Preußischer Kulturbesitz Lat. 4<sup>o</sup> 458 (13. Jh.); Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana Strozzi 75 (12. Jh.); Paris, Bibliothèque de l' Arsenal 1116 (13. Jh.); Roma, Biblioteca Angelica 720 (13. Jh.); Roma, Biblioteca Angelica 1895 (12. Jh.); Sydney, University Library 100 (Nicholson 2) (12. Jh.); Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana Palat. Lat. 957 (12. Jh.); Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana Regin. Lat. 1575 (um 1200); Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana Vat. Lat. 3087 (13. Jh.); Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana Vat. Lat. 5994 (13. Jh.). Vgl. in Ergänzung zu Rouse und Rouse KLIBANSKY/ REGEN, *Handschriften*, S. 127-136.

<sup>409</sup> Zum Manuskript Reims, Bibliothèque Municipale 877 vgl. KLIBANSKY/ REGEN, *Handschriften*, S. 104.

<sup>410</sup> Dabei handelt es sich um Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana Regin. Lat. 1575.

<sup>411</sup> Vgl. ROUSE, Richard H.: Manuscripts belonging to Richard de Fournival, in: *Revue d'Histoire des Textes* 3 (1973), S. 253-269, hier S. 266. Richard de Fournival wird in anderem Zusammenhang um die Rezeption hermetischer Schriften noch genannt werden, siehe Kap. IV.4.b.

<sup>412</sup> „Iste liber est collegii pauperum magistrorum in theologica facultate studencium ex legato magistri Geraudi de abbatisvilla.“ Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana Regin. Lat. 1575, fol. 86v. Vgl. KLIBANSKY/ REGEN, *Handschriften*, S. 110.

<sup>413</sup> Ebd.

Einfluss des „Asclepius“ zu bestimmen<sup>414</sup>. Ebenfalls aus dem Nachlass der Sorbonne stammt die Handschrift Paris, Bibliothèque Nationale, Lat. 15449, deren Abschrift ursprünglich der Theologe Godefroy de Fontaine († um 1306/ 09) veranlasste<sup>415</sup>. Godefroys Hand entsprangen anscheinend sogar einige Randmarkierungen im „Asclepius“-Text des Manuskripts, doch eine Übernahme von Zitaten in sein eigenes Œuvre ließ sich bislang nicht beobachten<sup>416</sup>. An weiteren Vorbesitzern sind erst spätmittelalterliche und, in großer Zahl, frühneuzeitliche Gelehrte bekannt. So reichen Aufschluss der Erwerb alter Handschriften durch Vertreter der italienischen Renaissance oder des deutschen Humanismus über die Rezeptionswege dieser Zeiten verspricht, fällt er nicht mehr unter den Untersuchungsgegenstand dieser Arbeit<sup>417</sup>.

Erschöpfen sich mit dem Genannten bereits die Kenntnisse über zeitgenössische Eigner der „Asclepius“-Texte des 12. und 13. Jahrhunderts, liegen über die Benutzer in diesem Zeitraum mehr Informationen vor. Mit den Handschriften haben sich zugleich die Markierungen und Randglossen der einstigen Leser erhalten, die sich für heutige Forscher als wahre Fundgrube herausstellen können. Diese Texteingriffe in wissenschaftlichen Untersuchungen mit einzubeziehen, scheint erstaunlicherweise trotz bemerkenswerter Ergebnisse in einigen Fallstudien nach wie vor nicht zum Standardverfahren zu zählen. Im Falle des lateinischen „Asclepius“ zogen bislang nur die Anmerkungen des Nicolaus Cusanus größere Aufmerksamkeit der Forschung auf sich<sup>418</sup>. Für den hier thematisierten Zeithorizont ist es der Verdienst David Porrecas, in seiner bislang allerdings unveröffentlichten Dissertation alle fraglichen Überlieferungsträger des „Asclepius“ mit Blick für die Randnotizen einer Autopsie unterzogen zu haben. Die folgenden Ergänzungen zum Bild der einstigen Benutzung der Handschriften beruhen auf seinen Ergebnissen; seine eigens angefertigten statistischen Diagramme erweisen sich jedoch als nicht sehr aussagekräftig und bleiben daher weitgehend unberücksichtigt<sup>419</sup>.

David Porreca vermag in den Randnotizen der betreffenden Manuskripte eine Vielzahl von Schreiberhänden festzustellen, von denen er aufgrund des Schriftbildes sogar knapp 130

---

<sup>414</sup> Vgl. DECORTE, JOS: Gerhard von Abbeville, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 4. München/ Zürich 1989. Sp. 1314f.

<sup>415</sup> Vgl. KLIBANSKY/ REGEN, Handschriften, S. 101f.

<sup>416</sup> Vgl. PORRECA, David: The Influence of Hermetic Texts on Western European Philosophers and Theologians (1160-1300). Diss. phil. masch. Univ. London 2001. S. 261.

<sup>417</sup> Alleine die weitere Auswertung des Katalogs von KLIBANSKY/ REGEN, Handschriften würde hierzu noch manchen Ertrag befördern.

<sup>418</sup> Niedergelegt in der bereits erwähnten Edition von ARFÈ, Cusanus-Texte.

<sup>419</sup> Vgl. PORRECA, Influence, S. 222-279.



vor 1300 datieren möchte. Doch zählt er darunter auch wortlose Textmarkierungen, die den überwiegenden Teil dieser Einträge ausmachen. Bekannten Autoren, vom bereits entdeckten Godefroy de Fontaine abgesehen, sind keine der Anmerkungen zuzuordnen<sup>420</sup>. Die Glossen zeigen in ihrer Gesamtheit zwei grundsätzliche Tendenzen auf: zum einen nehmen sie in ihrer Dichte gegen Textende hin ab, zum anderen finden sie sich für alle Passagen. Das deutet zwar auf ein allgemein nachlassendes Interesse unter den Lesern bei fortwährender Textlänge, doch können allein aufgrund der statistischen Verteilung der Notizen keine Rückschlüsse auf viel zitierte Stellen gezogen werden. Durch den (noch aufzuzeigenden) Rezeptionsfluss besonders bemühte Themen aus dem „Asclepius“ zeigen somit keine auffällige Häufung von Eintragungen<sup>421</sup>. Das bedeutet jedoch nicht, dass bestimmte Textpassagen nicht eine besondere Dichte von Vermerken aufweisen. Vier Abschnitte treten durchaus durch eine besondere Vielzahl von Markierungen hervor.<sup>422</sup> Den ersten bildet der Prolog, in dem Hermes seine Schüler Asclepius, Tat und Ammon in einem Heiligtum um sich sammelt, um ihre Seelen in der Gegenwart Gottes zu einer Schau der erhabenen Dinge zu inspirieren. Die zweite Passage hält den statistischen Spitzenwert an Eintragungen. Dabei handelt es sich um den Anfang der so genannten Apokalypse des Hermes, in der er das Ende des alten Götterkultes in Ägypten ankündigt. Die dritte besonders bedachte Textstelle steht dem in der Dichte an Notizen kaum nach. Von Interesse waren hier die Aussagen über den Tod und das Schicksal der Seelen im Jenseits. Auch das Kapitel über den Menschen als Schöpfer von beseelten Götterfiguren zeigt als viertes eine Häufung von Eintragungen. Vor allem mit den Stellen über die Apokalypse und die von Menschenhand gefertigten Götter wurden von den mittelalterlichen Lesern Passagen hervorgehoben, die ihnen durch die Lektüre von Augustinus’ „De civitate Dei“ geläufig waren, was die geistige Vorprägung der Glossatoren durch die Kirchenväter und insbesondere durch den Bischof von Hippo verdeutlicht<sup>423</sup>.

Nur wenige Randnotizen bilden regelrechte Kommentare oder Ergänzungen zum Text des „Asclepius“. Diese Eintragungen fallen ganz unterschiedlich aus. In einem Florentiner Manuskript sammelt der Schreiber an zwei Stellen lediglich Synonyme und Begriffsdefinitionen<sup>424</sup>, in einer anderen Vaticana beschränkt er sich auf eine Ergänzung aus dem

---

<sup>420</sup> Ebd., S. 224-226.

<sup>421</sup> Ebd., S. 229-232.

<sup>422</sup> Diese lassen sich der Tabelle II bei Porreca entnehmen, vgl. ebd. S. 270.

<sup>423</sup> Zur Thematisierung des „Asclepius“ bei Augustinus siehe Kap. II.1.

<sup>424</sup> Es handelt sich um Eintragungen in Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana San Marco 341. Vgl. PORRECA, Influence, S. 259f.

Johannes-Evangelium<sup>425</sup>. Keiner bestimmten Textstelle ist eine Glosse am Ende der Wiener Handschrift zuzuordnen, die wenig Einverständnis mit dem eben Gelesenen signalisiert und das Wesen des Schicksals und der drei Teile der Weltseele aus ihrer Sicht klarstellt<sup>426</sup>. Die durch spätere Neubindung des Wolfenbüttler Codex nur noch teilweise dort lesbaren Anmerkungen haben mit dem Inhalt des „Asclepius“ offenbar wenig zu tun. Zu der Anfertigung der Götterbilder meinte der Kommentator beispielsweise, man solle keine Zweifel aufkommen lassen, allen Mädchen überlegen zu sein, so werde nicht ein Mädchen von tausend einem widerstehen<sup>427</sup>. Damit gab der entsprechende Schreiber unzweifelhaft sein größeres Interesse an anderer Materie als am Lesestoff zu erkennen.

Lediglich zwei der Handschriften weisen eine intensivere Auseinandersetzung mit dem Text in den Randglossen auf. Im Manuskript zu Reims richtet der Glossator seine Aufmerksamkeit auf den spirituellen Gehalt des „Asclepius“, insbesondere auf die Aspekte zur unsterblichen Seele<sup>428</sup>. Dabei stellt er einen Bezug zu seinem Wissen aus anderer philosophischer Lektüre her. Zu der Aussage, Seele und Welt seien durch die Natur erfasst und von ihr in Bewegung gesetzt, fügt er beispielsweise an, von der Seele werde gesagt, sie sei alles, denn die Philosophen behaupten, Gleiches könne nur von Gleichem erfasst werden. Wenn die Seele nun alles erfasse und von allem Wissen habe, könne man sagen, sie sei alles. Die Seele sei von Natur aus unbeweglich, das heißt unveränderlich. Aber mit einem Körper zusammen könne sie bewegt und verändert werden<sup>429</sup>. An anderer Stelle referiert der Kommentator ausdrücklich Platon. Die Aussage im „Asclepius“ bezieht sich auf den Schöpfungsprozess: die Einzelformen jeder Gattung würden mit allen anderen Gattungen Verbindungen eingehen, gleich, ob sie vorher entstanden sind oder aus denen hervorgingen, die bereits entstanden sind. Platon sage, so die Anmerkung in Anspielung auf den „Timaios“, bestimmte [Gattungen] seien vorher entstanden, vor der Welt und ohne Materie, wie die engelhaften Geister<sup>430</sup>. Nach diesem Beitrag zu einem der vorderen Abschnitte des „Asclepius“ finden sich keine kommentierenden Einträge mehr in der Reimser Handschrift; offenbar hatte das Interesse des Glossators nachgelassen.

Noch weitaus mehr Randnotizen weist das Kopenhagener Manuskript auf, die von der gleichen Schreiberhand wie der Text selbst zu stammen scheinen<sup>431</sup>. Möglicherweise deutet

---

<sup>425</sup> Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana Vat. Lat. 13014. Vgl. PORRECA, *Influence*, S. 266.

<sup>426</sup> Wien, Österreichische Nationalbibliothek 311. Vgl. PORRECA, *Influence*, S. 266f.

<sup>427</sup> Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek Aug. 8<sup>o</sup> 82.10. Vgl. PORRECA, *Influence*, S. 267f.

<sup>428</sup> Reims, Bibliothèque Municipale 877. Vgl. PORRECA, *Influence*, S. 261-265.

<sup>429</sup> Zu den entsprechenden Textstellen vgl. ebd., S. 263.

<sup>430</sup> Ebd., S. 265.

<sup>431</sup> København, Kongelige Bibliotek Fabricius 91, 4<sup>o</sup>. Zu seiner Auswertung vgl. PORRECA, *Influence*, S. 232-258.

dies auf eine Vorlage, die bereits die Glossen enthielt, doch ist diese nicht überliefert. Die Kopenhagener Anmerkungen nun erstrecken sich beinahe über den gesamten Text des „Asclepius“ und geben vielfach lediglich Paraphrasen des Inhalts wieder. Damit ist der „Asclepius“ der mit Abstand am dichtesten bearbeitete Titel der Handschrift. Besondere Aufmerksamkeit richtet der Glossator auf Themenbereiche wie das Heilige, legt aber zuweilen eine eigenwillige, wenn auch aus seiner Sicht wohl zustimmende Lesart zugrunde. Aus der Passage des „Asclepius“ beispielsweise, in der der Akt der Fortpflanzung als ein Mysterium zwischen den beiden Geschlechtern beschrieben wird, welches vor der unwissenden und unheiligen Menge bewahrend im Verborgenen von statten gehen sollte, zieht der Kommentator das Fazit, Hermes lehre, Eheleute seien gottesfürchtig<sup>432</sup>. Neben den Aspekten des Heiligen widmen sich einige Anmerkungen auch den Schöpfungsprozessen, wobei sie auch hier den Charakter einer ersten, spontanen Lesereaktion zeigen, die versucht, den Inhalt griffig zu bündeln. Die etwas diffizilen Ausführungen des „Asclepius“ etwa, die die Unterschiedlichkeit der Einzelformen erläutern, fasst der Glossator mit dem Hinweis zusammen, der Trismegistos bestimme die Ursachen der Verschiedenheit der Akzidenzien; die Substanzen entstünden aus dem Samen, wie der Mensch aus dem Menschen und so auch die anderen Spezies<sup>433</sup>. Verweise auf andere Philosophen oder sonstige Antikenlektüre erfolgen eher selten. Beim Satz über die Entstehung der Götter aus dem reinsten Teil der Natur kommt Aristoteles in der Anmerkung zu Wort, es handle sich um das fünfte Element<sup>434</sup>. Mythologische Kenntnisse verraten Notizen wie die, die das Eindringen von Dämonen in andere Spezies mit dem Hinweis auf Herakles kommentieren, der gewöhnliche Menschen übertreffe, da er das Ergebnis der Vereinigung eines Dämons mit einer Frau sei<sup>435</sup>. Eine grundsätzliche Aufgeschlossenheit des Glossators der Kopenhagener Handschrift für die Lehren des Hermes im „Asclepius“ zeigt sich bei einigen naturkundlichen Details. Astrologische Sachverhalte etwa werden völlig selbstverständlich akzeptiert wie die Bestimmungen, der Planet Jupiter habe positive Auswirkungen auf die Entwicklung von Leben oder die 36 Dekane beeinflussten die Entstehung der Arten<sup>436</sup>. Selbst die technischen Prozesse zur Anfertigung der Götterbilder, der Einsatz bestimmter Kräuter und beschwörender Gesänge, – bei Augustinus Ausdruck schlimmster Idolatrie – wecken das unvoreingenommene Interesse des Notizenschreibers<sup>437</sup>. Diese positive Einstellung

---

<sup>432</sup> Ebd., S. 236.

<sup>433</sup> Ebd., S. 240.

<sup>434</sup> Ebd., S. 242.

<sup>435</sup> Ebd., S. 242f.

<sup>436</sup> Ebd., S. 250f.

<sup>437</sup> Ebd., S. 247.

gegenüber dem „Asclepius“ mag eine Ursache in der Position haben, die in den Glossen der Gestalt des Hermes eingeräumt wird. Betont werden dessen herausragende Verdienste um die Wissenschaft, für die ihm göttliche Ehren zuteil geworden sind. Der Beiname *Trimegistus* drücke die Natur der Dreifaltigkeit aus oder das dreifache, göttliche Wort<sup>438</sup>. Die direkte Verbindung zwischen Hermes und der Trinitätslehre entspricht einer gängigen Assoziation der zeitgenössischen Literatur, wie noch zu zeigen sein wird, eine unmittelbare Bezugnahme zu bestimmtem Schrifttum aber bleibt aus.

Eine Auseinandersetzung mit dem Text des „Asclepius“ fand nicht nur auf der Ebene der Randbemerkungen statt. Ein anonym Autor unternahm offenbar das Projekt eines umfänglichen Kommentars, von dem allerdings nur noch eine unvollständige Abschrift aus der Zeit um 1200, dem paläographischen Befund nach in Frankreich gefertigt, erhalten ist<sup>439</sup>. Die systematische Anlage dieses Kommentars lässt vermuten, dass er einst den gesamten Traktat erfasste. Die Kopie gibt jedoch lediglich den die ersten vier Kapitel betreffenden Teil wieder und bricht mitten im Text ab<sup>440</sup>. Welche Motive den anonymen Autor zu dem Unternehmen veranlasst haben, lässt der Prolog erahnen: *Mercurius* sei den heidnischen Philosophen vorangegangen. Er habe viele Bücher über den höchsten Schöpfer verfasst und mehr als die anderen über die überhimmlischen Geheimnisse nachgedacht. Nicht nur die Philosophen hätten ihm daher Ehre bezeugt, nach seinem Tod sei sogar ein göttlicher Kult um ihn eingerichtet worden. Eines seiner Werke über die himmlischen Gegebenheiten trage, wie Augustinus bezeugt, den Titel *Logos tileos*. Darin überträfe er, nachdem er die übrigen Schriften schon überholt habe, sich selbst und nähere sich in seinen Erkenntnissen über den Vater und den Sohn der christlichen Theologie<sup>441</sup>. Für den Kommentator war der „Logos Tileos“ zwar nicht mit der ihm vorliegenden Schrift, die er „Trismegistrus

---

<sup>438</sup> Ebd., S. 255.

<sup>439</sup> Überliefert ist der Kommentar im Manuskript Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana Ottob. Lat. 811, fol. 160ra-167vb. Entgegen irreführenden Katalog-Angaben enthält diese Handschrift keine eigenständige „Asclepius“-Überlieferung (so etwa KLIBANSKY/ REGEN, Handschriften, S. 108 und S. 201), sondern lediglich den Kommentar unter dem „Incipit Trimagistrus Mercurii“.

<sup>440</sup> Die Textgestalt des Kommentars ist der kritischen Edition zu entnehmen, vgl. LUCENTINI, *Glosæ*, S. 194f., zum Text selbst S. 210-282. Die ebenfalls von Paolo Lucentini vorgelegte vorläufige Ausgabe hingegen verunklart den Textbestand, vgl. LUCENTINI, Paolo: *Il commento all'“Asclepius“ del Vaticano Ottoboniano Lat. 811*, in: *Filosofia e cultura*. Per Eugenio Garin. Hg. von Michele CILIBERTO und Cesare VASOLI. Roma 1991. S. 39-59.

<sup>441</sup> „*Gentilium vero philosophis preiudicat Mercurius. Hic multa de summo rerum artifice legitur scripsisse volumina, unde, quia de archanis supercelestium pre ceteris philosophis ratiocinatus est, non solum in vita multiplici apud philosophos donatus est honore, inmo etiam post mortem divino cultu leguntur eum honorasse. Illorum autem voluminum, que de supercelestibus edidit, unum, ut testatur Augustinus, Logos tileos nuncupatur: in quo, cum in aliis ceteros vicerit, se ipsum etiam superavit, in quo etiam de patre et filio disputans ad nostram videtur aspirare theologiam.*“ LUCENTINI, *Glosæ*, S. 210f.

Mercurii<sup>442</sup> taufte, identisch, da er den griechischen Titel bei Augustinus nicht seiner lateinischen Vorlage zuordnen konnte. Doch die gleichartige Ausrichtung beider Werke des Hermes lag auch für ihn auf der Hand. Seine Erläuterungen bezogen sich somit nicht nur auf einen alten, schon von den heidnischen Philosophen viel beachteten Text, sondern auf der christlichen Lehre verwandte Positionen. Das Unternehmen eines Kommentars schien daher selbstverständlich.

Die aus seiner Sicht wesentlichen Inhalte des „Asclepius“ schickt der Kommentator den Anmerkungen zu den einzelnen Textstellen voraus. Die Intention des Hermes bestünde in der Abhandlung der drei Grundprinzipien der Welt: des verursachenden Prinzips Gott, des als Muster dienenden Prinzips der irdischen Archetypen und des Prinzips der Materie, der ursprünglich zugrunde liegenden Materie<sup>443</sup>. Darüber hinaus ginge es ihm auch um die Beschaffenheit und Ausstattung der irdischen Dinge, welche Ausmaße sie haben, und wie das Verhältnis des Schöpfers zur Kreatur und der einzelnen Kreaturen zu einander beschaffen ist. Das Buch des Hermes behandle vieles: es gilt als naturphilosophische Schrift, es versteht sich als physikalisches Werk, weil es die natürlichen Dinge beträfe, und weil es die Proportionen der Dinge vorstelle, berühre es die Feinheiten der Mathematik. Schließlich werden die Geheimnisse der Theologie nicht ausgelassen, weil die Lehre von den schöpferischen Geistern und dem unschöpferischen Geist handle<sup>444</sup>. Typischen Irrtümern seiner Zeit, wie etwa die Ewigkeit der Welt und viele Ursachen der Dinge anzunehmen, oder wie Epikur zu lehren, dass die Welt auf Zufall beruhe, dem sei *Mercurius* nicht erlegen. Denn er bestätige den einen Urheber aller Dinge<sup>445</sup>. Der Nutzen der Schrift läge also in der Erkenntnis des einen Gottes, seiner Allmacht, Weisheit und Güte<sup>446</sup>. Damit unterstreicht der Kommentator den beinahe schon christlichen Offenbarungscharakter des „Asclepius“.

Allein die Begrifflichkeiten dieser Einleitung verdeutlichen die Vertrautheit ihres Autors mit den Termini der Philosophie des 12. Jahrhunderts. Mit dem Sachapparat seiner Edition gelingt Paolo Lucentini auch der Nachweis zahlreicher Verweise zu in dieser Zeit geläufigen

---

<sup>442</sup> „*Aliud etiam eius opus est quod pre manibus habemus, quod Trimegistrus Mercurii inscribitur.*“ Ebd., S. 211.

<sup>443</sup> „*Intentio eius est in hoc opere tractare de tribus principalibus mundi causis: efficienti id est deo, exemplari id est archetipo mundo, materiali id est primordialis materie fundamento.*“ Ebd.

<sup>444</sup> „*Liber autem iste, cum naturali philosophie supponatur, [...]. Cum enim de naturis rerum agit, liber phisicam sapit; cum vero proportionales rerum habitudines proponit, mathematice subtilitatem attingit; cum vero de spiritibus creatis spirituque increato doctrinam constituit, theologie archana non deserit.*“ Ebd., S. 211f.

<sup>445</sup> „*Mercurius tempore suo videns multos in cognitione principii mundi oberrare – quidam creatum sompniabant mundum fuisse eternum, alii plura fuisse rerum principia, alii dogmatizabant mundum casualiter habuisse principium ut Epicurus, alii mundum esse dicebant eternum – omnium horum elidens errores hunc librum constituit, in quo unum fuisse universitatis auctorem asseruit, [...].*“ Ebd., S. 212.

<sup>446</sup> „*Finis sive utilitas est unius dei cognitio, eiusque potentie, sapientie et benignitatis speculatio, [...].*“ Ebd., S. 213.

antiken Klassikern wie wichtigen aktuellen Werken. Neben vielen Parallelen zum Schrifttum Wilhelms von Conches († um 1154), insbesondere zu seinen „Glosæ super Platonem“<sup>447</sup>, fallen dabei die ständigen Anleihen bis hin zu sprachlichen und stilistischen Übernahmen aus den Büchern des Alanus von Lille († 1203) auf. So liegt die Vermutung nahe, im Kommentator einen Schüler des berühmten Magisters von Paris anzunehmen, ja die Urheberschaft des Meisters selbst scheint nicht ausgeschlossen<sup>448</sup>. Der „Asclepius“-Kommentar der Vatikan-Handschrift führt damit unmittelbar zu den Rezeptionskreisen des 12. und 13. Jahrhunderts.

### *b. Rezeption des „Asclepius“ im 12. und 13. Jahrhundert*

Wie bereits die handschriftlichen Befunde zeigen, setzte ab dem 12. Jahrhundert eine verstärkte Auseinandersetzung mit dem „Asclepius“ ein, die besonders an den nordfranzösischen Schulen und den um sie entstandenen Gelehrten-Netzwerken beobachtet werden kann. Doch obwohl der „Asclepius“ als einzige hermetische Schrift durch eine relativ kontinuierliche Tradition in der lateinischen Kulturwelt seit der Spätantike vorlag, scheint sich eine erste Phase verstärkter Aufmerksamkeit nicht am vollständigen Text sondern an sekundärer Überlieferung orientiert zu haben.

Für seine philosophische Argumentation griff als einer der ersten Petrus Abaelardus († 1142), eine der herausragendsten und als Lehrer dialektischer Unterscheidung einflussreichsten intellektuellen Gestalten des 12. Jahrhunderts, auf die Autorität des Hermes Trismegistos zurück. In seiner „Sic et non“<sup>449</sup> benannten Sentenzensammlung behandelte er verschiedene Glaubensfragen, in dem er Zitate aus der patristischen Literatur in eine Systematik des Widerspruchs ordnete: zu einer These stellte er befürwortende und ablehnende Stimmen gegenüber. Damit wollte Abaelard verdeutlichen, dass eine Theologie sich nicht lediglich für eine Seite der Argumentation entscheiden sollte, sondern interpretierend vorzugehen habe, um solche Gegensätze zu harmonisieren. Dazu sei auch ein textkritisches Instrumentarium notwendig, da Texte korrumpiert sein und Ausdrücke in verschiedenem Sinn verwendet werden könnten. Hermes nun kommt bei der Problematik

---

<sup>447</sup> So entwickelte Paolo Lucentini parallel den Titel „Glosæ super Trismegistum“. Vgl. ebd., S. 195f.

<sup>448</sup> Ebd., S. 200-202 und S. 206-209.

<sup>449</sup> Zur Einordnung dieser Schrift vgl. LUSCOMBE, D. E.: Peter Abelard, in: A History of Twelfth-Century Western Philosophy. Hg. von Peter DRONKE. Cambridge 1988. S. 279-307, hier bes. S. 298; JACOBI, Klaus: Peter Abaelard – Unterscheidungswissen, in: Philosophen des Mittelalters. Hg. von Theo KOBUSCH. Darmstadt 2000. S. 54-66, hier bes. S. 56; FLASCH, Kurt: Das philosophische Denken im Mittelalter – Von Augustin bis Machiavelli. Stuttgart<sup>2</sup> 2000. S. 246-248.

des Verhältnisses zwischen Gottvater und Sohn zu Wort, aber durch Vermittlung des „Tractatus adversus quinque haereses“ des Quodvultdeus:

*„Idem in liber contra V haereses: Hermes, qui latine Mercurius dicitur, scripsit librum qui logos tileos appellatur, in est verbum perfectum. Magnum nomen libri huius, quia magnus est de quo scriptus est. Audiamus quid loquatur de verbo perfecto. Dominus, inquit, etiam omnium factor deorum secundum fecit dominum, hunc fecit primum et solum et verum. Bonus autem ei visus est et plenissimus omnium bonorum.“*<sup>450</sup>

Dem fügt Petrus Abaelardus den Evangelisten Johannes bei:

*„Quantum plenissimus, evangelista dicat: de plenitudine eius omnes accepimus.“*<sup>451</sup>

Die Schaffung eines zweiten Gottes bei Hermes setzte Abaelard mit dem Sohn Gottes in Verbindung, der zuerst geschaffen worden sei und später der Eingeborene genannt wurde. An anderer Stelle heiße er, so fhrt er in „Sic et non“ fort, der Sohn des heiligen Vaters und des guten Willens. Die Gattin Gottes laut *Mercurius* sei also der gute Wille.<sup>452</sup>

Durch die Verbürgung der Kirchenväter rückte Abaelard das Zeugnis des Hermes in den Rang der theologischen Lehren über die Natur der Dreifaltigkeit. Eigene Textkenntnis des „Asclepius“ besaß er dabei nicht. Das zeigt sich auch in seiner Theologie, in der er auf die Passage aus dem *Logos tileos*, wie ihm das Werk durch das Buch über die fünf Häresien geläufig war, zurückkam. In der frühesten Fassung, der um 1119/1120 verfassten „Theologia ‘Summi Boni’“<sup>453</sup>, versuchte Abaelard, die Trinitätslehre mit Vernunftgründen zu untermauern. Dies stützte er mit Aussagen der Philosophen, die bereits vor der Geburt Christi durch die Vernunft zur Erkenntnis Gottes gelangt seien. Den Trismegistos fhrt er dabei an prominenter Stelle:

*„Primus autem nunc ille antiquissimus philosophorum et magni nominis occurrat Mercurius, quem pre excellentia sua deum quoque appellaverunt. Cuius quidem testimonium de generatione verbi Augustinus, contra quinque hereses disputans, inducit dicens: ‚Hermes, qui latine Mercurius dicitur, scripsit librum qui ‚Logos tileos‘ appellatur, id est ‚verbum perfectum‘. Audiamus quid loquatur de uerbo perfecto: ‚Dominus‘, inquit, ‚et omnium factor deorum secundum fecit dominum.*

---

<sup>450</sup> Peter Abailard: Sic et Non. A Critical Edition. Hg. von Blanche B. BOYER und Richard MCKEON. Chicago/London 1976. S. 146 (Quaestio 15, 6). Zur entsprechenden Passage bei Quodvultdeus vgl. Kap. II.3.

<sup>451</sup> Ebd. (Joh 1, 16).

<sup>452</sup> „Laetatus est et valde dilexit tanquam unigenitum suum, quem primo factum dixit, unigenitum suum appellavit postea. Item alio loco dixit, Filius benedicti Dei atque bonae voluntatis. Quarebas, pagane, coniugem Dei? audi Mercurium, coniugem Dei quaeris? coniux Dei bona voluntas est.“ Ebd., S. 146f.

<sup>453</sup> Zur Einordnung dieser Schrift vgl. JACOBI, Peter Abaelard, S. 55f.

*Hunc fecit primum et verum et solum. Bonus autem ei visus est et plenissimus omnium bonorum. Letatus est et valde dilexit eum tanquam unigenitum suum'. Item alio loco dicit: 'Filius benedicti dei atque bone voluntatis, cuius nomen non potest humano ore narrari'.*<sup>454</sup>

Hermes steht demnach an erster Stelle unter den ältesten Philosophen, auch wenn Abaelard einräumen muss, für seine Worte auf das Zeugnis des dem Augustinus zugeschriebenen „Tractatus adversus quinque haereses“ angewiesen zu sein. Mit diesem Zitat hat es aber nicht sein Bewenden. In den folgenden Ausführungen ordnet Abaelard die Erkenntnis des Mercurius mit Hilfe anderer Philosophen und biblischer Verweise ein. Das, laut Hermes, Unvermögen des Menschen den göttlichen Namen auszusprechen, verstärkt er mit der Episode um Dionysius Areopagita, dem vermeintlichen von Paulus bekehrten ersten Bischof von Athen. Er und andere Athener hätten bereits vor den Verkündigungen des Apostels einen unbekanntem Gott erkannt und ihm einen Altar errichtet<sup>455</sup>. Das Hermes-Zitat „Gott machte einen zweiten Herren“ unterwirft er einer begrifflichen Falsifikation und erörtert die Verwendung des Verbs *facere*, welches nur scheinbar dem christlichen Glaubensbekenntnis widerspräche, da er später, gleichsam korrigierend, den *unigenitus*, den eingeborenen Sohn nenne. Das Problem der Begrifflichkeiten veranschaulicht er in diesem Zusammenhang mit Verweisen auf Boethius und Platon<sup>456</sup>. Ähnlich dialektisch verfährt Abaelard bei der Untersuchung des Begriffes *secundum* aus dem Wortpaar *secundum dominum* und stellt klar, dass damit keine Abstufung, sondern ein Zweites im Sinne eines Anderen bezeichnet wird<sup>457</sup>.

Zur Zeit der Abfassung der „Theologia 'Summi Boni'“ hielt sich Petrus Abaelardus im Kloster St. Denis auf, in dessen Gemeinschaft er nach dem Anschlag auf seine Person in Folge seiner Verbindung mit Heloise Aufnahme gefunden hat<sup>458</sup>. Seine zahlreichen Gegner in der philosophischen Auseinandersetzung missgönnten ihm seine dort weiter ausgeübte Lehrtätigkeit und den regen Zustrom von Schülern, den er nach wie vor erfuhr, und erwirkten eine Verurteilung von Punkten seiner Lehre durch die Synode von Soissons 1121. Das Urteil der Kirchenversammlung nötigte ihn zur Verbrennung seines theologischen Werkes. Im Bestreben um eine Verteidigung gegen die bis zu seinem Lebensende

---

<sup>454</sup> Petri Abaelardi Opera Theologica, Bd. 3. Hg. von E.M. BUYTAERT und C.J. MEWS. Turnhout 1987. S. 98 (Theol. Sum. I, 35).

<sup>455</sup> Ebd., S. 121f. (Theol. Sum. II, 22) in Anspielung auf Apg 17, 22-34.

<sup>456</sup> Ebd., S. 180f. (Theol. Sum. III, 55).

<sup>457</sup> Ebd., S. 195 (Theol. Sum. III, 85).

<sup>458</sup> Zur biographischen Einordnung vgl. JACOBI, Peter Abaelard, S. 55 und SCHULTHESS, Peter/ Ruedi IMBACH: Die Philosophie im lateinischen Mittelalter. Ein Handbuch mit einem bio-bibliographischen Repertorium. Düsseldorf/ Zürich 1996. S.111f.



anhaltenden Angriffe überarbeitete Petrus Abaelardus seine theologische Frühschrift mehrfach, zunächst zur „Theologia christiana“ und später zur „Theologia scholarium“, die zudem jeweils in unterschiedlichen auf ihn selbst zurückgehenden Fassungen überliefert sind. Am *antiquissimus philosophorum* und seinem Zeugnis zur Trinität hielt er aber im Wesentlichen fest. In der „Theologia christiana“ bekräftigte er nochmals die Erkenntnisse der heidnischen Philosophen, ihre Weltentsagung bestätigte ihre Hinwendung zum wahren Gott<sup>459</sup>. Das Hermes-Zitat aus dem „Tractatus adversus quinque haereses“ und seine Erörterungen werden nun verstärkt mit der kirchenväterlichen Autorität des Hilarius von Poitiers, des Augustinus und des Hieronymus und mit der Philosophie Platons in Verbindung gesetzt<sup>460</sup>. Dabei geht es nicht um bloße Begriffsunterscheidungen, vielmehr um die Bestimmung der Attribute der Dreifaltigkeit: die *bona voluntas* steht für das Gute an sich im Vater, die *sapientia* für den Sohn und die *anima mundi* oder *vita universitatis* für den heiligen Geist<sup>461</sup>. In diesem Argumentationsstrang nimmt der Trismegistos trotz seiner Altehrwürdigkeit nur eine hinführende Funktion ein. Das Geheimnis des eingeborenen Sohnes und die Güte des Vaters waren ihm offenbart, die gesamte Natur der Dreifaltigkeit erfasste aber der *maximus philosophorum*, Platon<sup>462</sup>. Die Tendenz, mit dem hermetischen Zeugnis im Wesentlichen platonische Philosophie und patristische Lehre zu unterstreichen, behielt Petrus Abaelardus auch in der nächsten Fassung seiner Trinitätslehre, in der „Theologia 'Scholarium'“, bei<sup>463</sup>. Dem einen Zitat aus der Lehre des Trismegistos fügte er in dieser dritten Version keine neuen Aspekte hinzu.

Möglicherweise direkt von Abaelard entlehnte der gebürtige Engländer Robert von Melun († 1167) seinen Verweis auf Hermes, worauf die sehr ähnliche Hinführung zum Zitat aus dem „Tractatus adversus quinque haereses“ hindeutet. Der spätere Bischof von Hereford studierte in Paris bei Hugo von St-Victor und Petrus Abaelardus, in dessen Nachfolge er um 1137/ 1138 in St-Geneviève auch Dialektik unterrichtete<sup>464</sup>. In seinen vor seiner Rückkehr nach England 1160 verfassten und nicht vollständig überlieferten oder unvollendeten

<sup>459</sup> Petri Abaelardi Opera Theologica, Bd. 2. Hg. von E.M. BUYTAERT. Turnhout 1969. S. 94 (Theol. Chris. I, 54-56).

<sup>460</sup> Ebd., S. 96-101, 119, 212f. und 314f. (Theol. Chris. I, 61-72, 113; III, 45; IV 100-101).

<sup>461</sup> Vgl. auch FLASCH, Das philosophische Denken, S. 245.

<sup>462</sup> „*Revolvatur et ille maximus philosophorum Plato eiusque sequaces, qui testimonio sanctorum patrum prae ceteris gentium philosophis fidei Christianae accendentes, totius Trinitatis summam post prophetas patenter ediderunt, ubi videlicet mentem, quam ‚noun‘ vocant, ex Deo natam atque ipsi coaeternam esse perhibent, id est Filium, quem sapientiam Dei dicimus, ex Deo Patre aeternaliter genitum. Qui nec Spiritus Sancti personam praetermississe videntur, cum animam mundi esse adstruxerint, tertiam a Deo et noy personam.*“ Petri Abaelardi Opera Theologica, Bd. 2. Hg. von BUYTAERT, S. 100 (Theol. Chris. I, 68).

<sup>463</sup> Petri Abaelardi Opera Theologica, Bd. 3. Hg. von BUYTAERT/ MEWS, S. 363-369, 390f. und 445 (Theol. Schol. I, 115-126, 174; II, 76).

<sup>464</sup> Zur Biographie Roberts siehe COURTH, Franz: Robert von Melun, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 7. München 1995. Sp. 909.

Sentenzen folgt er der Vorgehensweise Abaelards und führt pagane Erkenntnisse um die Dreifaltigkeit Gottes an. Bevor er dabei auf Platons „Timaios“ eingeht, lässt er den *Mercurius* zu Wort kommen:

*„Procedat ergo Mercurius, qui pro auctoritate temporis et excellentia scientie in numero deorum est reputatus. Cuius testimonium de eterna Verbi generatione beatus Augustinus in libro in quo 'contra quinque hereses' agit, inducit dicens: ‚Hermes, qui latine Mercurius dicitur, scripsit librum qui Logos tileos appellatur, id est verbum perfectum. Audiamus quid loquatur de verbo perfecto. Dominus, inquit, et omnium factor deorum, secundum fecit dominum; hunc fecit primum et solum et verum. Bonus autem ei visus est et plenissimus omnium bonorum; letatus est et valde dilexit eum tanquam unigenitum suum‘. Id ipsum in alio loco idem evidenter ostendit. Item, ‚Filius‘, inquit, ‚benedicti Dei atque bone voluntatis eius nomen non potest humano ore narrari‘. Qualiter autem intelligendum sit quod dicit: ‚secundum fecit Dominum‘, Augustinus exponit, immo ipsum Hermetem exposuisse docet, quia illum ‚quem prius dixerat factum, post unigenitum appellavit‘.<sup>465</sup>*

Wie in den Theologien Abaelards dient die Offenbarung des Trismegistos lediglich ergänzend zu den Gotteserkenntnissen der antiken Philosophen, allen voran Platons und beruht nicht auf eigenen Textkenntnissen.

Eine gewisse Vertrautheit mit den trinitarischen Spekulationen des Petrus Abaelardus zeigt auch der anonyme Text des „Liber Alcidi de immortalitate animae“ aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts. Diese Schrift ist in fünf Manuskripten italienischer Provenienz überliefert und nahm ihren Ursprung, so vermutet der Herausgeber der Werkedition Paolo Lucentini, möglicherweise auf Sizilien<sup>466</sup>. Der Text versetzt den Leser in ein imaginäres Griechenland des 1. Jahrhunderts und lässt den namengebenden Protagonisten Alcidus um seinen in der Schlacht gefallenen Bruder trauern. In seiner Trauer erscheinen dem Alcidus Allegorien des *exterior homo* und des *interior homo*, mit denen er nach dem Muster von Boethius’ „Consolatio philosophiae“ ins Gespräch tritt und Wesen und Bedürfnisse der menschlichen Psyche erörtert. Hermes Trismegistos führt dabei die philosophischen Autoritäten an, die den Aspekt der Unsterblichkeit der Seele bezeugen<sup>467</sup>. Die Nähe zu

---

<sup>465</sup> Œuvres de Robert de Melun, Bd. 3,1. Hg. von Raymond M. MARTIN. Louvain 1947. S. 294 (Sent. I, 2).

<sup>466</sup> Liber Alcidi de immortalitate animae. Studio e edizione critica. Hg. von Paolo LUCENTINI. Napoli 1984. S. xix-xxxviii und cvii-cix.

<sup>467</sup> „Nunc vero exequor illam promissionis particulam, quam ad immortalitatem firmandam ex summorum auctoritate philosophorum afferre pollicitus sum. Hermes Trismegistus, cui vulgaris opinio pro summe ammiratione virtutis inmeritos deitatis consecravit honores, cum extremo vite termino propinquaret, sic adorsus est circumstans auditorum collegium.“ Ebd., S. 47 (Lib. 2, Cap. 15).

Abaelards Lesart des hermetischen Zeugnisses für Christus liegt im „Liber Alcidi“ in der Identifizierung des Gottessohnes mit der Weisheit, was von der platonischen Philosophie wieder aufgegriffen worden sei. Die Weisheit stamme von Gott, so Platon und Hermes. Platon brächte das mit *nous* auf den Begriff, während Hermes darin wie die Christen den Gottessohn erkannt habe<sup>468</sup>. Der Autor des „Liber Alcidi“ übernahm bei seinen Verweisen auf Hermes keine Zitate, die auf konkrete Textvorlagen schließen ließen. Durch Wissen um die Schriften Abaelards allein erklärt sich die Referenz an Hermes jedoch nicht, der Beiname Trismegistos, hier *Trismegistus* bzw. *Temegistum*, taucht beim bretonischen Gelehrten nicht auf. In der hermetischen Tradition wie Paolo Lucentini eine wesentliche Komponente für den entwickelten Argumentationsstrang zu sehen<sup>469</sup>, scheint die kurze Passage aber überzustrapazieren. Ein Schöpfen aus zweiter Hand, vor allem aus den Kirchenvätern, kennzeichnet den allgemeinen Umgang des anonymen Autors mit den antiken Quellen und wäre für seine Hermes-Kenntnisse einschließlich der Betonung von dessen ehrwürdiger Autorität ebenfalls völlig ausreichend gewesen<sup>470</sup>. Weitaus stärker bemüht er für sein Anliegen platonische und neuplatonische Überlieferungen.

Das Zitat aus dem „Tractatus adversus quinque haereses“ erfreute sich weiter Beliebtheit. Auch der Pariser Lehrer, Geschichtsschreiber und seit 1176 Chartreser Bischof Johannes von Salisbury († 1180) steht im Verdacht, sich seiner im Traktat „De septem septenis“ bedient zu haben, in dem ebenfalls Augustinus als Quelle für besagte Passage angegeben wird<sup>471</sup>. Hier erscheint der Hinweis auf Hermes allerdings in einem anderen Kontext. Das Zitat steht nicht bloß als prächristliches Zeugnis für die Vernunftkenntnis der Trinität, die Argumentation läuft auf eine auch philosophisch gestützte Begründung des ersten Prinzips des Seins hinaus. Hermes befindet sich dabei erneut in einem Strang von biblischen und christlichen Autoritäten einerseits und philosophisch-naturkundlichen Aussagen paganer Autoren wie Platon, Aristoteles oder Dorotheus andererseits<sup>472</sup>. Johannes von Salisbury

---

<sup>468</sup> „*In primo igitur genere prudentia est ipsa divina notitia, quam quotiens voluit divinus Plato philosophus noym, mentem videlicet, nuncupavit; nos vero, Hermetem Temegistum secuti, filium, utputa in quo prima paterne glorie similitudo refulget, frequentius appellamus.*“ Ebd., S. 116 (Lib. 4, Cap. 11).

<sup>469</sup> Ebd., S. xciii.

<sup>470</sup> Ein Blick in den Quellenindex der Edition allein verdeutlicht bereits, wie sehr sich das Buch auf Augustinus und Boethius stützt. Vgl. ebd., S. 148-152.

<sup>471</sup> „*Augustinus vero in libro ‚De quinque haeresibus‘ dicit, quod Hermes Mercurius scribit librum qui Logostelios vocatur. Magnum nomen libri, quia de magno scriptus est. Dominus, inquit, et factor omnium deorum, secundum fecit dominum; hunc fecit primum et solum et unum; bonus ei visus est, et plenissimus omnium bonorum.*“ Joannis Saresberiensis de septem septenis, in: Patrologia Latina 199. Hg. von Jacques-Paul Migne. Paris 1855. Sp. 945-964, hier Sp. 960 D – 961 A.

<sup>472</sup> Ebd., Sp. 960-962. Vgl. LUCENTINI, Paolo: *L’Asclepius* ermetico nel secolo XII, in: From Athens to Chartres. Neoplatonism and Medieval Thought. Studies in Honour of Edouard Jeauneau. Hg. von Haijo Jan WESTRA. Leiden/ New York/ Köln 1992. S. 397-420, hier S. 405.

erscheint nun in mehreren mittelalterlichen Handschriften als Autor von „De septem septenis“, doch machten sich bereits im 19. Jahrhundert begründete Zweifel an seiner Urheberschaft breit<sup>473</sup>. Da besagter Traktat mit Hinblick auf die Rezeption einer anderen hermetischen Schrift, dem „De sex rerum principiis“, von größerem Interesse ist, soll im folgenden Kapitel zu diesem Hermeticum diese Problematik ausführlicher besprochen werden<sup>474</sup>. Zweifelsfrei bemüht Johannes von Salisbury den ägyptischen Philosophen auch in seinem berühmten „Policraticus“, seiner seit 1156 in mehreren redaktionellen Stufen entstandenen Herrschafts- und Gesellschaftslehre. Er beschränkt sich jedoch im Zuge der Geschichte des Christentums auf eine singuläre Anspielung auf die Prophezeiung des Hermes im „Asclepius“ zum Untergang der alten ägyptischen Religion, welche ohnehin laut dem Trismegistos nur ein fabulöser Kultus sei<sup>475</sup>. Auch für dieses Zitat bedurfte es lediglich der sekundären Überlieferung durch die Kirchenväter. Dennoch wäre die Unkenntnis des lateinischen „Asclepius“ beim Bischof von Chartres verwunderlich, stützte er sich für den „Policraticus“ doch vielfach auf die Werke des Apuleius<sup>476</sup>, die ihm in den Handschriften wohl kaum ohne die Begleitung durch den hermetischen Text begegneten.

In fünf seiner Werke verwendete der Zisterziensermönch und als Theologe und Philosoph von Zeitgenossen als *Doctor universalis*<sup>477</sup> gefeierte Alanus ab Insulis (auch Alain von Lille, † 1203) Auszüge aus „Adversus quinque haereses“ mit Hermes-Zitaten, womit er unter den mittelalterlichen Gelehrten allein quantitativ am ausführlichsten diese sekundäre hermetische Überlieferung aus Quodvultdeus rezipierte<sup>478</sup>. Der aus dem „Asclepius“ dort

<sup>473</sup> Vgl. beispielsweise SCHAARSCHMIDT, C.: Johannes Saresberiensis nach Leben und Studien, Schriften und Philosophie. Leipzig 1862. S. 278-281.

<sup>474</sup> Siehe Kap. III.2b.

<sup>475</sup> „*Quale est quod Domino nascituro in templis Aegypti desolationem eorum et discessum suum daemones templorum praesides praedicebant. Unde illud apud Trismegistum de exterminio religionis idolatriae: Aegypte, inquit, Aegypte, erit cum religionis tuae solae supererunt fabulae.*“ Ionnis Saresberiensis Policraticus I-IV (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 118). Hg. von K.S.B. KEATS-ROHAN. Turnhout 1993. S. 166 (Lib. 2, Cap. 28).

<sup>476</sup> Johannes von Salisbury schöpfte vor allem aus „De Deo Socratis“ und „De Platone et eius dogmate“ des Apuleius. Für die Schilderung zu Socrates im 6. Buch des „Policraticus“ etwa übernahm der Bischof von Chartres ganze Passagen aus „De Deo Socratis“, für Erläuterungen platonischer Standpunkte im 7. Buch wiederum aus „De Platone“. Vgl. Ionnis Saresberiensis episcopi Carnotensis Policratici sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum. 2. Bd. Hg. von Clemens C.I. WEBB. Oxford 1909. S. 83-86 (Lib. 6, Cap. 28) und S. 102-114 (Lib. 7, Cap. 4-6). Zu weiteren Stellen mit Zitaten aus Werken des Apuleius siehe den Index der Ausgabe, ebd., S. 469. Die signifikante Parallele zwischen handschriftlicher Überlieferung des apuleisch-hermetischen Verbundes und den Textkenntnissen des Johannes beobachtete bereits SCHAARSCHMIDT, Johannes Saresberiensis, S. 95.

<sup>477</sup> Vgl. SCHULTHESS/IMBACH, Philosophie im Mittelalter, S. 125.

<sup>478</sup> Vgl. bspw. „*De Patre et Filio ait Mercurius in libro qui dicitur logosteos id est verbum perfectum: Deus secundum fecit Deum et eum dilexti tamquam unigenitum filium suum.*“ La Somme „Quoniam homines“ d'Alain de Lille. Hg. von Palémon GLORIEUX, in: Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age 20 (1953), S. 113-364, hier S. 168 (Sum. I, 2, Abschn. 31). Zur Rezeption des „Asclepius“ bei Alanus ab Insulis vgl. grundsätzlich EVANS, G.R.: Alan of Lille. The Frontiers of Theology in the later Twelfth Century. Cambridge 1983. S. 53-61.

wiedergegebene Satz, Gott habe einen zweiten Gott erschaffen, wurde auch vom berühmten Pariser Lehrer als Erkenntnis der Trinität durch Hermes verstanden. Doch die Verwendung dieses Zitats geht über diese bloße Feststellung hinaus und Alanus zielt in jeder seiner Schriften, in denen diese Passage eingebaut wurde, auf einen anderen Zusammenhang. Während in „De fide catholica contra haereticos“ mit diesem hermetischen Zeugnis die Existenz dreier göttlicher Personen mit einer Natur unterstrichen wird<sup>479</sup>, steht es im „Sermo de sancto Ioanne Baptista“ als Beispiel für die Erkenntnis der Weisheit von Gottvater und die Natur des Sohnes durch natürliche Vernunft<sup>480</sup>. Dass Hermes die Trinität zwar erkannt aber nicht in ihrer gesamten Beschaffenheit verstanden habe, wird ihm im „Sermo de sphaera intelligibili“ vorgehalten. In dieser Schrift beschreibt Alanus Gott als intelligible Sphäre, die ein Dreieck mit jeweils einem Aspekt der Dreifaltigkeit als Eckpunkt bilde, und verweist in diesem Kontext auf den paganen Philosophen<sup>481</sup>. Eine eigene Abhandlung zur Trinität verfasste Alanus ab Insulis mit dem „Sermo de trinitate“. Dort schildert er die Dreifaltigkeit als überall existent und fassbar, sei es auf Erden, im menschlichen Körper, in der Seele oder sogar in der Hölle. Diese Omnipräsenz bestätige der Trismegistos<sup>482</sup>. In seiner Summe „Quoniam homines“ schließlich beansprucht der Gelehrte aus Lille Hermes als Zeugen aller drei Aspekte der Dreifaltigkeit, auch des Heiligen Geistes, und verteidigt ihn ausdrücklich gegen Augustinus, der dem heidnischen Philosophen dieses Wissen zu Unrecht abstreite<sup>483</sup>. Neben dem wiederholten Rückgriff auf die sekundäre Überlieferung zeigen die Schriften Alanus´ ab Insulis allerdings auch unmittelbare Kenntnisse des lateinischen „Asclepius“ auf. Der Traktat des Hermes tritt dabei in der üblichen Gesellschaft von antiken und frühchristlichen Klassikern auf<sup>484</sup>. Alanus selbst beschreibt sein Vorgehen, wie er die Autorität der Heiligen Schrift mit den Vernunftargumenten heidnischer Philosophen, zu denen für ihn zweifellos der Trismegistos zählte, verknüpft<sup>485</sup>. Hermes erhält innerhalb dieser Gruppe besonderes Gewicht, in

<sup>479</sup> Alanus ab Insulis: De fide catholica contra haereticos libri IV, in: Patrologia Latina 210. Hg. von Jacques-Paul MIGNE. Paris 1855. Sp. 305-430, hier Sp. 404f.

<sup>480</sup> Alanus ab Insulis: Sermo de sancto Ioanne Baptista, in: Patrologia Latina 210. Hg. von Jacques-Paul MIGNE. Paris 1855. Sp. 243f.

<sup>481</sup> Alanus ab Insulis: Sermo de sphaera intelligibili, in: Alain de Lille – Textes inédits avec une introduction sur sa vie et ses œuvres. Hg. von Marie-Thérèse D´ALVERNY. Paris 1965. S. 295-306, hier S. 306.

<sup>482</sup> Alanus ab Insulis: Sermo de trinitate, in: Alain de Lille – Textes inédits avec une introduction sur sa vie et ses œuvres. Hg. von Marie-Thérèse D´ALVERNY. Paris 1965. S. 252-262, hier S. 255.

<sup>483</sup> Alanus ab Insulis – Quoniam homines, hg. von GLORIEUX, S. 168.

<sup>484</sup> Eine tabellarische Zusammenstellung über die Autoritäten, die mit Hermes zusammen von Alanus angeführt werden, zeigt: PORRECA, David: La réception d´Hermès Trismégiste par Alain de Lille et ses contemporains, in: Hermetism from Late Antiquity to Humanism, S. 139-155, hier S. 146.

<sup>485</sup> Im Zuge der Ausführungen zur Unsterblichkeit der Seele im Traktat „De fide catholica contra haereticos“ schreibt Alanus: „*Et quia fere quaelibet summula Novi Testamenti hoc clamat, ad auctoritates gentilium*

theologischen Aussagen über die Einheit Gottes etwa steht seine Position über der eines Platon oder Aristoteles<sup>486</sup>. Gemeinsam mit Platon und den Kirchenvätern würde der Trismegistos die Unfassbarkeit Gottes ausdrücken<sup>487</sup>. Eine Reihe zentraler Argumente seiner Summe untermauert Alanus ab Insulis mit hermetischen Zitaten, die auf eigenständiger Auseinandersetzung mit dem lateinischen „Asclepius“ beruhen. Für den Gedanken, Gott existiere in Allem als verursachendes Prinzip, greift Alanus auf den „Asclepius“ als einzige pagane Quelle zurück und wiederholt dessen Aussage sogar im Rahmen von „Quoniam homines“<sup>488</sup>. Auch für die Ansicht, der göttliche Wille, für das Heil des Menschen zu wirken, sei durch den freien Willen des Menschen begrenzt, denn der könne sich für die Sünde entscheiden, sieht der in Paris tätige Theologe Parallelen im hermetischen Text<sup>489</sup>. Bestätigung findet Alanus ab Insulis dort auch für seine Überlegungen, weshalb Gott körperliche Wesen wie die Menschen mit rationalem Geist ausgestattet habe: Gott nehme größeren Anteil am Irdischen, wenn es in Teilen seiner Natur gleicht<sup>490</sup>. Mit der hermetischen Unterscheidung zwischen *species* und *genera* begründet „Quoniam homines“ zudem die Ablehnung eines dualistischen und zu Zeiten Alanus´ durch Lehren der Katharer wieder aktuellen Modells, wonach ein unsichtbarer und unveränderlicher Gott nicht der Schöpfer der sichtbaren und veränderlichen Welt sein könne. Dem hält Alanus entgegen, das zwar der Mensch veränderlich und sterblich sei, die Menschheit aber unveränderlich und unsterblich. Nach Hermes sei der Mensch *species* und damit Subjekt des Substantiellen, Menschheit aber als *genus* das Substantielle des Subjekts<sup>491</sup>. Neben der Summe „Quoniam homines“ tritt der Trismegistos noch in anderen Schriften des Alanus auf. Im naturkundlichen Bereich decken sich laut „Distinctiones dictionum theologicalium“ biblische und hermetische Tradition bei der Erklärung des Vakuums, das mit *inane*

---

*philosophorum stylium vertamus, ut crubescant Christiani illam veritatem diffiteri, quam confessi sunt philosophi gentiles.*“ Alanus ab Insulis – De fide catholica, hg. von MIGNE, Sp. 332.

<sup>486</sup> Vgl. Alanus ab Insulis – Quoniam homines, hg. von GLORIEUX, S. 124f. Zum Kontext vgl. PORRECA, Alain de Lille, S. 148.

<sup>487</sup> Alanus ab Insulis – Quoniam homines, hg. von GLORIEUX, S. 139f.

<sup>488</sup> „*Non est ergo mirum si creator cuius immensitas ullo clauditur termino, sit in qualibet re tamquam efficiens causa earum, que et eas esse facit et in esse conservat. Et ad idem adminiculatur auctoritas Mercurii superius posita.*“ Alanus ab Insulis – Quoniam homines, hg. von GLORIEUX, S. 155. Vgl. auch ebd., S. 263.

<sup>489</sup> „*Item gentilis philosophus Mercurius ait: voluntatem eius comitatur effectus.*“ Ebd., S.236.

<sup>490</sup> „*Mercurius philosophus tertiam adiungit causa mut terrenorum corporum maiorem delectum haberet si eis in parte nature consimilis esset.*“ Ebd., S. 130.

<sup>491</sup> „*In naturalibus enim videmus substantiale rei in quantum in se est mutabile, ut homo quidem mutabilis, humanitas vero immutabilis. Unde Mercurius in trimegisto ait: species mortales, genera immortalia sunt, ut homo mortalis, humanitas vero immortalis. Ibi enim species vocat subiecta substantialium, genera vero substantialia subiectorum.*“ Ebd., S. 132.

synonym sei<sup>492</sup>. Beim Problem der Zeit in Verbindung mit Gott als intelligible Sphäre im „Sermo de sphaera intelligibili“ vervollständigt das Zeugnis des Hermes Feststellungen des Boethius und Cicero. Cicero habe die Zeit als Teil der Ewigkeit bestimmt und Boethius der Ewigkeit eine Kreisbewegung zugeschrieben, während die Zeit als Teil der Ewigkeit lediglich einen Halbkreis bilde. Hermes nun führe die Zeitlichkeit zu ihrem Ursprung zurück. Die Ewigkeit bewege die Zeit in einem Zirkel, man könne daher auch sagen, die Ewigkeit sei ein Abschluss der semizyklischen Zeitlichkeit, also eine Sphäre<sup>493</sup>. Der Autorität des Hermes kommt in den Schriften des Alanus ab Insulis somit nicht unerhebliches Gewicht zu und die Übernahme hermetischer Formulierungen erfolgt weitgehend unkritisch. Sogar die Gebetsformel vom Schluss des heidnischen „Asclepius“ bringt dem christlichen Gott Dank dar<sup>494</sup>. Auffällig erweist sich im Umgang des Alanus mit dem hermetischen Text, dass er dessen sekundäre Überlieferung mit der ihm bekannten lateinischen Schrift offenbar nicht in Deckung bringen konnte. Bei Zitaten aus „Adversus quinque haereses“ behält er den dort genannten Titel „Logostileos“ bzw. „Verbum perfectum“ bei, während er den von ihm *Asclepia* oder *Trimegistus* benannten Text für eine zweite Schrift des *Mercurius* hielt<sup>495</sup>. Dass Alanus die beiden Texte nicht für identisch erkannt hat, scheint schwer vorstellbar. Paolo Lucentini schlug angesichts einer ähnlichen Titelunterscheidung beim Autor des Asclepius-Kommentars der vatikanischen Handschrift als Erklärungshilfe vor, dadurch sollte eine maßgebliche Quelle aus dem Bann des augustiniischen Verdikts befreit werden<sup>496</sup>. Doch dieses Deutungsangebot wirkt wenig plausibel, führte Alanus wie alle seine Zeitgenossen die Zitate aus „Adversus quinque haereses“ schließlich als positive Urteile des Augustinus. Dass der Gelehrte aus Lille die Autorschaft des Hermes womöglich zwischen zwei Personen aufspaltete, deutet die Trennung eines Hermes von einem Mercurius im „Anticlaudianus“ an<sup>497</sup>, findet aber in den reichen Bezügen zum „Asclepius“ in genannten theologischen Werken keine Bestätigung. Radulph von Longchamp († nach 1213), der Verfasser des „In Anticlaudianum Alani commentum“, unterschied deutlicher zwischen dem scharfsinnigen Dialektiker Hermes und dem Autor *Mercurius* eines dämonologischen

<sup>492</sup> Alanus ab Insulis: *Distinctiones dictionum theologialium*, in: *Patrologia Latina* 210. Hg. von Jacques-Paul Migne. Paris 1855. Sp. 687-1012, hier Sp. 817.

<sup>493</sup> „*Mercurius temporalitatem dicit ad eundem fontem regredi a quo verum est ipsum progredi. Eternitas, igitur, quia tempus in se reflectens circumducit, id est, circulariter ducit, merito ut semicycli temporalitatis eternitas circumductio esse dicatur, et ita spera.*“ Alanus ab Insulis – *Sermo de sphaera intelligibili*, hg. von D'ALVERNY, S. 298f.

<sup>494</sup> „*Ait enim Hermes Mercurius in Asclepia: gratias agimus tibi summe et exsuperentissime pater, nomen unum quo unus solus Deus es benedicendus religione paterna.*“ Alanus ab Insulis – *Quoniam homines*, hg. von GLORIEUX, S. 124.

<sup>495</sup> Siehe z.B. Anm. 478.

<sup>496</sup> Vgl. LUCENTINI, *Glosae*, S. 202.

<sup>497</sup> Alanus ab Insulis: *Anticlaudianus*. Hg. von P. BOSSUAT. Paris 1955. S. 83.

Werkes „De imaginibus“<sup>498</sup>. Ob Alanus ab Insulis bereits dieses hermetische Buch zur Talismanmagie vor Augen hatte und daher verschiedene Hermen in der Überlieferung vermutete, bleibt hingegen unbekannt.

Der ausgiebige Rückgriff eines Alanus ab Insulis auf den lateinischen „Asclepius“ wie die sekundäre patristische Überlieferung stellt am Ausgang des 12. Jahrhunderts gewiss einen Höhepunkt der Hermes-Rezeption dar. Selbstverständlich kommt dem ehrwürdigen *Mercurius philosophus* ein den antiken Schulströmungen ebenbürtiger Rang zu. In Bezug auf eine intensive, vom Urteil der frühen christlichen Literatur losgelöste, eigenständige Auseinandersetzung mit dem hermetischen Text leistete der Gelehrte aus Lille aber keineswegs Pionierarbeit. Bereits Thierry von Chartres († um 1156) zog in mehreren seiner Lehrschriften den „Asclepius“ in eigenwilliger Weise heran. Der ob seiner Gelehrsamkeit bei Zeitgenossen wie nachfolgenden Generationen hoch angesehene Kanzler des Chartreiser Bischofs galt in der Forschung lange Zeit als eine führende Gestalt der so genannten „Schule von Chartres“, die als eine der maßgeblichen Strömungen der Scholastik des 12. Jahrhunderts betrachtet wurde. Zweifellos stand er im Zentrum eines ausgedehnten Netzwerkes: ihm widmeten viele Gelehrte ihre Übersetzungen und Traktate<sup>499</sup>, andere wie Clarembaldus von Arras, Johannes von Salisbury oder Adalbert von Mainz rühmten sich, seine Schüler heißen zu dürfen<sup>500</sup>. Doch an Thierrys Ortsansässigkeit in Chartres machten sich in der Forschung zunehmend Zweifel breit, wie auch bei weiteren Gelehrten des 12. Jahrhunderts, die vorschnell am vermeintlichen Schulzentrum verortet worden sind. Gesicherter scheint, Thierrys Lehrtätigkeit in Paris anzusiedeln<sup>501</sup>. Im Sinne einer Institution ist die „Schule von Chartres“ somit obsolet, lediglich für eine charakteristische philosophische Orientierung einiger Autoren mag der Begriff noch seine Berechtigung haben<sup>502</sup>. Von Thierry ausgehend soll im Folgenden beobachtet werden, inwiefern eine Auseinandersetzung mit dem lateinischen „Asclepius“ für diese Orientierung kennzeichnend ist.

Als besonders originelle Schrift erweist sich Thierrys Kommentar „Tractatus de sex dierum operibus“ zum Sechstageswerk, wie es im Buch „Genesis“ beschrieben wird. Im Gegensatz zu

---

<sup>498</sup> „Hermes – dialecticus fuit magnae inquisitionis. Iste [Mercurius] composuit librum ‚De imaginibus‘, ubi docet incluci daemones.“ Radulph von Longchamp: In Anticlaudianum Alani commentum. Hg. von J. SULOWSKI. Wrocław 1972. S. 107f. Zum hermetischen Buch über Talismanmagie siehe Kap. IV.1.d.

<sup>499</sup> Siehe dazu Kap. IV.2.b. und im Folgenden.

<sup>500</sup> Vgl. FLASCH, Das philosophische Denken, S. 256f. und DRONKE, Peter: Thierry of Chartres, in: A History of Twelfth-Century Western Philosophy. Hg. von DEMS. Cambridge 1988. S. 358-385, hier S. 359.

<sup>501</sup> Vgl. DRONKE, Thierry, S. 358.

<sup>502</sup> Vgl. FLASCH, Das philosophische Denken, S. 252-256.



den zahlreichen anderen Auslegungen des biblischen Schöpfungsberichts sucht der Kanzler von Chartres nach einer naturkundlichen Erklärung der Weltentstehung, denn an moralischen und allegorischen Deutungen bestünde ja kein Mangel, wie er begründend selbst erklärt<sup>503</sup>. Der mosaische Text bildet in der Folge auch nur noch Ausgangs- und Anknüpfungspunkt der an antiken und patristischen Quellen orientierten Argumentation<sup>504</sup>. Mit Hilfe des Hermes und seines Buches *Trismegistus*, so wird in „De sex dierum operibus“ der „Asclepius“ genannt, erörtert Thierry den biblischen Satz „*et spiritus Domini ferebatur super aquas*“ (Gen 1,2). Der Mercurius sage zum *spiritus*: da waren Gott und die Materie, *hyle* wie die Griechen sie bezeichnen, und der Geist war mit der Materie verbunden, aber der Geist war nicht in der Materie<sup>505</sup>. An späterer Stelle beschreibe er, so Thierry, wie durch den Geist allein Gott, der den Raum und die gesamte Natur umfasse, erkennbar sei und wie alle Einzelformen durch den Geist gemäß ihrer Natur gelenkt würden. Durch die Lenkung Gottes nähme die Materie alles in sich auf, bewege und vermehre es. Mit dem Geist aber erfülle Gott alles<sup>506</sup>. Der *spiritus* sei also laut Hermes das vermittelnde Prinzip zwischen Gott und der Materie. Platon, so Thierry weiter, bezeichne diesen *spiritus* im „Timaios“ mit *anima mundi*<sup>507</sup>. Hermetisches Wissen und platonische Philosophie ergänzen sich und behandeln den gleichen Gegenstand in dieser Passage des „De sex dierum operibus“<sup>508</sup>. Eine Verschränkung von hermetischen und im weiteren Sinne platonischen Quellen lässt sich auch im Kommentar zu Boethius' theologischen Traktat „De Trinitate“ beobachten. Während der Herausgeber des „Commentum super Boethii librum de trinitate“ Thierry von

<sup>503</sup> „De septem diebus et sex operum distinctionibus primam Geneseos partem secundum phisicam et ad litteram ego expositurus, inprimis de intentione auctoris et de libri utilitate pauca premittam. Postea vero ad sensum littere hystorialem exponendum veniam ut et allegoricam et moralem lectionem que a sanctis doctoribus aperte execute sunt ex toto pretermittam.“ Thierry of Chartres: Tractatus de sex dierum operibus, in: Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his school (Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Studies and Texts 20). Hg. von Nikolaus M. HÄRING. Toronto 1971. S. 553-575, hier S. 555.

<sup>504</sup> Vgl. SPEER, Andreas: Die entdeckte Natur. Untersuchungen zu Begründungsversuchen einer „scientia naturalis“ im 12. Jahrhundert (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 45). Leiden/ New York/ Köln 1995. S. 228-232 und FLASCH, Das philosophische Denken, S. 258.

<sup>505</sup> „Et Mercurius in eo libro qui inscribitur Trismegistus hanc virtutem spiritum vocat his verbis: Fuit deus et yle quem Grece credimus mundum. Et mundo comitabatur spiritus vel mundo inerat spiritus.“ Thierry von Chartres – De sex dierum, hg. von HÄRING, S. 566.

<sup>506</sup> „Et paulo post: Intelligibilis summus qui dicitur deus rector gubernatorque est sensibilis dei eius qui in se circumplectitur omnem locum omnem rerum substantiam totamque gignentium creatiumque materiam et omne quicquid est quantumcumque est. Spiritu vero agitantur sive gubernantur omnes in mundo species unaqueque secundum naturam suam a deo distributam sibi. Yle autem uel mundus omnium est receptaculum omniumque agitatio atque frequentatio. Quorum deus gubernator est dispensans omnibus quantum unicuique necessarium est. Spiritus vero implet omnia prout cuiusque qualitas nature est.“ Ebd.

<sup>507</sup> „Plato vero in Timeo eundem spiritum mundi animam uocat.“ Ebd.

<sup>508</sup> Vgl. auch HÄRING, Nikolaus: The creation and the creator of the world according to Thierry of Chartres and Clarenbaldus of Arras, in: Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge 22 (1955), S. 137-216, hier S. 153f.

Chartres erwiesenermaßen für den Verfasser hält<sup>509</sup>, bleiben andere Forschungsmeinungen vorsichtiger bei der Einschätzung der Autorschaft. Zumindest steht dieser Kommentar unbestritten unter unmittelbarem Einfluss von Thierrys Lehren und muss als Produkt, wenn nicht aus seiner eigenen Feder, dann aus seinem Umfeld betrachtet werden<sup>510</sup>. Im Zuge der Erläuterungen zur Trinitätslehre entfaltet der Autor des 12. Jahrhunderts fünf Wege, die Gesamtheit der Dinge zu bedenken: die Gesamtheit ist in Gott, im erschaffenen Geist, in den Zahlen, in der Materie und in der Wirklichkeit, denn Gott ist alles, der geschaffene Geist ist alles, die Natur ist alles, die Materie ist ebenfalls alles und niemand kann bezweifeln, dass auch die *actualia* alles sind<sup>511</sup>. Für dieses Schema stützt sich der Kommentator auf drei Autoritäten: auf Augustinus, auf Boethius (in diesem Fall allerdings auf „*Consolatio philosophiae*“) und auf das Werk „*Trimegistro*“ des *Mercurius*<sup>512</sup>. Während sich der Gedankengang im Wesentlichen auf Augustinus aufbaut, verstärkt der hermetische „*Asclepius*“ den Grundsatz, Alles sei in Einem<sup>513</sup>.

Auf welche Weise Thierry von Chartres den Traktat „*De Trinitate*“ des Boethius in seine Lehre einbezog, bezeugen die so genannten „*Lectiones in Boethii librum de trinitate*“. Ob die überlieferten Zeilen der „*Lectiones*“ Thierrys eigene Formulierungen darstellen, kann abermals nicht mit völliger Gewissheit bestimmt werden. Denkbar wäre die Mitschrift eines Schülers<sup>514</sup>. Der lateinische „*Asclepius*“ erscheint auch hier unter dem als Titel des Werkes verstandenen Epitheton des Hermes „*Trimegister*“ und dient als Quelle, weshalb es für Gott keine passende Bezeichnung gäbe. Der *Mercurius* bestätige in seiner Schrift, wenn Gott einen Namen habe, würde der alles bezeichnen und alle Wörter bezeichnen ihn. Gott sei nämlich alles, die Gesamtheit der Dinge im Komplexen wie Einfachen, und es sei nicht

---

<sup>509</sup> Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his school (Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Studies and Texts 20). Hg. von Nikolaus M. HÄRING. Toronto 1971. S. 19-24.

<sup>510</sup> Vgl. beispielsweise GERSH, Stephen: Platonism – Neoplatonism – Aristotelianism. A Twelfth-Century Metaphysical System and its Sources, in: Renaissance and Renewal in the Twelfth Century. Hg. von Robert L. BENSON und Giles CONSTABLE. Oxford 1982. S. 512-534, hier S. 513f.

<sup>511</sup> „*Quibus strictim ac breviter expositis addendum illud estimo quod quinque modis rerum consideratur universitas. Est enim rerum universitas in deo, est in spiritu creatu, est in numeris, est in materia, est etiam rerum universitas in actu ita videlicet quod deus est omnia, spiritus creatus omnia, natura quoque omnia, materia iterum omnia, actualia quoque nemo dubitat esse omnia.*“ Commentum super Boethii librum de Trinitate, in: Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his school (Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Studies and Texts 20). Hg. von Nikolaus M. HÄRING. Toronto 1971. S. 55-116, hier S. 97.

<sup>512</sup> Zum Argumentationsgang vgl. auch GERSH, Twelfth-Century Metaphysical System, S. 525-529.

<sup>513</sup> „*Quod quidem in Trimegistro Mercurius asserit ubi omnia unum esse confirmat et astruit.*“ Thierry von Chartres – Commentum in Boethii, hg. von HÄRING, S. 97. Stephen Gersh sieht den „*Asclepius*“ vor allem als Quelle für den Aspekt des *spiritus creatus* im genannten Schema; vgl. GERSH, Twelfth-Century Metaphysical System, S. 525-529. Aus dem Aufbau des Kommentars wird dies jedoch nicht deutlich. Der Verweis auf Hermes steht in dem Abschnitt, in dem auch mit dem Johannes-Evangelium betont wird, dass Gott alles sei, auch der Stein und das Holz und Ähnliches. Der Aspekt des Geistes, in dem die Formen und die Abbilder sind, wird hingegen im folgenden Abschnitt des Kommentars aufgegriffen und dort ausdrücklich auf Boethius bezogen. Vgl. Thierry von Chartres – Commentum in Boethii, hg. von HÄRING, S. 97f.

<sup>514</sup> Commentaries on Boethius, hg. von HÄRING, S. 27f.

möglich, die Gesamtheit mit einem Wort zu benennen. Ferner stehe im „Trimegister“, entweder habe Gott keinen Namen, oder wenn doch, trüge er alle Namen. Auch die heiligen Doktoren, die Kirchenväter, bestätigen, Gott habe keinen Namen und kein Wort könne ihn benennen. Ebenso könne kein Verstand begreifen, was so allumfassend sei<sup>515</sup>. Mit erneuter Berufung auf den „Asclepius“ wiederholen die „Lectiones“ an später folgender Stelle, dass Gott wegen seiner unendlichen Grenzenlosigkeit verstandesmäßig nicht zu erfassen sei<sup>516</sup>. Ganz selbstverständlich akzeptieren die „Lectiones“ die Autorität des Hermes, bestätigt sie doch ohnehin eine allgemeine theologische Erkenntnis. Den gleichen Gedankengang von der Unfassbarkeit und Unbenennbarkeit Gottes aus dem „Asclepius“ greift Thierry von Chartres auch in seinem Kommentar zum Traktat „Contra Eutychen et Nestorium“ des Boethius auf<sup>517</sup>.

Die boethianische Schrift „De Trinitate“ behandelte Thierry nochmals in der so genannten „Glosa super Boethii librum de trinitate“, in welcher der Herausgeber Nikolaus Häring aufgrund reiferer Argumentation ein Spätwerk des Chartreser Kanzlers sieht<sup>518</sup>. In diesem Text belegen weitere Hermes-Zitate Thierrys ausführliche Kenntnisse des „Asclepius“. Konzentrierten sich die Bezüge in den „Lectiones“ und im Kommentar zu „Contra Eutychen“ auf die Unfassbarkeit Gottes, begegnet in der „Glosa“ darüber hinaus die Lehre des Hermes, wonach dem Menschen im Gegensatz zu anderen Lebewesen der Geist der Erkenntnis gegeben ist<sup>519</sup>. Ferner legen manche Forschungsmeinungen nahe, Thierry habe das Konzept der *ymarmene* alternativ zur platonischen *anima mundi* als Ordnungsprinzip und immanente Ursache der Natur ebenfalls dem hermetischen Text entlehnt<sup>520</sup>. In der Tat

---

<sup>515</sup> „Quod autem nullum vocabulum deum possit significare testatur Mercurius in libro qui inscribitur Trimegister dicens quod si deus haberet nomen significaret omnia que alia vocabula significant. Deus enim est omnia i.e. universitas rerum complicata in quandam simplicitatem quam universitatem nullum vocabulum significare potest. Nullum enim vocabulum potest universitatem rerum significare. Unde Trimegister dicit quod daut nullum nomen deus habebit aut si nomen habuerit illud erit omne nomen. Quod esse non potest ut aliquod nomen sit omne nomen. Et hoc etiam divini auctores volunt et attestantur quod deus nullum nomen habet. Unde nullo vocabulo significari potest. Nullo etiam intellectu potest comprehendi ut ostensum est.“ Lectiones in Boethii librum de trinitate, in: Commentaries on Boethius, hg. von HÄRING, S. 123-229, hier S. 189f.

<sup>516</sup> „Unde Mercurius in Trimegistro dicit quod deus inintelligibilis est infinibilis interminabilis supra omnem intellectum. Unde manifestum est quod nullus intellectus deum comprehendit.“ Ebd., S. 195.

<sup>517</sup> Commentarius in Boethii librum contra Eutychen et Nestorium, in: Commentaries on Boethius, hg. von HÄRING, S. 231-256, hier S. 243.

<sup>518</sup> Commentaries on Boethius, hg. von HÄRING, S. 33.

<sup>519</sup> „Sic anima bestialis est cum sensu detinetur atque imaginatione. In esse vero hominis manet cum rationi se inseruit quia tunc est in communi hominum valentia. Cum vero ydeis se subicit et fit disciplina quodam modo fit supra homines quia utitur se in se. At vero cum ad simplicem universitatem unionum vix aspirat quantum tamen potest suspendit animum in intelligibilitatem erectum profecto se ipsa supra se utitur fitque estima iuxta Mercurium deus.“ Glosa super Boethii librum de trinitate, in: Commentaries on Boethius, hg. von HÄRING, S. 257-300, hier S. 270. Die Unmöglichkeit des Namen Gottes mit Berufung auf den „Asclepius“ taucht zweimal in der „Glosa“ auf: Ebd., S. 275 und 286.

<sup>520</sup> Vgl. HÄRING, Creation and creator, S. 171 mit Anm. 6; LUCENTINI, L'Asclepius ermetico, S. 407 und Lucentini folgend GILLY, Asclepius im Mittelalter, S. 340.

wird der Begriff der *Εἰμαρμένη* in vergleichbarem Sinn im „Asclepius“ verwendet<sup>521</sup>, in der „Glosa“ jedoch bleibt ein entsprechender Verweis aus<sup>522</sup>. Thierry wäre für diese Begriffsbildung vielleicht nicht allein in der Lehre des Hermes fündig geworden und ohne entsprechenden Quellenbeleg lässt sich diese Annahme nicht endgültig bestätigen. Die parallele lateinische Wiedergabe der *Εἰμαρμένη* mit *necessitas* im „Asclepius“ und bei Thierry kann aber durchaus als Indiz dafür gelten. Demnach ginge ein zentraler Begriff der Philosophie des Chartresers auf den hermetischen Text zurück. Thierrys Schüler Clarembaldus von Arras steigert die *necessitas* sogar zur *necessitas absoluta*, die göttliche Vorsehung oder göttliche Weisheit. Die göttliche Weisheit wirkt auf die Materie, denn in ihr liegen alle *naturalia*, die durch Bewegung und Natur in bestimmter Potenz existieren, in unentwickelter Einfachheit begründet<sup>523</sup>. Für die philosophische Richtung nach Thierry von Chartres käme dem „Asclepius“ somit eine Schlüsselfunktion für die Erklärung der physischen Welt zu.

In seiner intellektuellen Ausrichtung fühlte sich Hermann von Carinthia († nach 1144) seinem hochverehrten Lehrer Thierry von Chartres verpflichtet, wie aus seiner Widmung an den „*diligentissime preceptor Theodorice*“ und „*Platonis animam celitus iterum mortalibus accommodatam*“ im Prolog seiner Übertragung der „Planisphären“ des Klaudios Ptolemaios deutlich wird<sup>524</sup>. Außer seiner Verbindung zum Kanzler des Chartreser Bischofs, die ein Studium an den nordfranzösischen Wirkungsstätten seines Meisters vermuten lässt, ist über Hermanns Lebensweg kaum etwas bekannt<sup>525</sup>. Auf seine Tätigkeit als Übersetzer auf der iberischen Halbinsel wird noch in einem späteren Kapitel dieser Studie einzugehen sein<sup>526</sup>, ebenso auf seine Kenntnisse hermetischer Traditionen, die über die Lektüre des lateinischen „Asclepius“ hinausgehen<sup>527</sup>. Hermanns Hauptwerk, der „*Liber de essentiis*“ von 1143, stellt eine eigenständige Kosmologie dar. Ausgehend von der Unterscheidung zwischen einer Mathematik, die theoretische Grundlagen sternenkundlicher Untersuchungen zum Gegenstand hat, und einer Physik, die sich mit den naturkundlichen

<sup>521</sup> Vgl. Asclepius – hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 319 und 349f.

<sup>522</sup> Glosa super Boethii librum de trinitate, in: Commentaries on Boethius, hg. von HÄRING, S. 273.

<sup>523</sup> „*In hac autem materia operatur necessitas absoluta, i.e. divina providentia. Quae quidem est necessitas quia est aeternitas; absoluta quia nulli debet hoc quod est. Divina namque sapientia in materia operatur. Et sicut omnia naturalia in definita possibilitate actu et natura subsistunt, ita eadem in divina sapientia sive providentia per quandam simplicitatem complicata.*“ Clarenbaldi Tractatulus, in: HÄRING, Creation and creator, S. 200.

<sup>524</sup> Hermann of Carinthia: Praefatio, in: Ders., De essentiis (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 15). Hg. von Charles BURNETT. Leiden/ Köln 1980. S. 347-349, hier S. 348f.

<sup>525</sup> Zu Hermanns Vita vgl. BURNETT, Charles: Hermann of Carinthia, in: A History of Twelfth-Century Western Philosophy. Hg. von Peter DRONKE. Cambridge 1988. S. 386-404.

<sup>526</sup> Siehe Kap. IV.2.b.

<sup>527</sup> Siehe IV.3.d.

Auswirkungen der Planetenbewegungen befasst, legt Hermann seinen Schwerpunkt auf die physikalischen Methoden<sup>528</sup>. Im Mittelpunkt seiner Ausführungen stehen dabei die titelgebenden Essenzen, die als unveränderbare Prinzipien aller kosmischen Effekte definiert und von denen fünf Klassen unterschieden werden: Ursache, Bewegung, Ort, Zeit und „Äußerlichkeit“<sup>529</sup>. Der „Asclepius“ nun war Hermann ganz offensichtlich in der gängigen lateinischen Tradition im Verbund mit den Werken des Apuleius vertraut. Apuleius und Hermes stehen in „De essentiis“ auch in unmittelbarem inhaltlichem Zusammenhang. Auf den apuleischen „De Deo Socratis“ geht die Definition der Dämonen als rationale, leidensfähige aber unsterbliche Luftwesen zurück, die laut Hermann von anderen platonischen Philosophen als Götter benannt worden seien<sup>530</sup>. Ihre Leidensfähigkeit schließe das gesamte emotionale Spektrum mit ein, auch die Fähigkeit zur Freude und zum Genuss. Besonderes Vergnügen empfänden sie an Ehrengaben, die ihnen von Menschen dargereicht würden, wie Spielen, Opfern und besonders an musikalischen Darbietungen, die den himmlischen Harmonien nacheiferten, wie der Trismegistos anführe<sup>531</sup>. Gegenüber diesen Dämonen, den Göttergestalten des paganen Pantheons, kennzeichneten sich die Heroen der Mythologie durch ihre sterbliche Hülle, so etwa Herkules, Perseus, Hermes, Asclepius, die Sibyllen und andere. In Bezug auf den Heros Asclepius spricht der Trismegistos zu seinem nicht mit diesem identischen Schüler Asclepius, Hermann zitiert hier wörtlich aus dem lateinischen Text, und berichtet vom sagenhaften Begründer der Medizin, dem in den libyschen Bergen ein Tempel errichtet worden sei, der seine sterblichen Überreste verwahre. Sein nicht sterblicher Teil, der eigentliche *homo totus*, hingegen sei in den Himmel aufgestiegen und sein Geist inspiriere von dort nach wie vor die Heilkundigen<sup>532</sup>. Für die Gestalt des Hermes stellt Hermann von Carinthia ähnliches fest. Die meisten nähmen an, bei Hermes handle es sich um einen Dämon, der sich zeitweilig in

<sup>528</sup> Vgl. BURNETT, Hermann of Carinthia, S. 389-393.

<sup>529</sup> „*Ea vero sunt que, in subiectis sibi rebus mobilibus consistentia, subiecti quidem inconstantia quodammodo agitantur, nullam tamen proprie et naturalis constantie sue iniuriam patientia. Nec enim est simpliciter quod est et non est, proprie vero ea que semper sunt. Hec igitur cum huiusmodi sint, proprio nomine ‚essentie‘ nuncupatur. Que, cum per species quidem innumera sint, quinque principaliter generibus comprehendi posse videntur. Sunt autem hec: CAUSA, MOTUS, LOCUS, TEMPUS, HABITUDO. Hec etenim huiusmodi sunt plane ut proprie nimirum essentie dicantur, nec extra hec aliquid quod eo nomine recte designari queat, quippe que in substantia sua perfecta, naturaque absoluta, genituram quidem omnem ad esse conducunt [...].*“ Hermann of Charinthia: De essentiis. A critical edition with translation and commentary (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 15). Hg. von Charles BURNETT. Leiden/ Köln 1982. S. 76 (58v B-D).

<sup>530</sup> „*Nam vel demonem Apuleius animal immortale, rationale, aerium, passibile, quorum priora tria his cum ehtereis communia, quos Platonici deorum nomine secernunt.*“ Ebd., S. 186 (73r D).

<sup>531</sup> „*Quo fit ut ludis sacrificiis variisque hominum officiis oblectentur, nec tantum, ut aiunt, gaudentes cadaverinis nidoribus quantum divinis honoribus, et, ut Trimegistus ait, ‚hymnis, laudibus et dulcissimis sonis in modum celestis armonie‘.*“ Ebd. (73r E).

<sup>532</sup> Ebd. (73r F-G).

einem Körper manifestiert habe, er selbst hingegen vermute, er sei ein aus einem Menschen hervorgegangener Dämon. Denn analog stünde im „Asclepius“ über Isis, sie sei leicht zu erzürnen, weil sie als irdische Göttin von Menschen gemacht sei<sup>533</sup>.

Weit ausführlichere Bezüge zum lateinischen „Asclepius“ weist die „Cosmographia“ des Bernardus Silvestris († nach 1159) auf. Auch diese Schrift von 1147/ 48 des vermutlich zeitweilig in Tours Lehrenden versucht, den Aufbau des Kosmos zu beschreiben<sup>534</sup>. Ihr erster Teil behandelt den „Megacosmos“, die Zusammensetzung der Elemente, Planetensphären, der Sterne und Winde, gefolgt von der Formung von Bergen, Bäumen, Gewässern, Flora und Fauna. Der zweite Teil, der „Microcosmos“, hat die Erschaffung des Menschen zum Inhalt. Gemeinsam hat die „Cosmographia“ mit „De essentiis“ den Einfluss des Thierry von Chartres. Bernardus widmete diesem sein Buch<sup>535</sup> und orientierte seine Gestaltung mit dem Wechsel von Versen und Prosa am Vorbild der „Consolatio philosophiae“ des Boethius, dem umfangreichsten Werk des spätantiken Autors, der wiederum im Zentrum vieler Kommentare Thierrys stand<sup>536</sup>. Die Beschreibung der Schöpfungsvorgänge geschieht in der „Cosmographia“ mystifizierend durch Personifizierungen. Neben Gott, der obersten Einheit und dem Guten selbst, treten verschiedene Urkräfte auf, durch die sich Gottes Wirken ausdrückt. Die wichtigsten von ihnen verkörpern Nus, der Geist, Silva oder Hyle, die Urmaterie, und Natura, die treibende Kraft der Schöpfung. Urania, Tochter des Nus wie auch die Natura, vermittelt durch Sternbewegungen den göttlichen Willen. Endelichia steht für das allgemeine Lebensprinzip, Physis hingegen für das organische Leben, deren Töchter wiederum Theorica und Practica heißen. Neben diesen Urkräften tummelt sich ein buntes Personal an weiteren Allegorien und Geisterwesen durch Bernardus' Kosmos<sup>537</sup>. Bernardus' Kenntnisse des „Asclepius“ speisen sich aus der gängigen Handschriftentradition des 12. Jahrhunderts. Auch bei ihm finden sich neben hermetischen Elementen Reflexionen aus den philosophischen Schriften des Apuleius, namentlich aus „De

---

<sup>533</sup> „Nec aliter de Hermete, sive, ut plerique existimant, demon fuerit ad tempus incorporatus, sive ex homine factus demon, ut huic visum est secundum quod subiungit de Yside loquens: ‚Ysin' inquit ‚Osiris quam multa prestare bona propitiam, quantis obesse yratam scimus. Terrenis etenim diis atque mundanis facile est yrasci, utpote qui sint ab hominibus ex utraque natura facti et compositi.‘“ Ebd. (73r G-H).

<sup>534</sup> Die ausführlichste Beschreibung des Inhalts der „Cosmographia“ bietet die Monographie von STOCK, Brian: *Myth and Science in the Twelfth Century. A Study of Bernard Silvester*. Princeton (NJ) 1972. Bes. S. 63-226.

<sup>535</sup> „Terrico, veris sententiarum titulis doctori famosissimo, Bernardus Silvestris opus suum.“ Bernardus Silvestris: *Cosmographia*. Hg. von Peter DRONKE. Leiden 1978. S. 96.

<sup>536</sup> Siehe oben und vgl. HÄRING, Nikolaus: *The Lectures of Thierry of Chartres on Boethius' De Trinitate*, in: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 25 (1958), S. 113-226, hier S. 113-123.

<sup>537</sup> Vgl. die Auflistung des Personals der „Cosmographia“ bei FLASCH, *Das philosophische Denken*, S. 273f.

Platone et eius dogmate“ und „De mundo“<sup>538</sup>. Die hermetischen Quellen der „Cosmographia“ blieben lange von der Forschung unbeachtet, da Bernardus in seiner poetischen Erzählung keine Referenzen einbaute. André Vernet erkannte jedoch erstmals die Bedeutung des „Asclepius“ für den Hintergrund wichtiger Schlüsselbegriffe<sup>539</sup>. In Unkenntnis von Vernets Untersuchung bestätigte Robert Woolsey einige Jahre später in einer kurzen Miszelle die hermetischen Anspielungen<sup>540</sup>, während es M. McCrimmon vorbehalten blieb, den genauen philologischen Nachweis der Abhängigkeit des Bernardus vom „Asclepius“ zu erbringen<sup>541</sup>. Seitdem gelten die Hermes-Referenzen der „Cosmographia“ als Gemeingut der Forschung<sup>542</sup> und diese Studie kann sich auf die wichtigsten Ergebnisse beschränken.

Besonders für zwei Themenfelder der „Cosmographia“ besaß der „Asclepius“ Vorbildfunktion: zum einen für die erneuernde Kraft der Materie und ihr Verhältnis zu Gott und zum anderen für die Stellung des Menschen in der Schöpfung. Bernardus übernahm dabei nicht einfach wörtlich seine Vorlage, sondern passte sie seinem eigenen Konzept an. Zur Charakterisierung des Wechselspiels zwischen Gott und der Materie bediente er sich gleich mehrerer hermetischer Begrifflichkeiten. Ὕλη bezeichnet im „Asclepius“ die Materie, die in der Bildsprache von Fruchtbarkeit und Geburt nicht nur geboren ist, sondern selbst gebären kann<sup>543</sup>. Da sie selbst generiert, ist sie auch im Stande, Böses hervorzubringen<sup>544</sup>. Das Bild der geborenen wie gebärenden Materie durchzieht als ein Leitmotiv die „Cosmographia“ und wird gleich in den Anfangsversen zum Ausdruck

<sup>538</sup> Vgl. Bernardus Silvestris – *Cosmographia*, hg. von DRONKE, S. 71-74. Zur Rezeption des Apuleius bei Bernardus vgl. auch STOCK, *Myth and Science*, S. 176-178 und SILVERSTEIN, Theodore: *The Fabulous Cosmogony of Bernardus Silvestris*, in: *Modern Philology* 46 (1948/ 49), S. 92-116, hier S. 98 mit Anm. 34.

<sup>539</sup> VERNET, André: *Bernardus Silvestris et sa Cosmographia*, in: École Nationale des Chartes, *Positions des thèses* 1937. Nogent-le-Rotrou 1937. S. 167-174 und DERS.: *Bernardus Silvestris. Recherches sur l’auteur suivies d’une édition critique de la Cosmographia*. Diss. phil. masch.. Paris 1938.

<sup>540</sup> WOOLSEY, Robert B.: *Bernard Silvester and the Hermetic Asclepius*, in: *Traditio* 6 (1948), S. 340-344.

<sup>541</sup> MCCRIMMON, M.: *The Classical Philosophical Sources of the De Mundi Universitate of Bernard Silvestris*. Diss. phil. masch.. Yale 1952. Wie die Dissertation von André Vernet blieb diese Arbeit unpubliziert, doch stützen sich die Ausführungen von Brian Stock wesentlich auf die Untersuchungen McCrimmons; vgl. STOCK, *Myth and Science*.

<sup>542</sup> Vgl. z.B. STOCK, *Myth and Science*, bes. S. 102-105; DRONKE, Peter: *Bernard Silvestris, Natura, and Personification*, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 43 (1980), S. 16-31; LUCENTINI, L’*Asclepius ermetico*, S. 411-413; RATKOWITSCH, Christine: *Die Cosmographia des Bernardus Silvestris. Eine Theodizee (Ordo – Studien zur Literatur und Gesellschaft des Mittelalters und der frühen Neuzeit 6)*. Köln/ Weimar/ Wien 1995.

<sup>543</sup> „Ὕλη autem vel mundi natura et spiritus quamvis nata non videantur a principio, tamen in se nascendi procreandique vim possident atque naturam. Fecunditatis etenim initium in qualibus naturae est, quae et conceptus et partus in se possidet vim atque materiam. Haec itaque sine alieno conceptu est sola generabilis.“ *Asclepius* – hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 313f. (Asclep. 14).

<sup>544</sup> „[...] Ὕλη, quem Graece credimus mundum, [...]. Sic ergo et mundus, quamvis non sit, in se tamen omnium naturas habet, utpote qui his omnibus ad concipiendum fecundissimos sinus praestet. Hoc est ergo totum qualitatis materiae, quae creabilis est, tametsi creata non est. Sicuti enim in natura materiae qualitas fecunda est, sic et malignitatis eadem est aequa fecunda.“ Ebd. (Asclep. 14 u. 15).

gebracht<sup>545</sup>. Ebenfalls zu Beginn des Schöpfungsmythos des Bernardus taucht die Vorstellung auf, die Materie könne Böses in die Welt setzen<sup>546</sup>. Dem Menschen als Bestandteil der Materie kommen somit auch diese Fähigkeiten zu. Ihm obliegt sogar der göttliche Auftrag zur Fortpflanzung, um die natürliche Ordnung aufrecht zu erhalten, wie Bernardus ebenfalls dem „Asclepius“ entlehnt hat<sup>547</sup>. Drei weitere Termini der „Cosmographia“ stammen aus dem hermetischen Text: *Είμαρμένη*, *Παντόμορος* und *Οὐσιάρχης*. Nach der Lehre des Trismegistos folgen den Göttern, die Urheber der Einzelformen sind, die Götter, die Urheber des Seins (*οὐσία*) sind und die daher *Οὐσιάρχης* genannt werden. *Οὐσιάρχης* des Himmels etwa ist Jupiter, der durch den Himmel Leben spendet. *Οὐσιάρχης* der 36 Dekane bzw. Fixsterne wiederum ist der „Allgestaltige“ *Παντόμορος*, der den Einzelformen verschiedene Gestalten verleiht. Mit *Είμαρμένη*, dem Schicksal, werden die Urheber der sieben Sphären in ihrer Gesamtheit bezeichnet. *Είμαρμένη* sorgt für die Bewegung und Veränderung der Dinge gemäß der vorgezeichneten Ordnung der Natur<sup>548</sup>. Bernardus nun übernimmt *Οὐσιάρχης* als *Oyarses* und ordnet sie den Himmelsphären zu. Saturn etwa erscheint als der kalte, boshafte *Oyarses*, dem der milde und wohlwollende Jupiter, *Oyarses* seiner Sphäre, gegenüber steht<sup>549</sup>. *Oyarses* bezeichnet in der „Cosmographia“ also eher eine himmlische Kraft, synonym einem *genius*. *Pantomorphos* begegnet hier ebenfalls in diesem Sinne als *Oyarses* einer Himmelsregion und *genius* der Wissenschaft und Künste, der als „Allesgestalter“ dafür zuständig ist, allen Dingen ihre Form zuzuteilen<sup>550</sup>. *Είμαρμένη* schließlich, bei Bernardus *Imarmene*, steht in

<sup>545</sup> Vgl. Bernardus Silvestris – *Cosmographia*, hg. von DRONKE, S. 7f. (Macrocosm. I).

<sup>546</sup> „*Siquidem Yle ancipiti quadam est conditione, inter bonum malumque disposita, sed preponderante malitia eius, vergit inclinatio ad consensum.*“ Ebd., S. 99 (Macrocosm. II, 2).

<sup>547</sup> „*Secula ne pereant, descisaque cesset origo / Et repetat primum massa soluta chaos, / Ad Genios Fetura duos concessit – et olim / Comissum geminis fratribus – illud opus. / Cum morte invicti pugnant, genialibus armis: / Naturam reparant, perpetuantque genus. / Non mortale mori, non quod cadit esse caducum, / Non a stirpe hominem deperiisse sinunt.*“ Ebd., S. 154 (Microcosm. 14, Vers 157-164). Bemerkenswerterweise lehnt sich Bernardus an die Umschreibung des „Asclepius“ an, der die Geschlechtlichkeit des Menschen als Folge der Bisexualität Gottes und des Kosmos deutet. Vgl. Asclep. 21: Asclepius – hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 321f.

<sup>548</sup> „*Sunt ergo omnium specierum principes dii. Hos consecuntur dii, quorum est princeps οὐσία. [...] Caeli vel quicquid est, quod eo nomine comprehenditur, οὐσιάρχης est Iuppiter: per caelum enim Iuppiter omnibus praebet vitam. [...] XXXVI, quorum vocabulum est Horoscopi, id est eodem loco semper defixorum siderum, horum οὐσιάρχης vel princeps est, quem Παντόμορος vel omniformem vocant, qui diversis speciebus diversas formas facit. Septem sphaerae quae vocantur habent οὐσιάρχης, id est sui principes, quam fortunam dicunt aut Είμαρμένη, quibus inmutantur omnia lege naturae stabilitateque firmissima, sempiterna agitatione variata.*“ Asclepius – hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 318f. (Asclep. 19).

<sup>549</sup> Bernardus Silvestris – *Cosmographia*, hg. von DRONKE, S. 128-131 (Microcosm. V, 5-13).

<sup>550</sup> „*Hoc igitur in loco pantomorpho, persona deus venerabili, et decrepitate sub ymagine senectutis, occurrit. Illic Oyarses idem erat et Genius, in artem et officium pictoris et figurantis addictus. In subteriacente enim mundo, rerum facies universa celum sequitur, sumptisque de celo proprietatibus, ad ymaginem quam conversio contulit figuratur. Namque impossibile est formam unamquamque alteri simillimam nasci horarum et climatum distantibus punctis. Oyarses igitur circuli, quem Panthomorphon Grecia, Latinitas nominat Omniformem, formas rebus, omnes omnibus et associat et ascribit.*“ Ebd., S. 125 (Microcosm. III, 11). Ein Teil der Formulierung ist von Bernardus wörtlich aus dem „Asclepius“ übernommen worden: „[...] impossibile est



der „Cosmographia“ für den ordnungsgemäßen Verlauf der Zeit. Sie plant, fügt zusammen und löst auf, was sie zur Einheit vereinigt. Sie wird von *Natura* in Kenntnis gesetzt, was die Welt bedarf; wie im „Asclepius“ geht sie also gemäß der Ordnung der Natur vor<sup>551</sup>. Dem Menschen gebührt laut der „Cosmographia“ eine besondere Stellung zwischen Himmel und Erde, denn seine Gedanken richten sich auf die Welt, seine Frömmigkeit an die Götter<sup>552</sup>. So setzt er sich auch aus einer himmlischen Komponente, dem Geist, und einer irdischen Komponente, dem aus den Elementen bestehenden Körper, zusammen<sup>553</sup>. Als Mittelwesen steht dem Menschen daher auf Erden die Herrschaft zu; doch soll er auch wissen, über was er regiert, und die Beschaffenheit von Land und See und den Jahreszeiten kennen. So wird er von der Erde versorgt werden und über alles wird er Primas und Pontifex sein<sup>554</sup>. Diese Gedankengänge finden im „Asclepius“ jeweils ihre Parallele<sup>555</sup>; das Bild vom Menschen als Krone der Schöpfung und Regent der Erde zählt sicherlich unabhängig von der hermetischen Lehre zu einem kultur- und zeitenübergreifenden Motiv, Bernardus' Anlehnung an den „Asclepius“ zeigt sich aber gerade in der Forderung an den „Herrn der Welt“, sich über die irdischen Verhältnisse Wissen anzueignen<sup>556</sup>.

---

*formam unamquamque simillimam nasci horarum et climatum distantibus punctis.*“ Asclepius – hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 345 (Asclep. 35).

<sup>551</sup> „[...] *Natura Imarmenen quid mundo debeat informavit. [...] Imarmene, que continuatio temporis est, et ad ordinem constituta, disponit, texit et retexit que complectitur universa.*“ Bernardus Silvestris – *Cosmographia*, hg. von Dronke, S. 120 (Megacosm. IV, 14).

<sup>552</sup> „*Divus erit, terrenus erit, curabit utrumque - / Consiliis mundum, religione deos. / Naturis poterit sic respondere duabus, / Et sic principiis congruus esse suis.*“ Bernardus Silvestris – *Cosmographia*, hg. von DRONKE, S. 141 (Microcosm. X, Vers 19-22).

<sup>553</sup> „*Mentem de celo, corpus trahet ex elementis, / Ut terras habitet corpore, mente polum.*“ Ebd. (Microcosm. X, Vers 15-16).

<sup>554</sup> „*Viderit in lucem mersas caligine causas, / Ut Natura nichil occuluisse queat - / Aerios tractus, tenebrosa silencia Ditis, / Alta poli, terre lata, profunda maris. / Viderit unde vices rerum, cur estuat estas, / Siccitat autumpnus, ver tepet, alget hyemps. / Viderit unde suum Phebo iubar, unde sorori, / Unde tremit tellus, unde marina tument, Cur longis estiva dies extenditur horis, / Parvaque contrahitur nox breviora mora. / Ut sua sint elementa volo: sibi ferveat ignis, / Sol niteat, tellus germinet, unda fluat. / Terra sibi fruges, pisces sibi nutriat unda, / Et sibi mons pecudes et sibi silva feras. / Omnia subiiciat, terras regat, imperet orbi: / Primatem rebus pontificemque dedi.*“ Ebd. (Microcosm. X, Vers 35-50).

<sup>555</sup> „*Propter haec, o Asclepi, magnum miraculum est homo, animal adorandum atque honorandum. Hoc enim in naturam dei transit, quasi ipse sit deus; hoc daemonum genus novit, utpote qui cum isdem se ortum esse cognoscat; hoc humanae naturae partem in se ipse despicit, alterius partis divinitate confusus. O hominum quanto est natura temperata felicius! Diis cognata divinitate coniunctus est; partem sui qua terrenus est, intra se despicit; cetera omnia, quibus se necessarium esse caelesti dispositione cognoscit, nexu secum caritatis adstringit; suspicit caelum. Sic ergo feliciore loco medietatis est positus, ut, quae infra se sunt, diligat, ipse a se superioribus diligatur. Colit terram, elementis velocitate miscetur, acumine mentis maris profunda descendit. Omnia illi licent: non caelum videtur altissimum; quasi e proximo enim animi sagacitate metitur. Intentionem animi eius nulla aeris caligo condundit; non densitas terrae operam eius impedit; non aquae altitudo profunda despectum eius obtundit. Omnia idem est et ubique idem est.*“ Asclepius – hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 302 (Asclep. 6). Vgl. dazu Asclep. 8: „*Itaque hominem conformat ex animi atque corporis id est ex aeterna atque mortali natura, ut animal ita conformatum utraeque origini suae satisfacere possit, et mirari atque adorare caelestia et incolere atque gubernare terrena.*“ Ebd., S. 306.

<sup>556</sup> Vgl. Asclep. 8: „*Modo autem dico mortalia non aquam et terram, quae duo de quattuor elementis subiecit natura hominibus, sed ea, quae ab hominibus aut in his aut de his fiunt, aut ipsius terrae cultus, pascuae, aedificatio, portus, navigationes, communicationes, commodationes alternae, qui est humanitatis inter se*

Bernardus´ gelegentlich recht eigenwillige Auslegung der hermetischen Begrifflichkeiten erklärt sich mitunter aus der Einbeziehung weiterer Quellen. Seine Auffassung von *Oyarses* etwa scheint sich mit dem *genius*-Gedanken, wie er von Martianus Capella verwendet wird, vermengt zu haben<sup>557</sup>. Analog zeigt die Beschreibung der „Cosmographia“ vom Menschen als Mischwesen irdischer und himmlischer Komponenten Parallelen zum „Asclepius“ wie zur „Mathesis“ des Firmicus Maternus<sup>558</sup>. Der hermetische Text vermag also nicht den Anspruch einer exklusiven Quelle für die kosmische Erzählung des Bernardus zu erheben, auch wenn sein mystischer Duktus dessen Darstellungsabsichten entgegen gekommen sein dürfte.

Aufgrund seines Umgangs mit antiken Quellen – allen voran mit platonischen und neuplatonischen Werken – und seiner argumentativen Nähe zu Wilhelm von Conches zählt in der Forschung auch Wilhelm von Doncaster († 12. Jahrhundert) zur so genannten „Schule von Chartres“. Über diesen Autor ist nur das Wenige bekannt, was den dürftigen Angaben des bislang einzigen ihm zuzuordnenden Texts zu entnehmen ist<sup>559</sup>. Die „Explicatio aphorismatum philosophicorum“ existiert nur noch in einer Handschrift des 12. Jahrhunderts. Ihr Prolog erklärt sie als Schreiben des *Doctor Guillelmus de Donekastia* an seinen Schüler Leo<sup>560</sup>. Gegen Ende der Einleitung nennt Wilhelm die freundschaftliche Verbundenheit aufgrund der gemeinsamen Herkunft aus England als Motiv der Niederschrift<sup>561</sup>. Von dem Kommentar zur „Ars poetica“, den Wilhelm laut „Explicatio“ verfasst haben will, fehlt bislang jede Spur<sup>562</sup>. Damit erschöpfen sich bereits die Angaben zu den Personen von Autor und Adressat. Aus dem Inhalt der „Explicatio“ lässt sich sonst nur allgemein auf das philosophische Interesse der beiden schließen. Anhaltspunkte für eine spezifischere Zuordnung zu einer Bildungsstätte oder zu einem Beruf ergeben sich nicht.

Im Aufbau zeigt sich die „Explicatio“ wenig originell. Zu ausgesuchten ethischen Themengebieten wie den Kardinaltugenden, der Freundschaft, der Geduld, aber auch zu

---

*firmissimus nexus et mundi partis, quae est aquae et terrae; quae pars terrena mundi artium disciplinarumque cognitone atque usu servatur, sine quibus mundum deus noluit esse perfectum.*“ Ebd.

<sup>557</sup> Vgl. RATKOWITSCH, *Cosmographia*, S. 88 mit Anm. 164.

<sup>558</sup> Ebd., S. 103 mit Anm. 201.

<sup>559</sup> Zu Wilhelm von Doncaster siehe GRABMANN, Martin: Die ‚Aphorismata philosophica‘ des Wilhelm von Doncaster. Ein Beitrag zur Geschichte des Humanismus und der Philosophie des 12. Jahrhunderts, in: Liber Floridus – Mittellateinische Studien. Festschrift für Paul Lehmann zum 65. Geburtstag, Hg. von Bernard BISCHOFF und Suso BRECHTER. St. Ottilien 1950. S. 303-318 und William of Doncaster: *Explicatio aphorismatum philosophicorum* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 11). Hg. von Olga WEIJERS. Leiden/Köln 1976. S. 1-10.

<sup>560</sup> „*Doctor discipulo, Guillelmus de Donekastia Leoni.*“ Wilhelm von Doncaster – *Explicatio aphorismatum*, hg. von WEIJERS, S. 13.

<sup>561</sup> „*Tibi, Leontine, scribo. Cur? Equum enim est ut amicus amico, Anglicus Anglico scribat. Amicitia enim repulsam pati nescit. De his hactenus.*“ Ebd., S. 14.

<sup>562</sup> Vgl. ebd., S. 1f.

Sünden wie Habgier oder Zorn versammelt Wilhelm seine Aphorismen berühmter Kirchenväter und Philosophen, die er laut Einschätzung der Editorin vielfach Florilegien entnommen zu haben scheint<sup>563</sup>. Die mit fortschreitender Textlänge zunehmend zusammenhanglose Aneinanderreihung der Sentenzen verleiht der „Explicatio“ selbst den Charakter einer Blütenlese<sup>564</sup>. Hermes tritt ganz zum Schluss der kurzen Schrift im Abschnitt über die Erwartung des Todes auf. Aus dem „Asclepius“ zitiert dazu Wilhelm von Doncaster ausführlich die Passage über das Seelengericht. Wenn sich die Seele nach dem Tod vom Körper trenne, unterliege sie dem Schiedsspruch des höchsten Dämon. Nach ihrem Verdienst in frommen und gerechten Werken dürfe sie an dem ihr zustehenden Ort verweilen. Im Falle des Makels ihrer Vergehen und Laster werde sie auf ewig in die Tiefe der widerstreitenden Elemente hinabgestürzt. Man solle sich also ängstigen und davor hüten, dies zu erleiden. Durch solche Strafen würden die Ungläubigen nach ihren Sünden zum Glauben gezwungen<sup>565</sup>. Diese Lehre des Hermes steht ganz im Einklang mit christlichen Vorstellungen, die so in der Aphorismensammlung durch den heidnischen Philosophen bestätigt werden. Der Trismegistos steht in der „Explicatio“ somit in einer Reihe mit Autoritäten wie den Kirchenlehrern Ambrosius und Augustinus sowie den heidnischen Dichtern und Denkern wie Aristoteles, Platon, Boethius, Cicero, Macrobius oder Ovid<sup>566</sup>. Angesichts der Ausführlichkeit des Zitats dürfte Wilhelm von Doncaster unmittelbaren Zugriff auf den hermetischen Text besessen haben.

Thierry von Chartres entdeckte den „Asclepius“ als argumentative Stütze und in seiner Nachfolge nahm der hermetische Text seinen Platz in den neuen naturphilosophischen Konzepten des 12. Jahrhunderts ein, wie die Beispiele des Hermann von Carinthia oder Bernardus Silvestris zeigen. Hermes nun als besondere Quelle dieser Strömung anzusprechen, sollte dennoch mit Vorsicht geschehen. Das Beispiel des Wilhelm von Conches († um 1154) verdeutlicht, dass dem „Asclepius“ keine essentielle Bedeutung für die so genannte „Schule von Chartres“ zukommt. Wilhelm von Conches, selbst Schüler des Bernhard von Chartres († vermutlich zwischen 1124 und 1130), zählt zu den bedeutendsten

---

<sup>563</sup> Vgl. ebd., S. 5.

<sup>564</sup> Vgl. ebd.

<sup>565</sup> „*Trismegistus enim tradit: Cum anime facta fuerit separatio, tunc arbitrium examenque meriti eius in summi demonis locis sibi competentibus eternatliter gaudere permittit. Sin autem delictorum maculis illam viciisque oblitam noverit, a supernis ad ima deturbans illam procellis turbinibusque aeris, ignis et aque discursantibus inter celum et terram cruciat mundanisque fluctibus et eternis suppliciis agitatum in diversa raptat, ut in hoc anime obsit eternitas quod immortalis Dei sententia eterno supplicio sit subiugata. Ergo ne his suppliciis implicemur, verendum, temindum cavendumque esse cognosce. Incredibiles enim post delicta nequaquam purgata credere coguntur non verbis sed exemplis, non minis sed ipsa passione supplicii.*“ Ebd., S. 58. Vgl. Asclepius – hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 334f. (Asclep. 28).

<sup>566</sup> Eine alphabetisch geordnete Übersicht über die Autoritäten des Wilhelm von Doncaster bietet GRABMANN, Die ‚Aphorismata philosophica‘, S. 318.

Vertretern der „Chartreser“ Richtung. Doch auch seine Lehrtätigkeit, für die er ebenfalls in exzellentem Ruf unter Zeitgenossen stand<sup>567</sup>, wird in der Forschung sowohl in Paris wie in Chartres lokalisiert<sup>568</sup>. Das veranlasst einmal mehr, die „Schule von Chartres“ nicht mit der Kathedralschule von Chartres gleichzusetzen. Wilhelms geistige Nähe zu den anderen „Chartresern“ begründet sich im vergleichbaren philosophischen Ansatz, eine immanenten Kausalitätsgesetzen folgende Naturbetrachtung in den Mittelpunkt zu stellen. Gottes Wirken in der Schöpfung beschränkt sich demnach auf das Setzen der Elemente in der Urmaterie. Das Weitere, auch der Mensch, geht aus der *natura operans* hervor. Um die Entfaltung der Natur zu begreifen, muss sich der Philosoph als Naturkundler betätigen<sup>569</sup>. Bei allen Unterschieden im Detail zeigen sich in Wilhelms Philosophie manche Ähnlichkeiten zu anderen zeitgenössischen Konzepten<sup>570</sup>. Als treibende Kraft der Evolution etwa sieht auch er die *anima mundi*, die Weltseele, die er mit dem Heiligen Geist gleichsetzt. Während der Heilige Geist den Willen Gottes zum Ausdruck bringt, steht in der Dreifaltigkeit Gottvater für die Macht und der Sohn für die Weisheit. Thierry von Chartres verknüpfte die *anima mundi* mit dem *spiritus* aus dem „Asclepius“, Bernardus Silvestris erkannte in der hermetischen *heimarmene* die Veränderungen gemäß der natürlichen Ordnung und in der *hyle* die generierende Urmaterie. In den Spekulationen des 12. Jahrhunderts zur Trinität oder in moralischen Grundsätzen wie der „Explicatio aphorismatum philosophicorum“ des Wilhelm von Doncaster war ebenfalls, wie gezeigt, häufig das Zeugnis des Hermes anzutreffen. Wilhelm von Conches benötigte für seine Gedankengänge den „Asclepius“ offenbar nicht, er tritt an keiner Stelle seines Werkes in Erscheinung. Sein Konzept der *anima mundi* und der Urmaterie beruhte auf der

<sup>567</sup> Johannes von Salisbury etwa bedenkt seinen Lehrer Wilhelm von Conches wie Bernhard von Chartres in seinem „Metalogicon“ als *grammaticus opulentissimus* (Metal. I, 5). Den Ruhm Wilhelms verzeichnet noch etwa hundert Jahre später Alberich von Troisfontaines in seiner Chronik. Für das Jahr 1154 notiert Alberich im Anschluss an die Schilderung des Übergangs der englischen Krone an Heinrich Plantagenet: „*Huius tempore magister Guilelmus de Concis philosophus magni nominis habitus est.*“ Alberi monachi Triumfontium Chronicon (MGH SS 23). Hg. von Paul SCHEFFER-BOICORST. Hannover 1874. S. 631-950, hier S. 842. Wilhelm erscheint wohl nicht zufällig im Zusammenhang mit Heinrich, stand er doch den Grafen von Anjou nahe und dürfte an der Unterrichtung des jungen Heinrich beteiligt gewesen sein. Vgl. RICKLIN, Thomas: Wilhelm von Conches: *Glosae super Platonem*, in: Hauptwerke der Philosophie – Mittelalter (Reclam Interpretationen). Hg. von Kurt FLASCH. Stuttgart 1998. S. 151-174, hier S. 151.

<sup>568</sup> Während die meisten biographischen Angaben Wilhelm von Conches der Kathedralschule von Chartres zuordnen (vgl. z.B. ERNST, Stephan: Wilhelm von Conches, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 9. München 1998. Sp. 168-170; SPEER, Die entdeckte Natur, S. 131), vermutet Kurt Flasch seine Lehrtätigkeit in Paris (vgl. FLASCH, Das philosophische Denken, S. 265). Manches deutet auch auf eine Lehrtätigkeit an beiden Orten (vgl. SPEER, Die entdeckte Natur, S. 136 mit Anm. 22).

<sup>569</sup> Wilhelms Ansatz tritt besonders deutlich in seiner „Philosophia“ hervor, die ihm den Unmut und den Häresievorwurf des Wilhelm von Saint-Thierry einbrachte. Vgl. SPEER, Die entdeckte Natur, S. 130-139.

<sup>570</sup> Zu den Kerngedanken von Wilhelms Philosophie im Folgenden vgl. die Überblicke bei ELFord, Dorothy: William of Conches, in: A History of Twelfth-Century Western Philosophy. Hg. von Peter DRONKE. Cambridge 1988. S. 308-327; SPEER, Die entdeckte Natur, S. 130-221; RICKLIN, Wilhelm von Conches; FLASCH, Das philosophische Denken, S. 265-270.

lateinischen Version von Platons „Timaios“; auf ihn und andere antike Vorbilder wie Macrobius, Boethius und Martianus Capella stützte er die Vorgehensweise in dichterischer und mythischer Erzählung<sup>571</sup>. Die Naturphilosophie der „Schule von Chartres“ kam also auch ohne die Autorität des Trismegistos aus.

Bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts bestätigt sich das bislang gewonnene Bild von den zwei Wegen der Rezeption des „Asclepius“: neben der mehr oder weniger ausführlichen direkten Auseinandersetzung mit dem lateinischen Text diente zuweilen Augustinus bzw. der vermeintliche Augustinus des „Adversus quinque haereses“ als indirekter Informationsfundus. Schon an der Wiedergabe des Titels des hermetischen Werkes lässt sich die Bezugsquelle ablesen: „Logos teleios“ oder „Verbum perfectum“ entsprechen den Angaben des Kirchenvaters bzw. des Quodvultdeus<sup>572</sup>, Überschriften wie „De divinitate ad Asclepium“, „De Deo deorum“ oder „De natura deorum“ hingegen entstammen der handschriftlichen Überlieferung<sup>573</sup>. Eine weitere Möglichkeit, den „Asclepius“ zur Kenntnis zu nehmen, bestand durch Referenzen an zeitgenössische und zeitnahe Autoren, die den hermetischen Text ausführlicher behandelten.

Auf die patristische Vorlage und damit auf den indirekten Rezeptionsweg griffen meist Autoren zurück, die lediglich für einen Einzelaspekt auf die Lehre des Hermes rekurrerten. Helinandus von Froidmont († nach 1229), Hofdichter Philipps II. von Frankreich und seit 1182 Angehöriger des Zisterzienserordens, stützt sich in seiner umfassenden, jedoch nur noch teilweise erhaltenen Weltchronik<sup>574</sup> ganz auf das Zeugnis des Augustinus. Die Lehre des Hermes zur Unsterblichkeit der Seele steht gemeinsam mit den Aussagen anderer antiker Autoren wie Hesiod, Vergil und Platon auf dem Prüfstand. Helinandus widmet ein

---

<sup>571</sup> Vgl. die immer noch grundlegende Arbeit von GREGORY, Tullio: *Anima Mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*. Firenze 1955. Tullio Gregory verweist durchaus auf einige Anklänge an hermetische Lehren im Werk Wilhelms von Conches und verdeutlicht den Einfluss des „Asclepius“ auf die anderen Denker der „Schule von Chartres“. Bei Wilhelm von Conches bleiben diese Anklänge jedoch völlig sekundär und sind primär durch andere platonische oder neuplatonische Quellen zu erklären. Vgl. beispielsweise ebd., S. 98 mit Anm. 1 u. 2 und S. 104f. mit Anm. 3.

<sup>572</sup> Siehe Kap. II.1 und II.3.

<sup>573</sup> Während „De divinitate ad Asclepium“ bereits Bestandteil des Titels in den frühesten Überlieferungsträgern ist (vgl. Kap. III.1.a), scheint mit „De Deo deorum“ und „De natura deorum“ eine alternative lateinische Wiedergabe des griechischen *hierá* versucht worden zu sein. „De natura deorum“ findet sich bemerkenswerter Weise meist erst in Manuskripten des 15. Jahrhunderts, der entsprechende Zusatz im Leidener Gronovianus des 12. Jahrhunderts stellt einen späteren Einschub dar; vgl. KLIBANSKY/REGEN, *Handschriften*, S.81. Damit kann entgegen PORRECA, *Influence*, S. 65 keine Rede von einer frühen Überlieferung dieses Titels sein und es stellt sich für seine Verwendung durch Albertus Magnus die Frage nach seiner Herkunft. Zu Albertus Magnus siehe unten.

<sup>574</sup> Zur Überlieferungslage der Chronik des Helinandus vgl. SMITS, E.R.: *Helinand of Froidmont and the A-Text of Seneca's Tragedies*, in: *Mnemosyne* 36 (1983), S. 324-358.

ganzes Kapitel seiner Chronik dem Vorhaben, diesen paganen Erörterungen Gewicht, letztlich aber doch Unzulänglichkeiten einzuräumen. Mit Hilfe anderer antiker Quellen entwickelt er eine seiner Meinung nach treffendere Beschreibung des Gegenstands<sup>575</sup>.

Ein weiteres Beispiel für das Speisen aus patristischer Vorlage findet sich in den „Homilia“ des Caesarius von Heisterbach († ca. 1240). Darin listet der Zisterzienserprior pagane Gotteszeugnisse auf; neben Cicero und der erythreischen Sibylle kommt auch Hermes, zitiert nach dem „Tractatus adversus quinque haereses“, bezüglich der Unnennbarkeit Gottes und des Gottessohnes zu Wort<sup>576</sup>.

Ebenfalls aus der vermeintlich augustinischen Lehrschrift führt Hugo von St-Cher (de Sancto Caro, † 1263) in seinem Kommentar zum Römerbrief den Satz an, wonach Gott einen zweiten Gott als ersten, alleinigen und einzigen geschaffen habe. Der Doktor des kanonischen Rechts, Magister der Theologie und Angehörige des Dominikanerordens verzeichnete nach seiner Pariser Lehrtätigkeit eine steile Kirchenkarriere. Nachdem er ein zweites Mal als Provinzial in Frankreich fungierte, ernannte in Papst Innozenz IV. als ersten Dominikaner zum Kardinal. Ab 1256 bekleidete er zudem das Amt des Großpönitentiars. Sein „In epistolam ad Romanos“ zählt zu einer Sammlung von Postillen zum Alten wie Neuen Testament, die noch der wissenschaftlichen Aufarbeitung harrt<sup>577</sup>. Auf das Zitat von der Schaffung des zweiten Gottes folgt bei Hugo in Anlehnung an „Adversus quinque haereses“ dessen Beschreibung als eingeborener Sohn des gebenedeiten Gottes und des guten Willens, dessen Namen der menschliche Mund nicht aussprechen könne. Mit diesen Sätzen des Hermes stellt Hugo eine Gegenposition zu der Meinung auf, wonach die Philosophen keine Vorstellung von der Dreifaltigkeit besessen hätten<sup>578</sup>.

---

<sup>575</sup> Die betreffende Passage aus dem Werk des Helinandus liegt in keinem der gedruckten Fragmente vor. Insofern verweise ich auf David Porreca, der das Manuskript Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana Reg. Lat. 535 eingesehen hat. Vgl. PORRECA, Influence, S. 140.

<sup>576</sup> „Docet idem Hermes de immensitate nominis Christ dicens: ‚Causa autem cause divini boni voluntas, que Deum provexit, cuius nomen non potest humano ore dici.‘ Item in libro qui Perfectus inscribitur: ‚Dominus et omnium Creator, quem Deum vocare censemus, quia secundum fecit deum visibilem et sensibilem.‘“ Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach, Bd. 1. Hg. von Alfons HILKA. Bonn 1933. S. 73f. Die Passage entstammt der Homilie VIII in der Zählung nach Coppenstein; vgl. Fasciculus moralitatis venerabilis fr. Caesarii Heisterbacensis, Bd. 1. Köln [Druck: J.A. Coppenstein] 1615. S. 84.

<sup>577</sup> Zu Hugo von St. Cher siehe GERWING, Manfred: Hugo von St. Cher, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 5. München/ Zürich 1991. Sp. 176f. Immerhin untersucht eine neuere Studie die handschriftliche Überlieferung der Postillen; vgl. STIRNEMANN, Patricia: Lex manuscrits de la Postille, in: Hugues de Saint-Cher († 1263) – bibliste et théologien. Hg. von Louis-Jacques BATAILLON, Gilbert DAHAN und Pierre-Marie GY. Turnhout 2004. S. 31-42.

<sup>578</sup> „Sed secundum hoc adhuc non habetur ratio quare in tertio signo defecerunt, quod quaerebatur. [...] Item vestigia Trinitatis relucent in creaturis. [...] Item dicit hic magister: Non ita dicuntur intellexisse, quod eas distincte, veraciter, et proprie intellexerunt. Sed contra. Dicit Aug. in lib. contra 5 haereses loquens ad gentilem: Mercurius inquit Dominus, et omnium factor deorum secundum fecit Dominum, hunc fecit primum, et solum, et unum. Bonus autem ei visus est, et plenissimus omnium bonorum, laetatus est et valde dilexiti tanquam unigentium suum filium, benedicti Dei atque bonae voluntatis, cuius nomen non potest humano ore

An Augustinus hält sich auch Siger von Brabant († vor 1284) für seine Hermes-Erwähnung in den „Quaestiones in Metaphysicam“. Siger, Magister der Pariser Artistenfakultät und einer der Hauptprotagonisten der scharfen Auseinandersetzungen um aristotelische Lehren, die zu der berühmten Verurteilung von 1277 führten<sup>579</sup> und ihm die Anklage der Häresie einbrachten, greift auf die Diskussion aus „De civitate Dei“ um die „Asclepius“-Passage mit den beseelten Götterfiguren zurück und bezieht einen eigenen Standpunkt. Seine Problemstellung besteht in der Frage, ob magische Praktiken aus der Kraft der Himmelskörper schöpfen oder von irgendeiner Substanz des Intellekts ausgehen<sup>580</sup>. In seiner Erörterung bezieht er sich zunächst auf Aristoteles, der die Himmelskörper als Ursache magischer Operationen ausschließt<sup>581</sup>, zitiert dann allerdings al-Kindī, der die Harmonie der Himmel als Grundlage der magischen Künste definiert. Letztere Ansicht, so Siger, teile auch der Trismegistos<sup>582</sup>.

Das Themenfeld der Götterbildnisse, ihrer magischen „Aufladung“ und Verehrung aus dem „Asclepius“ diskutieren weitere Autoren. Gemeinsam haben sie, wie Siger von Brabant, vermutlich die Werke des Augustinus als Textbasis, eigene Kenntnisse der hermetischen Schrift waren für ihre Erörterungen nicht erforderlich. Der Dominikanerprior in Lyon, Guilelemus Peraldus († um 1271), schließt sich in seiner weit verbreiteten moraltheologischen Summe „De vitiis et virtutibus“ dem augustinischen Vorwurf der Idolatrie gegen die Lehre des Hermes an<sup>583</sup>. Ebenso verfährt sein Ordensbruder Thomas von

---

*narrari, sic dicit Mercurius.*“ Hugo von St-Cher: Epistola ad Romanos, in: Hugonis de Sancto Charo Tomus septimus. In epistolas omnes B. Pauli, Actus Apost., Epistolas septem Cononicas, Apocalypsim B. Joannis. Venezia [Druck: Nicolao Pezzana] 1703. Fol. 5vb-72ra, hier fol. 14ra-14rb.

<sup>579</sup> Siehe dazu Kap. IV.4.c.

<sup>580</sup> Dieser Frage widmet sich Siger in der 41. Quaestio des 5. Buches: „Utrum operationes factae secundum artes magicas sint a virtute corporum caelestium vel a substantia aliqua intellectuali.“ Siger von Brabant: Quaestiones in Metaphysicam (Philosophes Médiévaux 25). Hg. von Armand MAURER. Louvain-La-Neuve 1983. S. 278.

<sup>581</sup> „Item, secundum quod narrat Hermes Trismegistus (sic dictus quia ter magnus, quia multum expertus fuit in talibus), de operibus istis factis per artes magicas est statuas per se moveri localiter. Arguo tunc sic: Corpus caeleste non est causa eius quod natura posterius est, ut motus localis, nisi sit causa eius quod prius est, ut animae, quae de necessitate est principium talis motus. Caelum igitur localiter non movet statuas nisi animet eas. Non autem animantur. Quare a corpore caelesti non moventur. Quod autem non animentur in tali motu videtur, quoniam, si sic, tunc corrumpitur forma substantialis earum: generatio enim unius formae est corruptio alterius, ut patet ex libro „De generatione“. Nunc autem, cum sic moventur, manent aereae sive lignae sicut prius. Videtur igitur quod animentur.“ Ebd., S. 279.

<sup>582</sup> „In oppositum est Alkindus in tractatu suo „De theorica rationis magicae“. Vult enim expresse quod harmonia caelestis causa est operum factorum per artes illas. Item, huius opinionis est Hermes. Dicit enim quod, sicut Deus factor est caelestium deorum, id est corporum caelestium, ita dii isti fictores sunt vel factores statuarum quae dant hominibus responsa et praedicunt futura et aliorum talium.“ Ebd., S. 280.

<sup>583</sup> In seinem gesamten Kapitel über den Irrtum der Idolatrie stützt sich Peraldus im Wesentlichen auf Augustinus. Vgl. Guilelmus Peraldus. Incipiunt capitula summe seu operis de virtutibus quibus competenter patent materie in eo contente. Basel [Druck: Michael Wenssler & Friedrich Biel] o.J. [ca. 1474]. De fide – De errore ydolatrie septimum capitulum [diese einzig mir zugängliche Ausgabe enthält leider keine Seiten- oder Folienzählung].

Aquino († 1274)<sup>584</sup>. In seiner großen theologischen Summe verbindet Thomas die Verehrung von Götterbildern explizit mit Hermes und fragt, ob es sich um einen Fall von *superstitio* handelt. Wenig überraschend bejaht er dies<sup>585</sup>. Auch in der „Summa contra gentiles“ geht Thomas auf die Standbilder-Passage nach Augustinus im Rahmen der Erörterung zu den Werken der Magier ein. Er verneint dabei das Lebensprinzip von durch Nigromantie entstandenen Statuen. Die Behauptungen des Hermes gemäß dem Bericht aus „De civitate Dei“, wonach die von Menschen gemachten Götterbilder von Wahrnehmung und Geist erfüllt seien und die Zukunft vorhersagen, Träume deuten, Krankheiten senden und heilen und andere Dinge vollbringen könnten, seien daher auszuschließen<sup>586</sup>. In seinem Kommentar zum Römerbrief bestätigt er den Anhängern des Hermes, an die Macht der in Bildern manifestierten Planeten zu glauben und verurteilt solche Verehrung der Himmelskörper wie auch die Anbetung vergötterter Tiere oder der Elemente<sup>587</sup>. Formen der christlichen Bilderverehrung unterscheidet Thomas in seinem Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus: entgegen den Idolatrien beteten die Christen zu dem, was das Bild zeigt, nicht zum Bildnis selbst<sup>588</sup>. Die gleiche Unterscheidung trifft der Pariser Magister und Gegner des Siger von Brabant im Aristoteles-Disput Heinrich von Gent († 1293) in seinem „Quodlibet“. Seine abschätzige Meinung über den hermetischen Text bringt Heinrich zudem mit der sehr eigenen und singulären Titelgebung „De idolo“ zum

<sup>584</sup> Zur Einordnung der in dieser Arbeit zitierten Schriften des Thomas von Aquino in sein Gesamtwerk sowie zu ihrer chronologischen Einordnung vgl. das Werkverzeichnis in TORRELL, Jean-Pierre: Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin. Freiburg i.Br. 1995. S. 345-373 (Frz. Original: Initiation à saint Thomas d’Aquin. Sa personne et son œuvre. Fribourg 1993). Die Ausführungen des Aquinaten zu Magie, Aberglauben, zu übernatürlichen Wesen und Häresie sind häufiger Bezugspunkt auch zahlreicher irriger und verzerrender Darstellungen, von denen sich manche zu gern wiederholten Allgemeinplätzen der Sachliteratur entwickelt haben. Daher sei zu diesem Themenspektrum mit Nachdruck die bislang systematischste Untersuchung empfohlen: LINSENMANN, Thomas: Die Magie bei Thomas von Aquin (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes 44). Berlin 2000.

<sup>585</sup> „*Omnia autem haec ad superstitionem idololatriae pertinebant. [...] Ad tertium dicendum quod Apostolus intelligit nihil esse in mundo, quia imagines illae quae idola dicebantur, non erant animatae aut aliquam virtutem divinitatis habentes, sicut Hermes ponebat, quasi esset aliquid compositum ex spiritu et corpore. [...]*“ Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Summa Theologiae, Bd. 2. Hg. von Piero CARAMELLO. Torino/Roma 1962. S. 447 (Sum. Secunda Secunda, Quest. 94, Art. 1).

<sup>586</sup> „*Per haec autem excluditur positio Hermetis, qui sic dixit, ut Augustinus refert, VIII De civitate dei: ‚Deus sicut effector est deorum caelestium, ita homo fictor est deorum qui in templis sunt, humana proximitate contenti: statuas dico, animatas, sensu et spiritu plenas, tantaque facientes et talia; statuas futuorum praescias; eas dem, de somniis et multis aliis rebus praedicentes; imbecillitates hominibus facientes, eosque curantes; tristitiam laetitiamque dantes, pro meritis.‘*“ Thomas von Aquin: Summa contra gentiles. Hg. von Karl ALLGEIER. Darmstadt 2005. S. 122 (Art. 104).

<sup>587</sup> „*Et in hoc improbat sapientes gentilium qui, quamvis numquam in imaginibus aliquid numinis esse crederent, sicut sectatores Hermetis credebant, neque ea quae a poetis fabulose dicebantur de diis crederent esse vera creaturis tamen aliquibus cultum divinitatis impendebant ex quibus rationem fabularum assignabant.*“ Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Super Epistolam ad Romanos Lectura, in: Super Epistolam ad Romanos Lectura Super Epistolas Sancti Pauli Lectura, Bd. 1. Hg. von Raphael CAI. Torino/Roma 1953. S. 5-230, hier S. 27 (Cap. 1, Lectio 7, 143).

<sup>588</sup> Sanctae Thomae Aquinatis Doctoris Communis Ecclesiae Scriptum super sententiis magistri Petri Lombardi, Bd. 3. Hg. von Maria Fabian MOOS. Paris 1933. S. 306f. (Lib. 3, Dist. 9, Quaest. 1, Art. 2/2).



Ausdruck<sup>589</sup>. Dass Heinrichs Kenntnisse des „Asclepius“ aber über Augustinus hinausgingen, zeigt seine Stellungnahme zur hermetischen Passage, dass Gott alles sei, was existiere, und alles von Gott erfüllt sei<sup>590</sup>. In seiner „Summa quaestionum ordinarium“ stellt er den, aus seiner Sicht, Pantheismus dieser Lehre fest<sup>591</sup>.

Gewiss über Augustinus hinausgehende Kenntnisse des „Asclepius“ besaß der offenbar aus England stammende Gelehrte Daniel von Morley († nach 1205). Unzufrieden über die Bildungsverhältnisse in Paris reiste er auf die Iberische Halbinsel, um sich unmittelbaren Zugang zu den Schriften der „wahren Philosophen“ seiner Zeit, der Muslime, zu verschaffen. Daniels Schilderung seines Aufenthalts bei Gerhard von Cremona in Toledo zu Beginn seines „Liber de naturis inferiorum et superiorum“, nach anderen Überlieferungen auch schlicht „Philosophia“ betitelt<sup>592</sup>, zählt zu den „Kronzeugen“ der Übersetzertätigkeiten des 12. Jahrhunderts, die im entsprechenden Kapitel dieser Studie noch zum Gegenstand wird<sup>593</sup>. Weitere biographische Stationen Daniels sind kaum bekannt<sup>594</sup>. Noch vor der Jahrhundertwende kehrte er nach England zurück und wird als Schulmeister von Flitcham in Norfolk urkundlich erwähnt. Sein „Liber de naturis“ widmete er John von Oxford († 1200), dem Bischof von Norwich, der daher vermutlich als Förderer Daniels zählen darf. Zunächst folgt Daniel der mythischen Genealogie des Hermes bei Augustinus, wenn er den *Trimegistus Mercurius*, den Autor des „Asclepius“, als Enkel des älteren *Magnus Mercurius* bezeichnet<sup>595</sup>. Doch findet der hermetische Text im „Liber de naturis“ eine ganz andere

---

<sup>589</sup> „Propter ordinem ad per se adorandum secundo modo sunt adorandae imagines illorum, quia sunt adorandae sive per se sive per accidens, non secundum quod sunt res quaedam secundum se, quemadmodum adorabant imagines idolatrae, aestimantes quod divinae virtutes essent eis in sua formatione artificiali inditae virtute stellarum, ut dicit Hermes Trimegistus in libro suo de idolo, sed secundum quod sunt imagines et ad alius.“ Heinrich von Gent: Quodlibet X (Henrici de Gandavo Opera omnia 14). Hg. von R. MACKEN. Leuven/ Leiden 1981. S.137 (Quaest. 6).

<sup>590</sup> „Et secundum hoc forte dixit idololatra ille Trimegistus quod deus est omne quid est, et quod omnia plena sunt deo.“ Summae Quaestionum Ordinarium Theologi recepto praeconio Solennis Henrici A Gandavo, cum duplici repertorio, Bd. 1. Paris [Druck: Iodocus Badius Ascensius] 1520. ND St. Bonaventure (NY) 1953. Fol. 171r (Art. 29, Quest. I – D). Dabei hat Heinrich von Gent den Abschnitt Asclep. 2 vor Augen. Vgl. Asclepius – hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 297f. Unverständlich erscheint, warum PORRECA, Influence, S. 73 an dieser Stelle an Asclep. 6 denkt.

<sup>591</sup> Ebd.

<sup>592</sup> Vgl. MAURACH, Gregor: Daniel von Morley, „Philosophia“, in: Mittellateinisches Jahrbuch 14 (1979), S. 204-255, hier S. 208f.

<sup>593</sup> Siehe Kap. IV.2.b.

<sup>594</sup> Zur Person und Vita Daniels von Morley vgl. ROSE, Valentin: Ptolemaeus und die Schule von Toledo, in: Hermes 8 (1874), S. 327-349; SUDHOFF, Karl: Daniels von Morley Liber de naturis inferiorum et superiorum nach der Handschrift Cod. Arundel 377 des Britischen Museums, in: Archiv für die Geschichte der Naturwissenschaften und Technik 8 (1918), S. 1-40; SILVERSTEIN, Theodore: Daniel of Morley, English Cosmogonist and Student of Arabic Science, in: Medieval Studies 10 (1948), S. 179-196; MAURACH, Daniel von Morley.

<sup>595</sup> „Sed tamen in huiusmodi non est temere diffiniendum, in quibus magni nominis auctores inveniuntur diversi. Ex quibus utpote excellentiores duo inducantur testes, quorum unus Magnus Mercurius dictus est,

Verwendung als beim Bischof von Hippo. Zum einen dient er Daniel von Morley als Stütze, um die Abfolge der Schöpfung und damit die natürliche Hierarchie festzulegen. Demnach sei eine erste Welt in Ewigkeit gestaltet, eine zweite mit der Zeit und eine dritte in der Zeit erschaffen; denn dem Trismegistos zu Folge sei der Gott der Ewigkeit erster vor allen Dingen, der Engel zweiter, die Welt dritter und der Mensch vierter<sup>596</sup>. Seine Reihenfolge verstärkt Daniel durch ein Zitat des Isidoros von Sevilla, bei dem ebenfalls zu lesen sei, wie die Engel vor der Welt erschaffen worden seien<sup>597</sup>. Daniels folgende Ausführungen über die Stellung des Menschen in der Schöpfung und seine Zusammensetzung aus einem göttlichen Geist und irdischen Elementen weisen auch einige Parallelen zum hermetischen „Asclepius“ auf<sup>598</sup>. Sehr viel deutlicher fallen aber die Anklänge zum anderen Aspekt aus, zu dem der „Liber de naturis“ explizit die Autorität des Hermes bemüht. Daniel argumentiert dabei gegen die Annahme von der Ewigkeit der Welt. Wie der Trimegistus Mercurius nämlich ausführe, folgen die *temporalia* dem göttlichen Plan. Irdische Zeit hänge von der atmosphärischen Beschaffenheit, von Hitze und Kälte ab, die himmlische Zeit hingegen von der Wiederkehr der Gestirne, die ihre zyklischen Orte einnehmen. Die Welt nehme die Zeit in sich auf, und werde durch ihre Bewegung belebt. Aber die Zeit folge der Ordnung. Zeit und Ordnung führten die Erneuerung der Dinge in der Welt herbei. Demnach sei nichts fest und unveränderlich, weder im Himmel noch auf Erden, außer Gott, der ganz in sich, außer sich und um sich sei, er sei vollkommen und seine eigene feste Unveränderlichkeit. Er könne durch keinen Impuls von jemanden bewegt werden, weil er in sich alles trägt und in allem allein er selbst ist<sup>599</sup>. Durch dieses ausführliche Zitat gerät der Traktat des Hermes zum Eckstein von Daniels Anliegen, die Veränderbarkeit und Zeitlichkeit der Welt

---

*alter vero Trimegistus Mercurius, predicti Mercurii nepos.*“ Daniel von Morley – Philosophia, hg. von MAURACH, S. 222 (Lib. 1, Cap. 5, 55).

<sup>596</sup> „*Primus mundus est in eternitate figuratus, secundus cum tempore creatus, tertius in tempore formatus, quia, sicut in Trimegisto reperitur, eternitatis Deus ante omnia primus, secundus angelus, tertius mundus, homo quartus.*“ Ebd., S. 213f. (Lib. 1, Cap. 1,11). Daniel weicht in seinem Zitat allerdings etwas von der Vorlage des Asclepius ab, die lediglich drei Stufen kennt: „*Aeternitatis dominus deus primus est, secundus est mundus, homo est tertius.*“ Asclepius – hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 308 (Asclep. 10).

<sup>597</sup> Daniel von Morley – Philosophia, hg. von MAURACH, S. 213 (Lib. 1, Cap. 1,11).

<sup>598</sup> Direkt zitiert wird der „Asclepius“ an dieser Stelle nicht von Daniel, entsprechend bleiben die inhaltlichen Parallelen eher oberflächlich. Ob im Einzelnen daher tatsächlich, wie Paolo Lucentini suggeriert, verschiedene Passagen des hermetischen Textes die Vorlage für Daniels Ausführungen bildeten, ist mit Vorsicht zu bedenken. Vgl. LUCENTINI, L'Asclepius ermetico, S. 417 mit Anm. 125.

<sup>599</sup> „*Audiendum et nunc est, quid Trimegistus Mercurius velit: Temporalia, inquit, omnia ratione certa divinaque lege conscripta sunt; terrenum autem tempus aeris qualitate, estus firgorisque varietate dinoscitur, celeste vero tempus reversionibus siderum ad eadem loca temporali conversione recurrentium; et mundus est receptaculum temporis, cuius cursu et agitatione vegetatur. Tempus autem ordine servatur. Ordo et tempus innovationem omnium rerum, que in mundo sunt, per alterationem faciunt. Cunctis ergo ita se habentibus, nichil stabile, nichil fixum, nichil immobile nec nascentium nec celestium nec terrenorum. Solus enim Deus, et merito solus, ipse in se est et a se est et circum se totus, plenus atque perfectus, hincque sua firma stabilitas est nec alicuius impulsu nec loco moveri potest, cum in eo sunt omnia et in omnibus ipse est solus.*“ Daniel von Morley – Philosophia, hg. von MAURACH, S. 222 (Lib. 1, Cap. 5,57-58).

darzulegen. Untermuert wird der Gedankengang lediglich durch den *Magnus Mercurius*, den Großvater des vermeintlichen Autors des „Asclepius“, womit womöglich eine weitere hermetische Quelle ins Spiel gebracht wird, auf die an anderer Stelle einzugehen sein wird<sup>600</sup>.

Daniel von Morleys Motiv für die Niederschrift des „Liber de naturis“ war die Vermittlung des neuen naturkundlichen Wissens, was er auf seinen Reisen studiert hatte<sup>601</sup>. Dabei griff er nicht nur auf zuvor noch unbekannte, arabische Texte zurück, sondern orientierte sich gleichfalls an „Klassikern“ antiker Gelehrsamkeit, zu denen ja auch der „Asclepius“ zählte wie Platons „Timaios“ oder Boethius’ „Consolatio philosophiae“. Seine Darstellung strebte nicht nach erschöpfender Vollständigkeit, er verstand sie vielmehr als eine erste Einführung in die Anwendung neuer Erkenntnisse. Bereits wenige Jahrzehnte nach der nur ungefähr bestimmbaren Abfassung entstanden ehrgeizigere wissenschaftsliterarische Projekte, die einen umfassenderen Ansatz wählten, das aktuelle Wissen ihrer Zeit zu systematisieren. Es handelt sich um die Spiegel- oder „Imago mundi“-Werke des 13. Jahrhunderts, die aufgrund ihrer Darstellungsabsichten anachronistisch, aber nicht untreffend, auch als Enzyklopädien bezeichnet werden<sup>602</sup>. Bei einigen Vertretern dieser Gattung hinterließ der lateinische „Asclepius“ ebenfalls Spuren<sup>603</sup>. Noch eher beiläufig fällt die Referenz im „De proprietatibus rerum“ des Bartholomaeus Anglicus († 1272) aus. Bartholomaeus scheint zunächst in seiner englischen Heimat unter Robert Grosseteste in Oxford studiert zu haben, bevor er ab 1220 in Paris seine Ausbildung fortsetzte<sup>604</sup>. Dort trat

---

<sup>600</sup> Siehe Kap. III.4.

<sup>601</sup> Siehe dazu die Literaturhinweise in Anm. 594.

<sup>602</sup> Die enzyklopädische Literatur des Mittelalters erfreute sich in den letzten Dekaden verstärkter Aufmerksamkeit auch von Seiten wissenschaftlicher Großprojekte, die vielfach Anlass gaben, über eine passende Gattungsbezeichnung zu reflektieren. Stellvertretend sei hier lediglich auf die Ausführungen von Robert Luff verwiesen. Vgl. LUFF, Robert: Wissensvermittlung im europäischen Mittelalter. „Imago mundi“-Werke und ihre Prologe. Tübingen 1999. S. 5-7.

<sup>603</sup> Einen frühen Vertreter dieser Gattung bildet der „Liber introductorius“ des Michael Scotus († um 1235/ 36). David Porreca glaubte, dort eine paraphrasierte Wiedergabe von Asclep. 29 zu erkennen; vgl. PORRECA, Influence, S. 210 mit Anm. 33. Tatsächlich handelt es sich jedoch um eine merkwürdige Verquickung des Incipits des „Albumasar in Sadan“ mit dem „Centiloquium Hermetis“: „*Hermes vero dixit quod Sol et Luna post Deum nature omnium viventium sunt vita multorum et substentamentum.*“ München, Bayerische Staatsbibliothek Clm 10268, fol. 31rb. Vgl. auch LUCENTINI, Paolo: L’ermetismo magico nel secolo XIII, in: *Sic itur ad astra. Studien zur Geschichte der Mathematik und Naturwissenschaften. Festschrift für den Arabisten Paul Kunitzsch zum 70. Geburtstag.* Hg. von Menso FOLKERTS und Richard LORCH. Wiesbaden 2000. S. 409-450, hier S. 421 und HEIDUK, Matthias: Sternenkunde am Stauferhof. Das „Centiloquium Hermetis“ im Kontext höfischer Übersetzungstätigkeit und Wissensaneignung, in: *in frumento et vino opima. Festschrift für Thomas Zotz zu seinem 60. Geburtstag.* Hg. von Heinz KRIEG und Alfons ZETTLER. Ostfildern 2004. S. 267-282, hier S. 272.. Der Michael Scotus zugeschriebene Kommentar zur „Sphaera“ des Johannes Sacrobosco enthält wohl keinen Verweis auf den „Asclepius“, sondern auf den „Liber viginti quattuor philosophorum“; siehe dazu Kap. III.3.b. Zu weiteren Hermes-Referenzen bei Michael Scotus siehe Kap. IV.3.d., zum „Centiloquium Hermetis“ siehe auch Kap. IV.1.c.

<sup>604</sup> Zu den Lebensstationen des Bartholomaeus Anglicus siehe die Zusammenstellung aller verfügbaren Nachrichten bei SEYMOUR, M.C. u. a.: *Bartholomaeus Anglicus and his Encyclopedia.* Aldershot 1992. S. 1-10.

er 1224 oder 1225 dem Franziskanerorden bei, in dessen Diensten er am Aufbau der deutschen Ordensprovinzen beteiligt war. Zunächst wirkte er seit 1231 als Lektor am *studium provinciale* in Magdeburg, wo er bis 1245 auch sein enzyklopädisches Werk abschloss. Bis zu seinem Tod fungierte er in verschiedenen leitenden Ordensämtern, darunter als Provinzial in Österreich, Böhmen und schließlich in Sachsen. Im achten Kapitel von „De proprietatibus rerum“ behandelt Bartholomaeus die Beschaffenheit von Himmel und Erde. Auf die Frage, was ist die Welt, führt er den *Mercurius* an und übernimmt dessen Dreiteilung des Kosmos: die erste Welt ist die immaterielle, ewige, göttliche Welt. An zweiter Stelle steht das Universum mit den Sphären der Sterne und Elemente. Als drittes existiert der Mensch als eigene kleine Welt, die das Bild des gesamten Kosmos in sich trägt<sup>605</sup>. Da Gott und der Mensch bereits zum Gegenstand seiner Darstellung in vorangegangenen Kapiteln geworden sind, widmet sich Bartholomaeus folgerichtig im achten Abschnitt der zweiten Welt<sup>606</sup>. Bartholomaeus übernimmt nicht wörtlich die Vorlage des „Asclepius“<sup>607</sup>, doch hält er sich an das hermetische Dreierschema und erweitert es nicht um ein viertes Element wie Daniel von Morley<sup>608</sup>. Von diesem hat er das Modell des Hermes somit nicht übernommen, wenn sich auch nicht mit Gewissheit bestimmen lässt, ob er es durch eigenes Studium der handschriftlichen Tradition oder aus zweiter Hand gewann.

---

<sup>605</sup> „*Quid sit mundus. Mundus itaque dicit Mercurius, dicitur tribus modis. Nam mundus dicitur divinus intellectus, mundus, scilicet archetypus incorporeus, invisibilis & aeternus, ad cuius exemplum mundus sensibilis est creatus, [...] Secundo modo dicitur mundus universitas eorum, quae coeli ambitu continentur, ut coelum in quo sidera lucent. Ignis in quo omnia calent. Aer in quo omnia viventia spirant & vigent. Aqua quae terrae latera circumcingit. Terra quae omnia inferiora sustinet atque nutrit. De quo dicitur: mundus per ipsum factus est. Tertio dicitur homo minor mundus, quia totius mundi imaginem in se repraesentat.*“ Bartholomaei Anglici de genuinis rerum coelestium, terrestrium et inferorum proprietatibus libri XVIII. Frankfurt a.M. [Druck: Wolfgang Richter] 1601. ND Frankfurt a.M. 1964. S. 367f. (Lib. 8, Cap. 1). Aufgrund der umfangreichen Untersuchungen von Heinz Meyer und dem Münsteraner Editionsprojekt zur Enzyklopädie des Bartholomaeus bin ich mir der Problematik der Verwendung des alten Druckes als Textgrundlage bewusst. Wie auch im Fall der Schriften des Vinzenz von Beauvais spiegelt die Druckfassung keineswegs den heterogenen Textbestand der handschriftlichen Überlieferung wieder. Für die „Speculi“ des Vinzenz wird sich auch kaum eine befriedigende Editionslösung finden lassen, bei „De proprietatibus rerum“ des Bartholomaeus sind die Bearbeitungen der für diese Studie relevanten Passagen noch nicht erschienen, weshalb die Druckfassungen beider mittelalterlicher Autoren als Notbehelf dienen muss. Zur Überlieferung der Enzyklopädie des Bartholomaeus siehe MEYER, Heinz: Die Enzyklopädie des Bartholomäus Anglicus. Untersuchungen zur Überlieferungs- und Rezeptionsgeschichte von „De proprietatibus rerum“ (Münstersche Mittelalter-Schriften 77). München 2000.

<sup>606</sup> „*Postquam, auxiliante Deo, tractatum de divinis nominibus, de angelorum proprietatibus, nec non de homine, & eius partibus & accidentibus, & ipsius conditionibus complevimus, restat ut ad proprietates mundi sensibilis, quantum nobis datur de super manus apponamus, ut materiam divinae laudis ex proprietatibus operationum passimus [sic!] elicere conditoris.*“ Ebd., S. 367.

<sup>607</sup> In der Analyse der Quellen zum Kapitel 8 des „De proprietatibus rerum“ stellt M.C. Seymour zu Recht fest, dass das Dreierschema der Welt in verschiedenen hermetischen Traditionen anzutreffen ist; vgl. SEYMOUR, Bartholomaeus Anglicus, S. 98f. Doch wird der 10. Abschnitt des lateinischen „Asclepius“ die wahrscheinlichste Basis sein, für das Bild des Menschen als Mikrokosmos ist auch an Asclep. 3 zu denken; vgl. Asclepius – hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 308 (Asclep. 10) und S. 298f. (Asclep. 3).

<sup>608</sup> Siehe oben.

Weitaus stärkere Bezüge zum „Asclepius“ als das Werk des Bartholomaeus Anglicus weist das so genannte „Speculum maius“ des Vinzenz von Beauvais († 1264) auf. Das weit verbreitete, reich überlieferte enzyklopädische Hauptwerk des in Paris studierten und unter anderem als Prinzenzieher im Umfeld Ludwigs IX. von Frankreich tätigen Dominikaners zitiert in allen drei Teilen ausführlich aus der lateinischen Tradition des hermetischen Textes<sup>609</sup>. Vinzenz' Zugriff auf die handschriftliche Überlieferung ist, wie bereits erwähnt<sup>610</sup>, an seinen ausführlichen Zitaten aus der apuleisch-hermetischen Werkgruppe ablesbar. Häufig findet der „Asclepius“ dabei im „Speculum doctrinale“, dem der Wissenschaftsbegründung und den Einzeldisziplinen gewidmeten zweiten Teil des „Speculum maius“, Verwendung. Von Gewicht erscheint die hermetische Vorlage bereits im frühen Kapitel zu den Definitionen der Philosophie. Neben Isidoros von Sevilla, Boethius, Aristoteles, al-Fārābī, Michael Scotus und einem gewissen Richardus (vermutlich Richard von St.-Victor) tritt der *Mercurius Trismegistus in Asclepiade* auf. Nach ihm ist Philosophie allein das fortwährende Betrachten göttlicher Erkenntnis und heilige Frömmigkeit. Mit einfachem Geist Gott ehren, seine Werke bewundern und dem göttlichen Willen, der allein vom Guten erfüllt ist, danken, das sei eine Philosophie, der durch keine der Seele schädliche Neugierde Gewalt angetan werde<sup>611</sup>. Für diese Definition nach Hermes zog Vinzenz zwei Passagen aus dem „Asclepius“ zusammen<sup>612</sup>. An anderer Stelle greift der Enzyklopädist kürzend in den Text seiner Vorlage ein. So heißt es auf das Wesentliche in dem Abschnitt, „Über die gute Art, den Tod zu erlangen“ konzentriert: nach dem Mercurius wünschten wir in frömmsten Gebet, wenn es der Milde Gottes gefalle, dass er uns von der Wacht über die Welt erlöse und den höheren Teil der Natur wiederherstelle. Dies sei der Lohn für diejenigen, die fromm gegenüber Gott und achtsam mit der Welt lebten<sup>613</sup>. Das gleiche Zitat führt Vinzenz nochmals im Kapitel „Über die Sehnsucht nach dem ewigen Leben gemäß den Philosophen“ an<sup>614</sup>. Im Abschnitt über die Gerechtigkeit verwendet der Dominikaner-

<sup>609</sup> Ein traditionell hinzugezählter vierter Teil, das „Speculum morale“, rechnet die aktuelle Forschung nicht mehr zu Vinzenz' Werk. Vgl. DÜCHTING, Reinhard: Vinzenz von Beauvais, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 8. München 1997. Sp. 1705f.

<sup>610</sup> Siehe Kap. III.1.a.

<sup>611</sup> „*Mercurius Trismegistus in Asclepiade: Philosophia sola est in cognoscenda divinitate frequens obtutus, et sancta religio; simplici enim mente divinitatem colere, eius que facta venerari, agere etiam Dei voluntatis gratias, quae est sola bonitas plenissima; hec est nullius animi importuna curiositate violata philosophia.*“ *Speculi maioris Vincentii Burgundi praesulis Bellovacensis, Ordinis Praedicatorum theologi ac doctoris eximii, tomus secundus, speculum doctrinale nuncupatus.* Douai [Druck: Baltazar Bellerius] 1624. ND Graz 1965. Sp. 13 (Lib. 1, Cap. 13).

<sup>612</sup> Vgl. Asclepius – hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 311 (Asclep. 12) und S. 312f. (Aslep. 14).

<sup>613</sup> „*Mercurius Trismegistus ad Asclepium. Nos quidem piissimis votis optamus, si divina placeret pietati, ut nos mundana custodia absolutus, superioris partis naturae restituat; et haec est merces pie sub Deo, diligenter cum mundo, viventibus.*“ Vinzenz von Beauvais – *Speculum doctrinale*, Sp. 469 (Lib. 5, Cap. 116).

<sup>614</sup> Ebd., Sp. 479 (Lib. 5, Cap. 133).

Gelehrte Lactantius als Quelle für die Aussage des Trismegistos, wonach Ehrfurcht, die laut Lactantius wahre Gerechtigkeit ausmache, nichts anderes als ein Gedanke Gottes sei<sup>615</sup>. Wieder direkt aus dem „Asclepius“ stammen einige Zitate zum Thema „Frömmigkeit“, die Vinzenz ineinander greifen lässt. Er beginnt mit der doppelten Natur des Menschen, die diesem als einzigen Lebewesen eigen sei. Der eine Teil sei einfach, in ihm spiegele sich die Gottähnlichkeit. Bei der Nachahmung der Gottheit erinnere sich der Mensch stets an seine Natur und seinen Ursprung. Gott Dank zu sagen sei die beste Form der Inzension. Der Himmel und die Himmlischen erfreuten sich am Gebet, Lob und Gehorsam der sterblichen Menschen. Vinzenz beendet darauf seinen „Asclepius“-Auszug abermals mit der Passage über den Lohn der Frommen nach dem Tode<sup>616</sup>.

Auf gleiche Weise ein Konzentrat aus seiner Vorlage ziehend geht Vinzenz im naturkundlichen Teil seiner Enzyklopädie, im „Speculum naturale“, vor. Gleich im ersten Buch über den Aufbau der Welt referiert er ausführlich die Lehre von den zwei Welten aus dem „Asclepius“, abermals ohne auf die Stringenz der Verbindungen allzu sehr zu achten. Den Anfang machen die Ausführungen zur Fähigkeit des Menschen, Gott zu erkennen und damit den sterblichen Teil der eigenen Natur abzustreifen. Die intelligible Welt sei nur durch Kontemplation zu betrachten, während die sinnliche Welt durch Gott zum Fruchtboden aller Spezies vorgesehen sei. Gott sei alles und alle Dinge stammten von ihm, in ihm und durch ihn. Durch die höhere Welt sei die sinnliche Welt und alles, was sich in ihr befindet, ineinander verwoben. An diese Erkenntnis schließt Vinzenz mehrere Aussagen über die verschiedenen Genera der Formen in der wahrnehmbaren Welt an. Der Himmel selbst sei von Gott erfüllt. Die Dinge hingegen seien alle miteinander verbunden, aus den Tiefen in die höchsten Höhen, Sterbliches mit Unsterblichem und Wahrnehmbares mit nicht Wahrnehmbaren<sup>617</sup>. Außer diesen Hermes-Zitaten führt Vinzenz lediglich noch die Autorität Platons zu der „intelligiblen“ und der „sensiblen“ Welt an<sup>618</sup>.

---

<sup>615</sup> „Lactantius in lib. de vera iustitia. Iustitia quamvis omnes simul virtutes amplectatur, tamen duae sunt omnium principales, quae ab ea divelli et separari non possunt, pietas et aequitas. Pietas (sicut verissime Trismegistus diffinit) nihil aliud est, quam Dei notio.“ Ebd., Sp. 318 (Lib. 4, Cap. 30). Das Hermes-Zitat entspringt dem Abschnitt 29 des „Asclepius“ (vgl. Asclepius – hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 335f.) und findet sich bei Lactantius in den „Divinae institutiones“ (Lib. 2, Cap. 15,6).

<sup>616</sup> „Mercurius Trismegistus ad Asclepium. Solum animal homo duplex est, et eius illa pars simplex, quam vocamus divinae similitudinis formam [vgl. Asclepius – hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 304 (Asclep. 7)]. Humanitas ergo semper memor naturae et originis suae, in deitatis imitatione perseverat [vgl. Asclepius – hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 326 (Asclep. 23)]. Nos ergo agentes gratias adoremus. Hae sunt enim summae intentiones [sic! richtig: incensiones] Dei. Cum gratiae aguntur [vgl. Asclepius – hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 352 (Asclep. 41)]. Cum mortalibus hominum adorationibus, et laudibus, et obsequiis; caelum, caelestesque delectantur [vgl. Asclepius – hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 307 (Asclep. 9)]. Nos piissimis votis optamus, [...] [siehe oben].“ Vinzenz von Beauvais – Speculum doctrinale, Sp. 319 (Lib. 4, Cap. 31).

<sup>617</sup> „Hermes qui, et Mercurius, et Trimegistus ad Asclepium. Pater quidem omnium vel dominus, qui est omnia, omnibus se libenter ostendit, non ubi sit loco, nec qualis sit qualitate, nec quantus sit quantitate, sed hominem

Eine Betrachtung zum Wesen Gottes zählt dem Zeitgeist gemäß im 13. Jahrhundert zu einer Abhandlung über den Aufbau der Welt. Im Falle der Enzyklopädie des Vinzenz von Beauvais bedeutet das eine Sammlung von Erkenntnissen über die Dreifaltigkeit. Den Meinungen der antiken Philosophen räumt der Dominikaner dabei einen eigenen Abschnitt ein. Ein Zitat des Trismegistos darf dabei nicht fehlen, wobei Vinzenz sich jedoch an die sekundäre Quelle des „Tractatus adversus quinque haereses“ hält. Aus der gleichen Vorlage folgt auch gleich die Erkenntnis der Sibylla Erithraea. Von den griechischen Philosophen scheinen vor allem Platon und Pythagoras für dieses Kapitel geeignetes Material geliefert zu haben<sup>619</sup>. Neben dem „Adversus quinque haereses“ nutzte Vinzenz von Beauvais auch die Chronik des Helinandus von Froidmont<sup>620</sup> als Hilfe für einen Verweis auf Hermes. In der Annahme, seine Vorlage bezöge sich auf den „Asclepius“, kennzeichnete er das Zitat entsprechend mit „Mercurius in asclepiade“<sup>621</sup>. Tatsächlich findet sich die besagte Passage nicht in diesem hermetischen Traktat, sondern stammt offenbar, über mehrere Überlieferungsstufen übermittelt, aus einem sternenkundlichen Text<sup>622</sup>. Daneben taucht der „Asclepius“ noch zu weiteren Themen im „Speculum naturale“ auf. Gottes Wille folge notwendiger Weise der

---

*sola intelligentia illuminans, qui discussis ab animo errorum tenebris et veritatis claritate percepta, totum se sensim in divine intelligentiae commiscet. Cuius amore parte naturae, quae mortalis est liberatus, immortalitatis futurae fiduciam excipit* [vgl. Asclepius – hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 336 (Asclep. 29)]. *Et omnium quidem mirabilium vincit admiratiomen, quod homo divinam potuit invenire naturam* [vgl. Asclepius – hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 347 (Asclep. 37)]. *Certum est enim mundum intelligibilem, idest qui solo mentis intuitu dignoscitur, incorporalem esse, nec eius naturae corporale aliquid posse misceri, quod possit qualitate, quantitate numerisque dignosci, in ipso quippe nihil tale consistit. Hic vero mundus, sensibilis receptaculum est omnium [sic! richtig: omnium] sensibilibus specierum, etiam qualitatum vel corporum, quae omnia sine Deo vegetari non possunt. Omnia quippe Deus, et omnia ab ipso, in ipso, et per ipsum. Ipseque mundus sensibilis, et omnia que in ipso sunt ab illo superiore mundo, quasi vestimentum contexta sunt* [vgl. Asclepius – hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 344f. (Asclep. 34)]. *Nam licet in vnoquoque genere animalium, singula sui generis formam possideant, in eadem tamen forma sui dissimilia sunt, quod facit uniformis ille (ut diximus) Deus, cuius species non mutatur nec convertitur. Sicque singulorum generum formae sunt permanentes, in eadem sui forma dissimiles* [vgl. Asclepius – hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 345f. (Asclep. 35)]. *Mundus itaque praeparatus est a Deo receptaculum omniformium specierum. Naturam autem per species unigenas, mundum per quatuor elementa usque ad caelum perduxit, cuncta Dei visibus placitura* [vgl. Asclepius – hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 299 (Asclep. 3)], *ipsum vero coelum Deo plenum est* [vgl. Asclepius – hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 300 (Asclep. 4)]; *porro cuncta ab imo usque ad summum sibi connexa sunt, et mortalia immortatilibus, et sensibilia insensibilibus adnexa sunt* [vgl. Asclepius – hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 319f. (Asclep. 19)].“ *Speculi maioris Vincentii Burgundi praesulis Bellovacensis, Ordinis Praedicatorum theologi ac doctoris eximii, tomus primus, qui speculum naturale inscribitur. Douai [Druck: Baltazar Bellerius] 1624. ND Graz 1964. Sp. 18f (Lib. 1, Cap. 2).*

<sup>618</sup> Ebd., Sp. 19.

<sup>619</sup> Zum Kapitel „Qualiter ad trium personarum distinctionem, utrinque appropinquauerunt“ siehe Ebd., Sp. 31f. (Lib. 1, Cap. 16). Das Zitat des Quodvultdeus wird folgendermaßen eingeleitet: „*Idem contra 5 hostium genera. Mercurius porro, ait in libro de verbo perfecto, filius Dei benedicti atque bonae voluntatis eius, [...]*“.

<sup>620</sup> Zu Helinandus siehe oben.

<sup>621</sup> Vinzenz von Beauvais – Speculum naturale, Sp. 2321 (Lib. 31, Cap. 38).

<sup>622</sup> Auf die Bedeutung der Chronik des Helinandus als Quelle und konzeptionelles Vorbild für Vinzenz von Beauvais machte erneut aufmerksam WOESTHUIS, Marinus M.: Vincent of Beauvais and Helinand of Froidmont, in: Lector et compiler Vincent de Beauvais, frère prêcheur un intellectuel et son milieu au XIIIe siècle. Hg. von Serge LUSIGNAN und Monique PAULMIER-FOUCART unter Mitarbeit von Marie-Christine DUCHENNE. Grâne 1997. S. 233-247.

Effekt und was ihm einmal gefallen habe, könne ihm nicht missfallen, denn in der Anlage der Dinge habe er künftiges vorhergesehen. So heißt es sinngemäß aus dem hermetischen Text im Kapitel über das Gute<sup>623</sup>. Über die menschliche Seele bedient sich Vinzenz erneut der Lehre von der doppelten Natur des Menschen<sup>624</sup> und im Zusammenhang mit dem Tod wiederholt er sein „Lieblingszitat“ über den Lohn der Frommen nach dem Ende ihrer irdischen Existenz<sup>625</sup>.

Im historischen Teil seiner Enzyklopädie, im „Speculum historiale“, widmet Vinzenz dem *Mercurius Trismegistus* und seiner Lehre einen eigenen Abschnitt<sup>626</sup>. Vinzenz' historische Einordnung der Gestalt des Hermes und seine Erwähnung bestimmter naturkundlicher Schriften wird an anderer Stelle dieser Arbeit vorgestellt werden<sup>627</sup>. Die Inhalte hermetischer Weisheit entnahm er im Wesentlichen wieder dem „Asclepius“. Dabei handelt es sich in der Regel um eine erneute Zusammenstellung der Zitate, derer sich Vinzenz einzeln im spezifischen Kontext bediente, so etwa um die Definition der Philosophie, die doppelte Natur des Menschen, die rechte Weise der Gottesverehrung und natürlich den Lohn der Frommen nach dem Tod<sup>628</sup>. Ausführlicher als bislang referiert er lediglich die „Trinitätslehre“ des Hermes, wonach Gott einen zweiten Gott erschaffen habe etc. Doch entnahm er diese Stelle wiederum nicht dem lateinischen „Asclepius“, sondern der Sekundärtradition des „Adversus quinque haereses“, wie sich an der Wiedergabe des Titels „Liber de verbum perfectum“ ablesen lässt<sup>629</sup>. Wie Alanus ab Insulis und andere Gelehrte des 12. und 13. Jahrhunderts brachte Vinzenz von Beauvais das „Verbum perfectum“ offenbar nicht mit dem „Asclepius“ in Deckung und ging von zwei unterschiedlichen Schriften des Hermes aus. Doch die thematisch breit gefächerte Auswahl von Zitaten aus dem hermetischen Traktat zeugt von den exzellenten Textkenntnissen des Enzyklopädisten aus dem Dominikanerorden. Durch die weite Verbreitung des „Speculum maius“ kam ihnen zugleich eine nicht zu unterschätzende Multiplikator-Funktion für den „Asclepius“ zu.

---

<sup>623</sup> „*Mercurius Trismegistus. Placitum Dei necessitas sequitur, voluntatem effectus comitatur. Non enim credibile est Deo displiciturum esse, quod placuit, cum et futurum id, et placiturum multo ante praesciuit.*“ Vinzenz von Beauvais – *Speculum naturale*, Sp. 2062 (Lib. 29, Cap. 2). Vgl. *Asclepius* – hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 306 (Asclep. 8).

<sup>624</sup> Vinzenz von Beauvais – *Speculum naturale*, Sp. 1656 (Lib. 23, Cap. 6).

<sup>625</sup> Ebd., Sp. 2379 (Lib. 31, Cap. 108).

<sup>626</sup> Ebd., Sp. 120 (Lib. 4, Cap. 10).

<sup>627</sup> Siehe Kap. III.5.

<sup>628</sup> *Speculi maioris Vincentii Burgundi praesulis Bellovacensis, Ordinis Praedicatorum theologi ac doctoris eximii, tomus quartus, qui speculum historiale inscribitur.* Douai [Druck: Baltazar Bellerius] 1624. ND Graz 1965. Sp. 120 (Lib. 4, Cap. 10).

<sup>629</sup> Ebd.



Eine gleichzeitige Verwendung von primärer und sekundärer Überlieferung des „Asclepius“ lässt sich ähnlich wie bei Vinzenz von Beauvais auch bei Wilhelm von Auvergne († 1249) beobachten. Nach dem Studium und dem Erwerb des Magistertitels an der Pariser Universität, zunächst in den *artes*, dann in der Theologie, lehrte Wilhelm einige Jahre an seiner Ausbildungsstätte, bevor er 1228 Bischof von Paris wurde. Er wirkte zudem als Berater der französischen Königin Blanca von Kastilien und ihres Sohnes Ludwig IX.<sup>630</sup> Neben dem „Asclepius“ waren Wilhelm noch astrologische und magische Werke des Hermes geläufig, mit denen er, den eigenen Angaben zufolge, in seinen jungen Jahren in Berührung kam<sup>631</sup>. Auf sie soll an entsprechender Stelle dieser Arbeit noch eingegangen werden<sup>632</sup>. In den verschiedenen Teilen seines Hauptwerkes, des „Magisterium divinale et sapientiale“, greift der Bischof von Paris mehrmals auf den „Asclepius“ zurück. Offenbar nahm sich Wilhelm dabei die Ausführungen des Augustinus zur Idolatrie zum Vorbild. Wie beim Kirchenlehrer steht der *Mercurius Trismegistus* im Abschnitt „De legibus“ des „Magisterium“ im Kontext der Fertigung und Verehrung von Götterbildern. In der bislang ausführlichsten Studie zur Verwendung hermetischer Schriften durch Wilhelm von Auvergne erwägt David Porreca daher die direkte Verwendung des „De civitate Dei“ für Hermes-Zitate im „Magisterium“ und anderen Schriften des Bischofs von Paris<sup>633</sup>. Idolatrische Kultpraktiken scheinen Wilhelm eine Eigenart Ägyptens zu sein, wofür er nicht zuletzt im Alten Testament Bestätigung findet<sup>634</sup>. Die Verbindung des Trismegistos zu Ägypten liegt für Wilhelm auf der Hand: *Aegyptius* erscheint als ein Epitheton für Hermes in seinem Werk<sup>635</sup>, und Ägypten als Tempel der Welt, so die Bezeichnung des *Mercurius*, steht im Zusammenhang mit der Kritik an den *sortes*, den astrologischen Losen zur Schicksalsbestimmung. Deren Existenz widerspräche dem christlichen Glauben, so Wilhelm. Wenn Gott sie zugelassen habe, ließe sich kaum erklären, warum sie von den Erdregionen

---

<sup>630</sup> Zu Wilhelms Lebensstationen vgl. JÜSSEN, Gabriel: Wilhelm von Auvergne, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 9. München 1998. Sp. 162f.

<sup>631</sup> „*Haec omnia in libris judiciorum astronomiae, et in libris magorum atque maleficorum tempore adolescentiae nostrae nos meminimus inspexisse.*“ Guilelmi Alverni episcopi Parisiensis, mathematici perfectissimi, eximii philosophi, ac theologi praestantissimi, opera omnia. Tomus primus. Paris [Druck: Andreas Pralard] 1674. ND Frankfurt 1963. S. 78, Sp. 1F (De legibus, Kap 25).

<sup>632</sup> Siehe Kap. IV.3.d.

<sup>633</sup> Vgl. PORRECA, David: Hermes Trismegistus – William of Auvergne’s Mythical Authority, in Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge 67 (2000), S. 143-158, hier S. 146f.

<sup>634</sup> Auffälliges Merkmal für Wilhelm bilden die vergötterten Tiermenschfiguren, zu denen er verschiedenen Bibelstellen zu zitieren weiß. Besonders ausgeprägt scheint für ihn diese Form der „Idolatrie“ im Serapis-Kult vorzuliegen. Vgl. Wilhelm von Auvergne – Opera omnia 1, S. 83, Sp. 1A-D (De legibus, Cap. 26).

<sup>635</sup> Vgl. beispielsweise „[...] *sicut ait Mercurius Aegyptius* [...]“. Wilhelm von Auvergne – Opera omnia II, S. 65, Sp. 1 (De anima, Prolog).

verschwunden seien, die sie einst beherrschten,<sup>636</sup>. Vor diesem Hintergrund erscheint Hermes zum einen allgemein unter den Idolatrien, zum anderen unter den Gelehrten, die verwerflicherweise von beseelten Himmelskörpern ausgehen und deren idolatrischen Verehrung damit Vorschub leisten. Zu letzteren zählt Wilhelm von Auvergne neben dem Mercurius namhafte Autoritäten wie Platon, Avicenna, Aristoteles und Boethius<sup>637</sup>.

Als tragenden Beweis für den Irrglauben des Hermes an Idole zitiert Wilhelm ausführlich die Passage aus dem „Asclepius“, in der die Anfertigung der Götterbilder beschrieben wird. Er geht dabei über Augustinus' Behandlung der gleichen Textstelle hinaus, indem er Weiteres aus dem hermetischen Text anfügt, wonach die Seelen von Dämonen und Engeln durch die Kunstfertigkeit des Menschen in Statuen gebannt würden und die verehrten Götzen sich an den dargebrachten Opfern erfreuten<sup>638</sup>. Insgesamt unterscheidet Wilhelm von Auvergne zehn Arten der Idolatrie<sup>639</sup>. Die Anbetung von Idolen zählt er als vierte Variante. Bei ihrer näheren Betrachtung streitet er nochmals ab, dass solchen Bildnissen irgendwelche göttlichen Kräfte innewohnten, wie es Hermes beschreibe<sup>640</sup>. Von den *idola* trennt Wilhelm die *imagines*, die er als fünfte Kategorie der Idolatrie klassifiziert. Unter diesem Punkt führt er die schwersten Geschütze gegen den Trismegistos auf. Er schreite nun zur Zerstörung der Irrungen des Mercurius voran, der Statuen erstellt habe, von denen er behaupte, sie seien von Menschenhand erschaffene Götter, von denen göttliche Macht ausgehe, hebt Wilhelm an<sup>641</sup>. Im Folgenden behandelt er nochmals Einzelsaspekte der Herstellung von Götterbildern aus dem „Asclepius“ und weist dabei Schritt für Schritt mit erheblichem Aufwand die Vorstellungen der hermetischen Schrift zurück<sup>642</sup>. Konkret benennt Wilhelm etwa die von Hermes genannten Kräuter und Essenzen, die bei der

---

<sup>636</sup> „*Quomodo igitur permiserunt se sic exterminari omnes de terra promissionis, et de toto orbe Christianorum, et de toto regno Saracenorum, et potissimum de Aegypto, ubi omnes colebantur, ubi adeo erat celebris cultus eorum, ut Aegyptus propter hoc templum mundum vocaretur, sicut dicit Mercurius.*“ Wilhelm von Auvergne – Opera omnia I, S. 75, Sp. 1C (De legibus, Cap. 24). Wilhelm bezieht sich an dieser Stelle auf Asclep. 24, vgl. Asclepius – hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 326.

<sup>637</sup> Vgl. Wilhelm von Auvergne – Opera omnia I, S. 77f. (De legibus, Cap. 25). Mit Bezug auf den „Asclepius“ heißt es dort über Hermes: „*Mercurius vero in libro quem saepe nominavimus, mundum vocat Deum sensibilem, et etiam planetas.*“ Ebd., S. 77, Sp. 2D. Vgl. Asclepius – hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 318-320 (Asclep. 19).

<sup>638</sup> Wilhelm von Auvergne – Opera omnia I, S. 66, Sp. 2F-H (De legibus, Cap. 23). Neben Asclep. 24 bezieht sich Wilhelm dabei auch auf Asclep. 37 und 9.

<sup>639</sup> Ebd., S. 67, Sp. 1B-C.

<sup>640</sup> „*Consequenter autem his destruamus idolatriam imaginum secundum omnem modum, et faciemus sciri, quantum eravit Mercurius, qui eas Deos factitios mentitus est, et virtutem divinitatis eis attribuit; et declarabimus verbum illud Apostoli quod legitur in 14. primae ad Corinth. quia idolum nihil est.*“ Ebd., S. 83, Sp. 2B (De legibus, Cap. 26).

<sup>641</sup> „*Nunc autem procedemus ad destructionem erroris Mercurii, quo posuit statuas cum illis execrationibus, quas vocat consecrationes Deos factitios esse et humano artificio, atque potentia Deos effici, attribuens illis virtutes divinas mirificas, sicut supra diximus.*“ Ebd., S. 85, Sp. 1A (De legibus, Cap. 26).

<sup>642</sup> Vgl. auch PORRECA, William of Auvergne's Authority, S. 151.

Aufladung der Bildnisse mit göttlichen Kräften behilflich sein sollen, deren Wirksamkeit aber nicht auf den Menschen, sondern auf den allmächtigen Gott zurückginge<sup>643</sup>. Ein weiteres Beispiel geht auf den Aspekt ein, inwiefern die Idole beseelt sein könnten. Nur dämonische Seelen kämen in Frage, doch sei es denen unmöglich, die Figuren zu beleben. Denn eine Seele könne nicht in zwei Körpern sein und beide zugleich beherrschen. Dass den Statuen letztlich nichts Unsterbliches anhafte, zeige sich in ihrer Unbeweglichkeit und Zerstörbarkeit<sup>644</sup>. Ferner sei ihnen auch keine Vorhersage zukünftiger Dinge möglich. Die Fähigkeit der Prophetie gehe von Gott aus, den künstlich erstellten Figuren fehle aber Substanz wie Akzidenz des Göttlichen<sup>645</sup>. Mit Blick auf die Tiermensch-Darstellungen des alten Ägypten überlegt Wilhelm den Sinn dieser zusammengesetzten Gestalten, die ihre Körperteile aufgrund der Inkompatibilität nicht nutzen könnten. Er folgert, dass Hermes in den geweihten Bildnissen letztlich andere Kräfte anrufe und keine Seelen, von denen es entsprechend den Partien unterschiedliche sein müssten. Nun besteht der finale Schritt nur noch in der Klärung, ob dämonische Geister von den Statuen Besitz ergreifen und Wilhelm kann zum Ausgangspunkt, der Feststellung der Idolatrie zurückkehren<sup>646</sup>.

Im Rahmen der Abhandlung der Idolatrie nimmt der Bischof von Paris am ausführlichsten Bezug auf Hermes Trismegistos. Einige der dort zitierten Passagen des „Asclepius“ greift er bei seinen Ausführungen zu den Dämonen und zur Hierarchie der bösen Geister nochmals auf, etwa deren Freude über dargebrachte Gesänge<sup>647</sup> oder die Verwendung von Kräutern und Aromen bei der Fertigung der Statuen<sup>648</sup>. In der Schrift „De bono et malo“ erscheinen die „Asclepius“-Zitate ebenfalls im Kontext der Idolatrie<sup>649</sup>. Kritisch sieht Wilhelm allerdings

---

<sup>643</sup> „*Quod si dixerit, quia virtus ista causa est humanae naturae herbarum, et aromatum, dixit enim Mercurius, quia usi sunt majores nostri ad hoc herbis, et aromatibus, vim divinitatis in se habentibus: Et propter hoc merito quaerimus ab eis quam vim divinitatis credant habere herbas, et aromata: Aut enim intelligunt vim creandae divinitatis, aut generandae. Manifestum autem est, quia creandae divinitatis non est vis alicui, nisi creatori omnipotenti, quae est Deus altissimus.*“ Wilhelm von Auvergne – Opera omnia I, S. 85, Sp. 1C (De legibus, Cap. 26).

<sup>644</sup> Ebd., S. 85, Sp. 2A-D.

<sup>645</sup> Die Erörterung der Weissagefähigkeit der Statuen erstreckt sich über mehrere Seiten, für die hier lediglich einige Kernaussagen stehen soll. Ebd., S. 86-88.

<sup>646</sup> Ebd., S. 88, Sp. 1G-2E.

<sup>647</sup> Ebd., S. 1030, Sp. 2G (De universo 2, 3, Cap. 7).

<sup>648</sup> Ebd., S. 1060, Sp. 2F (De universo 2, 3, Cap. 22).

<sup>649</sup> Die Schrift „De bono et malo“ zählt zu Wilhelms Frühwerk und geht dem „Magisterium“ chronologisch deutlich voran; vgl. GLORIEUX, Palémon: Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle, Bd. 1. Paris 1933. S. 315-319. Im Kapitel über Naturkräfte geht Wilhelm in „De bono et malo“ auf das Wirken der Dämonen bei divinitorischen Praktiken ein und stellt die im „Asclepius“ beschriebenen Vorgänge als Kult um Dämonen dar: „*Sic et magorum praestigia divinae potentiae miracula seu mirabilia nonnullis visa sunt, et propter hoc tam magi quam daemones divinitatis cultum et honorificentiam usurpare sibi praesumserunt; quod et statuis Mercurius etiam attribueret non veritus est dicens eas deos ficticios fieri et in deos artificiales quorundam verborum et aromatum adhibitione converti, sicut ipsemet dicit in libro quem scripsit de Deo Deorum.*“ Tractatus Secundus Guillelmi Alvernensis De Bono et Malo. Hg. von J. Reginald O'DONNELL, in: Mediaeval Studies 16 (1954), S. 219-271, hier S. 258.

auch die hermetische Lehre der *heimarmene*, gegen die er sogar mit Feuer und Schwert vorgehen möchte<sup>650</sup>. Ihn stört die Beschreibung des Schicksals als Auslöser aller Dinge und seine Verknüpfung mit der Notwendigkeit<sup>651</sup>. Für Wilhelm bedeutet das eine Form des Determinismus, die der Suprematie des göttlichen Willens widerspräche. Die Ursache sei der erste Wille des Schöpfers und geschehe willentlich, nicht notwendigerweise. Alle Geschöpfe handelten nach ihrem freien Willen im Einklang mit den Vorgaben des göttlichen Willens. Der höchste Grad an Freiheit bestünde eben darin, Gottes Willen zu gehorchen<sup>652</sup>.

Trotz solcher schwerwiegenden Einwände sieht Wilhelm von Auvergne im „Asclepius“ keineswegs nur eine zu widerlegende Irrlehre<sup>653</sup>. Im Prolog zur Abhandlung über die Seele verdeutlicht er seine Wertschätzung, indem er den Mercurius Aegyptius zur Bekräftigung des Alten Testaments anführt. Sowohl das Gesetz der Hebräer wie der Trismegistos betonten die Würde der menschlichen Seele. Demnach besäße sie eine gottähnliche Form<sup>654</sup>. Auf die gleiche Textstelle verweist Wilhelm als Entgegnung auf die vermeintliche Lehre des Aristoteles und seiner Anhänger, die lediglich einem Teil der menschlichen Seele Unsterblichkeit zugesprochen hätten<sup>655</sup>. Wilhelm bestätigt mit dem „Asclepius“ auch seine Ansicht, wonach der Körper zum Schlechten verführe. Hermes habe richtig erkannt, dass sich die Seele im Würgegriff des Leiblichen befinde und von ihm abgehalten würde, sich zum höheren und edleren Guten emporzuheben und Qual und Verkehrtheit der Laster abzustreifen<sup>656</sup>. Das Bild von der Seele im Würgegriff des Körpers gefiel dem Bischof von Paris offenbar so gut, dass er es an verschiedenen Stellen seines Werkes in leichten

---

<sup>650</sup> „*Contra errorem igitur istum [Imarmene] non est tam ratione disceptandum, quam igne et gladio pungendum.*“ Wilhelm von Auvergne – Opera omnia I, S. 785, Sp. 2B (De universo 1, 3, Cap. 20).

<sup>651</sup> Vgl. Asclepius – hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 349-352 (Asclep. 39 und 40). Wilhelm benennt dabei konkret: „*Hanc igitur dixerunt esse implexum seriem causarum, juxta quod intellexit Mercurius, et expressit in libro suo de Deo deorum.*“ Ebd., S. 787, Sp. 2C (De universo 1, 3, Cap. 21).

<sup>652</sup> Ebd., S. 787-789.

<sup>653</sup> In aller Schärfe befindet Carlos Gilly, dass Wilhelms „Urteil über den *Asclepius* als teuflisches Buch unwiderruflich bleiben“ musste. Vgl. GILLY, *Asclepius im Mittelalter*, S. 347. Ebenfalls nur die antiidolatratischen Passagen und damit Wilhelms Polemik gegen Hermes im Blick hat LUCENTINI, *L’ermetismo magico*, S. 415-420.

<sup>654</sup> „*Quod enim causata vel facta sit ad imaginem Dei, sicut in lege legitur Hebraeorum, quod et divinae similitudinis forma, sicut ait Mercurius Aegyptius in libro de Deo deorum, naturalis Philosophus non attingit.*“ Wilhelm von Auvergne – Opera omnia II, S. 65 (De anima, Prolog).

<sup>655</sup> „*Debes autem scire quod multi de expositoribus Aristotelis, et sequacibus ipsius in hoc consenserunt, et consentiunt adhuc, ut pars animae immortalis sit. Et hoc est quod dicitur praecipuum ac nobilissimum, quo scilicet praecellit animabus irrationalibus, et quae est imago creatoris secundum legem Hebraeorum et doctrinam christianorum. Propter quod etiam Mercurius in libro suo de Deo Deorum dixit eam esse divinae similitudinis formam.*“ Ebd., S. 165 (De anima, Cap. 6, Teil 9).

<sup>656</sup> „*Et hoc videtur insinuasse Mercurius philosophus Aegyptius hoc sermone, animam, inquit, detinet obtorto collo, intelligens hoc de corpore a quo depressionem et corruptionem patitur quae non permittit se erigere ad sublimia et nobilia bona: similiter eam non perittit diriger se a tortitudine et perversitate vitiorum.*“ Ebd., S. 132 (De anima, Cap. 6, Teil 13). Trotz Wilhelms freien Umgangs mit der Vorlage bleibt die Anspielung auf Asclep. 12 unverkennbar; vgl. Asclepius – hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 311.

Variationen einsetzte<sup>657</sup>. Gemeinsam mit Platon stünde Hermes zudem für die antiken Philosophen, die ein zentrales Element der christlichen Auffassung des göttlichen Schöpfungsprozesses bereits verstanden hätten. Wilhelm von Auvergne blickt dabei auf die Erschaffung des ersten Intellekts und verweist allgemein auf die Bestätigung durch den „Asclepius“: Gott verursache alles durch seinen Intellekt und sein Intellekt beträfe auf jede Weise alle Dinge. Er habe nicht nur den ersten Intellekt hervorgebracht, wie Aristoteles und seine Anhänger behaupteten, aber dieser Intellekt sei aus ihm geboren. Doch lediglich den Christen (und wenigen Ausnahmen wie Hermes) sei dies offenbart. Gemäß den Schriften und Geboten würden sie diesen Intellekt Gottes geborene Weisheit, seine Kunst und sein Wort nennen, heißt es an zentraler Stelle im „Magisterium“<sup>658</sup>. Die Einschätzung des hermetischen Traktats als integriertes Werk in dieser Passage mag freilich auf die Fehllektüre der Kirchenväter zurückgehen, nach denen Wilhelm auf das „Verbum perfectum“ rekurriert. Möglicherweise sah er es nicht mit der sonst von ihm „De Deo deorum“ betitelten Schrift identisch. Zahlreiche andere Denker hingegen, allen voran Aristoteles, lägen aber beim Thema des ersten Intellekts falsch<sup>659</sup>.

Im Umgang mit dem hermetischen Text zeigt der Bischof von Paris somit einen sehr ambivalenten Standpunkt<sup>660</sup>. Ablehnung von Idolatrie und Determinismus nehmen in seiner Argumentation größeren Raum ein, doch manchen Erkenntnissen über die Natur der Seele und den Schöpfungsvorgang vermag er das Zeugnis christlicher Wahrheit auszustellen.

Auf ganz andere Weise als Wilhelm von Auvergne rezipierte wenig später Thomas von York († um 1260) den lateinischen „Asclepius“. Als Angehöriger des Franziskanerordens arbeitete Thomas mit Robert Grosseteste († 1253), bei dem er vermutlich auch in Oxford studierte, in

<sup>657</sup> Vgl. Wilhelm von Auvergne – Opera omnia II, S. 195 (De anima, Cap. 6, Teil 33); Wilhelm von Auvergne – Opera omnia I, S. 1056, Sp. 2E (De universo 2, 3, Cap. 20); Ebd., S. 268, Sp. 1E (De vitiis et peccatis, Cap. 5).

<sup>658</sup> „*Quia igitur per suum intellectum, et suum intelligere praecise et causavit, et causat omnia causata sua, ad omnes autem aequaliter se habet per omnem modum suus intellectus, et suum intelligere; aequaliter igitur, simpliciter, ac praecise causat, et causavit omnia. Non igitur solam primum intelligentiam causavit, ut ipsi ponunt, et hoc utique verissimum est. Verum scito, quia iste intellectus est intellectus ab ipso genitus, sicut alias tibi declaratum est, et hujusmodi generationis revelatione, atque notitia sola gens Christianorum gloriatur: et vocat hunc intellectum genitum secundum leges suas, et alias scripturas suas, sapientiam genitam, et artem, ac verbum Dei, [...] Nonnulli vero ex antiquis Philosophis, sicut Plato, et Mercurius, haec vidisse videntur; praesertim autem Mercurius, qui de verbo perfecto librum integrum scripsit, quem et logon telion propter hoc nominavit.*“ Wilhelm von Auvergne – Opera omnia I, S. 621, Sp. 2A-B (De universo 1, 1, Cap. 26).

<sup>659</sup> Wilhelm von Auvergne holt bei seiner Argumentation gegen den „Irrtum des Aristoteles und anderer Philosophen, die ihm folgen, betreffs der Erschaffung des ersten Intellekts und die Himmelskörper wie Elemente“ weit aus führt sie über mehrere Kapitel; vgl. „*Error Aristotelis, et aliorum philosophorum, qui sequuntur eum, de creatione intelligentiae primae, et corporum coelestium, atque elementorum.*“ Ebd., S. 618, Sp. 2G (Cap. 24); „*Quomodo prima intelligentia secundum philosophos mult exiverunt.*“ Ebd., S. 619, Sp. 1B (Cap. 25); „*Destructio praemissi erroris Aristotelis, et aliorum.*“ Ebd., S. 619-623 (Cap. 26).

<sup>660</sup> Vgl. auch PORRECA, William of Auvergne’s Authority, S. 153f. und 157.

administrativen Belangen der Minoriten in England zusammen<sup>661</sup>. Ab 1253 lehrte er selbst in Oxford, bevor er 1256 auf den franziskanischen Lehrstuhl in Cambridge berufen wurde. Thomas bezog im Mendikantenstreit mit einer Kampfschrift gegen Wilhelm von St-Amour († 1272) Stellung<sup>662</sup>. Daneben erlangte er vor allem mit seiner metaphysischen Summe, dem „Sapientiale“, Bekanntheit. In diesem Hauptwerk finden sich auch die zahlreichen Bezüge zu den philosophischen Hermetica, allen voran zum „Asclepius“. Eine ausführliche Analyse dieser Hermes-Zitate bei Thomas von York fertigte David Porreca an, dem zudem der Verdienst zukommt, große Teile des bislang – von kurzen Ausschnitten abgesehen – unedierten „Sapientiale“ vorgelegt zu haben<sup>663</sup>. Folgende Ausführungen stützen sich wesentlich auf seine Ergebnisse und können sich daher auf die Herausstellung zentraler Motive beschränken.

Allein die Quantität der Zitate aus dem „Asclepius“, David Porreca beziffert 193 direkte Nennungen<sup>664</sup>, stellt alle anderen Formen der Rezeption im 12. und 13. Jahrhundert in den Schatten. Zwar steht die Autorität des Hermes selten für sich als Beleg für Thomas' Argumentation<sup>665</sup>, doch verwendet der franziskanische Magister dessen Lehren häufig als Ecksteine für seinen Gedankengang. So lässt sich als ein Ergebnis der Studie von David Porreca vorwegnehmen, dass im „Sapientiale“ ein quantitativer wie qualitativer Höhepunkt der mittelalterlichen Rezeption hermetischen Schrifttums vorliegt<sup>666</sup>. So sehr Thomas von York gerade der „Asclepius“ am Herzen lag, bedeutet dies keineswegs, dass er diesem Text aus der mythischen Urheberschaft des Trismegistos völlig kritiklos begegnete. Dem Vorwurf der Idolatrie beispielsweise, den Augustinus gegen die Schrift des Hermes erhob, schloss sich Thomas an. Auf die üble Praxis der Statuenherstellung, wie sie im „Asclepius“ beschrieben wird, kommt er gleich mehrfach im „Sapientiale“ zu sprechen<sup>667</sup>. Daneben zeigt

---

<sup>661</sup> Zur Person Thomas' von York siehe SCHLAGETER, Johannes: Thomas von York, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 8. München 1997. Sp. 727.

<sup>662</sup> Die handschriftlich überlieferte Zuschreibung des „Manus, que contra Omnipotentem tenditur“ an Thomas von York bezweifelte aus wenig überzeugenden Argumenten der Herausgeber Max Bierbaum und wollte sie der Autorschaft Bertrands von Bayonne zusprechen; vgl. BIERBAUM, Max: Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universität Paris. Texte und Untersuchungen zum literarischen Armuts- und Exemtionsstreit des 13. Jahrhunderts (1255-1272) (Franziskanische Studien, Beiheft 2). Münster 1920. S. 332-341. Diese Ansicht vermochte sich nicht durchzusetzen; vgl. etwa SCHLAGETER, Thomas von York, Sp. 727.

<sup>663</sup> PORRECA, David: Hermes Trismegistus in Thomas of York: A 13th-Century Witness to the Prominence of an Ancient Sage, in: Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge 72 (2005), S. 147-275.

<sup>664</sup> Ebd., S. 149.

<sup>665</sup> Eine Aufstellung der Vergesellschaftung des Hermes mit weiteren Autoritäten im „Sapientiale“ verdeutlicht nicht nur die Vielfalt der Quellen des Thomas von York, sondern auch die gedanklichen Anknüpfungspunkte zwischen ihnen. Wenig überraschend findet sich darunter auch Apuleius; vgl. ebd., S. 154.

<sup>666</sup> Vgl. ebd., S. 182.

<sup>667</sup> Bei seiner Kritik, in die er auch andere antike Philosophen wie Platon und Apuleius einschließt, bezieht sich Thomas ausdrücklich auf „De civitate Dei“ des Bischofs von Hippo: „*Inter alios qui quamvis quoad aliam fuerit dignior, tamen quoad hoc miserabilior fuit Trimgistus qui deos divisit immateriales et fictitos statuas, dicens*

sich der Franziskaner gelehrte, wie schon Quodvultdeus und Alanus ab Insulis, mit bestimmten Begrifflichkeiten des Hermes nicht einverstanden. Bei der Entstehung der Welt handelt es sich für Thomas um einen Schöpfungsakt Gottes, somit erscheint ihm die Umschreibung mit einem Zeugungsakt für diesen Vorgang, wie er sie beim Trismegistos und bei Platon findet, unpassend<sup>668</sup>. Auch die Vorstellung von einer Weltseele, aus der die Welt selbst hervorgegangen sei und die eine einzelne Substanz darstelle – auch hierfür gibt Thomas von York Hermes als einen von mehreren Autoren für diese Position an – erweist sich folglich dem „Sapientiale“ als fehlerhaft, weil in ihr der Schöpfergott, auf den letztlich alles zurückzuführen sei, nicht zur Geltung komme<sup>669</sup>. Neben offenem Widerspruch schimmert gelegentlich auch eine nicht völlig ablehnende, sondern eher reservierte Haltung gegenüber Begrifflichkeiten aus dem „Asclepius“ durch. Ein Beispiel hierfür stellt die Unterscheidung zwischen Schicksal und Vorsehung dar. Bei Betrachtung der Aussagen des Trismegistos scheine es, so schreibt der Gelehrte aus York, dass er Schicksal oder Glück das nenne, was nach christlichen Maßstäben Vorsehung sei, und mit Notwendigkeit bezeichne er das Schicksal, die Ordnung selbst und die Wirkung in den Dingen, die von Vorsehung und Schicksal verursacht würden<sup>670</sup>.

Grundsätzlich sieht Thomas von York im „Asclepius“ jedoch eine wertvolle Quelle paganer Weisheit, aus der viele Wahrheiten über das Wesen Gottes und die Schöpfung zu ihm sprechen, anders ließe sich die massive Präsenz dieses hermetischen Textes im „Sapientiale“ auch nicht erklären. Das erste Mal tritt Hermes bei der Frage, ob über Gott etwas gewusst werden kann, in Erscheinung. Thomas pflichtet der Erkennbarkeit Gottes grundsätzlich bei, verdeutlicht mit dem „Asclepius“ aber die Schwierigkeit des Unterfangens: die Schlechtigkeit seiner Seele behalte den Menschen im Würgegriff und

---

*deos ab homie factos, addens quod sicut summus deus effector est deorum celestium, ita homo eorum que in templo sunt qui, quamvis animas facere non possit, tamen animas deorum celestium evocare potest et infundere ymaginibus aut per consecrationes aut attractiones per herbas, aut voluntaria simmisiones, sicut manifestum est in libro quem scripsit ‚De edera‘. Deos autem naturales dividerunt in visibiles et intelligibiles Apuleus et Trimegistos. Et intelligibiles divisit Plato in summos, medios infimos; [...] Erant quique omnes Platonici ydolatre qui iudicaverunt diis immolandum et sacrificandum, secundum quod recitat Augustinus ‚De civitate dei 8 capitulo undecimo‘.*“ Thomas Eboracensis Sapientiale, hg. von PORRECA, in: DERS., Hermes Trismegistos in Thomas of York, S. 186-273, hier S. 233f. (Lib. 1, Cap. 41). Vgl. die weiteren Stellen zu den Statuen ebd., S. 191 (Lib. 1, Cap. 9) und S. 193f. (Lib. 1, Cap. 10).

<sup>668</sup> „Gignere est ex substantia gignentis simile secundum naturam producere; et in hoc manifestus est error eorum qui posuerunt mundum de substantia gignitivi; qui forte ex sernomibus Platonis et Hermetis et ceterorum ortum habuit. Qui dicunt mundum a deo genitum et ipsum deum patrem mundi genitorem.“ Ebd., S. 203f (Lib. 1, Cap. 16).

<sup>669</sup> Die Diskussion um die Weltseele erstreckt sich im „Sapientiale“ über zwei Kapitel. Thomas bemüht sich dabei um eine zunächst neutrale Wiedergabe der verschiedenen Standpunkte, bevor er seinen eigenen Standpunkt durchscheinen lässt. Vgl. ebd., S. 266-270 (Lib. 7, Cap. 8-9).

<sup>670</sup> „Intuenti autem sermones istius [gemeint ist Hermes, Anm. d. Verf.] apparebit ipsum dicere fatum vel fortunam quod nos providentiam, necessitatem quod nos fatum, ordinem ipsum effectumque in rebus qui providentia et fato efficitur.“ Ebd., S. 230 (Lib. 1, Cap. 37).

halte ihn von der Gotteserkenntnis ab. Thomas unterstreicht dies: Wissen über Gott sei das Erhabenste und Göttlichste, aber auch das Diffizilste<sup>671</sup>. Die Schwierigkeiten setzen sich bei der Frage nach dem Namen Gottes fort, worüber der Franziskaner ebenfalls aus dem „Asclepius“ zitiert: die Eingebung zur Gotteserkenntnis läge außerhalb des geistigen Fassungsvermögens des Menschen, wenn er nicht seine ganze Aufmerksamkeit für die an ihn gerichteten Worte aufbrächte; ansonsten flögen sie vorbei oder flößen vielmehr zurück und vermischten sich mit der Flüssigkeit der Quelle. Wie unmöglich eigentlich der Versuch ist, Gott zu benennen, führt anschließend im „Sapientiale“ ebenfalls Hermes aus: Gott, Vater, Herr oder mit welchem Namen auch immer der Mensch ihn in Ehrfurcht bezeichne, müsse ein geheiligter und geheimer Name sein; angesichts dieser Größe sollte er mit keinem Namen umfassend belegt werden. Doch eine Lösung zitiert Thomas ebenfalls gleich aus dem hermetischen Text: mit einem Wort sei die gesamte Majestät des Bewirkers aller Dinge nicht zu fassen, vielmehr müsse sein Name aus vielen Worten zusammengesetzt sein<sup>672</sup>.

Bei diesen Problemen bleibt die Zitierfähigkeit des Trismegistos für Thomas von York aber nicht stehen. Die Ein- und Einzigkeit Gottes habe Hermes ebenfalls zum Ausdruck gebracht, wenn er sagt, die Welt sei eins, die Seele sei eins, Gott sei eins und alles sei aus einem<sup>673</sup>. Zwar habe Hermes auch die von Menschenhand erschaffenen Statuen irrtümlich als Götter bezeichnet<sup>674</sup>, letztlich aber doch den einen Gott beschrieben, der alles umfasse. Denn Gott könne nur einer sein, sonst wäre er nicht im Stande, alles in sich zu enthalten<sup>675</sup>. Kern der

<sup>671</sup> „Unde Trimegistus ‚Ad Asclepium‘ dicit quod invidens immortalitati malignitas animam, ut aiunt, obtorto detinet collo, ut in parte sui, qua mortalis est, inhereat; nec sinit partem divinitatis agnoscere. Liqueat igitur ex hiis quod excellentissima seu divinissima, nihilominus et difficillima sit illa que de deo est scientia.“ Ebd., S. 189 (Lib. 1, Cap. 5). Zu dieser schon von Wilhelm von Auvergne geschätzten Passage vgl. Asclepius – hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 311 (Asclep. 12).

<sup>672</sup> „Aliam causam huius difficultatis dicit Hermes ‚De hedera‘: ‚Sublimis‘, ait, que de deo est ‚ratio eoque divnior ultra hominum mentes intentionesque consistens, si non attentori aurium obsequio verba loquentia acceperit, transvolabit et transluet aut magis refluet sui que fontis liquoribus miscet.‘ Tertio dicitur innominabilis, quia nullo uno nomine deffinite nominatur, sicut dicit Trimegistus ‚Ad Asclepium‘: ‚Deus‘, inquit, ‚vel pater vel domius vel quocumque alio nomine ab hominibus sanctius religiosius nuncupatur, quod inter nos intellectus nostri causa debet esse sacratum vel secretum, tanti enim numinis contemplatione nullo ex hiis nominibus eum diffinite nuncupabimus.‘ ‚Non‘, inquit, ‚spero totius maiestatis effectorem omniumque rerum patrem vel dominum uno posse, quamvis e multis composito, nuncupari nomine.‘“ Thomas von York – Sapientiale, hg. von PORRECA, S. 200f. (Lib. 1, Cap. 15). Zu den entsprechenden Stellen im Asclepius vgl. Asclepius – hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 318 (Asclep. 19) und S. 320f. (Asclep. 20).

<sup>673</sup> „Hermes autem in libro quem fecit ‚De hedera‘, hoc ipsum vult, qui dicit ‚mundus unus, anima una, deus unus et ex uno omnia.‘“ Thomas von York – Sapientiale, hg. von PORRECA, S. 192 (Lib. 1, Cap. 10). Zur Vergleichsstelle im Asclepius siehe Asclepius – hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 298 (Asclep. 3).

<sup>674</sup> Zur Statuenkritik siehe oben.

<sup>675</sup> „Ex hiis enim videtur sequi deum unum esse, posito de deo istud, quod deus sit omnia continens, quod per se patet ponenti deum, sicut dicit Hermes ‚De hedera‘. ‚In creatore fuerint omnia antequam creasset ea‘, sicut post declarabitur. Ex hoc autem sequitur quod ipse est incircumscripibilis, alioquin non contineret omnia.“ Thomas von York – Sapientiale, hg. von PORRECA, S. 195 (Lib. 1, Cap. 11). Vgl. Asclepius – hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 297 (Asclep. 2).



christlichen Lehre ist jedoch die Trinität Gottes. Einige weise Männer hätten, so Thomas, die Vielheit Gottes in Personen (und nicht in Essenzen) in frühen Zeiten bereits erkannt, unter ihnen Hermes. Zur Bestätigung greift der Gelehrte aus York nicht nur auf die in diesem Kontext beliebte Passage aus dem „Tractatus adversus quinque haereses“ zurück wie etwa Petrus Abaelardus oder Alanus ab Insulis, sondern fügt ein weiteres Zitat aus dem „Asclepius“ an, das seiner Meinung nach die Personalitäten Gottes aufzeigt: die Natur Gottes sei die Entschlossenheit des Willens und das höchste Gut<sup>676</sup>. Auch den dritten Aspekt der Dreifaltigkeit, den Heiligen Geist, habe der Trismegistos erkannt, gesteht Thomas entgegen anderer Stimmen des 12. und 13. Jahrhunderts seiner mythischen Autorität zu. Als Beweis führt er eine Sammlung mehrerer Auszüge aus dem „Asclepius“ – unterbrochen von Zitaten aus der Bibel, Augustinus, Seneca, Cicero, Aethicus und ibn Gabirol – an, die das Wesen des Heiligen Geistes umschreiben sollen: Gott sei Hyle, wie die Griechen die Materie nennen würden, mit der Materie sei der Geist verbunden und der Geist sei in der Materie; aber der Geist sei nicht in gleicher Weise in der Materie wie in Gott; durch den Geist würden alle Formen in der Materie bewegt und gelenkt gemäß ihrer von Gott zugeteilten Natur; der Geist, mit dem alles erfüllt sei, vermische sich mit allem und belebe es dadurch; die Materie nähre die Körper, der Geist die Seelen; alle Dinge sind aus seinem Willen entsprungen<sup>677</sup>. Mit diesen Erörterungen erschöpfen sich für Thomas die Aussagen des „Asclepius“ über das Wesen Gottes noch bei weitem nicht. Nach dem Zeugnis des Hermes sei Gott der Herr über alle lebenden Dinge in der Welt und der Spender allen Lebens; er sei nicht den Sinnen unterworfen, unbegrenzt, unfassbar, unschätzbar, er kann nicht gehalten, getragen oder aufgespürt werden; er sei voller Fruchtbarkeit; letztlich sei er alles, denn alles sei seinem Willen entsprungen, er sei das ganze Gute, anständig, wissend, unveränderlich, allein sich

---

<sup>676</sup> „[...] dicit Trimegistus ‚Ad Asclepium‘ quod ‚dei natura consilium est voluntatis et bonitas summa consilium‘. Ex quibus manifestum est quod hec alietas potius in persona quam in essentia intelligenda est.“ Thomas von York – Sapientiale, hg. von Porreca, S. 196f (Lib. 1, Cap. 14). Vgl. Asclepius – hg. von Nock/Festugière, S. 331 (Asclep. 26). Der lateinische Text des „Asclepius“ scheint an dieser Stelle fehlerhaft; vgl. Corpus Hermeticum Deutsch, Teil 1, hg. von Holzhausen/Colpe, S. 291f. Anm. 160. Analog zur koptischen Fassung hieße es demnach korrekt: die Natur Gottes ist sein Entschluss und sein Wille das höchste Gute.

<sup>677</sup> „[...] nominat nomine proprio Trimegistus, videlicet nomine spiritus cum dicit ‚Ad Asclepium‘: ‚Fuit, inquit, ‚deus et hyle, quem grece mundum credimus et mundo concomitabatur spiritus vel inerat mundo spiritus‘, [...]. ‚Sed non, inquit, ‚similiter inerat spiritus mundo ut deo‘; [...]. ‚Spiritu‘, inquit, ‚agitantur sive gubernantur omnes in mundo species, unaqueque secundum suam naturam a deo sibi attributam‘; [...]. ‚Spiritus quo plena sunt omnia, permixtus cunctis, cuncta vivificat‘, [...]. ‚[...] ‚mundus nutrit corpora, spiritus animas‘. [...] ‚Voluntatis enim eius‘, inquit, ‚sunt omnia‘, [...].“ Thomas von York – Sapientiale, hg. von Porreca, S. 198f. (Lib. 1, Cap. 14). Zu den Verweisen auf die Textstellen aus Asclep. 6, 14, 17, 18 und 19 siehe die dortigen Anmerkungen.

selbst wahrnehmbar und erkennbar, er sei der ohne den nichts war, ist und sein wird, wie alles von ihm, in ihm und durch ihn sei<sup>678</sup>.

Ein offensichtliches Problem wirft der „Asclepius“ für Thomas allerdings auf: wie kann Gott einer und alles zugleich sein? Eine Antwort liefert Hermes mit der Aussage: die Vielheit und Vielgestaltigkeit bezöge sich nicht auf Gott selbst, sondern auf die Wirkung und Verschiedenartigkeit derer, die ihn aufnehmen<sup>679</sup>. Aus dem „Asclepius“ vermag Thomas auch gleich ein konkretes Beispiel anzuführen. Der Himmel sei mal feucht, mal trocken, mal kalt, mal feurig, mal klar und mal trübe. In einer Form des Himmels gäbe es diese Erscheinungen, die sich oft abwechselten<sup>680</sup>. Angesichts der so festgestellten vielfältigen Wirkung Gottes beschäftigt Thomas, wie das mit dem göttlichen Attribut der Unveränderlichkeit in Einklang zu bringen ist. Einmal mehr zitiert er aus dem „Asclepius“, um Unbeweglichkeit und Festigkeit Gottes zu untermauern, und lässt sich dabei sogar zu einem Lob der eleganten Formulierung des Hermes hinreißen<sup>681</sup>. Wenn Gott aber so unveränderlich sei, wie kommt es, dass die christlichen Theologen die Weisheit als beweglicher als jegliche Bewegung bezeichnen? Auch für diesen scheinbaren Einspruch der Heiligen Schrift weiß Thomas etwas aus dem hermetischen Text zu entgegnen, in dem er nochmals auf eine Kernlehre des Trismegistos verweist: die göttliche Beweglichkeit läge nicht in Gott selbst, sondern in seinem Wirken. Seine Bewegung sei somit in der Stabilität<sup>682</sup>. Ein weiteres wichtiges Anliegen Thomas' von York im „Sapientiale“ ist die Harmonisierung der platonischen Ideenlehre mit der christlichen Theologie. Dabei diskutiert er nicht nur Platons Werke allein, sondern bezieht auch diverse Interpretationen weiterer Philosophen mit ein. Wenig überraschend lässt er auch Hermes mit verschiedenen Passagen aus dem

---

<sup>678</sup> „*Deus est viventium vel vitalium, in mundo que sunt, sempiternus gubernator ipsiusque vite dispensator eternus. Hec est Trimegisti ‚Ad Asclepium‘. [...] Deus est id ‚quod non subicitur sensibus, indefinitum, incomprehensibile, inestimabile, quod nec sustineri nec ferri nec indagari potest‘. [...] Deus est ‚solus ut omnia fecunditate plenissimus pregnans semper voluntatis sue parens semper quicquid procreare voluerit‘. [...] Deus est ‚omnia et eius voluntatis sunt omnia, totum bonum, decens, prudens, immutabile, ipsi soli sensibile atque intelligibile, sine quo nec fuit aliquid nec est nec erit, quia omnia ab eo et in ipso et per ipsum‘.*“ Ebd., S. 210f. (Lib. 1, Cap. 17). Siehe dort auch die Verweise auf Asclep. 20, 29, 31, 32, 34, 35, und 41.

<sup>679</sup> „[...] *hec multiplicitas et multiformitas referenda est non ad ipsum, sed ad effectum, ad diversitates recipientium* [...]“ Ebd., S. 212 (Lib. 1, Cap. 20).

<sup>680</sup> „*Celum, inquit, nunc est humescens, nunc arescens, nunc frigans, nunc ignescens, nunc clarescens, nunc sordescens. In una enim celi specie hec sunt que sepe alternantur species.*“ Ebd., S. 212. Vgl. Asclepius – hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 346 (Asclep. 36).

<sup>681</sup> „*Vide igitur quam eleganter loquitur iste de dei immutabilitate sive stabilitate!*“ Thomas von York – Sapientiale, hg. von PORRECA, S. 213 (Lib. 1, Cap. 21). Bei der Referenz aus dem „Asclepius“ handelt es sich um eine ausführliche Wiedergabe der Schlusssequenz von Asclep. 30; vgl. Asclepius – hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 338f.

<sup>682</sup> „*Sed si sic est, quomodo dicit theologia nostra: ‚Omnibus mobilibus mobilior est sapientia‘. [...] Ad hoc autem videtur respondere Hermes, videlicet quod mobilitas divinitatis dicitur esse non in se, sed in effectu. Unde sua commotio est in stabilitate.*“ Thomas von York – Sapientiale, hg. von PORRECA, S. 213 (Lib. 1, Cap. 13). Der theologische Einwand stammt aus dem alttestamentarischen Buch der Weisheit (Weish 7,24).

„Asclepius“ etwas beitragen. Nach dem Trismegistos gingen aus den Ideen die sichtbaren Formen hervor. Ideen seien ursprünglich und von alters her Haupt und Anfang aller Dinge, die ihnen, durch sie, oder von ihnen existierten. Die Ideen seien der sichtbare Gott. Daraus folgert Thomas, gemäß dieser Lehre des Hermes seien Ideen finale, bewirkende und formale Ursache der Dinge<sup>683</sup>.

Der nächste Themenbereich, in dem Thomas maßgeblich dem „Asclepius“ folgt, stellt Gottes Güte in den Mittelpunkt. Mit Hermes beschreibt er Gottes Liebe zu seinen Geschöpfen: Gott blicke auf keines seiner Werke mit Eifersucht, aber erfreue sich an der Welt wie an seiner Schöpfung<sup>684</sup>. Zentraler Ansatz des gelehrten Franziskaners bildet jedoch die Verknüpfung von Gottes Güte mit seinem Willen. Neben den dazu relevanten Ausführungen von ibn Gabirol, Avicenna und al-Ġazzālī fällt es einmal mehr den Zitaten aus dem „Asclepius“ zu, Thomas' Vorstellungen am treffendsten auszudrücken. Unter anderem gibt er wieder: Dank sagen dem Willen Gottes, der allein erfüllt vom Guten sei, dies sei keine der Seele schädliche Philosophie; das Gute in allen Dingen ginge von Natur aus aus dem Göttlichen hervor; das Gute sei der höchste Ratschluss und der Wille entstamme dem Ratschluss<sup>685</sup>. Dieser Wille Gottes unterscheidet sich vom menschlichen Willen, fährt Thomas fort. Der menschliche Wille kennzeichne sich unter anderem durch seinen Antrieb durch Appetit und Gelüsten, er rühre von der Einbildung her. Bei Gott sei dies unmöglich, denn er habe keinen Appetit, denn er habe in sich alles, wie Hermes im „Asclepius“ schreibe<sup>686</sup>. Mit Hilfe des hermetischen Textes folgert Thomas weiter, wenn Gottes Wille seine Güte sei, könne er nur Gutes und nichts Böses wollen<sup>687</sup>. Gottes Wille sei zudem allmächtig und alles, was er wolle, geschehe; oder wie Hermes es umschreibe, Gott sei immerfort schwanger in seinem Willen, der stets ausführt, was alles Gott erschafft und

---

<sup>683</sup> Siehe Thomas von York – Sapientiale, hg. von PORRECA, S. 216f (Lib. 1, Cap. 27).

<sup>684</sup> „*Hinc sequitur necessario quod nulli operum suorum invidit, sed ipsum mundum sicut opus suum dilexit, sicut dicit Hermes ‚De hedera‘.*“ Thomas von York – Sapientiale, hg. von PORRECA, S. 220 (Lib. 1, Cap. 32). Vgl. Asclepius – hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 328 (Asclep. 25).

<sup>685</sup> „*Ceterum voluntas eius id ipsum est quod sua bonitas, sicut dicit Hermes ‚De hedera‘ quod ‚voluntati dei gratias agere que est bonitas sola plenissima, hec est nullius animi violata philosophia; immo ipso est omnis bonitas secundum eundem, quia ‚bonitas omnium rerum, ex divinitate eius nata natura‘, que initio carens est eadem et sempiterna. Nomen autem nativitatis oportet hic extendere ad processionem, quoniam ut ipse idem dicit in eodem: ‚Dei natura consilium est voluntatis? Bonitas summa consilium; voluntas consilio nascitur‘.*“ Thomas von York – Sapientiale, hg. von PORRECA, S. 222 (Lib. 1, Cap. 33). Vgl. Asclepius – hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 312, 321 und 331 (Asclep. 14, 20, 26).

<sup>686</sup> „*Nam voluntas in nobis ut agat excitatura per vim appetitivam vel desiderativam et motus illius provenit ex ymaginatione. Hoc autem in deo est impossibile, quoniam appetitiva est rei non habite quam melius est haberi quam non haberi. Ipse autem omnia habet, sicut dicit Hermes ‚De hedera‘.*“ Thomas von York – Sapientiale, hg. von PORRECA, S. 223 (Lib. 1, Cap. 33). Vgl. Asclepius – hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 331 (Asclep. 26).

<sup>687</sup> „*Ceterum, quia voluntas eius est sua bonitas sicut supradictum est, ideo necessario vult omne bonum et nullum malum, sicut dicit Trimegistus ‚Ad Asclepium‘: ‚Vult‘, inquit, ‚omnia bona et habet que vult. Omnia autem bona et cogitat et vult‘.*“ Thomas von York – Sapientiale, hg. von PORRECA, S. 224 (Lib. 1, Cap. 33). Vgl. Asclepius – hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 331 (Asclep. 26).

will<sup>688</sup>. Die von al-Ġazzālī aufgeworfene Problemstellung, ob Gott die Welt zerstören könne, wenn er es wolle, verneint Thomas konsequenterweise mit einem weiteren Verweis auf den „Asclepius“. Gott würde so etwas niemals wollen, weil es der Güte seines Willens widerspräche<sup>689</sup>.

Im weiteren Gedankengang des Gelehrten aus York leitet der göttliche Wille zur Vorsehung über. Nach Thomas verberge sich hinter allen Geschehnissen, ob sie natürlich, gelegentlich oder willentlich eintreten, Vorsehung. Unterstützung liefert ihm der „Asclepius“, der zum einen mehrfach die natürlichen Ereignisse auf die Ordnung Gottes zurückführt und zum zweiten Gott zum Verteiler aller Güter erklärt, weshalb selbst ein glücklicher Schatzfund der Vorsehung Gottes entspräche<sup>690</sup>. Bei der Unterscheidung zwischen Vorsehung und Schicksal stimmt Thomas der Einteilung dreier Prinzipien (Schicksal, Notwendigkeit, Anordnung) nach Hermes grundsätzlich zu, glaubt die Begriffe im „Asclepius“, wie bereits ausgeführt, aber nicht korrekt angewendet<sup>691</sup>. Das Thema Vorsehung führt Thomas zu der Frage, wie Böses geschehen kann, wenn alles nach göttlichem Plan verläuft. Aus der Lehre des Hermes zitiert er dazu: mögest Du nicht sagen, was von vielen gesagt wird, ob Gott nicht vermag, das Böse von der Natur der Dinge abzuwenden? Gott hätte die Welt von allem Übel befreien müssen<sup>692</sup>. Ebenfalls durch den „Asclepius“ untermauert, legt Thomas die Entscheidungsfreiheit des Menschen dar. Er sei fähig zu sündigen, aber auch mit Vernunft ausgestattet, um den richtigen Weg zu wählen. Nach Hermes läge das an der doppelten Natur des Menschen, der aus einem schlechteren weltlichen und einem göttlichen Teil – der unsterblichen Seele – erschaffen sei. Unter allen Lebewesen sei allein der Mensch mit Vernunft und Wissen versehen, durch die er die Verderblichkeiten des Körpers abwehren könne. Damit der Mensch gut sein und die Unsterblichkeit erlangen könne, habe Gott ihn aus beiden Naturen, der göttlichen wie sterblichen, zusammengesetzt. Und da der Mensch

---

<sup>688</sup> „Unde et Hermes ‚De hedera‘ ait: ‚Pregnans est semper voluntatis sue, parens semper est quicquid procreat et voluerit.‘“ Thomas von York – Sapientiale, hg. von PORRECA, S. 225 (Lib. 1, Cap. 33). Vgl. Asclepius – hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 321 (Asclep. 20).

<sup>689</sup> „Et quia dei voluntas est ipsa bonitas, immo omnis bonitas et benignitas, sicut dicit Trimegistus ‚Ad Asclepium‘, propterea ipsa fuit maiestatis inclinativa ad creandorum productionem.“ Thomas von York – Sapientiale, hg. von PORRECA, S. 226 (Lib. 1, Cap. 33). Vgl. Asclepius – hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 330 (Asclep. 26).

<sup>690</sup> Thomas von York – Sapientiale, hg. von PORRECA, S. 227f. (Lib. 1, Cap. 37); siehe dort auch die Verweise auf Asclep. 16, 17, 27, 34, 39 und 40.

<sup>691</sup> Siehe oben.

<sup>692</sup> „Et hanc rationem similiter tangit Trimegistus ‚Ad Asclepium‘: ‚Nec, inquit, ‚dixeritis quod a multis dicitur: Non poterit deus incidere et avertere a rerum natura malitiam? Dicunt enim ipsi deum debuisse omnifariam a malitia mundum liberare.‘“ Thomas von York – Sapientiale, hg. von PORRECA, S. 169 (Lib. 1, Cap. 40). Vgl. Asclepius – hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 314f. (Asclep. 16).

so nach dem Willen Gottes geschaffen sei, sei er besser als die Götter, die allen aus der unsterblichen Natur geformt seien<sup>693</sup>.

Das erste Buch des „Sapientiale“ endet mit Betrachtungen zur Verehrung Gottes, seinen Attributen und zur Erlösung des Menschen. Während Aristoteles und Cicero bei Thomas von York mit ihren Opfertaten nicht den richtigen Gottesdienst verrichten, erscheint der Trismegistos wieder eine angemessene Form vorzuschlagen – wenn man von seiner Statuenverehrung absieht. Als Beleg zitiert der Franziskaner gelehrte aus der Schlusspassage des „Asclepius“, in der Hermes seinen Schüler zurechtweist, dass Inzensionen ein Sakrileg, ein aufrechter Dank an Gott hingegen wahrer Gottesdienst sei<sup>694</sup>. Auch für die Gerechtigkeit Gottes gegenüber den Bösen nach ihrem Tod wird Thomas bei Hermes fündig, dem er an dieser Stelle auch eine differenziertere Vorstellung als Platon bescheinigt, welcher seine Sünder direkt in die Hölle verbannen würde. Der Trismegistos unterscheidet zwischen den Frommen, die sich im Himmel mit der höheren, göttlichen Natur verbinden würden, und den Frevlern, die nicht in den Himmel gelangten und in anderen unwürdigen Körpern wiedererstanden<sup>695</sup>. Wie viele andere Zitate aus dem „Asclepius“, die aus Sicht der christlichen Lehre eigentlich bedenklich stimmen müssten – erinnert sei lediglich an die gegenüber den Göttern bessere Natur des Menschen –, übernimmt Thomas auch diese Vorstellung von Reinkarnation unkommentiert. Was sicherlich als weiteres Indiz für seine außergewöhnliche Wertschätzung des hermetischen Textes gelten kann.

---

<sup>693</sup> „Fecit igitur deus hominem peccare potentem, quia sic homo conditus melior effectus est, secundum quod dicit idem in eodem [gemeint ist der „Asclepius“, Anm. d. Verf.]: ‚Fecit, inquit, hominem ex parte corruptiore mundi et ex divina, hoc est immortalis natura quantum ad animam. ‚Eterna, inquit, lege constituit hominem ut ex animalibus cunctis de sola ratione disciplinaque cognoscens, per que vitia corporum homines avertere atque abalienare potuissent, ipsos ad intentionem speciemque mortalitatis protendens. Bonum, igitur, hominem et qui possit immortalis esse ex utraque natura composuit, divina atque mortali, et sic compositum hominem per voluntatem dei constitutum esse meliorem diis qui sunt ex sola immortalis natura formati etc.‘“ Thomas von York – Sapientiale, hg. von PORRECA, S. 232 (Lib. 1, Cap. 40). Vgl. Asclepius – hg. von NOCK/FESTUGIÈRE, S. 323f. (Asclep. 22).

<sup>694</sup> „Unde cum Asclepius suggeret Trimegisto ut thure et pigmentis precem diceret deo, audiens atque commotus, Trimegistus ait: ‚Melius, melius ora mi, Asclepi. Hoc enim sacrilegis simile est, cum deum roges, thus ceteraque incendere. Nihil enim deest ei, quia ipse est omnia et in eo sunt omnia. Sed nos agentes gratia adoremus. Hec enim sunt summe incensiones dei, gratie cum aguntur a mortalibus.‘“ Thomas von York – Sapientiale, hg. von PORRECA, S. 233 (Lib. 1, Cap. 41). Vgl. Asclepius – hg. von NOCK/FESTUGIÈRE, S. 352 (Asclep. 41).

<sup>695</sup> „Quis etiam sit locus malorum post mortem? A parte dicit idem Plato in eodem cum dicit de negligente, hoc est de malo, quod ‚Claudum iter vite serpens cum familiari demum stultitia revocabitur ad inferna. Alii distinguunt retributiones secundum qualitates, sicut dicit Trimegistus ‚Ad Asclepium, dicens quod ‚mundum munde servans, deum pie colens, operam suam cum dei voluntate coniungens emeritus et exutus mundana custodia, nexibus mortalitatis absolutus, nature superiori, id est divine, sanctus et purus restituatur. Et hec est merces pie sub deo, diligenter cum mundo viventibus. Secus enim impieque qui vixerit, reditus denegatur in celum et constituitur in corpora alia indigna animo sancto et feda migratio.‘“ Thomas von York – Sapientiale, hg. von PORRECA, S. 235 (Lib. 1, Cap. 43). Vgl. Asclepius – hg. von NOCK/FESTUGIÈRE, S. 310f. (Asclep. 11 und 12).

Während im ersten Buch des „Sapientiale“ das Wesen Gottes im Vordergrund steht, wendet sich Thomas von York im zweiten Buch der Schöpfung zu. Ihre Schönheit begründet er erneut mit einem Verweis auf den „Asclepius“. Die Welt sei demnach wahrnehmbar und alle Dinge in ihr seien von der höheren Welt, der intelligiblen, wie von einem Kleid bedeckt. Und sowie es einen *genus* von allen Dingen gäbe, so zeige jedes Einzelne ein Abbild seines Schöpfers<sup>696</sup>. Da die Welt nach Gottes Ordnung vollendet sei, müsse ihr Erschaffer entsprechend verehrt werden. Aus der Schrift des Hermes übernimmt Thomas dazu das Bild von der Weltenmusik. Die Ausdehnung der Erde und ihre Beschaffenheit, die Tiefen des Meeres, die Kraft des Feuers und die Wirkungen und Natur all dessen zu begreifen bedeute, Kunst und Geist Gottes zu bewundern, ehren und preisen. Sich in der Musik auszukennen bedeute aber nichts anderes, als die Ordnung aller Dinge und ihre Bestimmung nach dem göttlichen Ratschluss zu verstehen. Die Ordnung sammle sich gemäß des Plans des Schöpfers in einer Einheit und vollbringe die schönste, wahrste Harmonie in göttlicher Melodie. Wenn die Menschen aber nicht auf diese Weise Gott lobten, fügt Thomas hinzu, läge das daran, dass sie jene Musik nicht verstünden<sup>697</sup>.

Bei der Erörterung des Alters der Welt steht im „Sapientiale“ die Frage, ob sie von Ewigkeit her existiere, im Vordergrund. Thomas zieht hierzu verschiedene Autoritäten heran. Für seine eigene Ansicht, wonach die Welt nicht seit Ewigkeit bestünde, wird er auch im „Asclepius“ fündig. Ausgangspunkt ist das Zitat, dass alle Dinge im Schöpfer gewesen seien, bevor er alles erschaffen habe<sup>698</sup>. Ob die Dinge nun zeitlich oder ewig in Gott ruhten – im Falle der Ewigkeit gingen die Dinge im Schöpfer dem Sein des Schöpfers in den Dingen voran – versucht er mit einer Kompilation aus dem hermetischen Text zu beantworten.

---

<sup>696</sup> „*Quapropter sequitur pulcrum esse omne quod factum est. Et causa est quam dicit Trimegistus ‚Ad Asclepium‘, quod ‚mundus ille sensibilis et omnia que in eo sunt a superiore mundo, intelligibili scilicet, quasi ex vestimento contexta sunt‘. Et ideo, prout uniuscuiusque genus est, ‚sic singula generis suis ymagines habent‘, hoc est, convenientes sibi pulcritudines.*“ Thomas von York – Sapientiale, hg. von PORRECA, S. 239f. (Lib. 2, Cap. 2). Vgl. Asclepius – hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 345 (Asclep. 34 und 35).

<sup>697</sup> „*Amplius, postquam tale est omne quod est factum, sicut iam descripsi tibi, ex omni facto et precipue factorum universo est factor eorum laudabilis, adorandus et mirabilis, secundum quod dicit Trimegistus ‚Ad Asclepium‘: ‚Terre‘, inquit, ‚divisiones, qualitates, quantitates, maris profunda, ignis vim et horum omnium effecuts naturamque cognoscens miretur atque adoret atque collaudet artem mentemque divinam. Musicen vero nosse nihil esse aliud nisi cunctarum rerum ordinem scire, queque sit divina ratio sortita. Ordo enim rerum singularum in unum omnium artifici ratione collata, concentum quemdam melo divino dulcissimum, verissimum conficiet‘. Quare autem non sic laudant homines est quod iam insinuavit, quia non intelligunt aut percipiunt musicam illam.*“ Thomas von York – Sapientiale, hg. von PORRECA, S. 241f. (Lib. 2, Cap. 2). Vgl. Asclepius – hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 312 (Asclep. 13).

<sup>698</sup> „*Amplius sicut dicit Trimegistus ‚Ad Asclepium‘: ‚In creatore erant omnia antequam creasset omnia‘.*“ Thomas von York – Sapientiale, hg. von PORRECA, S. 242 (Lib. 2, Cap. 6). Vgl. Asclepius – hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 297f. (Asclep. 2).

Klarheit schafft der franziskanische Gelehrte aufgrund der Disparität der Auszüge nicht. Doch als Ergebnis sollen sie bezeugen, dass die Schöpfung nicht von Ewigkeit her bestehe<sup>699</sup>.

In der weiteren Folge der Beschreibung der Welt greift Thomas einige Aspekte seines ersten Buches vertiefend auf. Hermes erscheint dabei erneut, um etwa die korrupte Natur der Materie, aus der demzufolge Böses entspringen könne, oder die platonische Theorie der Formen, die aus einer ersten Ursache stammten, zu unterstreichen<sup>700</sup>. Auch im Rahmen der Betrachtung Gottes als letzte Ursache aller Dinge wiederholt Thomas Zitate aus dem „Asclepius“, erweitert sie aber um die Fragestellung, ob der Mensch am Ende der Schöpfung stehe. Hermes zählt er zu den Autoren, die dies bejahen, selbst bezieht er jedoch nicht eindeutig Stellung<sup>701</sup>. Eine Häufung von Referenzen an den Trismegistos tritt darauf erst wieder im letzten Buch des „Sapientiale“ auf. Aus dem „Asclepius“ stammen dabei Definitionen der Welt, die sie als Schöpfung und Werkzeug des Willens Gottes, als Behältnis aller Formen und als alles, was unter der Sonne von Gott regiert werde, umschreiben. Die Welt sei als Lobpreis auf den Schöpfer gedacht, was Thomas mit dem erneuten Zitat nach dem Trismegistos belegt, wonach der, der die Wirkungen in der Natur erkannt habe, den göttlichen Schöpfergeist verehren würde<sup>702</sup>. Ein neuer Aspekt tritt mit der Problemstellung auf, ob der Fortbestand der Welt auf ewig angelegt sei. Mit vier Argumenten, basierend auf dem „Asclepius“, spricht sich Thomas für die ewige Fortdauer aus. Zum einen sei das Leben an sich unverdorben, zum zweiten der Lenker der Welt unsterblich, drittens die Lebenskraft der Welt auf ewig angelegt und viertens die Schöpfung als Abbild Gottes zugleich Imitation seiner Ewigkeit<sup>703</sup>. Die weitere Verwendung des „Asclepius“ im „Sapientiale“ weist stark

---

<sup>699</sup> „Constat quod non temporis, igitur eternitatis, quare eternaliter precessit esse creature in creatore esse eiusdem in creatura; hoc autem non posset esse, nisi creatura esset ex tempore, maxime cum ipse idem dicat in eodem [im „Asclepius, Anm. d. Verf.], quod ab eternitate tempus, sumit exordium’. Precedit igitur eternitas tempus eternitate, non igitur tempus ab eterno, propterea adhuc ipse idem in eodem dicit, loquens de hiis que in mundo sunt. Non erant’, inquit, quando nata non erant, sed in eo’ – id est deo, iam tunc erant unde nasci habuerunt’; et infra: ‚Mundi natura quamvis nata videatur a principio’ siclicet deo, tamen in se active nascendi procreandique vim possidet’. Non igitur ab eterno fuit quod factum est ex non esse et quod in solo creatore habuit esse.“ Thomas von York – Sapientiale, hg. von PORRECA, S. 242 (Lib. 2, Cap. 6). Vgl. Asclepius – hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 313 und 339 (Asclep. 14 und 30).

<sup>700</sup> Vgl. PORRECA, Hermes Trismegistus in Thomas of York, S. 173f.

<sup>701</sup> „Ex rationibus Trimegisti ‚Ad Asclepium’ videtur id ipsum, cum vult quod homo sit animal optimum, nomine animalium comprehendens omnes species racionales more Platoniorum. [...] Qare videtur ex hiis quod homo sit melior ceteris creaturis, et ob hoc finis earum.“ Thomas von York – Sapientiale, hg. von PORRECA, S. 249f. (Lib. 3, Cap. 16). Vgl. Asclepius – hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 324 (Asclep. 22).

<sup>702</sup> Siehe Thomas von York – Sapientiale, hg. von PORRECA, S. 256f. (Lib. 7, Cap 1) mit den Verweisen auf Asclep. 3, 11, 13, 14, 17, 25 und 30.

<sup>703</sup> „Mundi autem sempiternitatem ostendi Hermes ‚De hedera’ per vias alias. Primo, per viventium, que sunt in mundo, incorruptionem. [...] Secundo, declarat ipse mundi incorruptibilitatem per gubernatoris immortalitatem. [...] Tertio, per hoc quod dicit: ‚in ipsa eternitatis vivacitate agitari.’ [...] Quarto, manifestat mundi incorruptibilitatem per hoc quod mundus est ymago dei et eternitatis imitator. [...]“ Ebd., S. 259 (Lib. 7, Cap. 5). Vgl. Asclepius – hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 337-339 (Asclep. 29-31).

retardierende Momente auf<sup>704</sup>. So verweist Thomas von York bei der Einteilung der Welt in eine intelligible und eine wahrnehmbare Sphäre auf die Dualität der menschlichen Natur, bestehend aus materiellen und göttlichen Bestandteilen, und wie die verschiedenen Teile der Welt durch den Willen Gottes vereint werden, was die wunderbare Harmonie der Schöpfung ausmachen würde. Die Welt sei zudem durch Vernunft bestimmt, was Thomas ermöglicht, mit Hilfe des Hermes erneut auf Gottes Güte und die Liebe zu seiner Schöpfung hinzuweisen. Auch die Erklärung der Substanzen mit der vom Trismegistos entlehnten Unterscheidung nach wahrnehmbaren und denkbaren Kategorien fördert ein häufig verwendetes Erklärungsschema zu Tage. Einzig überraschender Punkt in betreffendem Abschnitt stellt die Einteilung der „Götter“ nach dem „Asclepius“ dar. Die intelligiblen Götter will Thomas hier jedoch als die Engel und die sensiblen als Geist der wahrnehmbaren Körper verstanden wissen. Bezeichnenderweise untermauert der Gelehrte aus York dieses Modell mit einem Verweis auf Apuleius, was nochmals seine Vertrautheit mit der apuleisch-hermetischen Überlieferung verdeutlicht<sup>705</sup>.

Im zusammenfassenden Blick zeigt sich die Rezeption des „Asclepius“ durch Thomas von York in mehrerer Hinsicht als ungewöhnlich im Vergleich zu der seiner Zeitgenossen. Neben der bloßen Häufigkeit an Zitaten, die kaum ein Kapitel des hermetischen Textes nicht berücksichtigen, fällt die außerordentliche Wertschätzung auf, mit der der gelehrte Franziskaner die Autorität des Hermes nicht nur als ebenbürtig zu der anderer antiker Philosophen betrachtet, sondern sie immer wieder zur definitiven Erläuterung auch eines Platon oder Aristoteles und sogar der Heiligen Schrift einsetzt. Zwar begegnet Thomas seinem paganen Gewährsmann nicht in allen Aspekten unkritisch, doch dessen wahres Gewicht wird durch die Vielzahl zentraler Argumente aus dem „Asclepius“ bemessen, mit denen der Autor des „Sapientiale“ seine eigene Perspektive zum Ausdruck bringt. Diese Würdigung macht sich nicht zuletzt an den ausführlichen und meist wortgetreuen Wiedergaben bemerkbar, wie sie in dieser Form bei keinem zweiten Autor des 12. oder 13. Jahrhunderts zu finden sind. Ob dadurch tatsächlich ein völlig singulärer Umgang mit der hermetischen Überlieferung fassbar wird, soll der abschließenden Betrachtung vorbehalten bleiben.

---

<sup>704</sup> Vgl. PORRECA, Hermes Trismegistus in Thomas of York, S. 179-181.

<sup>705</sup> „Trismegistus vero ‚Ad Asclepium‘, idem vult cum dividit deo in intelligibiles et sensibiles, per deos intelligens angelos, ut superius diximus tibi, deos sensibiles vocans spiritus corporibus sensibilibus aliquo unionis genere unitos, intelligibiles separatos. Unde et Apuleus eandem ponit divisionem, [...]“ Thomas von York – Sapientiale, hg. von PORRECA, S. 272 (Lib. 7, Cap. 13). Vgl. Asclepius – hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 318 (Asclep. 19).



Ähnlich intensiv wie Thomas von York setzte sich Albertus Magnus († 1280) mit dem „Asclepius“ auseinander. Dabei bildete dieser Traktat nur einen von zahlreichen hermetischen Titeln, die in der über 70 Werke umfassenden literarischen Produktion des berühmten Dominikanergelehrten – die auf seinen zahlreichen Lebensstationen als Magister, Ordensprovinzial und Bischof nie zum Stillstand kam<sup>706</sup> – Spuren hinterlassen haben. Es bleibt der Verdienst von Loris Sturlese, auf diese nachhaltige Beschäftigung mit dem Hermes zugeschriebenen Schrifttum aufmerksam gemacht zu haben. Allein seine Aufzählung von Hermes-Zitaten bei Albertus umfasst 109 Textstellen, denen jedoch noch weitere Funde anzuschließen sind<sup>707</sup>. Eine eingehende Untersuchung der „Asclepius“-Rezeption bei Albertus steht trotz der Vorarbeiten von Sturlese und der Ansätze bei David Porreca<sup>708</sup> noch aus. Diese Studie versucht dem Abhilfe zu schaffen, ohne alle den „Asclepius“ betreffende Passagen anzuführen, was den gewählten Rahmen unverhältnismäßig strapazieren würde.

Häufiges Reisen und der Aufenthalt an zahlreichen Wirkungsstätten nötigten Albertus offenbar, auf verschiedene, jeweils vor Ort für ihn zugängliche Manuskripte des „Asclepius“ zurückzugreifen. Davon zeugen die diversen Titel, unter denen er den hermetischen Text zitiert und die bei weitem das Spektrum der bekannten Variationen der erhaltenen handschriftlichen Überlieferung sprengen. Der reizvolle Gedanke, diese Varianten den einzelnen Wegstationen des Dominikanergelehrten zuzuordnen und auf diese Weise ein Verbreitungsschema der Handschriften des „Asclepius“ im dritten Viertel des 13. Jahrhunderts zu erhalten, erweist sich leider als undurchführbares Untersuchungsziel<sup>709</sup>. Wie ein mittelalterlicher Leser der Lehre an Asklepios zugleich – bedingt durch die Überlieferungssituation – die philosophische Werkgruppe des Apuleius verarbeitet und umgekehrt, wird am Beispiel des Albertus Magnus besonders deutlich. Unter den

---

<sup>706</sup> Zu näheren Informationen zu Leben und Werk des Albertus Magnus sei auf den einführenden Überblick von WIELAND, Georg: Albert der Große. Der Entwurf einer eigenständigen Philosophie, in: Philosophen des Mittelalters – Eine Einführung. Hg. von Theo KOBUSCH. Darmstadt 2000. S. 125-139 verwiesen. Ausführlicher sind WEISHEIPL, James A.: The Life and Works of St. Albert the Great, in: Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays 1980. Hg. von James A. WEISHEIPL. Toronto 1980. S. 13-51 und DE LIBERA, Alain: Albert le Grand et la philosophie. Paris 1990. S. 7-36.

<sup>707</sup> Vgl. STURLESE, Loris: Saints et magiciens: Albert le Grand en face d'Hermès Trismégiste, in: Archives de Philosophie 43 (1980), S. 615-634; im Appendix befindet sich die Zitatenliste: ebd., S. 633f. Auf einige weitere Stellen macht PORRECA, Influence, S. 98f. aufmerksam, seine Aufzählung kommt auf 125 Nennungen. Aus beiden Auflistungen bei Sturlese und Porreca gehen ihre absoluten Angaben jedoch nicht hervor, dort finden sich lediglich 84 bzw. 88 angezeigte Textstellen. So bleibt bei Porreca völlig unklar, ob die möglichen Entlehnungen aus dem „Liber de sex rerum principiis“ berücksichtigt wurden.

<sup>708</sup> Vgl. PORRECA, Influence, S. 76-123.

<sup>709</sup> Dies musste bereits David Porreca feststellen. In seiner Dissertation findet sich auch die Aufstellung der Titelvarianten: „De natura deorum“, „De natura die et veneratione“, „De natura die deorum“, „De Deo deorum ad Esclepium“, „Dehlera ad Asclepium“, „Liber de causis“, „De distinctione deorum et causarum“; vgl. PORRECA, Influence, S. 89.

Philosophen seiner Zeit bezeugte der Dominikaner vermutlich das stärkste Interesse an „De deo Socratis“ und „De Platone et eius dogmate“ aus der Feder des Platonikers von Madaura. Aus diesen Büchern übernahm er beispielsweise Elemente der Gotteslehre, die Idee von den drei Teilen der Seele und die Dreiteilung der Grundprinzipien. Zudem will Albertus Platons „Politheia“ und so genannte „Moralia“ aus der Übersetzung des Apuleius gekannt haben, doch bei diesen Angaben folgte er offenbar falschen Assoziationen seines Gedächtnisses<sup>710</sup>. Verweise auf „Asclepius“ wie Apuleius stehen in mehreren Schriften des Albertus Magnus in engem Zusammenhang<sup>711</sup>. Damit verdichten sich die Hinweise auf Albertus' Benutzung der primären handschriftlichen Tradition für den hermetischen Text.

Wie bereits Loris Sturlese herausarbeitete, befasste sich Albertus Magnus besonders mit drei zentralen Gedanken aus dem „Asclepius“: mit der Vorstellung des Schicksals als Ordnungsprinzip des Kosmos, mit dem Intellekt und seinen Möglichkeiten der Erkenntnis und mit dem Menschen als Bindeglied zwischen Gott und Welt<sup>712</sup>. Das Konzept der *heimarmene* – des Schicksals – aus dem hermetischen Text beschäftigte Albertus unter verschiedenen Gesichtspunkten in gleich sieben seiner Schriften<sup>713</sup>. In seiner „Physica“ führt er ihn erstmals ein<sup>714</sup>. Ausgangspunkt ist die Frage, was Sein gemäß dem Verlauf der universalen Natur und gemäß dem Verlauf der einzelnen Natur sei<sup>715</sup>. Dabei übt Albertus zunächst Kritik am Standpunkt einiger antiker Konzepte, namentlich an den Pythagoreern, Platon und auch an Hermes Trismegistos. Sie definierten die universale Natur als Prinzip der Bewegung, das in allen Dingen vorhanden sei und die Einzelformen bestimme. Das mache die Natur zu einer absoluten Kraft, die sich in die Spezies unterteile und an der sich die erste Ursache zeige<sup>716</sup>. Deutlich werde dies an folgender Lehre des Hermes: die Natur sei

---

<sup>710</sup> Hinweise auf die Apuleius-Rezeption bei Albertus Magnus geben KLIBANSKY/ REGEN, Handschriften, S. 51.

<sup>711</sup> So stellt beispielsweise in der „Physica“ Albertus Übereinstimmungen zwischen Hermes und Apuleius bei der Definition des Schicksalsbegriffs fest und in „De causis et processu universitatis a prima causa“ Gemeinsamkeiten bei der Erklärung der zeitlichen Zustände. Vgl. Alberti Magni Physica, Teil 1. Hg. von Paul HOSSFELD (Sancti doctoris ecclesiae Alberti Magni Ordinis fratrum Praedicatorum episcopi opera omnia. Hg. vom Albertus-Magnus-Institut Köln. Bd. 4/1). Münster 1987. S. 126 (Lib. 2, Tract. 2, Cap. 19); Alberti Magni De causis et processu universitatis a prima causa. Hg. von Winfried FAUSER (Sancti doctoris ecclesiae Alberti Magni Ordinis fratrum Praedicatorum episcopi opera omnia. Hg. vom Albertus-Magnus-Institut Köln. Bd. 17/2). Münster 1993. S. 51 (Lib. 1, Tract. 4, Cap. 6).

<sup>712</sup> STURLESE, Saints et magiciens, S. 622-633; vgl. auch STURLESE, Loris: Die deutsche Philosophie im Mittelalter. Von Bonifatius bis zu Albert dem Großen (748-1280). München 1993. S. 358-388.

<sup>713</sup> Zum weiteren Kontext der Schicksalskonzeption bei Albertus Magnus vgl. STURLESE, Die deutsche Philosophie, S. 350-362.

<sup>714</sup> Zur Chronologie der naturkundlichen Werke siehe v.a. WEISHEIPL; James A.: Albert's Works on Natural Sciences (libri naturales) in Probable Chronological Order, in: Albertus Magnus and the Sciences, S. 565-577.

<sup>715</sup> „*Et est digressio declarens, quid est esse secundum cursum naturae universalis et secundum cursum naturae particularis.*“ Albertus Magnus – Physica, hg. von HOSSFELD, S. 83 (Lib. 2, Tract. 1, Cap. 5).

<sup>716</sup> „[...] sicut dixerunt Pythagorici et Plato et post eos sensisse videtur Hermes Trismegistus, sed dicitur universalis sicut intentio universalis, ad quam particulares naturae resolvuntur in genere uno vel absolute in omnibus naturalibus; [...] Et non est verum, quod dixerunt praenonimati viri; dixerunt enim illi, quod natura

eine von der ersten Ursache durch die Bewegung der Himmel ausfließende Kraft; da sie durch die Bewegung der Himmel ausfließe, habe sie eine unkörperliche Eigenschaft, die sich in die einzelnen Dinge aufteile gemäß der Verschiedenheit der aufnehmenden Dinge<sup>717</sup>. Doch wenn dies zuträfe, so Albertus, sei die Natur keine Kraft sondern Substanz, die nicht in einer einzelnen Natur vorhanden sei, sondern ihr vorausginge und ihr Sein sei von dem der einzelnen Natur verschieden. Dies würde absurderweise das Fortbestehen der universalen Natur ermöglichen, wenn die einzelne Natur zerstört würde<sup>718</sup>.

Für Albertus besteht das Problem darin, eine Erklärung für das Prinzip zu finden, das die Ursache für die verschiedenen Erscheinungen der Einzelnaturen darstellt. Das Modell vom „Ausfluss“ der Formen, wie er es unter anderem bei Hermes vorzufinden glaubt, scheint ihm dabei nicht ausreichend und widersprüchlich<sup>719</sup>. An der grundsätzlichen Vorstellung von der Einwirkung der Himmel, der Himmelskörper also, an diesem Prozess hält er jedoch fest, wie an seinem eigentlichen Schicksalsbegriff *fatum* deutlich wird. In der „Physica“ führt Albertus zunächst die Definitionen für *fatum* der *veteres* an, allen voran die des Hermes: in seinem Buch „De natura deorum“ – so der Titel des „Asclepius“ an dieser Stelle – erkläre er das Schicksal, *ymarmene* wie es die Griechen nennen würden, als Abfolge der Ursachen, die aus der ersten Ursache herrührten<sup>720</sup>. Das entspräche auch der Auffassung des Apuleius, des Firmicus Maternus, des Ptolemaios, des Seneca und des Boethius, wobei besonders letzterer eine noch erheblich umfangreichere Begriffsklärung zu bieten hat<sup>721</sup>. Diesen gelehrten Stimmen der Vergangenheit vermag sich Albertus durchaus anzuschließen. Erste Ursache ist für ihn Gott, dessen Wille durch universale Ursachen wirke, die wiederum einzelne Ursachen zur Folge hätten und diese würden alle Phänomene der Natur hervorrufen. Auf diese Weise verkettete Ursachen seien das Schicksal. Das Schicksal lege den Dingen aber keine Notwendigkeit auf, denn es beruhe auf der Bewegung

---

*est, vis' absoluta, diversificata in specie et diffusa in' particularibus illius speciei per, divisionem' sui in ipsis et quod, natura' absoluta est forma et vis quaedam egrediens a causa prima [...].*“ Ebd.

<sup>717</sup> „*Sic enim dixit Hermes ab Audimon, qui Trismegistus vocatur, quod natura egrediens est vis egrediens a prima causa per motum caeli, quae, quia est processio quadam facta a prima causa, quae movet primum causatum, est virtus principians motum; et quia per motum caeli egreditur, est ipsa virtus incorporabilis particularibus et diversificatur in illis secundum diversitatem recipientium [...].*“ Ebd.

<sup>718</sup> „*Si autem esset, ut dicunt, oporteret, quod natura non esset vis, sed substantia, quae dividitur. Secundum dicta autem eorum haberet haec natura universalis esse non in particulari, sed ante particulare, et esset hoc esse aliud ab esse naturae particularis. [...] Secundum hoc etiam corrupto particulari oporteret, quod secundum esse remaneret natura universalis, quod absurdum est.*“ Ebd.

<sup>719</sup> Vgl. ausführlich zu dieser Problemstellung des Albertus Magnus DE LIBERA, Albert le Grand, S. 117-177.

<sup>720</sup> „*Tangemus autem promo de fato opiniones antiquorum, quaecumque veteres de fato dixerunt. Dicit autem Hermes Trismegistus in libro, De natura deorum', quod fatum, quod Graece vocatur ymarmenes, idem est, quod causarum complexio ex providentia primae causae dependens.*“ Albertus Magnus – Physica, hg. von HOSSFELD, S. 126 (Lib. 2, Tract. 2, Cap. 19).

<sup>721</sup> Ebd., S. 126f.

der Himmelskörper, die die Dinge nicht alle gleich beeinflussten aufgrund der Unvollkommenheit der materiellen Welt<sup>722</sup>.

Mit dem *fatum*, bzw. der *heimarmene*, hält der „Asclepius“, nach anfänglicher Kritik, also doch ein für Albertus akzeptables Erklärungsmuster bereit, das er in den folgenden Schriften weiterentwickeln konnte. In „De caelo et mundo“ spricht der Dominikanerlehrte nach Hermes von drei Ordnungsprinzipien, nach denen sich die Welt vollende: Schicksal, Notwendigkeit und Anordnung. Das Schicksal werfe den Samen aus, den die Notwendigkeit entfalte und die Anordnung verteile. Heimarmene sei nämlich die Verkettung der Ursachen, die Notwendigkeit ihre Ausführung durch die Bewegung zum Sein und die Anordnung die Zuweisung jedes Produktes an seinen Platz und zu seiner Aufgabe<sup>723</sup>. An solchen „Zitaten“ wird Albertus’ freier Umgang mit seiner Quelle deutlich: er paraphrasiert und übernimmt nicht wörtlich. Einerseits zeugt dies von einer großen Vertrautheit mit dem „Asclepius“, andererseits erscheinen die Übergänge zwischen eigentlicher Aussage des Hermes und Albertus’ eigener Auffassung fließend. Das zeigt sich auch in der Abhandlung „De fato“, in der die in der „Physica“ nach dem Trismegistos gegebene Definition noch erweitert wird. Heimarmene sei die zeitlich auf die einzelnen Dinge verteilte Vernetzung aller Ursachen, die durch die Verpflichtung der himmlischen Götter (für Albertus ist dies die vorgeschriebene Bewegung der Himmelskörper) vorherbestimmt sei<sup>724</sup>. Aber nicht nur die hermetische Definition wird von Albertus in „De fato“ erweitert, auch die Konsequenzen seines Schicksalkonzepts werden klarer konturiert. Er verdeutlicht seine Ansicht, wonach das Schicksal Form für Anordnung und Leben der nachgeordneten, materiellen Dinge sei und seine Ursache im Zyklus der Bewegungen der Himmelskörper läge. So spräche Hermes über das Schicksal, dass die Sterne, die er Götter nenne, in ihrer unbeweglichen Anordnung das nachgeordnete, sprich irdische, Leben bestimmen würden. Diese Form stimme aber nicht mit dem formgebenden Sein überein,

---

<sup>722</sup> Ebd., S. 127.

<sup>723</sup> „*Et ideo, ut inquit Hermes Trismegistus, perficitur mundus tribus, hoc est ymarmene, necessitate, et ordine, ita quod ymarmenes iacet semen, quod necessitas explicat et dispensat ordinatio. Ymarmenes enim est implexio causarum, necessitas autem executio earundem per motum ad esse, et ordo est distributio cuiuslibet producti in locum suum et officium.*“ Alberti Magni Ordinis fratrum Praedicatorum De caelo et mundo. Hg. von Paul HOSSFELD (Sancti doctoris ecclesiae Alberti Magni Ordinis fratrum Praedicatorum episcopi opera omnia. Hg. vom Albertus-Magnus-Institut Köln. Bd. 5/1). Münster 1971. S. 5 (Lib. 1, Tract. 1, Cap.2). Vgl. Asclepius – hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 351 (Asclep. 40).

<sup>724</sup> „*Hermes autem dicit, quod fatum, quod Graeci ymarmenem dicunt, est causarum complexio singulis temporaliter distribuens, quae sacramento deorum caelestium sunt praeordinata.*“ Alberti Magni Ordinis fratrum Praedicatorum De fato. Hg. von Paul SIMON (Sancti doctoris ecclesiae Alberti Magni Ordinis fratrum Praedicatorum episcopi opera omnia. Hg. vom Albertus-Magnus-Institut Köln. Bd. 17/1). Münster 1975. S. 65-78, hier S. 68. Vgl. den Wortlaut der hermetischen Schrift in Asclepius – hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 349-351 (Asclep. 39).

sondern sei Form der universellen Ordnung und des Lebens, einfach in der Essenz, aber vielfach in der Wirkung. Die Einfachheit der Essenz (des Schicksals also) beruhe auf der einfachen Zirkulation des allgemeinen Zyklus, ihre vielfältige Wirkung auf der Vielfalt der Dinge, die dieser Zyklus umschließe<sup>725</sup>. In der Konsequenz ermöglicht die Beobachtung der Himmelskörper wissenschaftlichen Aufschluss über den Kosmos, der Astrologie kommt somit eine wichtige Bedeutung in Albertus' Wissenschaftsverständnis zu. Der abstrakten Definition nach Hermes folgt in „De fato“ dann auch die konkretere Fassung der Himmelsbewegungen nach dem Sternenkundler Ptolemaios<sup>726</sup>.

Am Schicksalsbegriff entwickelte Albertus ein wichtiges Erklärungsmodell, das in weiteren Bereichen anwendbar war. So kommt Hermes in der Abhandlung zur Ethik bei der Frage, was das Glück sei, ebenfalls zu Wort, auch wenn die Verknüpfung zur Erklärung des Schicksals im „Asclepius“ eher lose erscheint. Albertus gibt explizit an, den Ausführungen des Trismegistos zu folgen, wenn er verschiedene Ursachen und Beispiele für ihre Wirkung aufzählt. Dazu gehört das Geschehen aus Notwendigkeit und in regelmäßigen, seltenen oder gleichen Abständen, was von Natur aus eintrete. Wenn eine Intention dahinter stehe, spräche man von Vorsatz, Stellung (der Himmelskörper), Schicksal oder eben Glück<sup>727</sup>. Auch im Traktat „De XV problematibus“ stellt Albertus eine sehr freie Verbindung zum „Asclepius“ her. Denen, die den freien Willen des Menschen in Abrede stellen, hält Albertus dort Hermes und Aristoteles entgegen. Die hätten wie alle, die zehn Ursachen in eine Ordnung gebracht hätten, eine konträre Auffassung vom Willen, in der sich der Wille stets von der Notwendigkeit unterscheide<sup>728</sup>.

Erst vor dem Hintergrund der zeitlich vorangehenden Abhandlung „De causis et processu universitatis a prima causa“ wird dieser kryptische Verweis auf den Trismegistos und die

---

<sup>725</sup> „Tertio modo dicitur fatum forma ordinis esse et vitae inferiorum, causata in ipsis ex periodo caelestis circuli, qui suis radiationibus ambit natiuitates eorum; et hoc modo Hermes loquitur de fato, deos vocans stellas et sacramentum deorum immobilem dispositionem esse et vitae inferiorum. Est autem haec forma non forma dans esse, sed potius forma cuiusdam universalis ordinis esse et vitae, simplex in essentia, multiplex in virtute; et simplicitatem essentiae habet a simplicitate circulationis circuli communis, multipliciter autem virtutis habet a multitudine eorum quae continentur in circulo.“ Albertus Magnus – De fato, hg. von SIMON, S. 68.

<sup>726</sup> Ebd.

<sup>727</sup> „In hac autem acceptione quid sit fortuna, hoc (Mercurium Trismegistum sequentes) dicimus, quod omnes causae, vel sunt ex necessitate, vel frequenter, vel raro, vel quod inter haec est aequaliter, si a natura sunt: vel si sunt ab intentione, tunc dicitur esse ad propositum, vel constellatio, vel fatum, vel fortuna.“ Beati Alberti Magni Ratisbonensis Episcopi, Ordinis Praedicatorum, opera omnia, Bd. 7: Ethicorum libri X. Hg. von Auguste BORGNET. Paris 1891. S. 115 (Lib. 1, Tract. 7, Cap. 6).

<sup>728</sup> „Adhuc, si verum est, quod dicunt, iam voluntas non est voluntas, quod patet in Hermete Trismegisto et Aristotele et in omnibus qui in decem ordinibus causas distinxerunt, in qua distinctione semper voluntas a necessitate distincta est.“ Alberti Magni Ordinis fratrum Praedicatorum De XV problematibus. Hg. von Bernhard GEYER (Sancti doctoris ecclesiae Alberti Magni Ordinis fratrum Praedicatorum episcopi opera omnia. Hg. vom Albertus-Magnus-Institut Köln. Bd. 17/ 1). Münster 1975. S. 31-44, hier S. 35f.

verketteten zehn Ursachen verständlicher. Tatsächlich gehen nur drei Ursachen auf Hermes zurück, die drei, die bereits in „De caelo et mundo“ von Albertus angeführt werden: Schicksal, Notwendigkeit und Ordnung. In „De causis et processu universitatis“ fügt Albertus das ausführliche Zitat aus dem „Asclepius“ zu näheren Erklärung dieser Ursachen an. Die genannte Trias sei nach dem Willen Gottes entstanden, der nach seinem Gesetz und seiner göttlichen Vernunft die Welt lenke. Auf diese drei könne ein Wollen oder Nichtwollen keine Wirkung haben, auch kein Zorn oder Dank könne sie bewegen, da sie ganz der ewigen Notwendigkeit der göttlichen Vernunft dienen. Zuerst würde das Schicksal seine Saat ausstreuen und die Grundlage für alles legen. Ihm folge die Notwendigkeit, die alles zur Verwirklichung dränge. An dritter Stelle bewahre die Ordnung den Zusammenhang aller Dinge, die Schicksal und Notwendigkeit bestimmten<sup>729</sup>. Mit dieser Beschreibung erklärt sich Albertus weitgehend einverstanden, diese Erklärung der Ursachen würden auch Apuleius und Aristoteles im Wesentlichen bestätigen. Eine Erklärung, die für Albertus letztlich zu schlicht bleibt: andere, so schreibt er, die den Sachverhalt subtiler untersuchten, würden die Abfolge der Ursachen in zehn einteilen<sup>730</sup>. In „De XV problematibus“ unterlief Albertus also ein Flüchtigkeitsfehler, wenn er dort die „Zehner-Ordnung“ auf Hermes überträgt.

Albertus' Unzufriedenheit mit dem gröberen Schema aus dem „Asclepius“ steht in „De causis et processu universitatis“ im Kontext der erneuten Erörterung des „Formenflusses“, der *métaphysique du flux* nach Alain de Libera<sup>731</sup>. Mit Fluss und Einfluss (*flux et influx*) bezeichnet Albertus die Ableitung der Formen, also letztlich aller Dinge, von einem Ursprung, vergleichbar dem Emanationsgedanken in der neuplatonischen Philosophie. Doch liefern bereits die *veteres* differenzierte Modelle für diesen Vorgang, die Albertus in „De causis“ eingehender durchleuchtet als zuvor in seiner „Physica“. Ein für Albertus

---

<sup>729</sup> „Haec tria Hermes Trismegistus in libro ‚De natura deorum‘ aliis vocat nominibus. Dicit enim sic: ‚Haec tria, hymarmenes, necessitas, ordo, maxime dei nutu sunt effecta, quae mundum gubernant sua lege et ratione divina. Ab his ergo omne velle et nolle divinitus aversum est totum. Nec ira etenim commoventur nec flectuntur gratia, sed serviunt necessitati rationis aeternae. Quae aeternitas inaversibilis, immobilis et insolubilis est. Prima igitur hymarmenes est, quae iacto velut semine futurorum omnium suscipit prolem. Sequitur necessitas, qua ad effectum coguntur omnia. Tertius ordo textum servans earum rerum, quas hymarmenes necessitasque disponit.‘ Haec sunt verba Trismegisti.“ Alberti Magni Ordinis fratrum Praedicatorum De causis et processu universitatis a prima causa. Hg. von Winfried FAUSER (Sancti doctoris ecclesiae Alberti Magni Ordinis fratrum Praedicatorum episcopi opera omnia. Hg. vom Albertus-Magnus-Institut Köln. Bd. 17/2). Münster 1993. S. 50 (Lib. 1, Tract. 4, Cap. 6). Vgl. . Asclepius – hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 351 (Asclep. 40).

<sup>730</sup> „Haec enim dicit Apuleius in fine libri ‚De Philosophia Platonis‘. Et per omnia concordant cum his quae dicit Trismegistus. Dicta vero Trismegisti non difficile est ad dicta Aristotelis reducere. Alii autem subtilius causarum ordinem intuentes in decem ista dividunt, [...].“ Albertus Magnus – De causis et processu universitatis a prima causa, hg. von FAUSER, S. 51 (Lib. 1, Tract. 4, Cap. 6).

<sup>731</sup> Vgl. DE LIBERA, Albert le Grand, S. 117-177.

wesentliches Element des Flusses sieht er erneut im „Asclepius“ bestätigt. *Flux* sei eine geistige Ausströmung aus der ersten Quelle, einfach in Essenz und Sein und sein Vehikel sei die Kommunikabilität seiner selbst. Das erste Prinzip durchdringe alles wegen seiner übergroßen Einfachheit<sup>732</sup>. Hermes habe dies bereits erkannt, wenn er schreibt, dass alles von Gott und vom Geist erfüllt sei, der die Formen und Kräfte der Götter in alles hineintrage<sup>733</sup>. Dennoch habe der Trismegistos keine völlig zutreffende Erklärung gefunden, genauso wenig andere antike Philosophen wie die Peripatetiker. Albertus verdeutlicht die Zugehörigkeit des Hermes zu den „Alten“ mit einer Anthologie von Zitaten aus dem „Asclepius“. Hermes sage, dass Gott alles sei, was ist. Aber er könne auf zwei Wegen betrachtet werden, in sich selbst und in einem zweiten Gott, den er aus sich erschaffen habe. In sich sei er einzig in sich selbst. Aber im zweiten Gott existiere er in allen Dingen insofern, dass er alles nach seinem göttlichen Bild geformt und erschaffen habe. Deswegen seien auch viele Götter erschaffen worden<sup>734</sup>. Dieses Modell vom steten Fluss von einer ersten Ursache verbinde das erste Prinzip unzulässig mit der Materie und zeige nicht die Verschiedenartigkeit der Dinge auf, befindet Albertus und besteht auf der Verkettung von Ursachen, die zur Entstehung der unterschiedlichen Formen führen würde<sup>735</sup>.

Ein weiteres Mal erläutert Albertus Magnus sein Schicksalskonzept in seiner „Summa theologiae“. Den Begriff der *εἰμαρμένη* als Ordnung der Ursachen führt er dabei nicht allein auf Hermes, sondern auch auf Gregorios von Nyssa († nach 394) zurück<sup>736</sup>. Tatsächlich handelt es sich bei der zweiten Quelle um die Abhandlung „Περὶ φύσεως ἀνθρώπων“ des Nemesios von Emesa († nach 400), dessen lateinische Fassung um 1165 von Burgundio von

---

<sup>732</sup> „*Hic enim emanatio a primo fonte intellectualis et simplex est tam secundum essentiam quam secundum esse. Propter quod vehiculum non habet nisi suiipsius comunicabilitatem. Primum enim, de quo locuti sumus, propter suam nimiam simplicitatem penetrat omnia.*“ Albertus Magnus – De causis et processu universitatis a prima causa, hg. von FAUSER, S. 43 (Lib. 1, Tract 4, Cap. 1).

<sup>733</sup> „[...] *Hermes Trismegistus in libro ‚De natura deorum‘ sicut omnia dicit plena esse deo, ita omnia plena dicit esse spiritu, qui formas et vires deorum invehit omnibus.*“ Ebd. Vgl. Asclepius – hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 303 (Asclep. 6).

<sup>734</sup> „*Et ideo dicit haec verba Hermes Trismegistus quod ‚deus est omne quod est. Sed dupliciter consideratur, in seipso scilicet et in secundo deo, quem ex se constituit. In se quidem solus ipse in se est. In secundo autem, quem ex se constituit, est in omnibus rebus existens totum esse eorum eo quod omnia ad imaginem suae divinitatis formavit et constituit. Propter quod etiam multa deorum genera facta sunt‘, ut dicit.*“ Albertus Magnus – De causis et processu universitatis a prima causa, hg. von FAUSER, S. 45 (Lib. 1, Tract. 4, Cap. 3). Dieses Zitat enthält Versatzstücke aus Aslep. 2, 4, 10, 30, 31, 34 und 39; vgl. den Anmerkungsapparat der Edition.

<sup>735</sup> Ebd., S. 48f. (Lib. 1, Tract. 4, Cap. 5).

<sup>736</sup> „*Et cum fatum idem sit quod Graece εἰμαρμένη, quod, ut dicunt Gregorius Nyssensus et Hermes Trismegistus, sonat ordinem causarum, sic accipitur proprie et secundum totum esse suum.*“ Beati Alberti Magni Ratisbonensis Episcopi, Ordinis Praedicatorum, opera omnia, Bd. 30/1: Summae theologiae pars prima. Hg. von Auguste BORGNET. Paris 1895. S. 699f. (Lib. 1, Tract. 17, Quaest. 68, Cap. 2).

Pisa angefertigt und irrtümlich Gregorios zugeschrieben wurde<sup>737</sup>. Bedingt durch den theologischen Schwerpunkt im Gegensatz zu seinen früheren naturkundlichen Schriften, betont Albertus in der „Summa“ die göttliche Herkunft des leitenden Prinzips. Die Angemessenheit des Schicksalsbegriffs stellt er dabei erneut mit dem Trismegistos aber auch mit Platon heraus. Die gesamte Ordnung der Ursachen, die aus dem Ursprung stammt, der alles beispielhaft und ursächlich umfasse, werde griechisch *εἰμαρμένη* genannt. Es könne als Urbild begriffen werden, das vom Ursprung ausfließe und in die geschaffenen Dinge eingefügt werde gemäß der gesamten Ordnung der natürlichen und freiwilligen Ursachen, die in den Dingen lägen; dies werde Schicksal genannt. Ursprung und Schicksal würden sich wie Abbild und Urbild unterscheiden oder wie die einfließende Ursache von der beeinflussten Form. Deswegen beschrieben Hermes Trismegistos wie Platon die Welt als aus dem Urbild hervorgegangene, gleichwie vom Gott der Götter ein zweiter Gott geformt worden sei. Auf diese Weise das Schicksal zu begreifen entspräche den Konventionen. Denn es rühre vom Ursprung her und sei nichts weiter als eine verursachte und eingeführte Anordnung<sup>738</sup>.

Die beiden weiteren für Albertus zentralen Themen des „Asclepius“, der Intellekt und der Mensch als Bindeglied zwischen Gott und Welt, stehen in engem Zusammenhang. Eingehend behandelt der Dominikaner seine Problemstellung in „De intellectu et intelligibili“. Dort beschreibt er den Intellekt in einem zunächst rein potentiellen Zustand (*intellectus possibilis in potentia*), die Fähigkeit zur Erkenntnis ist demnach also eine Möglichkeit. Voll zur Erfassung gelangt der Intellekt erst, wenn er aktiviert wird, ein Zustand, den Albertus mit *in effectu* bezeichnet. Solange der Intellekt lediglich *in potentia* verharret, vermag er nicht etwas außer sich oder sich selbst zu erkennen, ja er weiß nicht einmal, dass er nicht weiß<sup>739</sup>. Im „Asclepius“ fand Albertus eine ihm passende Beschreibung

<sup>737</sup> Vgl. THOMASSEN, Beroald: Metaphysik als Lebensform. Untersuchungen zur Grundlegung der Metaphysik im Metaphysikkommentar Alberts des Großen (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters NF 27). Münster 1985. S. 100f. mit Anm. 292.

<sup>738</sup> „Unde totus ille ordo causarum ex providentia inchoans, quae exemplariter omnia continet et causaliter, Graece vocatur εἰμαρμένη. Et quando accipitur dispositio exemplata a providentia influxa et impressa rebus creatis secundum totum ordinem causarum naturalium et voluntariarum rebus inhaerens, et quasi impressa et incorporata rebus creatis, tunc vocatur fatum. Unde providentia et fatum differunt ut exemplar et exemplatum, et sicut causa influens, et forma influxa. Propter quod etiam Hermes Trismegistus et Plato mundum ab hoc exemplari egressum describerunt, quasi secundum Deum a Deo formatum. Et hoc modo ponere fatum nihil est inconueniens. Sic enim a providentia inchoat, et in aliis non est nisi dispositio causata et impressa.“ Albertus Magnus – Summa theologiae, hg. von BORNET, S. 695 (Lib. 1, Tract. 17, Quaest. 68, Cap. 1).

<sup>739</sup> „Ita etiam quamdiu intellectus in potentia est, et nullo modo in effectu, impossibile est scire aliud a se, vel seipsum, vel etiam scire se nescire.“ Beati Alberti Magni Ratisbonensis Episcopi, Ordinis Praedicatorum, opera omnia, Bd. 9: De intellectu et intelligibili. Hg. von Auguste BORNET. Paris 1890. S. 477-525, hier S. 513 (Lib. 2, Tract. 1, Cap. 6).



für Menschen, deren Erkenntnisfähigkeit auf der Stufe der Möglichkeit verbleibt: Hermes habe den ältesten Ungebildeten zugerufen, sich im Leben keiner menschlichen Mühe zu unterziehen, sei eher wie das Leben von Schweinen zu erleiden<sup>740</sup>. Dieses Gleichnis verwendete Albertus noch mehrfach in anderem Kontext<sup>741</sup>. Doch für die Aktivierung des Intellekts bedürfe es mehr, etwas müsse von außen herangebracht werden, stellt Albertus fest, und das sei der göttliche Anteil. Wie das vor sich geht, beschreibt Albertus im Kapitel „Über den nachbildenden Intellekt und wie sich die Seele in ihm vollendet“ näher<sup>742</sup>. Unter Berufung auf Ptolemaios, Avicenna, al-Fārābī, Homer und Hermes macht er die Erkenntnisfähigkeit an der Aufnahme göttlichen Lichts fest. Hermes' Beitrag zu dieser Auffassung besteht in der Aussage, Gott sei für den menschlichen Intellekt nicht direkt zu begreifen, lediglich diejenigen, die sich nach langen Mühen vom Körper zu lösen vermögen, könnten am Göttlichen teilhaben, indem sich ihr Geist mit jenem Licht vermenge<sup>743</sup>. Eine Aufwertung des menschlichen Intellekts findet nach Albertus also letztlich durch Teilhabe am göttlichen Intellekt statt. Folgerichtig besitzt der Mensch damit eine Verbindung zu Gott, die ihn, wie in „De intellectu“ erneut mit dem Trismegistos belegt wird, zum *nexus* zwischen Gott und Welt macht<sup>744</sup>.

Seine Lehre zum menschlichen Intellekt greift Albertus Magnus nochmals in seiner „Metaphysica“ auf. Nach Albertus' Modell ist der Mensch einerseits eingebunden in die materielle Welt, auf die sich sein Wissensdrang dann auch zunächst richte, andererseits beziehe er sich auch auf Gott und sein Verlangen nach Erkenntnis würde erst durch Teilhabe am Göttlichen in der metaphysischen Betrachtung vollendet<sup>745</sup>. Der Darstellung des Menschen als Bindeglied zwischen Gott und Welt kommt somit für die Metaphysik als

---

<sup>740</sup> „*Et ideo antiquissimos idiotas Hermes increpans, dixit, tales nulli humanorum in vita operam dedisse, sed more porcorum vitam expendisse.*“ Ebd. Im „Asclepius“ spricht Hermes allerdings nur von der Schlechtigkeit der Seele, die im Menschen die Natur eines wilden Tieres hervorrufen würde; vgl. Asclepius – hg. von NOCK/FESTUGIÈRE, S. 303 (Asclep. 7).

<sup>741</sup> In jeweils variierender aber stets auf Hermes zurückgeführter Form ist von bestiengleichen Menschen in Albertus' „Ethica“ und „De animalibus“ die Rede; vgl. Albertus Magnus – Ethica, hg. von BORGNET, S. 15 (Lib. 1, Tract. 1, Cap. 6) und 627 (Lib. 10, Tract. 2, Cap. 3) und Albertus Magnus De animalibus libri XXVI nach der Cölner Urschrift, Bd. 2. Hg. von Hermann STADLER (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters – Texte und Untersuchungen 16). Münster 1920. S. 1353 (Lib. 12, Tract. 1, Cap. 5).

<sup>742</sup> „*De intellectu assimilativo, et qualiter anima perficitur in illo?*“ Albertus Magnus – De intellectu et intelligibili, hg. von BORGNET, S. 516 (Lib. 2, Tract. 1, Cap. 9).

<sup>743</sup> „*Et ideo dixit Hermes, Deum deorum non proprie percipi nomine proprio, sed vix mente attingitur ab his qui a corpore per longum studium separantur: jungitur igitur illi ultimo et lumini suo, et mixtus illi lumini aliquid participat divinitatis.*“ Ebd., S. 517. Im „Asclepius“ wird im Abschnitt 22 auf die Notwendigkeit der Ablösung der Seele vom Körper eingegangen; vgl. Asclepius – hg. von NOCK/FESTUGIÈRE, S. 323f.

<sup>744</sup> „*Et ideo dicit Hermes Trismegistus in libro de ‚Natura Dei deorum‘, quod ‚homo nexus est Dei et mundi.‘*“ Albertus Magnus – De intellectu et intelligibili, hg. von BORGNET, S. 517. Der Mensch als Mischwesen mit göttlichem Anteil, der dadurch in Verbindung mit den Göttern stehe, wird in Asclep. 6 und 7 beschrieben; vgl. Asclepius – hg. von NOCK/FESTUGIÈRE, S. 302-304.

<sup>745</sup> Vgl. THOMASSEN, Metaphysik, S. 83f.

göttliche Wissenschaft, die dem Menschen Zugang zum Überweltlichen gewährt, zentrale Bedeutung zu. Entsprechend führt Albertus den „Asclepius“ gleich im ersten Kapitel als Quelle für den *homo nexus dei et mundi* an und erläutert die Konsequenzen aus dieser Verbindung: der Mensch existiere über der Welt durch zweifache Erforschung, mit der Physik und der Mathematik, die durch die Kraft der menschlichen Vernunft vollendet würden. Deshalb würde der Mensch folgerichtig zum Regenten über die Welt. Er sei aber untergeordnet an Gott angebunden – dessen Schönheit nicht in die Welt, nicht in Dauer und Zeit, eingenistet sei – und erhalte durch die Gottähnlichkeit, die durch das Licht des einfachen Intellekts in ihm sei, dass er am Gott der Götter teilhaben könne<sup>746</sup>.

Wie in seinen Ausführungen zum Intellekt in „De intellectu et intelligibili“ sieht Albertus eine göttliche Aktivität hinter der Erkenntnisfähigkeit des Menschen, aber er deutet die Teilhabefähigkeit am Göttlichen auch als etwas von Natur aus im Menschen Befindliches. Bei der Erörterung im Metaphysikkommentar, inwiefern Weisheit göttlich und nicht menschlich sei, verwendet Albertus für diesen menschlichen Besitz den Begriff *possessio*, den er ebenfalls dem „Asclepius“, wenn auch unter Vernachlässigung des dortigen spezifischen Zusammenhangs, entnommen hat. Nach dem Trismegistos sei *possessio* das, in dem sich der Besitzende von Natur aus befände, indem er dies in ruhigem Besitzrecht nutze, und in dieser Weise sei der Mensch in Besitz der Erkenntnis des sinnlich Wahrnehmbaren, wenn auch nicht der göttlichen Dinge<sup>747</sup>. Diesen Besitz-Begriff beschränkt Albertus nun nicht allein auf die „Metaphysica“, wie bereits David Porreca aufzeigte<sup>748</sup>. In der „Summa theologiae“ verwendet der Dominikanergelehrte *possessio* als das dem später befindlichen vorangehend, weshalb die Ewigkeit – im Gegensatz zu Boethius’ Auffassung, wie aus der Argumentation des betreffenden Kapitels hervorgeht – kein Besitz sein könne, weil sie kein vorher und nachher kenne<sup>749</sup>. In seinem Kommentar zum Matthäus-Evangelium hingegen

---

<sup>746</sup> „*Sicut subtiliter enim dicit Hermes Trismegistus in libro, quem de deo deorum ad Escepium collegam composuit, homo nexus est dei et mundi, super mundum per duplicem indagacionem existens, physicam videlicet et doctrinalem* [der Bezug zu mathematischer Lehre wird aus dem weiteren Kontext ersichtlich, Anm. d. Verf.], *quarum utraque virtute rationis humanae perficitur, et hoc modo mundi gubernator congrue vocatur. Subnexus autem est deo, pulchritudines eius non immersas mundo, hoc est continuo et tempori, accipiens per similitudinem divinam, quae in eo est per lumen simplicis intellectus, quod a deo deorum participat.*“ Alberti Magni Ordinis fratrum Praedicatorum Metaphysica, Bd. 1. Hg. von Bernhard GEYER (Sancti doctoris ecclesiae Alberti Magni Ordinis fratrum Praedicatorum episcopi opera omnia. Hg. vom Albertus-Magnus-Institut Köln. Bd. 16/ 1). Münster 1960. S. 2 (Lib. 1, Tract. 1, Cap. 1).

<sup>747</sup> „*Trimegistus enim Hermes dicit possessionem esse id in quo per naturam sedet possidens, quieto iure utens ipso, et hoc modo sedet homo in cognitione sensibilium, non divinissimorum.*“ Ebd., S. 25 (Lib. 1, Tract. 2, Cap. 8). Zu *possessio* im Asclepius vgl. Asclepius – hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 309 (Asclep. 11).

<sup>748</sup> Vgl. PORRECA, Influence, S. 118.

<sup>749</sup> „*Sicut enim dicit Hermes Trismegistus in ‚Libro de causis‘, ‚possessio est prioris in posteriori sessio‘; in aeternitate autem non est prius et posterius; ergo non possessio.*“ Alberti Magni Ordinis fratrum Praedicatorum Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei libri I pars I. Hg. von Heinrich G. VOGELS (Sancti

soll die *possessio* zum einen als Teilhabe am Göttlichen über Unwägbarkeiten des Schicksals hinwegtrösten<sup>750</sup>, zum anderen dem Göttlichen gegenüber dem Materiellen den Vorzug einräumen. Denn Anteil am Göttlichen hätte der Mensch von Geburt an, so solle er ihm gegenüber dem Materiellen den Vorzug geben<sup>751</sup>. Eine weitere Modifikation setzt Albertus in den „*Commentarii in Baruch*“ ein. Dort bedeutet *possessio* das Vorgehende, in dem man sich später befindet<sup>752</sup>. Mit dieser Definition unterstreicht Albertus, wie sich in den untergeordneten Dingen der Natur höher geordnete wiederfinden und somit Gott in allem sei. Auch bei der Beschreibung des Intellekts findet der von Hermes entlehnte *possessio*-Begriff noch Verwendung. In „*De causis et processu universitatis*“ erörtert Albertus verschiedene Arten des Intellekts und die Vorstellung, nach der der Intellekt durch die Formen ausgebildet werde. Der *intellectus possessus* werde demnach durch das Studium von Fertigkeiten und Wissenschaft erworben. Hermes Trismegistos nenne diesen Intellekt *possessus*, weil er – nach einer von *post sessio* ausgehenden Etymologie – Sitz des hinteren Teils des *intellectus agens* in der Seele sei. Dem vorderen Teil des *agens* sei das Licht zuzuweisen, das im *intellectus agens* selbst sei. Das Licht aber, das vom *intellectus agens* ausgehe und in die erkennbaren Dinge – damit diese erkennbar werden – ausstrahle, folge dem *intellectus agens* nach, durch den es in der Seele säße. Deswegen würde dieser Intellekt *intellectus possessus* genannt, weil er durch das Licht des *intellectus agens* empfangen wurde, in dem dieser Intellekt selbst *possessus* sei<sup>753</sup>. Wie bereits David Porreca herausstellte, umfasst Albertus’ Erörterung der verschiedenen Teile des Intellekts von

---

doctoris ecclesiae Alberti Magni Ordinis fratrum Praedicatorum episcopi opera omnia. Hg. vom Albertus-Magnus-Institut Köln. Bd. 34/ 1). Münster 1978. S. 122 (Lib. 1, Tract. 5, Quaest. 23, Cap. 1).

<sup>750</sup> „*Hermes autem Trismegistus dicit, quod possessio dicitur, quod post sedet, hoc est, in quo post, non simul nec ante sedetur. Et hoc est solacium infirmitati datum, quia id quod sumus, divinum est et imago dei; quod cum illo sumus, infirmum, ut sustentetur, sedet in bonis fortunae, eo quod et ipsum fortunae subiacet et casui, quod non facit divinum, quod est in nobis. Et ideo possidere dicit quietem in eo quod possidetur, secundum Trismegistum et immobilitatem secundum iurisconsultum.*“ Alberti Magni Ordinis fratrum Praedicatorum Super Matthaeum, Bd. 1. Hg. von Bernhard SCHMIDT (Sancti doctoris ecclesiae Alberti Magni Ordinis fratrum Praedicatorum episcopi opera omnia. Hg. vom Albertus-Magnus-Institut Köln. Bd. 21/ 1). Münster 1987. S. 324 (Cap. 10, 9).

<sup>751</sup> „*Dicit enim Hermes Trismegitus, quod possessio est post sessio, et cum homo subnixus sit deo, sub deo sedere in deliciis et bonis dei et ad nutum illa et quiete habere est possidere.*“ Albertus Magnus – Super Matthaeum, hg. von SCHMIDT, Bd. 2, S. 601 (Cap. 25, 33/ 34).

<sup>752</sup> „*Possessio, ut dicit Hermes Trismegistus, est in quo post sedet id quod superius est.*“ Beati Alberti Magni Ratisbonensis Episcopi, Ordinis Praedicatorum, opera omnia, Bd. 18: Comenatrii in Baruch. Hg. von Auguste BORGNET. Paris 1893. S. 355-445, hier S. 391.

<sup>753</sup> „*Possessus autem dicitur, ut dicit Hermes Trismegistus, quia est sessio posterioris partis intellectus agentis in anima. Anterius enim agentis est lux, quae in ipso agente est. Lumen autem, quod ab ipso agente procedit et in intelligibilibus diffunditur ad hoc quod intelligibilia sint, est posterius agente, per quod et in quo sedet in anima. Propter quod talis intellectus vocatur possessus, lumine scilicet agentis acquisitus, in quo etiam ipse agens possessus est.*“ Albertus Magnus – *De causis et processu universitatis a prima causa*, hg. von FAUSER, S. 114 (Lib. 2, Tract. 2, Cap. 20).

arabischen Autoren zusammengeführte Ideen, zu denen der „Asclepius“ lediglich einen scheinbar treffenden Ausdruck beisteuert, ansonsten aber nichts inhaltlich beiträgt<sup>754</sup>.

Die Themenbereiche menschlicher Intellekt und der Mensch als Bindeglied zwischen Gott und Welt, für die Albertus auf den hermetischen Text zurückgriff, sind allgemein für die Anthropologie des Dominikanerlehrten von Bedeutung, wie weitere seiner naturkundlichen und theologischen Schriften zeigen. So zählt der Anteil am Göttlichen für Albertus gemäß seiner Ausführungen in „De animalibus“ zu den biologischen Charakteristika des Menschen. Der Mensch sei Bindeglied zwischen Gott und Welt, habe Hermes an Asklepios geschrieben. Verschiedene weitere Textstellen aus dem „Asclepius“ verknüpfend fährt Albertus fort: durch den göttlichen Intellekt in sich könne sich der Mensch über die Welt erheben, die Materie seinen Vorstellungen unterwerfen und Transmutationen des Weltenkörpers bewirken, als würde er Wunder vollführen. Auch wenn der Mensch einesteils mit der Welt verbunden sei, sei er ihr nicht unterlegen, sondern als Regent ihr vorangestellt<sup>755</sup>. Seine Stellung erlaube dem Menschen also die Beherrschung der Natur aber auch die Divination, wie Albertus in „De somno et vigilia“ anmerkt. Auch in diesem Gebiet sieht er in der Gestalt des Hermes offenbar ein Vorbild. Als Student divinatorischer Künste habe sich der Trismegistos nämlich, wie auch andere, in eine einsame Höhle zurückgezogen, um der Voraussetzung Genüge zu leisten, für Weissagungen nicht von körperlichen Sinnen abgelenkt zu werden<sup>756</sup>.

Nicht nur zur Divination, sondern auch zur Gotteserkenntnis ist nach Albertus die Loslösung vom Körper und seinen Bedürfnissen erforderlich. Erneut beruft sich der Dominikaner dabei auf die Autorität des Hermes und gewährt ihm damit Eingang in die Theologie. Im Kommentar zum Johannes-Evangelium zitiert er aus dem „Asclepius“, dass Gott nicht gesehen und erkannt werden könne außer durch den Intellekt, wenn der sich

---

<sup>754</sup> Vgl. PORRECA, *Influence*, S. 119f.

<sup>755</sup> „*De proprietatibus autem hominis praecipua est quam dicit Hermes ad Esclepium scribens quod solus homo nexus est Dei et mundi: eo quod intellectum divinum in se habet et per hunc aliquando ita supra mundum elevatur ut etiam mundi materia sequatur conceptiones eius, sicut in optime natis videmus hominibus qui suis animabus agunt ad corporum mundi transmutationem ita ut miracula facere dicantur. Et ideo etiam in ea parte qua homo mundo nequitur, non mundo subicitur, sed praeponitur ut gubernator.*“ Albertus Magnus – *De animalibus*, hg. von STADLER, S. 1353 (Lib. 22, Tract. 1, Cap. 5). Dass der Mensch sich über die Materie erheben könne findet sich in *Asclep.* 37 (vgl. *Asclepius* – hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 347), der Mensch als Regent der Welt und seine Fähigkeit zur Manipulation der Natur taucht in *Asclep.* 10 und 32 auf (vgl. *Asclepius* – hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 308 und S. 340f.).

<sup>756</sup> „*Et haec est causa, quod Hermes et alii quidam divinationi studentes, in antris desertis absconditi jacuerunt.*“ *Beati Alberti Magni Ratisbonensis Episcopi, Ordinis Praedicatorum, opera omnia*, Bd. 9: *De somno et vigilia*, libri III. Hg. von Auguste BORGNET. Paris 1890. S. 121-212, hier S. 184.

vom Fleisch gelöst habe<sup>757</sup>. Diese Passage wiederholt er dann sogar zur Bekräftigung von Textstellen der Heiligen Schrift<sup>758</sup>. Doch unkritisch, und damit Augustinus aufgreifend, begegnet Albertus deswegen dem heidnischen Philosophen nicht. Wie auch Sokrates oder Platon habe Hermes nicht erkannt, dass das Wort Fleisch geworden sei<sup>759</sup>. Neben der Fähigkeit des menschlichen Intellekts zur Gotteserkenntnis erscheint auch das Bild vom Menschen als Punkt der Verbindung zwischen Gott und Welt in den theologischen Abhandlungen des Dominikaners. Im Kommentar zum Lukas-Evangelium unterscheidet Albertus mit Platon vier Teile der Dinge. Den Vierten, die menschliche Seele, beschreibt er dabei nach der Lehre des Hermes als Abbild der Welt, in dem sich alles durch ein Bild, das alles umfasse, widerspiegle: die wahrnehmbaren Dinge durch den sensiblen Teil, die *intellectualia* durch den potentiellen Intellekt<sup>760</sup>. Ein weiteres Motiv des „Asclepius“ trägt Albertus in seiner „Summa theologiae“ zur Erklärung des Wesens Gottes bei und beweist damit einmal mehr die Zitierfähigkeit des Hermes in theologischen Belangen. In Bezug auf Gott als erstes Prinzip schreibe der Trismegistos an Asklepios: Gott allein und zu Recht er allein sei es. Denn er sei gänzlich in sich, aus sich und um sich herum ganz, erfüllt und vollendet. Er sei seine höchste Stabilität und nichts könne ihn durch einen Impuls fortbewegen, weil in ihm alles und er selbst allein in allem sei<sup>761</sup>.

Auch wenn Hermes Trismegistos damit von Albertus Magnus in den Stand einer theologischen Autorität erhoben worden ist, zeigt sich durch wiederholte Kritik, welcher ambivalenten Standpunkt der Dominikaner gelehrte letztlich gegenüber seinem heidnischen Gewährsmann eingenommen hat<sup>762</sup>. Einerseits führte Albertus einige zentrale Begriffe seines Gedankengebäudes auf die Quelle des „Asclepius“ zurück, andererseits bemerkte er wie im Falle des Kommentars zum Johannes-Evangelium oder der Erörterung der Ursachenkette in der „Physica“ oder in „De causis et processu universitatis“ die

<sup>757</sup> „*Quia ut dicit Mercurius Trimegistus: ‚Deus deorum non nisi abstracto a carne intellectu videri valet et cognosci.‘*“ Beati Alberti Magni Ratisbonensis Episcopi, Ordinis Praedicatorum, opera omnia, Bd. 24: Ennarrationes in Joannem. Hg. von Auguste BORGNET, Paris 1899. S. 14.

<sup>758</sup> Ebd., S. 227.

<sup>759</sup> „*Sed non legit ibi Verbum carnem factum esse. Hoc autem plane patet in libro Socratis de ‚Natura deorum‘, et in fine primae patris [sic! richtig: partis] ‚Timaei‘ Platonis, et in libro Trimegisti, quem de ‚Distinctione deorum et causarum‘ composuit.*“ Ebd., S. 15.

<sup>760</sup> „*Quartus autem, in quo est rerum universitas, est anima hominis quae est imago mundi, ut dicit Trimegistus, in qua resultant omnia per imaginem cuncta ambientem. Sensibilia quidem per partem sensibilem, intellectualia autem per intellectum potentialem, [...].*“ Beati Alberti Magni Ratisbonensis Episcopi, Ordinis Praedicatorum, opera omnia, Bd. 22: Ennarrationes in primam partem Evangeliae Lucae. Hg. von Auguste BORGNET, Paris 1894. S. 548.

<sup>761</sup> „*Unde Hermes Trimegistus in libro, qui dicitur ‚Deheleria ad Asclepium‘: ‚Solus deus et merito solus ipse. Ipse in se est et a se est et circum se totus est plenus atque perfectus; huiusque sua summa stabilitas est, nec alicuius impulsu nec loco moveri potest, cum in eo sint omnia et in omnibus ipse sit solus.‘*“ Albertus Magnus – Summa theologiae, hg. von VOGELS, S. 103 (Lib. 1, Tract. 4, Quaest. 20, Cap. 2).

<sup>762</sup> Zur Ambivalenz vgl. auch STURLESE, Saints et magiciens, S. 629-633.

Unvollkommenheit der hermetischen Modelle. Daneben konstatierte Albertus in Anlehnung an Augustinus aber auch mehrfach die Idolatrie als Irrglauben des Hermes und seiner Zeitgenossen. In den „Commentarii in Baruch“ wie in den Erläuterungen zur „Politheia“ bezeichnet der Dominikaner im Anschluss an den Kirchenvater die Praxis des Einschlusses dämonischer Seelen in Figuren als Götzendienst, Irrtum und sogar als Einbildung der Nekromantie<sup>763</sup>. Trotz Zustimmung in mehreren Punkten behielt sich Albertus somit je nach Gedankengang auch eine deutlich distanzierte Haltung gegenüber seiner hermetischen Quelle vor.

Sehr viel bescheidener als bei den Beispielen des Thomas von York und Albertus Magnus fallen die „Asclepius“-Bezüge im Werk des Ramón Martí (Raimundus Martini, † 1284) aus. Geschult in der arabischen und jüdischen Literatur lehrte der katalanische Dominikaner von 1250-1268 am Studium Arabicum seines Ordens in Tunis und gegen Ende seines Lebens als Hebräischlektor an der Ordensschule in Barcelona<sup>764</sup>. Wohl während seiner Tätigkeit in Tunis verfasste Ramón Martí die „Explanatio simboli apostolorum“, in der er jedem der zwölf Apostel ein Kapitel mit einem zentralen Satz des Glaubensbekenntnisses zuordnete und diesen unter Hinweis auf die vermeintlichen Irrtümer Mohammeds auslegte<sup>765</sup>. Neben der Heiligen Schrift und den Kirchenvätern dienen antike Philosophen wie Platon, Aristoteles, Macrobius oder Boethius als argumentative Stützen in Ramóns Ausführungen. Neben ihnen erscheint auch der *Mercurius philosophus*, vom Dominikanergelehrten auch *Trimegistus* und *Magnus Hermes* genannt, als prophetische Gestalt des Heidentums neben der erythreischen Sibylle. In seiner Konzeption der Autorität des Hermes zeigt sich Ramón ganz in der Tradition des „Tractatus adversus quinque haereses“, indem er den „Asclepius“ als Quelle paganen Wissens um die Trinität zitiert. So fehlt in der „Explanatio“ auch die vielfach als Weissagung des Gottessohnes gedeutete Passage aus der Überlieferung des

---

<sup>763</sup> „Sicut enim docet Hermes Aegyptius, quem Beatus Augustinus inducit in libro de ‚Civitate Dei‘, et vocat eum cognomento Trimegistus, error illius temporis tantum invaluit, quod daemones quos vocabant intellectus, carminibus quibusdam applicabant imaginibus idolorum, et dabant responsa.“ Beati Alberti Magni Ratisbonensis Episcopi, Ordinis Praedicatorum, opera omnia, Bd. 8: Politicorum libri VIII. Hg. von Auguste BORGNET. Paris 1891. S. 698f. (Cap. 10). „A Chaldaeis enim et Aegyptiis maxime idololatria inventa est, sicut dicit Hermes Trimegistus, qui necromanticae artis vanitate, nisi sunt animas, seu vitas quasdam daemonum imaginibus includere: et illius videtur dicere rationem hic.“ Albertus Magnus – Comentarium in Baruch, hg. von BORGNET, S. 424 (Cap. 6).

<sup>764</sup> Vgl. LAARMANN, Matthias: Raimundus Martin, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 7. München 1995. Sp. 415f.

<sup>765</sup> Ein den eigentlichen Ausführungen vorangestellter Abschnitt soll dabei grundsätzlich die Integrität von Altem und Neuem Testament der angeblich korrumpierten Überlieferung des Koran gegenüberstellen. Vgl. Explanatio simboli apostolorum ad institutionem fidelium a fratre Raymundo Martini de ordine predicatroum edita. Hg. von Joseph M. MARCH. En Ramón Martí y la seva „Explanatio simboli apostolorum“, in: Institut d’Estudis Catalans Anuari (1908), S. 444-496, hier S. 452-455.

Quodvultdeus nicht<sup>766</sup>. Dass es keinen Namen Gottes als Schöpfer aller Dinge geben könne, und sei er auch aus vielen Namen zusammengesetzt, lässt Ramón Martí Hermes ebenfalls im Kontext der *probatio trinitatis* sagen<sup>767</sup>. An anderer Stelle bezeugt und preist der Trismegistos die Fleischwerdung des Gottessohnes<sup>768</sup>. Während der Dominikaner mit dem Zitat zur Namenlosigkeit Gottes ein des Öfteren aus dem „Asclepius“ bemühtes aber im konkreten Wortlaut sonst nirgends in der lateinischen Tradition herangezogenes Motiv wählt und damit seine über die Sekundärüberlieferung hinausgehenden Kenntnisse des hermetischen Textes beweist<sup>769</sup>, bleibt die Herkunft des Hermeswortes zur Inkarnation unklar. Wortwahl und Verweis auf die Jungfrauengeburt zeigen allerdings eine christliche Zuschreibung an. Als philosophisch-paganer Gewährsmann der Dreifaltigkeit steht der Trismegistos für Ramón Martí jedenfalls außerhalb jeglicher Skepsis oder Kritik.

Gänzlich andere Züge tragen die Verweise auf den „Asclepius“ in den Schriften Roger Bacons († nach 1292). Nachhaltigen Ruhm erlangte Roger Bacon durch seine konzeptionellen Ansätze einer Experimentalwissenschaft, in deren Rahmen er vielfach, ähnlich wie Albertus Magnus, mit den technisch-operativen Hermetica in Berührung kam, worauf in dieser Arbeit noch an gegebener Stelle eingegangen wird<sup>770</sup>. Den lateinischen „Asclepius“ hingegen zitierte er vor allem in zwei Schriften, in der „Metaphysica“ und in seinem groß angelegten Hauptwerk, dem „Opus maius“. Nach Jahren des Studiums und der Lehrtätigkeit an den Universitäten von Oxford und Paris trat Roger Bacon wohl um 1257 in den Franziskanerorden ein, in dem er sich bald in Konflikten mit der Ordensleitung wiederfand. Die Patronage des Papstes Clemens IV. ermöglichte ihm jedoch nicht nur die Arbeit am „Opus maius“, sondern auch am „Opus minus“ und „Opus tertium“, die er zusammen 1267 seinem Gönner widmete. Gemeinsames Anliegen der drei Schriften war, eine Reform aller Wissenschaften anzuregen<sup>771</sup>.

---

<sup>766</sup> „Unde Mercurius ethiops, qui fuit circa tempus Moysi, qui et Hermes, qui et Trimegistus, dixit in libro qui logos tileos, id est, verbum perfectum: Dominus et omnium sanctorum deorum secundum fecit dominum, quoniam hunc fecit primum, et solum et verum, bonus ei visus est et plenissimus omnium bonorum et beatus est et valde dilexit eum, tanquam unigenitum suum. Hic est filius Dei benedicti.“ Ramón Martí – Explanatio, hg. von MARCH, S. 466f. Zu der ungewöhnlichen Zuordnung des *Mercurius* nach Äthiopien siehe Kap. III.5.

<sup>767</sup> „Item Trimegistus, id est, Magnus Hermes: Non espero totius magestatis [sic!] effectorem omniumque patrem vel dominum, quamvis e multis nominibus composito, posse nuncupari nomine.“ Ramón Martí – Explanatio, hg. von MARCH, S. 463.

<sup>768</sup> „Unde Hermes philosophus loquens de incarnatione eius dicit: Quis est iste puer sapiens, decorus facie, suavis odore, gratiosus moribus, qui veniet, nascetur de puella virgine, sancta, speciosa, et ipse existens Deus ex Deo fit homo per Deum et homo.“ Ebd., S. 470.

<sup>769</sup> Vgl. Asclepius – hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 321 (Asclep. 20).

<sup>770</sup> Siehe Kap. IV.3.

<sup>771</sup> Zu der weitgehend unsicheren Chronologie von Roger Bacons Lebensdaten vgl. HEDWIG, Klaus: Roger Bacon – *Scientia experimentalis*, in: Philosophen des Mittelalters. Hg. von Theo KOBUSCH. Darmstadt 2000. S. 140-151, hier S. 142f. Als einführender Überblick über das „Opus maius“ empfiehlt sich JECK, Reinhold: Roger Bacon –

Roger Bacons Kenntnis der handschriftlichen Tradition des lateinischen „Asclepius“ tritt durch die Vergesellschaftung und zuweilen sogar argumentative Verschränkung mit der philosophischen Werkgruppe des Apuleius hervor, aus der er vor allem „De Deo Socratis“ und „De Platone et eius dogmate“ zitierte<sup>772</sup>. Die hermetische Schrift selbst war ihm unter den Titeln „De divinitate ad Asclepium“ und „De natura divina“ bekannt, die er beide verwendete<sup>773</sup>. Am „Asclepius“ fand er großen stilistischen Gefallen: Hermes spräche schön in seinem Buch „De natura divina“<sup>774</sup> und der Anfang sei glänzend<sup>775</sup>. Doch der Trismegistos formulierte in der Sicht Roger Bacons offenbar auch treffend, weshalb seinem Wort neben philosophischen Autoritäten wie Cicero, Seneca, Aristoteles und Apuleius vom Franziskaner-Gelehrten großes Gewicht beigemessen wird<sup>776</sup>. Zu den treffenden Einsichten des Hermes zähle die richtige Weise, zu Gott zu beten und ihm zu danken. Aristoteles und Avicenna hingegen würden mit ihren Äußerungen über öffentlichen Kultus dem Aberglauben frönen<sup>777</sup>. Als Beleg für das passende Gebet des Hermes gibt Roger Bacon in ganzer Länge die Schlusspassage aus dem „Asclepius“ wieder, in der Gott für Erleuchtung, Vernunft, Fürsorge, Liebe und Errettung gedankt wird. Auch die Hinweise auf Inzensionen als unpassende Gabe und das fleischlose Mahl, was der Trismegistos und seine Schüler nach dem Gebet zu sich nehmen, übernimmt Bacon aus seiner Vorlage<sup>778</sup>. Die Trefflichkeit dieses

---

Opus majus, in: Hauptwerke der Philosophie – Mittelalter (Reclam Interpretationen). Hg. von Kurt FLASCH. Stuttgart 1998. S. 216-244.

<sup>772</sup> Als Quellen der Morallehre führt Roger Bacon „Asclepius“ „De platone et eius dogmate“ und „De Deo Socratis“ ausdrücklich zusammen an: „*Quoniam preparabit modum proposicionum et argumentorum et aliorum que pertinent ad Moralem Scienciam, sunt libri Apuleii, De Dogmate Platonis, et De Deo Socratis, et libri Trimegisti, Mercurii, Hermetis [...]*“ *Metaphysica fratris Rogeri Ordinis fratrum Minorum* (Opera hactenus inedita Roger Baconi Fasc. 1). Hg. von Robert STEELE. Oxford 1909. S. 21. Mit Hermes Trismegistos verband Roger Bacon offenbar mehrere Identitäten, die beim ihm aber nicht klar getrennt erscheinen. Die Autorschaft des „Asclepius“ ordnete er ebenfalls nicht eindeutig zu.

<sup>773</sup> „*Et Trimegistus in libro De divinitate ad Asclepium ait [...]*“ Ebd., S. 12; „*Et Mercurius in libro De divina natura sic ait [...]*“ Ebd., S. 16.

<sup>774</sup> „*Et in libro de Natura Divina Hermes Mercurius pulcre dicit. [...]*“ *Fratris Rogeri Baconis Ordinis Minorum opus majus*, Bd. 2. Hg. von John H. BRIDGES. Oxford 1897. S. 238.

<sup>775</sup> „*[...] Hermes Mercurius in libro de divinis, incipiens sic, praeclare [...]*“ Ebd., S. 248.

<sup>776</sup> In seiner Metaphysik stellt Roger Bacon eine umfangreiche Liste seiner favorisierten Quellen auf, zu denen er auch Hermes Trismegistos zählt; vgl. Roger Bacon – *Metaphysica*, hg. von STEELE, S. 20f.

<sup>777</sup> Zu Aristoteles und Avicenna vgl. Roger Bacon – *Opus majus*, hg. von BRIDGES, S. 247-249.

<sup>778</sup> „*Et quo modo in speciali oratio convenienter fiat, docet Hermes Mercurius in libro de divinis, incipiens sic, praeclare nihil deest ipse Deo, sed nos agentes gratias adoremus. Hae enim sunt summae incensiones Dei cum gratia aguntur a mortalibus. Et infert, Gratias tibi summe, exsuperantissime, tua enim gratia tantum sumus cognitionis tuae lumen consecuti. O nomen sanctum et honorandum nomen tuum, quo solus Deus est benedicendus religione paterna, quoniam omnibus paternam pietatem et religionem et amorem et quaecunque sunt dulciori efficacia praeberere digneris, et donas nobis sensum rationem et intelligentiam. Sensum ut te cognoscamus; rationem ut te limpidius indagemus; intelligentiam ut te cognoscentes gaudeamus, ac numine tuo salvati gaudeamus quod te nobis ostenderis totum, gaudeamus quod nos in corporibus sitos aeternitati fueris consecrare dignatus. Haec enim est sola humana gratulatio, tuae cognitio majestatis. O vitae vera vita! O naturarum omnium faecunda pragnatio! Cognovimus te, aeterna perseveratio! In omni igitur ista oratione te adorantes hoc tantum deprecamur ut nos velis servare perseverantes in amore*



Gebet eines Heiden betont der Franziskaner auch in seiner „Metaphysica“, in der der gesamte Abschnitt samt Kritik an Avicenna und Aristoteles nochmals erscheint<sup>779</sup>. Ähnlich argumentierte bereits Thomas von York bezüglich der Kultpraktiken, Roger Bacon zitiert jedoch weit ausführlicher aus dem „Asclepius“ und beweist damit seine eigenständige Lektüre des hermetischen Textes<sup>780</sup>.

Wenn Hermes schon die würdige Weise des Gottesdienstes beschreibt, ist der Schritt für Bacon nicht mehr weit, den hermetischen Traktat zur Bestätigung der Heiligen Schrift zu verwenden. Im Schöpfer waren alle Dinge, bevor er sie erschuf, sage der Trismegistos; damit stimme der Evangelist Johannes überein, der schreibe: was in ihm selbst geschaffen war, war Leben<sup>781</sup>. Auch diesen Verweis auf den „Asclepius“ im Kontext philosophischer Konzepte des Kosmos verwendet Roger Bacon abermals in der „Metaphysica“<sup>782</sup>. Ebenfalls in beiden Schriften des Franziskaners findet sich, wenn auch in etwas geraffter Form, der Teil der hermetischen Lehre, in der Asklepios über Belohnung und Bestrafung der Seelen im Jenseits unterrichtet wird. Nachdem sich die Seele vom Körper getrennt habe, heiße es bei Hermes, werde sie ob ihres Verdienstes geprüft und dürfe daraufhin am ihr zustehenden Ort verbleiben, wenn sie sich als fromm und gerecht erwiesen habe. Zeige sich die Seele aber von ihren Vergehen beschmutzt, stürze sie in die Tiefe und werde von ewigen Strafen getrieben. Man solle sich davor hüten, dies zu erleiden. Die Ungläubigen würden nämlich nach ihren Vergehen nicht durch Worte, sondern durch Erleiden der Strafen zum Glauben gebracht<sup>783</sup>. Die Worte des Hermes zur Prüfung im Jenseits stehen im „Opus maius“ in Verbindung mit weiteren Lehren über das Schicksal nach dem Tode, wobei sich Roger Bacon auf die Beschreibungen der zu erwartenden Strafen für die verworfenen Seelen

---

*cognitionis tuae, et nunquam ab hoc vitae genere seperari. Hoc optantes convertimus nos ad puram et sine animalibus coenam.*“ Ebd., S. 248. Vgl. Asclepius – hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 352-355 (Asclep. 41).

<sup>779</sup> Vgl. Roger Bacon – Metaphysica, hg. von STEELE, S. 24-26.

<sup>780</sup> Dennoch dürfte Bacon in Oxford, wo auch Thomas von York wirkte, mit dem „Sapientiale“ in Berührung gekommen sein und sich auch im Abschnitt über die Kultpraktiken daran orientiert haben, wie David Porreca naheliegenderweise vermutet; vgl. PORRECA, Influence, S. 214. Zu der betreffenden Passage bei Thomas von York siehe oben.

<sup>781</sup> „*Et Trismegistus in libro de Divinitate ad Asclepium ait, In Creatore sunt omnia antequam creasset ea; ut concordat cum Joanne Evangelista qui dicit, Quod factum est in ipso vita erat.*“ Roger Bacon – Opus majus, hg. von BRIDGES, S. 235. Vgl. Asclepius – hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 297f. (Asclep. 2).

<sup>782</sup> Vgl. Roger Bacon – Metaphysica, hg. von STEELE, S. 12.

<sup>783</sup> „*Et Hermes Mercurius, in libro de Divina Natura sic ait, Cum fuerit animae a corpore facta discessio tunc arbitrium examenque meriti eius transit in summam potestatem, quae eam cum piam justamque perviderit, in sibi competentibus locis manere permittit. Sin autem delictorum illitam maculis vitiisque oblitam viderit, desuper ad im deturbans tradit aeternis poenis agitandam, ut in hoc obsit animae aeternitas quae sit immobili sententia aeterno supplicio subjugata. Ergo ne iis implicemur verendum timendum cavendumque esse cognoscimus. Incredibiles enim post delicta cogentur credere non verbis sed exemplis, non minis sed ipsa passione poenarum.*“ Roger Bacon – Opus majus, hg. von BRIDGES, S. 245f. Vgl. Roger Bacon – Metaphysica, hg. von Steele, S. 16. Zur entsprechenden Passage im „Asclepius“ vgl. Asclepius – hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 334f. (Asclep. 28).

beschränkt. Neben dem „Asclepius“ führt er beispielsweise noch Avicenna, Cicero, Sokrates, einen Alchimus und einen etwas obskuren Ethicus an<sup>784</sup>.

Nachdem er in breiter Ausführlichkeit aus „De Deo Socratis“ die Lehre des Apuleius zu Engeln und Dämonen zitiert hat, leitet Roger Bacon im „Opus maius“ auf nichtchristliche Ansichten zur Unsterblichkeit über und lässt auch hier als einen von mehreren antiken Philosophen den *Mercurius* zu Wort kommen. Gott sei der Vater und Herr aller Dinge und zeige sich gerne, nicht um sein Wo, Wie und Wiegroß zu offenbaren, sondern um den Menschen durch die Erkenntnis des Verstandes zu erleuchten, sofern dieser die Finsternis der Irrtümer von seiner Seele nähme, die Klarheit des Wahren empfangen und sich ganz mit dem göttlichen Verstand verbinde. Vom sterblichen Teil seiner Natur werde er daraufhin befreit und vertraue auf die künftige Unsterblichkeit<sup>785</sup>. Zentrale Bedeutung kommt dem „Asclepius“ in den Schriften Roger Bacons sicherlich nicht zu. Doch bildet er neben „Klassikern“ der Philosophie eine ehrwürdige Referenz, die die Wahrheit mancher christlicher Erkenntnisse zu unterstreichen hilft und daher in durchweg positivem Licht erscheint.

Roger Bacons Ordensbruder Richard von Middleton (Richardus de Mediavilla, † um 1302/03) soll in dieser Untersuchung den Reigen der Autoren schließen, die eigenständig mit der primären Überlieferung des lateinischen „Asclepius“ umgegangen sind. Damit soll jedoch keine vollständige Erfassung der Rezipienten des 12. und 13. Jahrhunderts behauptet werden<sup>786</sup>. Auch Richard von Middleton studierte und lehrte an der Universität in Paris und bekleidete innerhalb seines Ordens seit 1295 das Amt des Provinzials der Francia<sup>787</sup>. Von seinen Schriften erreichte sein Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus weite Verbreitung. Im ersten Buch befinden sich dort die Zitate aus dem „Asclepius“. Gleich im Prolog verdeutlicht Richard seine Einschätzung des hermetischen Textes: Gott hat sich unmittelbar auch den Philosophen offenbart, wovon zum einen die Schlussequenz aus dem

---

<sup>784</sup> Roger Bacon – *Opus majus*, hg. von BRIDGES, S. 245f. und Roger Bacon – *Metaphysica*, hg. von STEELE, S. 11f.

<sup>785</sup> „*Et in libro de Natura Divina Hermes Mercurius pulcre dicit, Deus et pater omnium et dominus, et is qui solus est monia in omnibus, se libenter ostendit: non ubi sit loco, nec qualis sit qualitate nec quantus sit quantitate; sed hominum sola intelligentia mentis illuminans qui discussis ab animo errorum tenebris et veritatis claritate percepta, toto se sensui divinae intelligentiae commiscet, cujus amore a parte naturae, qua mortalis est, liberatus immortalitatis futurae condipit fiduciam.*“ Roger Bacon – *Opus majus*, hg. von BRIDGES, S. 238f. Vgl. *Asclepius* – hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 336.

<sup>786</sup> Eine Reihe weiterer Befunde von „Asclepius“-Zitaten darf noch v.a. bei weniger prominenten Autoren erwartet werden. Als Beispiel sei hier Wilhelm von Aragon genannt, dessen Boethius-Kommentar neuerdings noch auf Ende des 13. Jahrhunderts datiert wird und ebenfalls Spuren des hermetischen Textes enthält. Diese Quelle war mir jedoch nicht zugänglich und so vermag ich lediglich auf die Angaben bei NAUTA, Lodi: „*Magis sit Platonius quam Aristotelius*“: Interpretations of Boethius’s Platonism in the *Consolatio Philosophiae* from the Twelfth to the Seventeenth Century, in: *The Platonic Tradition in the Middle Ages*. Hg. von Stephen GERSH und Maarten J.F.M. HOENEN. Berlin/ New York 2002. S. 165–204, hier bes. S. 194 mit Anm. 79 zu verweisen.

<sup>787</sup> Vgl. LAARMANN, Matthias: Richard von Mediavilla, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 7. München 1995. Sp. 823f.

„De divinitate ad Asclepium“ künde, in der der Trismegistos für seine Erleuchtung dankt<sup>788</sup>. Zum anderen zeige sich das aber auch im Buch „Verbum perfectum“, das Richard aus der Sekundärüberlieferung bei Augustinus kannte, das er aber offensichtlich nicht mit dem ihm vorliegenden „Asclepius“ gleichsetzte<sup>789</sup>. Das Licht der Wahrheit strahlt also für Richard von Middleton aus dem Traktat des Hermes. Mit dem gleichen Zitat des Schlussgebetes bekräftigt er an späterer Stelle, dass Gott grundsätzlich für die Geschöpfe erkennbar ist<sup>790</sup>. Zu dem, was dem Trismegistos über Gott offenbart wurde, zählt nach dem Sentenzenkommentar die Einzigkeit der göttlichen Essenz<sup>791</sup> ebenso wie Vielheit der Personen<sup>792</sup>, also die Dreifaltigkeit. Ganz im Sinne scholastischen Argumentationsaufbaus unterscheidet Richard die Personen der Trinität. Dabei stellt er die Frage, ob die Zeugung des Sohnes einer vollendeten Zeugung entspricht. Auch dafür scheint Hermes mit dem Hinweis, dass nichts existiere, was unfruchtbar sei – ob beseelt oder unbeseelt, eine bejahende Antwort zu liefern<sup>793</sup>. Eine weitere christliche Lehrmeinung vertritt der Trismegistos, wenn er die Schwierigkeit feststellt, Gottes Namen zu bestimmen. Die allumfassende Majestät Gottes zu benennen könne man nicht mit einem Namen, es sei denn, sein Name sei aus vielen Namen zusammengefügt<sup>794</sup>. Auf diese Weise habe Hermes den Weg aufgezeigt, einen perfekten Namen für Gott zu finden<sup>795</sup>. Die Schwierigkeit Gottes

<sup>788</sup> „Deus enim illis [philosophis] manifestavit, quod forte significare voluit Trimegistus in lib. de divinitate ad Asclepium, versus finem. Cum dixit, gratias agimus tibi summe, et exuperantissime: tua enim gratia tantum sumus cognitionis tuae lumen consecuti.“ Clarissimi theologi magistri Ricardi de Mediavilla super quatuor libros sententiarum Petri Lombardi Quaestiones subtilissimae. Brescia [Druck: Ludovico Silvestrio] 1591. ND Frankfurt 1963. fol. 2b (Lib. 1, Prolog.).

<sup>789</sup> „Et etiam sic cognovit Hermes qui alio nomine dicitur Mercurius, qui fecit librum qui dicitur verbum perfectum in quo sic ait.“ Ebd., fol. 44a (Lib. 1, Dist. 3, Art. 2, Quaest. 2).

<sup>790</sup> Ebd., fol. 39b (Lib. 1, Dist. 3, Art. 1, Quaest. 1: „Utrum Deus sit cognoscibilis a creatura.“). Das Zitat entstammt dem Abschnitt Aslep. 41; vgl. Asclepius – hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 353.

<sup>791</sup> „Dicit etiam Trimegistus de divinitate ad Asclepium quod unus, est mundus unus est Deus.“ Richard von Middleton – Super sententiarum, fol. 28b (Lib. 1, Dist. 2, Art. 1, Quaest. 1: „Utrum una sit divina essentia tantum vel plures.“). Vgl. Asclepius – hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 298 (Asclep. 3).

<sup>792</sup> „Item Trimegistus de divinitate ad Asclepium dicit. Omnium effectus naturamque congonscens, miretur, adoret atque collaudet artem, divinamque mentem.“ Richard von Middleton – Super sententiarum, fol. 34a (Lib. 1, Dist. 2, Art. 2, Quaest. 1: „Utrum in Deo sit personarum pluralitas.“). Vgl. Asclepius – hg. von Nock/ FESTUGIÈRE, S. 312 (Asclep. 13).

<sup>793</sup> „Item Trimegistus de divinitate ad Asclepium. Non solum Deum o Asclepi, sed animalia omnia: et animalia, impossibile enim aliquid eorum, que sunt infoecundum esse, sed foecunditas est maxime, ubi est perfecta generatio: ergo generationi filii Dei vere convenit perfecte generationis ratio.“ Richard von Middleton – Super sententiarum, fol. 97a (Lib. 1, Dist. 9, Art. 1, Quaest. 1: „Utrum generationi filii Dei vere conveniat perfecte generationis ratio.“). Vgl. Asclepius – hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 321f. (Asclep. 21).

<sup>794</sup> „Item Trimegistus de divin. Ad Asclepium, sic dicit: Non spero totius maiestatis effectorem omniumque rerum patrem, vel Deum uno posse, quamvis ex multis composito nomine nuncupari: ergo Deus nominare non potest nomine, uno nomine, neque pluribus.“ Richard von Middleton – Super sententiarum, fol. 201b (Lib. 1, Dist. 22, Art. 1, Quaest. 1: „Utrum Deus sit nominabilis pluribus nominibus.“).

<sup>795</sup> Das betont Richard nochmals gegen Ende seiner Ausführung dieser Quaestio: „Ad sextum dico, quod auctoritas Trimegisti intelligitur de perfecta nominatione. Tunc solvendum est ad argumenta aliqua, que probant Deum posse nominari perfecte a nobis.“ Ebd., fol. 202a. Das gleiche Zitat aus dem „Asclepius“ verwendete Ramón Martí, um die Unnennbarkeit Gottes aufzuzeigen; siehe oben.

Natur zu erforschen und ihm einen Namen zu geben habe auch Platon bezeugt, wie Richard aus „De Platone et eius dogmate“ des Apuleius erfahren hat<sup>796</sup>. Damit zeigt auch dieser franziskanische Magister, wie er von Apuleius und Hermes gemeinsam aus der Handschriftentradition schöpfte<sup>797</sup>.

Die weiteren Zitate aus dem „Asclepius“ bei Richard von Middleton stehen ebenfalls im Kontext der Ergründung von Gottes Wesen. Eine *distinctio* widmet er der Frage, ob das Wort bei Gott war und ob das Wort bei Gott als essentiell oder personell bezeichnet werden soll. Bei der Erörterung dieses Problems wägt Richard verschiedene Textstellen vor allem bei Augustinus, Anselm von Canterbury und Boethius gegeneinander ab<sup>798</sup>. Dazwischen setzt er ein Zitat aus der hermetischen Schrift, das zunächst für den essentiellen Charakter des Wortes zu sprechen scheint. Nach Hermes bildeten Kunst und Einsicht eine Substanz in Gott wenn er sage, wer die Natur der Dinge erkannt habe, bewundere, verehere und preise die göttliche Kunst und Einsicht. Die Kunst aber sei das Wort, schlägt Richard den Bogen wieder zu seiner Frage<sup>799</sup>. Bei der Erörterung, ob Gott im Stande sei, Böses zu tun, zitiert er neben Augustinus und Avicenna summierend den „Asclepius“, wonach der Wille Gottes voller Güte sei. Daraus folge, dass Gott nicht fehlen könne<sup>800</sup>. Ein weiteres Mal greift Richard auf den hermetischen Traktat bei der Frage, ob Gott ein anderes Universum erschaffen könnte, zurück. Hermes bekräftigt dabei die Seite, die die Schöpfung einer anderen Welt ausschließt. Laut „Asclepius“ sei der Kosmos das Abbild Gottes<sup>801</sup>. Letztlich stimmt Richard an dieser Stelle nicht ganz dem Trismegistos zu, scheint ihm doch Gott in seiner Allmacht grundsätzlich in der Lage, eine andere Welt zu erschaffen<sup>802</sup>. Insgesamt steht für Richard von Middleton aber die Autorität des Autors des „Asclepius“ außer Frage, ihm schreibt er,

---

<sup>796</sup> „Item Apuleius lib. I de dogmate Plato refert Platonem docuisse Deum in Deum innominabilem: cuius naturam invenire difficile est.“ Richard von Middleton – Super sententiarum, fol. 201a-b.

<sup>797</sup> Vgl. auch den Überblick der von Richard zitierten Werke bei HOCEDEZ, Edgar: Richard de Middleton – sa vie, ses œuvres, sa doctrine. Louvain/ Paris 1925. S. 480.

<sup>798</sup> Richard von Middleton – Super sententiarum, fol. 247-249 (Lib. 1, Dist. 27, Art. 2, Quaest. 1 und 2: „Utrum verbum vere sit in divinis.“ / „Utrum verbum in divinis dicatur essentialiter vel personaliter.“).

<sup>799</sup> „Item Trimegistus de divinitate ad Asclepium. Quod non est probabile credidisse aliquam distinctionem in divinis, cum unitate substantiae ponit in Deo mentem, et artem. Unde dicit, quod cognoscens naturas rerum miretur, adoret, atque collaudet artem, divinamque mentem: sed ars, verbum est.“ Ebd., fol. 248b. Vgl. Asclepius – hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 312 (Asclep. 13).

<sup>800</sup> „Dicit enim Trimegistus in libr. De divinitate ad Asclepium, quod voluntas Dei est omnis bonitas ex quo sequitur quod non potest peccare.“ Richard von Middleton – Super sententiarum, fol. 372b (Lib. 1, Dist. 42, Art. 1, Quaest. 2: „Utrum Deus possit facere mala.“).

<sup>801</sup> „Ideo non potest alium mundum creare: quapropter etiam Trimegistus de divinitate ad Asclepium, mundum dicit esse imaginem Dei: videtur, quod cum ista universitate aliam non potest facere, nec potuit.“ Ebd., fol. 392b (Lib. 1, Dist. 44, Art. 1, Quaest. 4: „Utrum Deus posset facere aliud universum.“).

<sup>802</sup> Womit Richard von Middleton aber keineswegs sagen möchte, dass Gott tatsächlich ein anderes Universum erschaffen hat; vgl. ebd., fol. 392f.

wie allerdings auch anderen heidnischen Philosophen, fundamentale Erkenntnisse zum Wesen Gottes zu.

Am Schluss der Betrachtung zur Rezeption des lateinischen „Asclepius“ sollen die Autoren des 12. und 13. Jahrhunderts Erwähnung finden, die ihre Kenntnis des hermetischen Textes vermutlich weder der primären Überlieferung durch die Handschriften noch – zumindest nicht ausschließlich – der sekundären Überlieferung durch die patristische Literatur, etwa durch Augustinus oder den „Tractatus adversus quinque haereses“, verdanken. Vielmehr dürfen für folgende Beispiele Übernahmen von zeitnahen oder zeitgenössischen Autoren angenommen werden.

Zu nennen wäre da zunächst der Autor eines Kommentars zum ersten Buch der Metamorphosen von Ovid, dessen Text sich in einem Manuskript des frühen 13. Jahrhunderts der Bodleian Library in Oxford erhalten hat und von Peter Ganz ediert worden ist<sup>803</sup>. Wie der Herausgeber des Kommentars verdeutlicht, weisen Stil, Begrifflichkeiten, Kenntnisse klassischer wie theologischer Literatur und inhaltliche Zusammenhänge nicht nur deutlich auf eine nordfranzösische Bildungsstätte des ausgehenden 12. Jahrhunderts als Verortungspunkt des Urhebers, sondern auch auf eine deutliche Anlehnung an das Werk des Alanus ab Insulis. Die Übereinstimmungen mit den Schriften des Pariser Magisters gehen sogar soweit, dass dessen eigene Autorschaft nicht auszuschließen ist oder zumindest ein Schüler aus seinem engeren Umfeld dafür in Betracht gezogen werden muss<sup>804</sup>. Auch das Hermes-Zitat im Ovid-Kommentar entspricht weitgehend dem aus dem „Sermo de sphaera intelligibili“ des Alanus und steht zudem im gleichen Kontext der Deutung der Trinität<sup>805</sup>. Eine Übernahme scheint daher sehr nahe liegend.

Bei dem Rückgriff auf die Autorität des Hermes zeigt sich auch der Pariser Theologe und Archidiakon von Beauvais, Wilhelm von Auxerre († vermutlich 1231), von Alanus ab Insulis beeinflusst. Wilhelms Versuch einer Gesamtdarstellung der Theologie in der „Summa aurea“ erlebte eine weite Verbreitung<sup>806</sup>. Der „Asclepius“ kommt singulär im vierten Traktat der Summe unter der Frage, ob Gott einen Namen habe oder namenlos sei, ins Spiel. Nach dem Abwägen der Argumente aus Werken des (Pseudo-) Dionysius, des Johannes

---

<sup>803</sup> GANZ, Peter F.: *Archani celestis non ignorans* – Ein unbekannter Ovid-Kommentar, in: *Verbum et signum*, Bd. 1. Beiträge zur mediävistischen Bedeutungsforschung. Festschrift für Friedrich Ohly zum 60. Geburtstag. Hg. von Hans FROMM, Wolfgang HARMS und Uwe RUBERG. München 1975. S. 195-208.

<sup>804</sup> Vgl. ebd., S. 196-198.

<sup>805</sup> „*Et Hermes Mercurius in libro suo ‚De Deo adorando‘ loquens ad discipulos ait: Tres credimus esse deos: primum ex nihilo, secundum ex primo, tertium ex utroque procedentem.*“ Ebd., S. 200. Zu der Stelle in der Schrift des Alanus siehe oben.

<sup>806</sup> Vgl. ARNOLD, Johannes: Wilhelm von Auxerre, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 9. München 1998. Sp. 163f.

Damascenus und des Augustinus gelangt Wilhelm zu dem Schluss, dass Gott einerseits in sich und außer sich unnennbar sei, in den Geschöpfen andererseits durchaus erkennbar und daher in und außer ihnen nennbar sei. Der *Trismegistus* bestätige dies mit seiner Erkenntnis, Gott sei nicht einfach nennbar, sondern trage alle Namen<sup>807</sup>. Die entsprechende Stelle aus dem „Asclepius“<sup>808</sup> zitiert Alanus vollständiger<sup>809</sup>. Wilhelms etwas eigenwillige Wiedergabe mag auf seine sekundäre Entlehnung vom Gelehrten aus Lille deuten. Mit Gewissheit lässt sich dieser Sachverhalt nicht bestimmen, doch gegen Wilhelms eigenständige „Asclepius“-Lektüre spricht das Fehlen jeglichen Hinweises auf Schriften des Apuleius, dessen Werkgruppe bereits häufig als Indiz für die Einsicht in die primäre handschriftliche Überlieferung dienen konnte.

Werke des Apuleius zog auch Alexander von Hales († 1245) nicht heran, seine „Asclepius“-Zitate stehen somit auch im Verdacht, nicht auf eigener Textkenntnis zu beruhen. Nach seinem Studium in Paris bekleidete Alexander von Hales seit etwa 1225 den Lehrstuhl des *magister regens* der dortigen Theologischen Fakultät. Daneben nahm er verschiedene geistliche Ämter in England wahr, so seit 1231 das Archidiakonats von Coventry, und fungierte auch als Gesandter des englischen Königs Heinrich III. Seine Lehrtätigkeit in Paris scheint er dabei jedoch nur kurzzeitig unterbrochen zu haben und hielt sie auch nach seinem Beitritt zum Franziskanerorden 1236 aufrecht. Das brachte seinem neuen Orden den ersten Lehrstuhl ein. Seinen theologischen Lehrschriften maßen schon die Zeitgenossen hohe Bedeutung bei. So wurde er als Teilnehmer am Konzil von Lyon kurz vor seinem Tod 1245 als *magnus doctor theologiae* gefeiert<sup>810</sup>. Zitate aus dem „Asclepius“ finden sich zum einen in der „Summa Theologica“, zum anderen im Sentenzen-Kommentar des franziskanischen Meisters. In der theologischen Summe erscheint Hermes erneut als Autorität in der Erörterung der göttlichen Namen, auch hier stellt er fest, dass Gott nicht einen sondern alle Namen trage<sup>811</sup>. Der gleiche inhaltliche Zusammenhang und besonders der fast gleiche eigenwillige Wortlaut des Zitats wie bei Wilhelm von Auxerre lässt den Rückschluss auf dessen „Summa aurea“ als Quelle für Alexander von Hales zu<sup>812</sup>. Im zweiten

---

<sup>807</sup> „Et ex hoc sumpsit Trismegistus dicens ‚Deum non esse uninominabilem sed omninominabilem.‘“ Magistri Guillelmi Altissiodorensis Summa aurea, Bd. 1. Hg. von Jean RIBAILLIER. Paris/ Roma 1980. S. 39 (Lib. 1, Tract. 4, Cap. 1).

<sup>808</sup> Vgl. Asclepius – hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 321 (Asclep. 20).

<sup>809</sup> Vgl. Alanus ab Insulis – Summa „Quoniam homines“, hg. von GLORIEUX, S. 139f.

<sup>810</sup> Zu Alexander von Hales vgl. MÜCKSHOFF, Meinolf: Alexander von Hales, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 1. München/ Zürich 1980. Sp. 377f.

<sup>811</sup> „Item, Trismegistus: ‚Deus non est uninominabilis, sed omnimominabilis.‘“ Doctoris infragabilis Alexandri de Hales Ordinis Minorum Summa Theologica liber primus, Teil 1. Studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae. Quaracchi 1924. S. 497 (Inqu. 1, Tract. 1, Quaest. 1, Cap. 3/2).

<sup>812</sup> Siehe oben.

Buch der „Summa theologica“ wird nochmals auf den „Asclepius“ diesmal als Werk des *Mercurius* verwiesen<sup>813</sup>. Die folgenden Angaben über die doppelte Natur des Menschen und seiner daraus abgeleiteten besonderen Stellung auf Erden stammen auch zweifellos aus dem hermetischen Traktat, doch bleiben sie so allgemein gehalten, dass eine genaue Zuordnung zu einer bestimmten Passage nicht möglich ist. Der Herausgeber dieses Teils der Summe verweist in seinem Anmerkungsapparat dementsprechend gleich auf fünf verschiedene Kapitel des „Asclepius“ als mögliche Quellen<sup>814</sup>. Ob dieses Konzentrat auf eigener Lektüre der Hermes-Lehre fußt, bleibt daher mehr als fraglich. Das gilt genauso für die etwas krude Stelle in Alexanders Sentenzenkommentar, nach der der Trismegistos die Einteilung der Erkenntnisbereiche in Substanz, Einzelform und Vernunft vorgenommen habe<sup>815</sup>. Als denkbare Vorlage kämen die Ausführungen im „Asclepius“ zu den Einzelformen, ihrer Substanz und ihren Verbindungen zum menschlichen Geist in Frage<sup>816</sup>, doch bleibt das Zitat bei Alexander von Hales sehr abstrakt und uneindeutig<sup>817</sup>.

Nach dem Befund von David Porreca scheint die Situation im „De vitiis et virtutibus“ des Dominikanerpriors in Lyon, Guilelmus Peraldus (Guillaume de Lyon, † um 1271) eindeutiger. Den bereits erwähnten Vorwurf der Idolatrie angesichts der hermetischen „Statuenlehre“<sup>818</sup> entlehnte er offenbar wörtlich aus dem „Magisterium divinale et sapientiale“ des Wilhelm von Auvergne<sup>819</sup>. Eine zweite Erwähnung des Hermes, in der er als Autorität für die Unvergänglichkeit der Seele angeführt wird, entstammt dagegen dem „De fide catholica contra haereticos“ des Alanus ab Insulis<sup>820</sup>. Im Falle des Guilelmus Peraldus ist eigenes Textstudium des „Asclepius“ somit auszuschließen.

---

<sup>813</sup> „Item, arguit Mercurius hominem existentem duplicis naturae, corporalis et spiritualis, debere creari in caelo propter naturam spiritualem quae excellit in eo et non in terra propter naturam corporalem; sed dicit quod proprietates terrae magis dominantur in eo; locus autem sequitur naturam praedominantis, et ita patet corpus humanum pertinere ad terram et non ad caelum.“ Doctoris irrefragabilis Alexandri de Hales Ordinis Minorum Summa Theologica liber secundus, Teil 1. Studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae. Quaracchi 1928. S. 587 (Inqu. 4, Tract. 2, Sectio 2, Quaest. 1, Membrum 3, Cap. 4).

<sup>814</sup> Ebd., Anm 7.

<sup>815</sup> „Sexta est secundum quod ad cognitionem res disponitur: substantia, species, ratio. Hanc ponit Trismegistus philosophus.“ Magistri Alexandri de Hales glossa in quattuor libros sententiarum Petri Lombardi, Bd. 1 (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi 12). Hg. vom Collegium S. Bonaventurae. Quaracchi 1951. S. 51 (Lib. 1, Dist. 3, Cap. 29).

<sup>816</sup> Vgl. Asclepius – hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 317 (Asclep. 18).

<sup>817</sup> Zum weiteren Deutungsangebot der Herausgeber, wonach der „Liber de castigatione animae“ Vorlage für diese Stelle gewesen sein könnte, siehe Kap. III.4.

<sup>818</sup> Siehe oben.

<sup>819</sup> Vgl. PORRECA, Influence, S. 59 mit Anm. 10 und S. 69 mit Anm. 43. Für seine Belege verwendete David Porreca eine mir nicht zugängliche Textausgabe des „De vitiis“ von 1587. Anhand der mir vorliegenden Ausgabe Guilelmus Peraldus. Incipiunt capitula summe seu operis de virtutibus quibus competenter patent materie in eo contente. Basel [Druck: Michael Wensler & Friedrich Biel] o.J. [ca. 1474] waren die angegebenen Passagen nicht überprüfbar.

<sup>820</sup> Vgl. PORRECA, Influence, S. 59 mit Anm. 10 und S. 74 mit Anm. 74.

Der Dominikaner und zeitweilige Provinzial der *Theutonica* Ulrich von Straßburg († 1277) studierte am *Studium generale* seines Ordens in Köln bei Albertus Magnus. Sein unvollendetes – oder unvollständig überliefertes – Hauptwerk „De summo bono“, in dem Hermes angeführt wird, verstand er als Systematisierung des Gedankengutes seines Lehrers. Dazu verwendete er jedoch weitere Quellen wie den Sentenzenkommentar des Thomas von Aquino<sup>821</sup>. Der hermetische „Asclepius“ war Ulrich von Straßburg zum einen durch die sekundäre Überlieferung des „Tractatus adversus quinque haereses“ bekannt. Im Kapitel über die natürliche Erkenntnis Gottes, für die es nicht der Heiligen Schrift bedarf, findet sich als Beispiel die Passage über die Erschaffung des zweiten Gottes, des Sohnes der *bona voluntas*, die von Ulrich ganz zeitgenössisch als Wissen um die Trinität ausgelegt wurde<sup>822</sup>. Womöglich entnahm er aber auch diese Wendung bereits dem Sentenzenkommentar des Albertus Magnus<sup>823</sup>. Andererseits gibt Ulrich seine „Asclepius“-Zitate wie auch sonstigen Erwähnungen des Hermes nach den Schriften seines Lehrers wieder. Das trifft für die Ansprache des Menschen als Bindeglied zwischen Gott und Welt zu<sup>824</sup> wie die Idee, Gott sei in allem<sup>825</sup>, und genauso für die Aufzählungen, in denen die Autorität des Trismegistos mit Sokrates, den Platonikern und Peripatetikern genannt wird<sup>826</sup>. David Porreca machte anhand handschriftlichen Materials weitere „Asclepius“-Stellen in noch unedierten Teilen des „De summo bono“ aus. Dazu zählen Aussagen über die *heimarmene* und die Natur menschlichen und göttlichen Wissens. Auch hier scheint Ulrich bis in die Formulierung ganz Albertus Magnus gefolgt zu sein<sup>827</sup>. Für selbstständige „Asclepius“-Kenntnisse Ulrichs von Straßburg lassen sich somit keine Hinweise finden.

<sup>821</sup> Zu Ulrich und „De summo bono“ vgl. LAARMANN, Matthias: Ulrich von Straßburg, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 8. München 1997. Sp. 1202f.

<sup>822</sup> „Sed Hermes Mercurius in libro Logos teleios, id est verbum perfectum, dicit sic: ‚Deus, omnium factor deorum, secundum fecit deum; quoniam autem hunc fecit primum et solum et verbum, bonus autem ei visus est et plenissimus omnium bonorum. Laetatus est et valde dilexit tamquam unigenitum suum‘, et infra expressius: ‚Filius benedicti dei atque bonae voluntatis, cuius nomen non potest humano ore narrari... [sic!] Est autem filius inenarrabilis sermo sapientiae, dominus est omnium dominante deo mortalibus et qui ab hominibus indagari non potest.“ Ulrich von Straßburg: De summo bono, Lib. 1 (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, Bd. 1,1). Hg. von Burkhard MOJSISCH. Hamburg 1989. S. 8 (Lib. 1, Tract. 1, Cap. 2).

<sup>823</sup> Ebd.

<sup>824</sup> „[...] per quam homo eius imago dicitur, quia ‚homo est nexus dei et mundi‘, ut dicitur Hermes Trismegistus in libro De deo deorum.“ Ebd., S. 28 mit Angaben über die Parallelstelle bei Albertus Magnus.

<sup>825</sup> „Et ideo Hermes Trismegistus in libro De natura deorum, sicut omnia dicit esse plena Deo, ita dicit omnia plena esse spiritu, qui formas et virtutes divinas invehit omnibus, [...]“ Ulrich von Straßburg: De summo bono, Lib. 4, Tract. 1-2,7 (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, Bd. 1, 4/1). Hg. von Sabina PIEPERHOFF. Hamburg 1987. S. 29 mit Angaben zur Parallelstelle bei Albertus Magnus.

<sup>826</sup> Vgl. Ulrich von Straßburg: De summo bono, Lib. 4, Tract. 3 (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, Bd. 1, 4/4). Hg. von Alessandro PALAZZO. Hamburg 2005. S. 8, 133, 204. Vom Herausgeber sind auch die Parallelstellen bei Albertus Magnus genannt.

<sup>827</sup> Vgl. PORRECA, Influence, S. 73 mit Anm. 68 und 70. Auch Alessandro Palazzo gelangt zu dem Schluss, dass Ulrich sich für seine Verweise auf hermetische Schriften aus dem Werk des Albertus Magnus bedient; vgl.



## 2. Der „Liber de sex rerum principiis“

### a. Inhalt und Überlieferung des „Liber de sex rerum principiis“

Der Titel dieses Werkes verspricht als Themenstellung sechs Prinzipien, um welche Prinzipien es sich dabei handelt, geht aus dem Aufbau der Schrift jedoch nicht unmittelbar hervor<sup>828</sup>. Nach einem kurzen Prolog, in dem der mythische Urheber Trismegistos vorgestellt wird, erfolgt eine kurze Inhaltsangabe über die verschiedenen Teile des Textes: über das erste und grundlegende Gesetz der Sterne, über das zweite und uranfängliche Gesetz der Sterne, was die Welt sei, über die Funktionsweise der Welt, was die Natur in natürlichen und die Zeit in zeitlichen Dingen sei<sup>829</sup>. Dieser Aussicht entsprechen aber weder die vorgestellten Prinzipien, noch die Gliederung des erhaltenen Bestandes. Die Einteilung des Textes variiert zudem in den einzelnen Überlieferungsträgern, was den Erstherausgeber Theodore Silverstein zu einer Untergliederung in sieben Teile veranlasste, die sich so in keiner der mittelalterlichen Handschriften wiederfindet<sup>830</sup>. Trotz dieses problematischen Eingriffes übernehmen die Bearbeiter der neuen Edition aus Gründen der inhaltlichen Stringenz Silversteins Verfahren<sup>831</sup>, dem sich daher auch diese Untersuchung anschließt. Entsprechend dieser modernen Gliederung hebt der „Liber de sex rerum principiis“ im ersten Teil mit den drei Universalien und ihren Einzelheiten an<sup>832</sup>. Als drei Prinzipien, die den Intellekt des Menschen formen, werden gleich zu Beginn *causa*, *ratio* und *natura* vorgestellt. *Causa* ginge der Wirkung voran, *ratio* erzeuge den Intellekt, der zusammenfüge und unterscheide, und *natura* begründe nicht nur das Sein, sondern determiniere es für alles. *Ratio* stamme von *causa*, während *natura* von *ratio* und *causa* herrühre. Im Folgenden

---

PALAZZO, Alessandro: Le fonti ermetiche nel 'De summo bono' di Ulrico di Strasburgo, in: Hermetism from Late Antiquity to Humanism, S. 189-202.

<sup>828</sup> Der folgenden Inhaltsübersicht liegen die beiden Editionen des „Liber de sex rerum principiis“ und deren Einführungen zugrunde: Liber Hermetis Mercurii Triplicis de VI rerum principiis. Hg. von Theodor SILVERSTEIN, in: Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge 22 (1955), S. 217-302; Hermetis Trismegisti De sex rerum principiis. Hg. von Paolo LUCENTINI und Mark D. DELP (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 142 – Hermes Latinus 2). Turnhout 2006.

<sup>829</sup> „Hermes Mercurius Triplex De sex rerum principiis. De lege prima astrorum et principali. De lege secundaria astrorum et primordiali. De mundo quid sit. De machina mundi. Quid sit natura in naturalibus. Quid sit tempus in temporalibus.“ De sex rerum principiis – hg. von LUCENTINI/ DELP, S. 148.

<sup>830</sup> Vgl. De sex rerum principiis – hg. von SILVERSTEIN, S. 247-302.

<sup>831</sup> Vgl. dazu die Diskussion in De sex rerum principiis – hg. von LUCENTINI/ DELP, S. 135-138.

<sup>832</sup> Der folgende Überblick versteht sich lediglich als knappe Inhaltsangabe. Eine ausführliche historisch-kritische Analyse erstellte DELP, Mark D.: De sex rerum principiis – A Translation and Study of al Twelfth-Century Cosmology. Inaug.-Diss. Notre Dame (Ind.) 1994, die er in geraffter Form auch der Textedition voranstellte; vgl. De sex rerum principiis – hg. von LUCENTINI/ DELP, S. 1-124. Zum Prinzip der *ratio* siehe auch DELP, Mark D.: The Immanence of Ratio in the Cosmology of the De sex rerum principiis, in: Hermetism from Late Antiquity to Humanism, S. 63-79.

des Kapitels werden die drei Prinzipien näher bestimmt. *Ratio* etwa setze die Ordnung und sei das Gesetz der Sterne, was die gleiche und fortwährende Disposition ihrer Bewegungen bedeute. Der Mechanismus der Welt werde durch sie in Gang gehalten. *Natura* hingegen verursache allgemeine wie spezifische Qualitäten in den Dingen. Ihre Kraft sei vierfach durch die vier Elemente, durch deren Eigenschaften sie in allen Dingen wirke. *Causa* wiederum sei Tugaton (= τ'ἄγαθόν), der Schöpfer aller Dinge ohne Anfang.

Mit *causa*, *ratio* und *natura* sind demnach drei der sechs Prinzipien genannt. Mark Delp machte in *mundus*, *machina mundi* und *tempus* die den ersten drei Prinzipien innewohnenden Modalitäten in den Bereichen unterhalb der Himmelsphären aus<sup>833</sup>. Damit stellen sie eigenständige und somit die noch fehlenden drei Prinzipien dar. Der Verfasser des „Liber de sex rerum principiis“ folgt bei seinen Definitionen und Erläuterungen jedoch keinen einheitlichen Strukturen<sup>834</sup>. *Mundus* wird zu Beginn des zweiten Teils der Schrift abgehandelt. Die Welt sei die kreisrunde Bewegung der Natur, übereinstimmend, universal, zeitlich, im Raum angeordnet, nichts außen zurücklassend, zentral in sich die Verhältnismäßigkeiten durch Ruhe aufstellend und die widerstreitenden Qualitäten der Dinge zusammenbindend. Darauf werden die einzelnen Adjektive der Grunddefinition näher erläutert. Zu dieser eingehenderen Betrachtung zählt auch die ausführliche Beschreibung der Zusammensetzung des Kosmos: seine Dimensionen, Beschaffenheit der Planeten, die Bewegungsabläufe innerhalb eines Tages, die zwölf Tierkreiszeichen und ihre Natur sowie einige Auswirkungen ihrer Natur auf irdische Verhältnisse.

Die *machina mundi* als weiteres Prinzip wird im dritten Teil des „Liber“ erläutert. Sie erscheint allerdings als Ausführung eines Aspekts von *mundus*: *machina mundi* sei die harmonische Bewegung der gegensätzlichen Bestrebungen von Planeten und Firmament. Diese Bewegung durchdringe die Welt und alle weltlichen Dinge mit einer lebensspendenden Wärme, sie messe durch Qualität und forme durch Quantität. Weitere Bestimmungen dieser Bewegung erfolgen durch die Beschreibung der Wirkkräfte der Planeten, die wiederum durch ihre astrologischen Kategorien wie des Hauses, der Konfiguration, des Aspektes oder Erhöhung gekennzeichnet werden. Dem schließt sich ein entsprechender Katalog an, welcher Planet in welchem Tierkreiszeichen sein Haus habe, in welchen Sternzeichen ihre Erhöhung stattfinde u. s. w.; dem werden noch einige allgemeine Angaben über die Auswirkungen der Konstellationen etwa bei Geburten angefügt.

---

<sup>833</sup> Vgl. De sex rerum principiis – hg. von LUCENTINI/ DELP, S. 1.

<sup>834</sup> Ein gewisses Muster lässt sich bei den Definitionen von *natura*, *mundus* und *tempus* erkennen. Siehe dazu De sex rerum principiis – hg. von LUCENTINI/ DELP, S. 40f.

*Tempus* als letztem der sechs Prinzipien ist der vierte Teil gewidmet. Verschiedene Begriffe von Zeit grenzten demnach die superlunare von der sublunaren Welt ab. Die Sternenkundler nennen erstere wegen Verlauf und Bewegung der Himmelskörper *tempus*, letztere heiße gemäß der Veränderbarkeit der unteren Dinge durch die beständige Ordnung der höheren *mundus temporalis*. Die Zeit beeinflusse also die Qualitäten der zeitlichen Dinge, eine Wirkung, die mit der Herleitung des Begriffes *tempus* von *temperare* begründet wird. Möglichkeiten der Einflussnahme bestnden durch die Steuerung von Temperatur, Feuchtigkeit oder durch die Vermischung der Qualitäten von warm, kalt, feucht und trocken. Konkrete Beispiele für solche Wirksamkeiten werden im „Liber“ erneut an astrologischen Konstellationen verdeutlicht: Planeten mit warmen Eigenschaften beispielsweise würden im Sommer und im Winter milde Luft anzeigen, „kalte Planeten“ entsprechend gegenteilige Bedingungen; Planeten in Konjunktion mit „wässrigen“ Sternzeichen (Wassermann, Fische etc.) stnden für starke Niederschläge im Winter wie Sommer. Besonders einflussreich seien „schwere“ Planeten wie Saturn, Jupiter und Mars, wenn die Sonne mit im Spiel sei. Eine Vielzahl weiterer solcher Varianten der Prognose von Wetter und Jahreszeitenklima werden noch im vierten Teil des „Liber de sex rerum principiis“ ausgebreitet.

Das zentrale Interesse der Ausführungen für prognostische Anwendungen der Sternenkunde verdeutlichen zudem die weiteren Kapitel. Im fünften Teil nach der modernen Editionseinteilung<sup>835</sup> werden zunächst astronomische Grundlagen über den Aufbau der Sphären und Differenzierungen in den Bewegungsabläufen der Himmelskörper abgehandelt. Dabei werden drei elementare Wirkkräfte festgelegt: eine spürbare wie die Hitze der Sonne oder kühle Feuchte des Mondes, eine zeichenhafte, die kosmische Sympathien zu bevorstehenden Ereignissen ankündigt – etwa durch einen Blitz –, und eine bewirkende (*potestas efficiens*), am Beispiel des Mondes festgemacht, dessen Ausstrahlungen die irdischen Dinge durchdringe und so das Wachstum der Vegetation fördere. Nach diesen grundsätzlichen Bestimmungen werden verschiedene Beobachtungsfelder dieser drei Kräfte entwickelt, insbesondere bei aufsteigenden Planeten. Unter dem aufsteigenden Jupiter Geborene zeichnen sich beispielsweise aufgrund der freundlichen Eigenschaften des Planeten durch ein höheres Ma an Güte aus.

Der sechste Teil befasst sich mit Heilknsten, die sich an der Kraft der Gestirne ausrichten. Für solche Heilverfahren käme es, heißt es dort, auf die Position des Mondes im Zodiakus

---

<sup>835</sup> Gegen die Übernahme von Silversteins Einteilung sprach sich Mark Delp mit bedenkenwerten Gründen noch in seiner Dissertation aus; vgl. DELP, *The Immanence of Ratio*, S. 7-9.

an. Zur Behandlung von Leiden vom Kopf abwärts zur Brust etwa müsse der Mond im Widder, Stier oder in den Zwillingen stehen, für Beschwerden von der Brust bis zu den Nieren im Krebs, Löwen oder in der Jungfrau etc. Neben solch einfachen Schemata behandelt der fünfte Teil des „Liber“ auch weit kompliziertere Voraussetzungen der Iatromathematik, in denen beispielsweise die vier Elemente, Jahreszeiten oder regionale geographische Gegebenheiten berücksichtigt werden müssen. Wichtiges Ziel dabei ist – wie grundsätzlich in der klassischen Humanmedizin der Vormoderne – die vier Körpersäfte des Menschen in ein gesundheitsförderliches Verhältnis zu bringen. Im siebten und letzten Teil des „Liber de sex rerum principiis“ werden zehn Regeln der praktischen Astronomie unter Verwendung eines Astrolabiums erläutert. Demnach sei zuerst der Stand der Sonne im Tierkreis und daraufhin ihre Entfernung zu ermitteln. Anschließend könne der Aszendent, der Meridian (= Mittagskreis) und die Tag- und Nachtstunden bestimmt werden. Die sechste Regel erläutert die Messung der Tag- und der Nachtzone, die siebte Regel die Ermittlung der Mondposition. Dem schließen sich die Bestimmung der fünf Planetenstellungen und des Punktes ihrer Erhöhung an und die letzte Regel behandelt die korrekte Beobachtung des Äquinoktiums. Mit dieser Vielzahl praktischer Handlungsanweisungen gestaltet sich die Zuteilung des „Liber de sex rerum principiis“ zu den philosophischen Hermetica trotz des generell philosophischen Duktus als grenzwertig, die Übergänge zum Genre der technisch-operativen Schriften erweisen sich als fließend<sup>836</sup>.

Angesichts der etwas unklaren Strukturen regt sich der Verdacht mangelnder konzeptioneller Gestaltung des „Liber de sex rerum principiis“. Der Blick auf Quellen und Vorlagen bestätigt dann auch den Charakter eines Komposits aus anderen Texten, wie bereits der Ersteditor Theodore Silverstein bemerkte<sup>837</sup>. Ausführliche Analysen der Quellen des „Liber“, auf die sich diese Ausführungen stützen, enthalten die beiden Editionen<sup>838</sup>. Einflussreichste Vorlage bildeten die „Matheseos libri VIII“ des Julius Firmicus Maternus aus den Jahren um 335-337, einem auch im Mittelalter gebräuchlichen lateinischen Klassiker über die Grundbegriffe und Methoden der Astrologie. An weiteren spätantiken Autoren dienen beispielsweise Boethius und Isidoros von Sevilla als Gewährsmänner.

---

<sup>836</sup> Die Problematik dieser Einteilung wird nochmals in Kap. IV.1. aufgegriffen.

<sup>837</sup> Vgl. *De sex rerum principiis* – hg. von SILVERSTEIN, S. 217. Dem Autor von „*De sex rerum principiis*“ ist deshalb natürlich keine völlig undurchdachte Wiedergabe seiner Quellen vorzuwerfen. Vielmehr weist Mark Delp zu Recht auf einen inhaltlichen Leitfaden hin, dem sich der Verfasser – wenn auch nicht immer stringent – verpflichtet fühlte; vgl. DELP, Mark D.: *The Immanence of Ratio in the Cosmology of the ‚De sex rerum principiis‘*, in: *Hermetism from Late Antiquity to Humanism*, S. 63-79.

<sup>838</sup> Vgl. ebd., S. 218-234 und *De sex rerum principiis* – hg. von LUCENTINI/DELP, S. 93-109.

Daneben finden sich auch namentlich kenntlich gemachte Referenzen an Werke, die im 12. Jahrhundert aus dem Arabischen ins Lateinische übertragen worden sind, so etwa an die „Isagoge“ des al-Qabīṣī, das „De rebus eclipsium“ des jüdischen Astrologen Māšā'allāh und das „De electionibus“ und das „De interrogationibus“ des ebenfalls jüdischen Autors Sahl ibn Bišr. Dass der „Liber de sex rerum principiis“ nicht aus dem gleichen Zeithorizont wie der „Asclepius“ und andere antike Hermetica stammt, bestätigt zudem eine ganze Anzahl lateinischer Titel des 12. Jahrhunderts, aus denen der Verfasser des Hermes zugeschriebenen Traktats zitiert. Die Definition von Zeit in der superlunaren und sublunaren Welt ist beispielsweise aus dem „Didascalicon“ des Hugo von St-Victor († 1141) entlehnt<sup>839</sup>. Umfangreiche Zitate über die Auswirkungen der durch die Gestirne vorherbestimmten Effekte der Jahreszeiten auf den menschlichen Körper stammen aus der „Philosophia mundi“ des Wilhelm von Conches († um 1154)<sup>840</sup>. Einige Wetterphänomene wie Nebel, Winde und Gewitter sind in einigen Aspekten nach den „Questiones naturales“ des Adelard von Bath († nach 1146) beschrieben<sup>841</sup>. Auch im Falle der „Cosmographia“ des Bernardus Silvestris dürfte entgegen Silversteins Annahme<sup>842</sup> die Beeinflussung durch die Kosmologie des Schülers des Thierry von Chartres auf den „Liber de sex rerum principiis“ erfolgt sein und nicht umgekehrt. Zentrale Begriffe wie *noys* oder Erläuterungen zur Beschaffenheit von *ratio* erscheinen im „Liber“ verkürzt nach der Beschreibung des Bernardus<sup>843</sup>. Eine weitere Quelle bildet die „Imago mundi“ des Honorius Augustodunensis († um 1137), so etwa für die Klassifizierung der Kardinal-Winde<sup>844</sup>. Zu anderen hermetischen Schriften hingegen existieren im „Liber“ nur schwache Anklänge. Gewisse Parallelen zu Begriffen aus dem „Asclepius“ – zum Beispiel beim Terminus *locus mundi* – beobachtet Theodore Silverstein<sup>845</sup>, sie reichen aber nicht als Indizien für eine direkte Übernahme oder für die Konstruktion eines vergleichbaren Entstehungsmilieus der beiden Texte.

Angesichts der verwendeten Quellen ist die Abfassung des „Liber de sex rerum principiis“ nach der Mitte des 12. Jahrhunderts offensichtlich und damit treten völlig andere historische Begleitumstände auf, als bei den antiken Hermetica. So liegt die Frage nahe, inwiefern der „Liber“ überhaupt zum hermetischen Schrifttum gerechnet werden soll.

<sup>839</sup> Vgl. *De sex rerum principiis* – hg. von LUCENTINI/ DELP, S. 104.

<sup>840</sup> Ebd., S. 101-103.

<sup>841</sup> Ebd., S. 181f.

<sup>842</sup> Vgl. *De sex rerum principiis* – hg. von SILVERSTEIN, S. 238.

<sup>843</sup> Vgl. *De sex rerum principiis* – hg. von LUCENTINI/ DELP, S. 99-101. Siehe dazu auch STOCK, *Myth and Science*, S. 96 mit Anm. 54.

<sup>844</sup> Vgl. ebd., S. 176f. Zu weiteren Zitaten vgl. FLINT, Valerie I.J.: The „Liber Hermetis Mercurii Triplicis de VI rerum principiis“ and the „Imago mundi“ of Honorius Augustodunensis, in: *Scriptorium* 35/ 2 (1981), S. 284-287, hier S. 286 mit Anm. 11.

<sup>845</sup> Vgl. *De sex rerum principiis* – hg. von SILVERSTEIN, S. 220 und 227.

Charles Burnett beispielsweise hält die Zuschreibung zu den Hermes-Offenbarungen weder aus stilistischen noch inhaltlichen Gründen für gerechtfertigt und bevorzugt daher die Umschreibung „*sympathetic knowledge of the new Hermetica*“ zur Charakterisierung der Beziehung zum hermetischen Traditionsgeflecht<sup>846</sup>. Nun bilden, wie einleitend zu dieser Studie bereits angemerkt, Stil und Inhalt denkbar zweifelhafte Erkennungsmerkmale für eine Gattung, die zu keinem Zeitpunkt einheitliche Charakteristika – abgesehen von der Berufung auf Hermes Trismegistos – ausgebildet hat. Daher überzeugen auch die von Mark Delp angeführten Aspekte der Verwandtschaft nicht: im göttlichen inspirierten Intellekt auf der Suche nach der ersten Ursache einen Nachhall hermetischer Initiation zu sehen, stellt keine nahe liegende Lesart dar, genauso wie es angesichts der Provenienz der astrologischen Lehren dürftig erscheint, ganz allgemein auf sternenkundliche Thematiken der technisch-operativen Hermetica hinzuweisen<sup>847</sup>.

Unzweifelhaft hingegen erweist sich die zeitgenössische Zuschreibung. Sowohl in sämtlichen handschriftlichen Überlieferungsträgern wie auch bei allen mittelalterlichen Rezipienten – sofern sie einen Namen anführen – ist die Autorschaft des *Hermes Mercurius Triplex* nicht in Frage gestellt worden<sup>848</sup>. Für die Leser im 12. und 13. Jahrhundert zählte der „*Liber de sex rerum principiis*“ folglich zu den Traditionen um den Trismegistos, was unter dem Gesichtspunkt der Rezeptionsgeschichte den gültigen Maßstab bilden muss. Seine Aufnahme in die Editionsreihe des „Hermes latinus“ erscheint daher nur konsequent<sup>849</sup>. Die Autorschaft des Hermes wird im „*Liber*“ vor allem durch den Prolog zum Ausdruck gebracht und bei genauerer Betrachtung lehnt sich die Vorrede an gängige Motive der mythischen Zuschreibung an. Sie soll daher zur Gänze wiedergegeben werden:

*„Wir lesen in den alten Geschichten der Propheten, dass es drei Philosophen gegeben hat. Der erste von ihnen war Henoch, der auch Hermes oder mit weiterem Namen Mercurius genannt wurde, der zweite war Noah, der gleichfalls Hermes und Mercurius hieß, der dritte aber wurde Hermes Mercurius Triplex genannt, weil er sich als König, Philosoph und Prophet hervortat. Dieser regierte nach der Flut das Königreich Ägypten höchst gerecht, war in den freien und mechanischen Künsten*

---

<sup>846</sup> Vgl. BURNETT, Charles: The Establishment of Medieval Hermeticism, in: The Medieval World. Hg. von Peter LINEHAN und Janet L. NELSON. London/ New York 2001. S. 111-130, hier S. 123 mit Anm. 34.

<sup>847</sup> Vgl. De sex rerum principiis – hg. von LUCENTINI/ DELP, S. 9f.

<sup>848</sup> Vgl. De sex rerum principiis – hg. von LUCENTINI/ DELP, S. 5 und 11; zu den Rezipienten siehe auch das folgende Teilkapitel.

<sup>849</sup> Im Zuge der Vorbereitungen der Edition des „Hermes latinus“ im „Corpus Christianorum“ äußerte sich Paolo Lucentini treffend zu der Problematik der Zuordnung zu einer hermetischen Tradition; vgl. LUCENTINI, Paolo: L'edizione critica dei testi ermetici latini, in: I moderni ausili all'Ecdotica. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Fisciano-Vietri sul Mare-Napoli, 27-31 ottobre 1990). Hg. von Vincenzo PLACELLA und Sebastiano MARTELLI. Napoli 1994. S. 265-285.

*beschlagen und zeichnete sich als erster auf dem Gebiet der Astronomie aus. Er vollendete den ‚Goldenen Zweig‘, das ‚Buch der Länge und Breite‘, das ‚Buch der Elektion‘ und den ‚Ezich‘, das sind die Regeln zum Vergleich der Planeten und über das Astrolabium, sowie viele weitere Titel durch seine glänzende Arbeit. Jener Triplex oder Trimegistus erfand zwischen seinen Vergnügungen als erster die Alchemie. Der äußerst bedeutende Philosoph Morienus aber widmete sich mit Fleiß diesen Schriften und er begann nach mühsamer Arbeit die geheime Natur der Alchemie zu durchforschen, über die er feinsinnig schrieb und sie letztlich darlegte.“<sup>850</sup>*

Diese kurze Erzählung bündelt gleich mehrere Legenden: die mythische Gestalt des Hermes wird in drei Personen aufgeteilt. Die ersten beiden Vertreter dieses Namens ermöglichen die Gleichsetzung mit Henoch und Noah, zwei biblischen Figuren, die in verschiedenen Überlieferungen mit dem verborgenen Wissen um die Geheimnisse der Schöpfung verbunden werden<sup>851</sup>. Der dritte Hermes schließlich steht in Verbindung mit Ägypten, in ihm wird der Erfinder der Alchemie und Pionier der Sternenkunde gesehen, dessen Erkenntnisse diverse Schriften festhielten. Erst in diesem nachsintflutlichen dritten Hermes manifestiert sich genau genommen der Trismegistos. Inhaltlich zeigt sich dieser Prolog des „Liber“ weitgehend identisch mit der Legende von den drei Hermen, wie sie vor allem in der arabischen Literatur überliefert wird. So stammt eine gängige Version dieser Legende aus dem „Kitāb al-Ulūf“ des Abū Ma‘šar<sup>852</sup>.

In der lateinischen Literatur treten ebenfalls weitere Überlieferungen von den drei Hermen auf. Zwei weit verbreitete Versionen stehen in Zusammenhang mit alchemischen Titeln, zum einen mit dem „Liber de compositione alchemiae“, zum anderen mit den „Septem tractatus Hermetis“. Mit diesen beiden Varianten verbinden sich eine Vielzahl von Überlieferungsproblemen, die in dieser Studie im Zusammenhang mit der Rezeption der alchemischen *Hermetica* aufgegriffen werden<sup>853</sup>. An dieser Stelle sei nur soviel

---

<sup>850</sup> „Prologus de Tribus Mercurius. Legimus in veteribus divinorum historiis tres fuisse philosophos, quorum primus Enoch, qui et Hermes et alio nomine Mercurius dictus fuit; alius Noe, qui similiter Hermes et Mercurius nuncupatus fuit; tertius vero Hermes Mercurius Triplex vocatus fuit, quia et rex et philosophus et propheta floruit. Hic enim post diluuium cum summa aequitate regnum Aegypti tenuit, et in liberalibus et mechanicis artibus praevaluit et astronomiam prius elucidavit. ‚Virgam auream‘, ‚Librum longitudinis et latitudinis‘, ‚Librum electionis‘ et ‚Ezich‘ id est canones super adaequationem planetarum et super astrolapsum, et alia multa opere luculento complevit. Hic etiam Triplex sive Trimegistus inter ludos suos prius alchimiam edidit. Morienus vero summus philosophus scriptis eius operam dedit, et secretam alchimiae naturam longo labore rimari coepit, de qua subtiliter scribens illam tandem composuit.“ De sex rerum principiis – hg. von LUCENTINI/DELP, S. 147.

<sup>851</sup> Siehe Kap. II.4.

<sup>852</sup> Siehe dazu Kap. II.4.

<sup>853</sup> Siehe Kap. IV.1.a.

vorweggenommen, dass die Hermes-Legende weder beim „Liber de compositione“ noch bei den „Septem tractatus“ unzweifelhaft als originärer Text-Bestandteil festzustellen ist, vielmehr die Indizien für ihre unabhängige Überlieferung sprechen<sup>854</sup>. Immerhin mag in der historisch nicht fassbaren Figur des Alchemikers Morienus ein Bindeglied der Tradition bestehen, denn er taucht in allen Fassungen der Legende auf. Auch am Ende des Prologs im „Liber de sex rerum principiis“ wird er als Kommentator der Alchemie des Hermes genannt<sup>855</sup>. In den beiden alchemischen Titeln wird die Legende mit Robertus Castrensis (Robert von Chester, vermutlich nicht identisch mit Robert von Ketton) verknüpft, der in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts als Übersetzer unter anderem auf der Iberischen Halbinsel nachweisbar ist<sup>856</sup>. Im „Liber de compositione“ wird dazu das Jahr 1144 als Datum der Übersetzung durch Robertus angegeben<sup>857</sup>, weshalb diese Variante der Hermes-Legende meist als früheste der lateinischen Version gedeutet wird. Doch äußerte bereits Julius Ruska in Anbetracht der wirren Überlieferungslage Zweifel und sah in der Verbindung Robertus und „Liber de compositione“ eine spätmittelalterliche Zutat, die in den „Septem tractatus“ ihre Vorlage besäße<sup>858</sup>. Der Herausgeber des „Liber de compositione“ bestärkte die Skepsis mit dem Hinweis, dass der Vorspann mit der Legende und ihrem Übersetzer Robertus nur in einer bestimmten Handschriften-Gruppe aufträte. Als frühestes handschriftlich gesichertes Zeugnis der „drei Hermen“ machte er hingegen den „Liber de sex rerum de principiis“ aus, von dem die anderen Varianten übernommen worden wären<sup>859</sup>. Dass der „De sex rerum principiis“ nicht die älteste Fassung enthalten könne, weil laut Mark Delp die Nennung der vermeintlich hermetischen Titel im Prolog eine spätere Ergänzung darstellten<sup>860</sup>, erscheint wenig einleuchtend, wenn ohnehin kein einheitlicher Textbestand der Hermes-Erzählung

<sup>854</sup> Zum „Liber de compositione alchemiae“ siehe STAVENHAGEN, Lee: *A Testament of Alchemy*. Hanover (NE) 1974, zu den „Septem tractatus Hermetis“ PEREIRA, Michela: *I Septem Tractatus Hermetis. Note per una ricerca*, in: *Hermetism from Late Antiquity to Humanism*, S. 651-679.

<sup>855</sup> Siehe oben.

<sup>856</sup> Zu den Übersetzungsaktivitäten siehe Kap. IV.2. Robertus Castrensis wird in der Literatur häufig mit dem zeitgleich auf der Iberischen Halbinsel tätigen Robertus Kettenensis (Robert von Ketton) gleichgesetzt; siehe zum Beispiel HASKINS, Charles H.: *Studies in the History of Mediaeval Science*. New York 1927. S. 120-123; SCHIPPERGES, Heinrich: *Die Assimilation der arabischen Medizin durch das Lateinische Mittelalter* (Sudhoffs Archiv, Beiheft 3). Wiesbaden 1964. S. 151f.; BURNETT, Charles: *A Group of Arabic-Latin Translators working in Northern Spain in the mid-twelfth Century*, in: *Journal of the Royal Asiatic Society* (1977), S. 62-108; D'ALVERNAY, Marie-Thérèse: *Translations and Translators*, in: *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*. Hg. von Robert L. BENSON und Giles CONSTABLE mit Carol D. LANHAM. Oxford 1982. S. 421-462, hier S. 445 und HAAGE, Alchemie im Mittelalter, S. 54. Mit guten Gründen spricht sich Charles Burnett jüngst für verschiedene Identitäten hinter diesen Namen aus; vgl. BURNETT, Charles: *Ketton, Robert of*, in: *Oxford Dictionary of National Biography*, Bd. 31. Hg. von H.C.G. MATTHEW und Brian HARRISON. Oxford 2004. S. 465-467.

<sup>857</sup> Vgl. STAVENHAGEN, *A Testament*, S. 52.

<sup>858</sup> Vgl. RUSKA, Julius: *Zwei Bücher „De compositione alchemiae“ und ihre Vorreden*, in: *Archiv für die Geschichte der Mathematik, der Naturwissenschaft und der Technik* 11 (1928), S. 28-37.

<sup>859</sup> Vgl. STAVENHAGEN, Lee: *The Original Text of the Latin Morienus*, in *Ambix* 17 (1970), S. 1-12 und STAVENHAGEN, *A Testament*, S. 51-67.

<sup>860</sup> Vgl. *De sex rerum principiis* – hg. von LUCENTINI/ DELP, S. 7f.



zu fassen ist. Dennoch existieren Hinweise auf einen lateinischen Vorgänger der Legende, bevor sie in den Prolog des „De sex rerum principiis“ Eingang fand. Charles Burnett konnte Zitate aus dem „Kitāb al-Ulūf“ des Abū Maʿšar im „De essentiis“ des Hermann von Carinthia nachweisen, weshalb Hermann auch die Geschichte von den drei Hermen nach dieser arabischen Tradition gekannt haben dürfte<sup>861</sup>. Hinsichtlich des „Liber de sex rerum principiis“ fügt sich eine Übernahme der Legende mit der Rezeption der lateinischen Übersetzungen der arabischen Astrologica stimmig ins Bild und erklärt zudem die Angabe der Schriften im Prolog als hermetische Werke, obwohl es sich bei genannten Titeln tatsächlich überwiegend um jene arabischen Vorlagen handelt<sup>862</sup>.

Wer auch immer für die Kompilation des „Liber de sex rerum principiis“ sorgte, bevorzugte offenbar die Berufung auf eine mythische Autorität und die eigene Anonymität. Die Verbindung zu Hermes Trismegistos wurde dabei im Prolog durch eine gängige Erzählung hergestellt, die vermutlich im 12. Jahrhundert auch in der lateinischen Literatur als eigene Überlieferung kursierte. Inhaltliche Diskrepanzen zu anderen hermetischen Schriften befürchtete der Verfasser demnach nicht. Ebenso wenig bereiteten ihm die Entlehnungen von zeitgenössischen Autoren Sorgen, dass sie seine Zuschreibung als nicht altehrwürdig und damit als „Fälschung“ entlarven könnten. Durch die verstärkte Rezeption des „Asclepius“ besonders durch führende Vertreter der französischen Bildungsstätten schienen ausreichende Anknüpfungspunkte für die Zugehörigkeit des „Liber“ zu den Hermes-Offenbarungen gegeben, auch wenn diese Nähe eher den aktuellen Befindlichkeiten als einer antiken Einfärbung entsprang. Das stellt den „Liber“ als wichtiges Zeugnis für die mittelalterliche Wahrnehmung hermetischer Traditionen heraus: von entscheidender Bedeutung war offenbar der naturkundlich-kosmologische Kontext und die Begleitung durch die Vielzahl von neuen Texten, derer sich die zeitgenössischen Übersetzungsbewegungen annahmen. Inhaltliche Stringenz einer klar definierten Werkgruppe war hingegen – im Gegensatz zum Erkenntnisinteresse moderner Untersuchungen – kein Gegenstand der Auseinandersetzung. Insofern bildet der „Liber“ eine originär mittelalterliche Quelle einer hermetischen Tradition, die sich an den zeitspezifischen Ausformungen orientiert. Er trägt daher wesentlich zu ihrer Rezeptionsgeschichte bei.

Mit dem „Etikett“ Hermes Trismegistos auf eine bestimmte intellektuelle Interessenlage abzielen – die allerdings nichts mit einer wie auch immer gestalteten Initiation eines

---

<sup>861</sup> Vgl. BURNETT, Charles: The legend of the three Hermes and Abū Maʿšar's Kitāb al-Ulūf in the Latin Middle Ages, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 39 (1976), S. 231-234.

<sup>862</sup> Vgl. *De sex rerum principiis* – hg. von LUCENTINI/ DELP, S. 7f.

Mysterienkultes gemein hat – kann als ein Motiv des Verfassers des „Liber“ gelten. Die beschworene mythische Autorität mag auf den erwünschten Effekt ausgerichtet gewesen sein, den Text durch das vorgetäuschte Alter der Offenbarung quasi unanfechtbar erscheinen zu lassen. Zu Recht ist von der Forschung immer wieder darauf hingewiesen worden, dass der im 12. Jahrhundert neue Ansatz naturphilosophischer Begründungszusammenhänge schnell ins Zentrum theologischer Auseinandersetzungen rücken konnte<sup>863</sup>. Der im „Liber de sex rerum principiis“ stark rezipierte Wilhelm von Conches etwa sah sich für seine kosmologischen Erklärungsmodelle und trinitätstheologischen Aussagen heftigen Anfeindungen ausgesetzt. Ein ähnliches Schicksal versuchte der Verfasser mit seiner Zuschreibung vielleicht zu umgehen<sup>864</sup>. Hermes bot somit zumindest zum Zeitpunkt der Abfassung des „Liber“ Schutz vor und nicht Anlass zu Nachstellungen durch kirchliche Autoritäten.

Der „Liber de sex rerum principiis“ ist in Sammelhandschriften meist astronomisch-astrologischen Inhalts überliefert<sup>865</sup>. Charakteristische Vergesellschaftungen wie im Falle des „Asclepius“ und der philosophischen Werkgruppe des Apuleius lassen sich jedoch nicht beobachten. Einen vollständigen Text enthalten vier Manuskripte<sup>866</sup>, von denen die Variante aus Oxford, Bodleian Library Digby 67 aus dem ersten Viertel des 13. Jahrhunderts datiert. Eine Notiz weist John Reynham († 1376), Mitglied des Merton College und Kanzler der Universität in Oxford, als einstigen Besitzer aus<sup>867</sup>. Von der Vorgeschichte des Codex Digby 67, der Einträge des 12. bis 15. Jahrhunderts aufweist, ist ansonsten lediglich der Erwerb durch Kenelm Digby aus dem Besitz des Thomas Allen von Gloucester Hall im Jahr 1632 bekannt. Zwei Jahre später vermachte Digby das Manuskript der Bodleian Library. Offenbar enthält der „Liber de sex rerum principiis“ des Digby-Codex Randnotizen, die bislang aber keiner näheren Untersuchung für Wert befunden wurden<sup>868</sup>. Die übrigen Handschriften stammen aus dem 14. Jahrhundert und damit aus dem in dieser Studie nicht näher untersuchten Zeitraum; auf die Erstellung eines Stemmas soll daher mit Verweis auf

---

<sup>863</sup> Vgl. beispielsweise SPEER, Die entdeckte Natur, S. 289-306.

<sup>864</sup> Vgl. De sex rerum principiis – hg. von LUCENTINI/ DELP, S. 18f.

<sup>865</sup> Zur Beschreibung der Handschriften und Überlieferungssituation vgl. De sex rerum principiis – hg. von SILVERSTEIN, S. 240-245 und De sex rerum principiis – hg. von LUCENTINI/ DELP, S. 125-138.

<sup>866</sup> Die vier Manuskripte sind: Oxford, Bodleian Library Digby 67; Oxford, Bodleian Library 464; Utrecht, Bibliotheek der Rijksuniversiteit 722; Oxford, Bodleian Library Digby 221.

<sup>867</sup> Vgl. Liber viginti quattuor philosophorum. Hg. von Françoise HUDRY (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 143 A – Hermes Latinus 3.1). Turnhout 1997. S. LXV-LXVI.

<sup>868</sup> Die in der Edition von Lucentini und Delp abgelenkte Titelseite zeigt solche Randnotizen; vgl. De sex rerum principiis – hg. von LUCENTINI/ DELP, Bildtafel zwischen S. 124 und 125.

die Untersuchung von Paolo Lucentini verzichtet werden<sup>869</sup>. Neben den vollständigen Texttraditionen existieren noch sieben fragmentarische Auszüge des 14. und 15. Jahrhunderts<sup>870</sup>, mit Ausnahme von Cambridge, Corpus Christi College Library Ms 66 – einst Bestand der Zisterzienserabtei von Sawley –, wo sich ein Auszug am Ende einer „Imago mundi“-Version des Honorius Augustodunensis aus dem 13. Jahrhundert befindet<sup>871</sup>. Ob in dieser Schwerpunktbildung der Verbreitung in England mehr als ein Überlieferungsgeschichtlicher Zufall zu vermuten ist, lässt sich nach derzeitigem Kenntnisstand nicht abschließend beurteilen. Angesichts des Fragments in der „Imago mundi“ von Cambridge und der inhaltlichen Anleihen des Hermes-Textes aus dem Werk des Honorius stellt Valerie Flint die bedenkenswerte Möglichkeit zur Debatte, beide Schriften als Produkte des englischen Klostermilieus des 12. Jahrhunderts zu betrachten. Damit würden sie sich in das Bild von den Bemühungen um antike und islamische Sternkunde wie Kosmologie und deren zeitgenössische Anwendung im England jener Tage einfügen<sup>872</sup>. Weitere Indizien für diese Vermutung lassen sich bislang nicht anführen. In der Rezeption des „De sex rerum principiis“ zeichnet sich jedenfalls, wie im folgenden Teilkapitel gezeigt wird, nicht unbedingt eine „englische Vorliebe“ ab<sup>873</sup>.

Quellennutzung und Überlieferungssituation geben den Rahmen für die zeitliche Eingrenzung der Abfassung des „Liber de sex rerum principiis“. Der Codex Digby 67 macht eine Datierung vor oder um 1200 wahrscheinlich, was durch die Rezeption des Textes im „De septem septenis“ bekräftigt wird<sup>874</sup>. Nach einer alten Katalogbeschreibung datiert das wichtigste Manuskript von „De septem septenis“ noch ins 12. Jahrhundert, enthalten ist in der Sammelhandschrift aber auch ein Werk des Joachim von Fiore, was vielleicht eher für einen Ansatz Anfang des 13. Jahrhunderts spricht<sup>875</sup>. Ein *terminus ante quem* lässt sich somit ungefähr abstecken. Die starken inhaltlichen Bezüge zu den naturphilosophischen Werken aus der Mitte des 12. Jahrhunderts, etwa zur „Cosmographia“ des Bernardus Silvestris von 1147/ 48, umreißen ungefähr den *terminus post quem*. Eine genauere zeitliche Eingrenzung wird allerdings durch den letzten Abschnitt zum Astrolabium erschwert. Wie Mark Delp in seiner Analyse ausführt, entstammen einige der verwendeten

<sup>869</sup> Vgl. De sex rerum principiis – hg. von LUCENTINI/ DELP, S. 130-135.

<sup>870</sup> Sämtliche bislang bekannte Fragmente beschreiben De sex rerum principiis – hg. von LUCENTINI/ DELP, S. 127-129.

<sup>871</sup> Vgl. FLINT, The „Liber Hermetis“ and the „Imago mundi“, S. 284-287.

<sup>872</sup> Vgl. ebd., S. 286f.

<sup>873</sup> Etwas voreilig erscheint daher Burnetts selbstverständliche Vereinnahmung als „English work“; vgl. BURNETT, The Establishment, S. 123.

<sup>874</sup> Zu „De septem septenis“ siehe das folgende Teilkapitel.

<sup>875</sup> So bemerkte bereits Theodore Silverstein, dass die Katalogangabe womöglich einer Überprüfung bedürfe; vgl. De sex rerum principiis – hg. von SILVERSTEIN, S. 238.

Fachtermini der erst nach 1200 üblichen lateinischen Nomenklatur arabischer Begriffe, was auf eine spätere Zutat des betreffenden Teils hindeuten könnte<sup>876</sup>. Das Verhältnis des Astrolabium-Kapitels zu den übrigen sechs Teilen des „Liber de sex rerum principiis“ gibt der Forschung daher weiter Rätsel auf und verdunkelt die Bestimmung seines Entstehungszeitraums.

### *b. Rezeption des „Liber de sex rerum principiis“ im 12. und 13. Jahrhundert*

Die frühesten Spuren einer Rezeption des „Liber de sex rerum principiis“ finden sich im nun schon mehrfach erwähnten „De septem septenis“. Dessen maßgeblicher Überlieferungsträger gibt Johannes von Salisbury als Autor an<sup>877</sup>. Zweifel an dieser Zuschreibung gelten mittlerweile von der Forschung als allgemein akzeptiert<sup>878</sup>. In einer Liste von Autoren des 13. Jahrhunderts, zusammengestellt für die Poetae-Reihe der „Monumenta Germaniae Historica“, wird Robert von Courçon († 1219) für eine Schrift unter dem Titel „De septem septenis“ verantwortlich gezeichnet, ohne dass daraus oder aus den dort angeführten Literaturangaben irgendwelche weiteren Hinweise darüber zu entnehmen wären<sup>879</sup>. Inwiefern der Kurienkardinal Robert an Stelle des Johannes von Salisbury als Autor in Betracht zu ziehen ist, bleibt daher völlig unklar<sup>880</sup>. Die seit langem angekündigte Neuedition und wissenschaftliche Kommentierung von „De septem septenis“ steht offenbar immer noch aus und damit gleichfalls weitere Bemühungen zur Erklärung des Textbefundes von Seiten der Forschung<sup>881</sup>.

Gespeist aus den naturphilosophischen Strömungen des 12. Jahrhunderts unternimmt auch „De septem septenis“ eine Einteilung in fundamentale Prinzipien. In Abgrenzung zu den sechs Prinzipien des „Liber de sex rerum principiis“ benennt diese Schrift allerdings sieben: *causa* als erstes Prinzip berge die Dreifaltigkeit in sich und entfalte sich daher in die drei transzendenten Prinzipien von Vater, Sohn und Heiligem Geist<sup>882</sup>. Vier weitere

---

<sup>876</sup> Vgl. De sex rerum principiis – hg. von LUCENTINI/ DELP, S. 17f.

<sup>877</sup> Bei dem Manuskript handelt es sich um London, British Museum Harley 3969; vgl. De sex rerum principiis – hg. von SILVERSTEIN, S. 238.

<sup>878</sup> Begründete Zweifel äußerte u. a. Schaarschmidt, siehe hierzu Kap. III.1.b., Anm. 476.

<sup>879</sup> Vgl. JACOBSEN, Peter Christian: Liste lateinischer Autoren und anonymen Werke des 13. Jahrhunderts (ca. 1170–1320). Erlangen 2002. S. 219. Die Liste ist als pdf-Dokument im Internet abrufbar unter der Adresse: <http://www.mgh.de/~Poetae/Autoren.htm> (Stand: 02. April 2007).

<sup>880</sup> Zur Person Roberts vgl. PEPPERMÜLLER, Rolf: Robert von Courçon, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 7. München 1995. Sp. 903f.

<sup>881</sup> Offiziell angekündigt wurde eine Edition in der Ausgabe der Zeitschrift „Speculum“ von 1980; vgl. Review: Bibliography of Editions and Translations in Progress, in: Speculum 55 (1980), S. 195–202, hier S. 197.

<sup>882</sup> (Pseudo-) Johannes von Salisbury – De septem septenis, hg. von MIGNE, Sp. 960f.

uranfängliche Prinzipien – *ratio*, *natura*, *mundus* und *machina mundi* – vermitteln zwischen göttlichem und weltlichem Sein<sup>883</sup>. Dieses Konzept steht unter grundsätzlichem Einfluss des „Liber de sex rerum principiis“. Deutlich wird dies auch durch die Übernahme von Begrifflichkeiten, so etwa bei *causa* als erstem Prinzip<sup>884</sup>, bei der Unterscheidung zwischen *tempora* und *temporalia*<sup>885</sup> oder bei der Beschreibung der drei Augen, durch die der Mensch wahrnehme: das Auge des Fleisches für weltliche Belange, das Auge des Verstandes für seelische Einblicke und das Auge der Kontemplation für die Einsicht Gottes<sup>886</sup>. Geballt treten Zitate aus dem „Liber“ im letzten Abschnitt von „De septem septenis“ auf, hier werden sie auch mit namentlichen Verweisen auf den *Hermes Mercurius triplex* kenntlich gemacht. Zum einen werden die neun Wissenschaften zur Erkenntnis der Dinge wie ihrer Ursache und ihres Ursprungs genannt, allerdings ohne weitere Erläuterung<sup>887</sup>. Diese neun Disziplinen beziehen sich auf neun astrologische Figuren im Mikrokosmos, durch die sich das Licht des Verstehens Bahn bräche. Eine genauere Erläuterung bleibt allerdings auch in der Vorlage aus<sup>888</sup>. Auffälligste Übernahme aus „De sex rerum principiis“ stellen erneut *causa* als erstes Prinzip und die vier nachgeordneten uranfänglichen Prinzipien *lex astrorum* – an anderer Stelle mit *ratio* gleichgesetzt – *natura*, *mundus* und *machina mundi* dar<sup>889</sup>. *Natura* wird mit Verweis auf den „Liber“ als Einfluss der Sterne auf die sublunare Welt durch die vier Elemente beschrieben<sup>890</sup>. Die *lex astrorum* wird gemäß der Definition von *ratio* nach Hermes als gleichförmige und beständige Disposition der Bewegung der Himmelskörper aufgefasst, welche die *machina mundi* auslösen und die Welt und die Dinge in ihr friedvoll regierte<sup>891</sup>. Die leicht variierende Wiedergabe im „De septem septenis“ veranlassen Theodore Silverstein sogar, bestimmte handschriftliche

<sup>883</sup> Ebd., Sp. 960 C-D.

<sup>884</sup> „*Haec prima rerum principia, id est rerum causae latentes et cognitiones dicuntur.*“ Ebd., Sp. 947 D.

<sup>885</sup> „[...] *tempora et temporalia distinguere, et de temporibus et temporalibus quaedam futura prope posita praesignare.*“ (Pseudo-) Ebd., Sp. 948 C.

<sup>886</sup> „*Tribus oculis videt homo ratione utens, oculo carnis quo videt extra se mundum, et quae sunt in mundo, oculo rationis videt in se animum et quae sunt in animo, oculo contemplationis, videt intra se Deum et quae sunt in Deo.*“ Ebd., Sp. 963 C.

<sup>887</sup> „[...] *ut ait Hermes Mercurius triplex: [...] Has igitur novem scientias ideo invenerunt et scripserunt, ut rerum cognitionem haberent, et causas earum et originem perciperent.*“ Ebd., Sp. 960 B.

<sup>888</sup> Vgl. De sex rerum principiis – hg. von LUCENTINI/ DELP, S. 198.

<sup>889</sup> „*Est autem causa, secundum Mercurius, quod est inter prima principium substantiae non necessitatis ratione suum praecedens effectum. [...] secundum Mercurium quatuor: lex astrorum, natura, mundus, et mundi machina.*“ (Pseudo-) Johannes von Salisbury – De septem septenis, hg. von MIGNE, Sp. 960 C-D.

<sup>890</sup> „*Hic autem spiritus motus est naturalis et universalis: quatuor elementa quasi hyle, id est materiae ligamenta continens, diffusus in firmamento per astra; in sublunari mundo per ignem, per aera, per aquam, per terram et per aetera omnia quae in mundo naturaliter moventur. Hic igitur motus a Mercurio natura dicitur, [...].*“ Ebd., Sp. 961 D – 962 A.

<sup>891</sup> „*Quintum vero rerum principium Mercurius Hermes sic describit: Lex astrorum est aequa et perpetua motuum eorum dispositio, quae mundi machinam efficit et moderatur, per quam mundus et mundana nulla coactione, sed benigna amicitiae pace reguntur.*“ Ebd., Sp. 962 B.

Vorlagen des „Liber“ zu vermuten, die dem Verfasser vorgelegen hätten<sup>892</sup>. Über „De septem septenis“ lässt sich zusammenfassend sagen, dass die Schrift aus dem Bedürfnis entsprang, die grundsätzlichen Wirkzusammenhänge im Kosmos einzuordnen. Der „Liber de sex rerum principiis“ wurde dabei als willkommene Vorlage aus der Feder einer altherwürdigen Autorität betrachtet. Wenn der „Liber“ diesen zeitgenössischen Befindlichkeiten entgegenkam, zeugt dies um so mehr von seiner Verwurzelung im intellektuellen Milieu um 1200.

Ähnlich wie beim „Asclepius“ zeigt sich die intensivste Auseinandersetzung mit dem „Liber de sex rerum principiis“ im Werk des Thomas von York. Häufigkeit und Ausführlichkeit der Referenzen im „Sapientiale“ des englischen Franziskaners übertreffen alle weiteren zeitgenössischen Beispiele der Rezeption<sup>893</sup>. Und wie den „Asclepius“ setzt Thomas auch den „Liber“ unhinterfragt für zentrale Belege seiner Argumentation in philosophischen wie theologischen Fragen ein. Auch offensichtliche Widersprüche in den hermetischen Lehren ändern die grundsätzlich positive Konnotation der Autorität des Trismegistos im „Sapientiale“ nicht, lediglich indirekte Kritik formuliert Thomas in einer Passage. Mit Hilfe des „Asclepius“ diskutiert er dort die Erkennbarkeit des ersten Prinzips, das er mit Gott gleichsetzt<sup>894</sup>. Dieser Auffassung von einem alleinigen ersten Prinzip widerspricht die Einteilung von drei Prinzipien *causa*, *ratio* und *natura* im „De sex rerum principiis“, die Thomas ebenfalls in diesem Kontext zitiert<sup>895</sup>. Bei der folgenden Zurückweisung solcher Aufteilungen des ersten Prinzips nennt der gelehrte Franziskaner aus York Hermes nicht, sondern lediglich ähnliche Konzepte antiker Philosophen wie etwa des Aristoteles<sup>896</sup>.

Von theologischer Relevanz sind die Aussagen aus dem „Liber“, mit denen Thomas Gott und dessen Wesen umschreibt. Eine Annäherung an die Existenz Gottes begründet er mit der Notwendigkeit eines Lenkers der Natur. Die Welt sei gemäß einer Ordnung erschaffen, kein Teil von ihr könne daher das Ganze beherrschen. Vielmehr müsse etwas die Ordnung von außen gesetzt haben. Thomas folgt bei dieser Argumentation wörtlich dem „De sex rerum

---

<sup>892</sup> Vgl. *De sex rerum principiis* – hg. von SILVERSTEIN, S. 238.

<sup>893</sup> Auch diese Erkenntnis basiert auf den ausführlichen Untersuchungen von David Porreca; vgl. PORRECA, *Hermes Trismegistus in Thomas of York*, S. 151.

<sup>894</sup> Zur Auseinandersetzung mit dem „Asclepius“ bei Thomas von York siehe Kap. III.1.b.

<sup>895</sup> „*Mercurius in libro scilicet ‚De 6 principiis‘, capitulo primo tria ponit principia, videlicet causam, rationem et naturam, dicens quod ex causa oritur ratio, ex utraque natura. [...]*“ Thomas von York – *Sapientiale*, hg. von PORRECA, S. 243 (Lib. II, Cap. 8). Zu den entsprechenden Passagen aus dem „De sex rerum principiis“ siehe jeweils die Angaben der Edition.

<sup>896</sup> Vgl. PORRECA, *Hermes Trismegistus in Thomas of York*, S. 158.

principiis“<sup>897</sup>. Fündig wird er in der hermetischen Schrift auch für Attribute Gottes: Gott sei der Schöpfer aller Dinge, die Quelle des Lichts und Keim des Lebens<sup>898</sup>. Für das Wirken Gottes greift sich Thomas ebenfalls einen Aspekt aus dem „Liber“ heraus. Bei der Frage, wie die Geschöpfe vom Schöpfer erschaffen werden, böten sich der essentielle oder der akzidentielle Weg an. Ersterem widerspräche nicht nur Avicenna, sondern auch Hermes. Laut „De sex rerum principiis“ sei Gott selbst die Ursache, die angefüllt mit Wissen sei, die alles beherrsche und zusammenfüge, in die alles hineingeschrieben sei durch den prüfenden Finger des höchsten Gebieters<sup>899</sup>.

Auch in philosophischen Fragen stützt die Ansicht des Hermes im „Sapientiale“ das Gedankengut anderer Autoritäten. Aus der Ideenlehre Platons unterstreicht nach Thomas der „Liber“ die Vorstellung, nach der im göttlichen Geist die Ideen vielfältig seien. Auch Boethius, Augustinus, Aristoteles und Macrobius werden in diesem Kontext als weitere Gewährsmänner genannt<sup>900</sup>. Platons Ideen beschäftigen den Franziskaner noch unter vielen Aspekten. Einer besteht in einer Zurückweisung des aristotelischen Einwandes, wonach etwas Einfaches nicht zugleich Vertreter verschiedener Dinge sein könne. Der Beitrag zur Gegenargumentation aus „De sex rerum principiis“ besagt, dass man alle Dinge, die sich in Geschlecht, Art und Zahl unterscheiden, mit dem ersten Prinzip beschreibe. Spezies, Genus und einzelne Exemplare hätten ihre Idee somit in Gott<sup>901</sup>. Mit Augustinus zusammen zitiert Thomas aus Hermes, um die Ideen hinter Akzidenzien zu unterstreichen. Akzidentielle Formen ließen sich demnach nicht trennen, wenn die Ideen akzidenteller Formen nicht akzidentiell seien. Denn die Ursache der Akzidenzien sei nicht akzidentiell und kein Akzidenz des Schöpfers<sup>902</sup>. Im weiteren Sinne steht ein weiterer Gedankengang des „Sapientiale“ im Zusammenhang mit platonischen Vorstellungen. Es geht um die Frage der

---

<sup>897</sup> „Et ideo dicit Trimegistus ‚De 6 principiis‘, capitulo 4, quod mundus, quia omnes naturas continet et coibet et in ipso rerum omnium natura ponitur, ideo est optimus. Si sic est, nulla pars mundi comparari potest mundo in bonitate, quare nulla pars mundi regere potest mundum; ratio igitur regens mundum est supra mundum, non inclusa intra mundum, et hoc est unum supradicte illationi necessarium.“ Thomas von York – Sapientiale, hg. von PORRECA, S. 191 (Lib. I, Cap. 7).

<sup>898</sup> „Deus est togaton, id est omnium creator, fons luminis, seminarium vite. Hec est Trimegisti ‚De sex principiis‘ capitulo secundo.“ Ebd., S. 209 (Lib. I, Cap. 17).

<sup>899</sup> „Agere autem per concomitantiam est dupliciter: essentialiter aut accidentaliter sive casualiter. Primum autem impossibile est [...]. Ipse est causa que est plenitudo scientie, que cuncta regit atque componit, in qua conscripta sunt omnia, et summi digito dispunctoris exarata, secundum quod dicit Trimegistus ‚De principiis‘ capitulo 6.“ Ebd., S. 235 (Lib. II, Cap. 1).

<sup>900</sup> Ebd., S. 218f. (Lib. I, Cap. 28).

<sup>901</sup> „[...] audisti secundum Trimegistum quod omnia sunt descripta in primo principio que differunt in genere, specie et numero, quare, ut videtur, et singulare et species et genus habet suam ydeam in deo.“ Ebd., S. 220 (Lib. I, Cap. 30).

<sup>902</sup> „Non cogit quod, positio quod accidenta habent suas ydeas, sicut superius de hoc tactum est secundum Trimegistum et Augustinum, non sequetur quod forme accidentales erunt separate secundum quod ydee formarum accidentalium que non sunt accidentales nec accidentia, sicut causa primaria accidentis in creatore nec est accidentalis nec accidens.“ Ebd.

Aufteilung von Formen. Thomas übernimmt von Aristoteles und Averroes zunächst die Zweiteilung in Formen im Innern, die Teil einer Sache wären, und Formen im Außen, die das gleiche als Agens seien. Auch der Trismegistos nehme eine Zweiteilung vor, aber in vollkommene und unvollkommene Formen, die entsprechende Dinge hervorbrächten<sup>903</sup>. Thomas verfolgt dieses Konzept jedoch nicht weiter und lässt dessen weitere Verwendung offen.

Thomas bedient sich aus dem Hermes zugeschriebenen Werk zudem bei der Unterscheidung zwischen Ursache und Verursachtes. Auch in diesem Kontext erscheint der Trismegistos nicht als einzige Autorität, genannt werden auch Avicenna, Aristoteles und Moses Maimonides<sup>904</sup>. Doch Ausführlichkeit und Gewichtung der Hermes-Zitate untermauern einmal mehr die besondere Wertschätzung, die der gelehrte Franziskaner dem ägyptischen Philosophen entgegenbrachte. Mit Hilfe vom „De sex rerum principiis“ stellt Thomas zunächst grundsätzlich fest, dass eine Ursache etwas Verursachtem vorangehe<sup>905</sup>. Die Erforschung verursachter Dinge bereite bereits viel Freude, umso mehr das Studium der Ursachen, fährt Thomas fort. Hermes bekräftige dies mit den Worten: der zu göttlicher Kenntnis verwandelte Intellekt erforsche Gott und frage, was Ursache und was dessen Wirkung sei<sup>906</sup>. Dem folgt im „Sapientiale“ noch ein langer Auszug aus „De sex rerum principiis“, in dem der göttliche Verstand nochmals als Ursprung von Vernunft, Natur und Substanz beschrieben und festgehalten wird, dass in ihm bereits alles enthalten sei<sup>907</sup>.

Die Natur unterscheidet Thomas von York in einen höheren und einen niederen Teil. Gemäß dem „Liber“ bestimmen einwirkende Elemente die Kraft des Himmels, also des höheren Bereichs, während tätige Elemente die Disposition des Himmels festlegen<sup>908</sup>. Dieser Ausgangslage schließt Thomas sein ausführlichstes wörtliches Zitat aus „De sex rerum principiis“ an, in dem die Wirkkräfte der Natur im Einzelnen erläutert werden. Inbegriffen sind auch die Effekte auf die niedere Natur sowie deren genauere Definition<sup>909</sup>. Ebenfalls in aller Ausführlichkeit gibt Thomas die Erklärung vom Prinzip *mundus* als Kreisbewegung der

---

<sup>903</sup> „Secundum Trimegistum ‚De 6 principiis‘ capitulo 4, formarum alia perfecta, alia imperfecta: perfecta facit formatum; imperfecta imperfectum; perfectum etiam formatum, [...]“. Ebd., S. 246 (Lib. II, Cap. 25).

<sup>904</sup> Ebd., S. 248f. (Lib. III, Cap. 8).

<sup>905</sup> „Propter hoc omnino dicitur causa precedere suum causatum, sicut dicit Trimegistus, ‚De 6 principiis‘ capitulo primo.“ Ebd., S. 248.

<sup>906</sup> „Amplius sicut dicit Trimegistus ‚De 6 principiis‘ capitulo sexto, intellectus in divinam notionem transformatus, divinitus explorat, et inquirat, quid causa, et quis effectus eius.“ Ebd.

<sup>907</sup> Ebd., S. 248f.

<sup>908</sup> „Secundum Trimegistum in libro quem scripsit ‚De sex principiis‘, natura dividitur in operativam et operatam. Natura vero operativa est virtus celestis; operata qualitas quam efficit dispositio celestium.“ Ebd., S. 254 (Lib. VI, Cap. 13).

<sup>909</sup> Ebd.



Natur aus dem „Liber“ wieder<sup>910</sup>. Dem hermetischen Modell räumt er damit einmal mehr einen hohen Rang ein im Vergleich zu anderen Konzepten, die in diesem Kontext vorgestellt, aber nicht mit vergleichbarer Gewichtung bedacht werden. Teile der Definition wiederholt er bei der Diskussion um die Einheit der Welt, um ihre Vollkommenheit aufgrund der harmonischen Bewegung zu beweisen<sup>911</sup>. Im Zuge der Betrachtung der Veränderlichkeit der Welt findet sich im „Sapientiale“ noch ein Hermes-Zitat, das den Vorgang der Erneuerung durch Feuersbrunst und Sintflut erklärt, was letztlich ganz der christlichen Auffassung entspräche<sup>912</sup>.

Die meisten Handschriften des „Sapientiale“ beinhalten einen weiteren, kürzeren Traktat des Thomas von York, der mangels Überschrift meist nach dem Incipit als „Comparatio sensibilium“ bezeichnet wird. Wie David Porreca aufzeigen konnte, lautet der ursprüngliche Titel vermutlich „De natura et arte“<sup>913</sup>. Bereits in seinem Hauptwerk vorgestellte Argumente wiederholt der englische Franziskaner teilweise in dieser Abhandlung, darunter einige Zitate aus „De sex rerum principiis“. Dazu zählt bei der Erwähnung verschiedener Konzepte zu den Prinzipien die hermetische Erläuterung der drei Hauptprinzipien und das alles seinen Ursprung im göttlichen Verstand nehmen<sup>914</sup>. Eine zusätzliche Referenz findet sich bei Thomas' Diskussion über die Zahl der Formen im Verhältnis zur Anzahl der einzelnen materiellen Entitäten. Bei der Frage, ob Formen die Ausmaße von Materie bestimmten oder ob deren Dimension festgelegt sei, bevor Formen in sie einträten, tritt er für die erste Variante ein. Unterstützung erfährt er dabei aus dem „Liber“, der Maße als unvollkommenes Element im Himmel, von dem ja die Einwirkung auf die niedere Natur – die Materie – ausgehe, ausschließt<sup>915</sup>.

Auch im Werk des Albertus Magnus finden sich Einflüsse des „Liber de sex rerum principiis“. Doch nennt der gelehrte Dominikaner an keiner Stelle den Titel seiner Quelle oder explizit Hermes als deren Urheber. Dennoch lehnen sich einige seiner Formulierungen auffällig an die dem Trismegistos zugeschriebene Kosmologie an. Die von Albertus in der „Physica“ auf Hermes zurückgeführte Beschreibung der Natur als eine von der ersten

---

<sup>910</sup> Ebd., S. 255f. (Lib. VII, Cap. 1).

<sup>911</sup> „Mundus autem perfectus est, [...]. Et hic est circularis motus, sicut dicit Trimegistus, ‚De 6 principiis‘, capitulo, quod mundus est orbicularis, concors, universalis, temporarius, localis, exterius nihil relinquens.“ Ebd., S. 258 (Lib. VII, Cap. 5).

<sup>912</sup> „Trimegistus vero ‚De 6 principiis‘, capitulo tertio, dicit mundi renovationem fieri per pyrosin et cataclismum. [...] prout ponit veridica sapientia Christianorum.“ Ebd., S. 260 (Lib. VII, Cap. 5).

<sup>913</sup> Vgl. PORRECA, Hermes Trimegistus in Thomas of York, S. 162; zur Überlieferung vgl. ebd., S. 183.

<sup>914</sup> Thomas von York – De natura et arte, hg. von PORRECA, S. 273.

<sup>915</sup> „Verum propter hoc non dicuntur dimensiones naturaliter in celo esse quia dimensiones sunt imperfectorum, sicut dicit Trimegistus in libro ‚De sex principiis‘ capitulo 4.“ Ebd., S. 274.

Ursache mittels der Bewegung der Himmelskörper ausfließende Kraft, die sich nach der Verschiedenheit der aufnehmenden Dinge aufteile, greift in stark verkürzter Form den Gedanken vom Prinzip der *natura* aus dem „Liber“ auf<sup>916</sup>. Weitere namentlich nicht gekennzeichnete Vermerke finden sich in „De fato“. Im „Liber“ heißt es über die negativen Einflüsse des Saturn: Die Natur des Saturn sei kalt und trocken. Wer im achten Monat geboren werde, lebe nicht, weil er unter der Macht des mörderischen Saturns gezeugt und geboren werde<sup>917</sup>. Eine falsche Prognose, wie Albertus in „De fato“ befindet, denn viele Saturnkinder im astronomischen Sinne hätten überlebt. Die Ursache läge nicht in der himmlischen Kreisbewegung, sondern in den natürlichen Prinzipien<sup>918</sup>. Warum nach Ansicht des Herausgebers von „De fato“ Albertus das Modell vom Zyklus der zwölf Sternzeichen ebenfalls vom „Liber de sex rerum principiis“ entlehnt haben soll, leuchtet jedoch nicht ein<sup>919</sup>. Für Albertus Magnus spielt der „Liber“ als Quelle jedenfalls nur eine marginale Rolle, weswegen er vermutlich auf eine explizite Nennung verzichtete.

Ein weiteres Rezeptionsbeispiel für das ausgehende 13. Jahrhundert nennt Paolo Lucentini mit der Schrift „De investigatione creatoris per creaturas“<sup>920</sup>. In allen sechs bekannten Manuskripten dieses Titels wird der Lektor des Franziskanerkonvents von Münster, Bertram von Ahlen († nach 1315), als Verfasser genannt<sup>921</sup>. Bertram von Ahlen ist erst in jüngerer Zeit von der Forschung als einer der wenigen franziskanischen Vertreter der so genannten deutschen Mystik wiederentdeckt worden<sup>922</sup>. Zwei weitere Schriften – um die Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert datierend – können ihm zugeordnet werden, zum einen „De via contemplationis et cognitionis Dei“, zum anderen eine Exzerptensammlung

<sup>916</sup> Albertus Magnus – *Physica*, hg. von HOSSFELD, S. 83 (Lib. 2, Tract. 1, Cap. 5). Zum vollständigen Zitat siehe Kap. III.1.b, Anm. 715. Zu *natura* in „De sex rerum principiis“ siehe *De sex rerum principiis* – hg. von LUCENTINI/DELP, S. 149f. und S. 154.

<sup>917</sup> „[...] *Saturnus natura frigidus et siccus [...]*.“ *De sex rerum principiis* – hg. von LUCENTINI/DELP, S. 162 (Cap. VIII) und „*Et ideo non vivit qui octavo mense nascitur, quia sub potestate Saturni peremptoria et concipitur et nascitur.*“ *De sex rerum principiis* – hg. von LUCENTINI/DELP, S. 170 (Cap. XI).

<sup>918</sup> „*Ad hoc quod obicitur de octavo mense, falso dixerunt quidam, quod ut frequentius octavo mense natus moritur, quia octavus mensis Saturno attribuitur, cuius frigus et siccitas natum interficiunt. Hoc enim falsum probatur per hoc quod multi in astronomia filii Saturni esse dicuntur, qui diu supervivunt. Causa ergo non est in caelesti circulo, sed in principiis naturae.*“ Albertus Magnus – *De fato*, hg. von SIMON, S. 74.

<sup>919</sup> Vgl. ebd., S. 65. Verwiesen wird im Anmerkungsapparat auf das Kapitel des „Liber“ über die zwölf Sternzeichen und ihre Natur; vgl. *De sex rerum principiis* – hg. von LUCENTINI/DELP, S. 159 (Cap. VII).

<sup>920</sup> Vgl. LUCENTINI, *Hermetic Literature*, S. 512.

<sup>921</sup> Vgl. Pseudo-Bertram von Ahlen: *De investigatione creatoris per creaturas*, in: *Texte aus der Zeit Meister Eckharts*, Bd. 2 (*Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi* Bd. 7,2: *Miscellanea*). Hg. von Alessandra BECCARISI. Hamburg 2004. S. 251-316, hier S. 253.

<sup>922</sup> Vgl. die einleitenden Bemerkungen zur Textausgabe in: *Texte aus der Zeit Meister Eckharts*, Bd. 1 (*Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi* Bd. 7,1: *Miscellanea*). Hg. von Alessandra BECCARISI mit einem Vorwort von Loris STURLESE. Hamburg 2004. S. VII-XI.

aus den „Quodlibeta“ Heinrichs von Gent<sup>923</sup>. Die Zuschreibung des „De investigatione“ hingegen bereitet Probleme: Innerhalb des Textes wird Bertram in der dritten Person erwähnt, zudem taucht ein Abschnitt aus den zwischen 1349 und 1373 verfassten „Revelationes“ der Brigitta von Schweden auf. Beide Elemente finden sich übereinstimmend in sämtlichen Überlieferungsträgern, was spätere redaktionelle Eingriffe ausschließt<sup>924</sup>. Eine entsprechend lange Lebensspanne Bertrams, um selbst aus den „Revelationes“ zitieren zu können, erscheint äußerst unwahrscheinlich, weshalb er als Autor von „De investigatione“ ausscheidet. Auch wenn der Titel in die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts und damit dann doch nicht mehr innerhalb des gewählten Untersuchungszeitraumes datiert, soll aus überlieferungsgeschichtlichen Überlegungen auf die Nennung des „Liber de sex rerum principiis“ kurz eingegangen werden. An entsprechender Stelle vergleicht der Verfasser von „De investigatione“ den Einfluss des Gebetes mit dem natürlichen Wirken der Himmelskörper auf die sublunare Welt. Aus dem „De sex rerum principiis“ leitet er dabei Gott und Natur als bestimmende Prinzipien ab: Die okkulten Wirkkräfte der Natur seien der menschlichen Kreatur unfassbar, da sie gänzlich verborgen und fremd seien. Gemäß der Autorität im Buch der sechs Prinzipien heiße es, dass Gott und Natur verborgen wirkten<sup>925</sup>. Wie bei Albertus Magnus wird Hermes nicht als Verfasser von „De sex rerum principiis“ genannt. Möglicherweise deutet dies auf einen Überlieferungszweig, der diesen kosmologischen Traktat nicht dem hermetischen Schrifttum zuweist. Die Legende von den drei Hermen könnte somit eine Zutat der bekannten englisch-niederländischen Handschriftengruppe sein. Solange jedoch keine weiteren Zeugnisse entdeckt werden, bleibt diese Überlegung Spekulation.

Theodore Silverstein weist auf weitere mögliche Spuren der Verbreitung des „Liber de sex rerum principiis“ in alten Katalogen und Bestandslisten hin, die in der Regel aber nicht eindeutig ausfallen<sup>926</sup>. Eine dieser Eintragungen betrifft einen Buchbesitzer des 13. Jahrhunderts: Durch eine Schenkungsurkunde hat sich ein Bücherinventar des Dominikaners Bartholomäus von Vincenza († 1270), Regens der theologischen Fakultät am Studium der römischen Kurie zu Zeiten Innozenz IV. und seit 1252 Bischof von Limasol

---

<sup>923</sup> Vgl. ebd., S. IX-XI.

<sup>924</sup> Vgl. ebd., S. X.

<sup>925</sup> „*Occultas autem naturae operationis creatura humana apprehendere non potest, cum illa sit omnino latens et ignota, iuxta auctoritatem in libro ‚Sex principiorum‘ in qua dicitur quod Deus et natura latenter operatur.*“ Pseudo-Bertram de Ahlen - *De investigatione creatoris per creaturas*, hg. von BECCARISI, S. 306 (Cap. 26).

<sup>926</sup> Vgl. *De sex rerum principiis* - hg. von SILVERSTEIN, S. 240.

sowie seit 1255 Bischof von Vicenza, erhalten<sup>927</sup>. Dass sich das dort verzeichnete „Commentum Ermetis Mercurii trismegisti de tribus mercuriis“<sup>928</sup> tatsächlich auf den „Liber“ beziehen könnte, lassen die Incipits zweier Handschriften des „De sex rerum principiis“ aus dem 14. Jahrhundert vermuten<sup>929</sup>. So mag im Verzeichnis des Bartholomäus von Vicenza ein weiterer Hinweis für die Verbreitung des „Liber“ auch außerhalb Englands gesehen werden.

### 3. Der „Liber viginti quattuor philosophorum“

#### a. Inhalt und Überlieferung des „Liber viginti quattuor philosophorum“

*„Bei der Zusammenkunft der 24 Philosophen blieb eine einzige Frage offen: was ist Gott? Auf gemeinsamen Beschluss nahmen sie sich Bedenkzeit und setzten den Zeitpunkt einer weiteren Versammlung an. Dabei brachte ein jeder eigene Vorschläge zu einer Definition über Gott ein, um aus den persönlichen Definitionen mit Gewissheit eine gemeinsame Bestimmung über Gott festzulegen.“<sup>930</sup>*

Dieser knappe Prolog des „Liber viginti quattuor philosophorum“ stellt die gesamte Einführung in einen Text dar, der von der Philosophiegeschichte als ein bedeutendes Zeugnis mystischer Metaphysik angesehen wird<sup>931</sup>. Die in Aussicht gestellte definitive Aussage über Gott bleibt in der Schrift jedoch aus, sie bietet vielmehr die Beratungsgrundlage der Philosophenversammlung, die 24 Einzeldefinitionen. Eine

---

<sup>927</sup> Zu Bartholomäus und dem Bücherinventar siehe ausführlich KÄPPEL, Thomas: Der literarische Nachlass des seligen Bartholomäus von Vicenza O.P. († 1270), in: Mélanges Auguste Pelzer. Études d'histoire littéraire et doctrinale de la Scolastique médiévale offertes à Monseigneur Auguste Pelzer à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire. Louvain 1947. S. 275-301.

<sup>928</sup> Vgl. ebd., S. 298 mit Anm. 60.

<sup>929</sup> So wird der Text des „Liber“ mit „*Incipit prologus in librum Hermetis Mercurii Triplicis Trimegisti de tribus Mercuriis*“ jeweils in Oxford, Bodleian Library 464 und Utrecht, Bibliotheek der Rijksuniversiteit 722 eingeleitet; vgl. De sex rerum principiis – hg. von LUCENTINI/ DELP, S. 126.

<sup>930</sup> „*Congregatis viginti quattuor philosophis, solum eis in quaestione remansit: quid est Deus? Qui communi consilio datis indutiis et tempore iterum conveniendi statuto, singuli de Deo proprias proponerent propositiones sub definitione, ut ex propriis definitionibus excerptum certum aliquid de Deo communi assensu statuerent.*“ Liber viginti quattuor philosophorum. Hg. von Françoise HUDRY (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 143 A – Hermes latinus Bd. 3/1). Turnhout 1997. S. 3.

<sup>931</sup> Vgl. CHENU, Marie-Dominique: Die Platonismen des 12. Jahrhunderts, in: Platonismus in der Philosophie des Mittelalters (Wege der Forschung 197). Hg. von Werner BEIERWALTES. Darmstadt 1969. S. 268-316, hier bes. S. 309; D'ALVERNY, Marie-Thérèse: Un témoin muet des luttes doctrinales du XIIIe siècle, in: Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge 24 (1949), S. 223-248, hier S. 230f.; BEIERWALTES, Werner: Liber XXIV philosophorum, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, Bd. 4. Berlin/ New York <sup>2</sup>1983. Sp. 767-770; HUDRY, Françoise (Hg.): Le livre des XXIV philosophes. Grenoble 1989. S. 9-13.

Inhaltsangabe kann sich kaum kürzer fassen, als die Sätze selbst, sie sollen daher vollständig wiedergegeben werden:

1. Gott ist die Einheit, die Einheit erzeugt und ihre Glut einzig auf sich selbst reflektiert<sup>932</sup>.
2. Gott ist eine unendliche Sphäre, deren Mittelpunkt überall und deren Umfang nirgends ist<sup>933</sup>.
3. Gott ist ganz in allem, was er ist<sup>934</sup>.
4. Gott ist der Verstand, der das Wort erzeugt und in Dauer besteht<sup>935</sup>.
5. Gott ist das, in Vergleich zu dem nichts Besseres ergründet werden kann<sup>936</sup>.
6. Gott ist das, im Vergleich zu dem Substanz Akzidens und das Akzidens nichts ist<sup>937</sup>.
7. Gott ist der Anfang ohne Anfang, Fortgang ohne Veränderung, Ende ohne Ende<sup>938</sup>.
8. Gott ist die Liebe, die je mehr sie gehalten wird, desto mehr sich verbirgt<sup>939</sup>.
9. Gott ist das, dem allein gegenwärtig ist, was irgendeiner Zeit angehört<sup>940</sup>.
10. Gott ist der, dessen Können nicht gezählt, dessen Sein nicht abgeschlossen und dessen Güte nicht begrenzt wird<sup>941</sup>.
11. Gott ist das, was über dem Sein steht, was notwendig, übervoll mit sich allein ist und sich selbst genügt<sup>942</sup>.
12. Gott ist das, dessen Wille der gottschaffenden Macht und Weisheit gleichkommt<sup>943</sup>.
13. Gott ist die Ewigkeit, die in sich handelt ohne Trennung und Befinden<sup>944</sup>.
14. Gott ist der Gegensatz zum Nichts durch Vermittlung des Seins<sup>945</sup>.
15. Gott ist das Leben, dessen Weg zur Form die Wahrheit und dessen Weg zur Einheit das Gute ist<sup>946</sup>.
16. Gott ist das, das allein wegen seiner Erhabenheit mit Worten nicht bezeichnet und wegen seiner Unvergleichbarkeit durch Gedanken nicht erkannt werden kann<sup>947</sup>.

---

<sup>932</sup> „*Deus est monas monadem gignens, in se unum reflectens ardorem.*“ Liber viginti quattuor philosophorum – hg. von HUDRY, S. 5.

<sup>933</sup> „*Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam.*“ Ebd., S. 7.

<sup>934</sup> „*Deus est totus in quolibet sui.*“ Ebd., S. 9.

<sup>935</sup> „*Deus est mens orationem generans, continuationem perseverans.*“ Ebd., S. 10.

<sup>936</sup> „*Deus est quo nihil melius excogitari potest.*“ Ebd., S. 11.

<sup>937</sup> „*Deus est cuius comparatione substantia est accidens, et accidens nihil.*“ Ebd., S. 12.

<sup>938</sup> „*Deus est principium sine principio, processus sine variatione, finis sine fine.*“ Ebd., S. 13.

<sup>939</sup> „*Deus est amor qui plus habitus magis latet.*“ Ebd., S. 14.

<sup>940</sup> „*Deus est cui soli praesens est quicquid cuius temporis est.*“ Ebd., S. 15.

<sup>941</sup> „*Deus est cuius posse non numeratur, cuius esse non clauditur, cuius bonitas non terminatur.*“ Ebd., S. 16.

<sup>942</sup> „*Deus est super ens, necesse, solus sibi abundanter, sufficienter.*“ Ebd., S. 18.

<sup>943</sup> „*Deus est cuius voluntas deificae et potentiae et sapientiae adaequatur.*“ Ebd., S. 19.

<sup>944</sup> „*Deus est sempiternitas agens in se, sine divisione et habitu.*“ Ebd., S. 20.

<sup>945</sup> „*Deus est oppositio nihil mediatione entis.*“ Ebd., S. 21.

<sup>946</sup> „*Deus est vita cuius via in formam est veritas, in unitatem bonitas.*“ Ebd., S. 22.

17. Gott allein ist die Erkenntnis seiner selbst, die keine Aussage gelten lässt<sup>948</sup>.
18. Gott ist eine Sphäre, deren Umfänge so viele sind wie es Punkte gibt<sup>949</sup>.
19. Gott ist der Beweger, der immer unbeweglich ist<sup>950</sup>.
20. Gott ist der, der allein aus seinem Intellekt lebt<sup>951</sup>.
21. Gott ist die Dunkelheit in der Seele, nachdem alles Licht gewichen ist<sup>952</sup>.
22. Gott ist der, aus dem ist, was ist, ohne Teilung, durch den ist, was ist, ohne Änderung, und in dem ist, was ist, ohne Vermengung<sup>953</sup>.
23. Gott ist der, der vom Verstand nur unwissend erkannt werden kann<sup>954</sup>.
24. Gott ist das Licht, das in der Brechung nicht leuchtet, das durchgeht, aber als reine Gottförmigkeit in der Sache ist<sup>955</sup>.

Die zu den 24 Definitionen zugehörigen kommentierenden Begleitsätze kennzeichnen die Schrift als axiomatische Literatur, in der eingangs aufgestellte Theoreme anschließend näher begründet werden. Auf diese Sätze braucht in dieser Studie nicht näher eingegangen zu werden, denn „im Buch der XXIV Philosophen [ist] der ‚Kommentar‘, wenn man die knappen und wenig erhellenden Interpretationssätze so nennen darf, geschichtlich unfruchtbar geblieben“<sup>956</sup>. Von den Rezipienten im gewählten Untersuchungszeitraum ist in der Tat keiner auf den Begleittext eingegangen, erst mit Meister Eckhart im 14. Jahrhundert wurden Kommentarstellen regelmäßig einbezogen<sup>957</sup>.

Der Begleittext führt jedoch zu den Überlieferungsumständen des Buches. Von den 26 erhaltenen mittelalterlichen Handschriften enthalten einige nur die Definitionen der Philosophen, andere einen knappen Kommentar und eine dritte Gruppe einen zweiten Kommentar, der zudem nicht in allen Manuskripten vollständig ausfällt<sup>958</sup>. Zumindest der erste Zusatz findet sich bereits in den ältesten Überlieferungsträgern, womöglich zählt er

<sup>947</sup> „*Deus est quod solum voces non significant propter excellentiam, nec mentes intelligunt propter dissimilitudinem.*“ Ebd., S. 23.

<sup>948</sup> „*Deus est intellectus sui solum, praedicationem non recipiens.*“ Ebd., S. 24.

<sup>949</sup> „*Deus est sphaera cuius tot sunt circumferentiae quot puncta.*“ Ebd., S. 25.

<sup>950</sup> „*Deus est semper movens immobilis.*“ Ebd., S. 26.

<sup>951</sup> „*Deus est qui solus sui intellectu vivit.*“ Ebd., S. 27.

<sup>952</sup> „*Deus est tenebra in anima post omnem lucem relictam.*“ Ebd., S. 28.

<sup>953</sup> „*Deus est ex quo est quicquid est non partitione, per quem est non variatione, in quo est quod est non commixtione.*“ Ebd., S. 29.

<sup>954</sup> „*Deus est qui sola ignorantia mente cognoscitur.*“ Ebd., S. 31.

<sup>955</sup> „*Deus est lux quae fractione non clarescit, transit, sed sola deiformitas in re.*“ Ebd., S. 33.

<sup>956</sup> RUH, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. 3 – Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik. München 1996. S. 37f.

<sup>957</sup> Vgl. ebd., S. 38.

<sup>958</sup> Eine übersichtliche Unterteilung in drei Gruppen liefert D’ALVERNY, Marie-Thérèse: *Hermetica philosophica*, Appendix I: Liber XXIV philosophorum, in: *Catalogus translationum et commentariorum. Mediaeval and Renaissance Latin Translations and Commentaries*, Bd. 1. Hg. von Paul Oskar KRISTELLER. Washington 1960. S. 151-154. Vgl. auch Liber viginti quattuor philosophorum – hg. von HUDRY, S. LXXXII-LXXXIV.

daher zum ursprünglichen Textbestand<sup>959</sup>. Daneben ist das „Buch der 24 Philosophen“ noch in einigen mittelalterlichen Bücherverzeichnissen erwähnt und auch in Extrakt-Form zusätzlich überliefert, doch keine dieser Traditionsträger verweist auf das 12. oder 13. Jahrhundert<sup>960</sup>. Die älteste erhaltene Handschrift des Buches datiert um die Mitte des 13. Jahrhunderts und zählt heute zu den Beständen der Bibliothèque Municipale in Laon<sup>961</sup>. Sie gelangte aus dem Besitz der Bibliothek von Notre-Dame de Laon in staatliches Eigentum, allerdings bleibt unklar, ob sie auch in einem dortigen Skriptorium entstanden ist. Der Codex Laon 412 stellt eine Sammelhandschrift dar, in der das „Buch der 24 Philosophen“ mit einer Vielzahl philosophischer Traktate von Augustinus bis Averroes und auch einigen astronomischen Tafeln tradiert wird. In dieser Sammelüberlieferung existieren jedoch keine charakteristischen Verbindungen, die häufiger auftretende Vergesellschaftung mit dem „Liber de causis“ tritt erst in spätmittelalterlichen Manuskripten auf. Während Marie-Thérèse d’Alverny noch eine Reihe weiterer Handschriften ins 13. Jahrhundert einordnet, spricht sich Françoise Hudry bei allen nach dem Laoner Codex entstandenen Handschriften für Datierungsansätze ab Beginn des 14. Jahrhunderts aus<sup>962</sup>. Hudrys Datierungen scheinen in manchen Fällen sehr radikal. Am Beispiel des bereits erwähnten Codex Paris, Bibliothèque Nationale lat. 6286, in dem auch der lateinische „Asclepius“ enthalten ist, seien widersprechende Angaben vermerkt<sup>963</sup>. Die eindeutige Mehrzahl der Überlieferungen des „Liber viginti quattuor philosophorum“ datiert jedoch ins 14. und 15. Jahrhundert, weshalb zur Frage des Verhältnisses der Textvarianten auf die Untersuchung von Hudry verwiesen sei<sup>964</sup>.

Während die handschriftliche Tradition des „Buches der 24 Philosophen“ erst relativ spät einsetzt, werden das ursprüngliche Alter des Textes sowie seine Herkunft in der Forschung kontrovers diskutiert. Der Untersuchungsstand der ersten wissenschaftlichen Edition des „Liber viginti quattuor“ von Clemens Baeumker in der revidierten Fassung aus dem Jahr 1927 galt – mit nur geringfügigen Modifikationen – für viele Jahrzehnte als *opinio*

---

<sup>959</sup> Dies kann jedoch keineswegs als gesichert gelten. Werner Beierwaltes etwa schätzt den Kommentar als spätere Zutat ein; vgl. BEIERWALTES, Liber XXIV philosophorum, Sp. 767.

<sup>960</sup> Vgl. Liber viginti quattuor philosophorum – hg. von HUDRY, S. LXXIX-LXXXII.

<sup>961</sup> Laon, Bibliothèque Municipale 412. Zum Folgenden siehe die ausführliche Beschreibung in Liber viginti quattuor philosophorum – hg. von HUDRY, S. LXI-LXIII.

<sup>962</sup> Vgl. d’Alverny, Liber XXIV philosophorum, S. 152f. und Liber viginti quattuor philosophorum – hg. von HUDRY, S. LI-LXXVIII.

<sup>963</sup> Siehe Kap. III.1.a.

<sup>964</sup> Vgl. Liber viginti quattuor philosophorum – hg. von HUDRY, S. LXXXIV-LXXXVIII.

*communis*<sup>965</sup>. Baeumker vermochte keine philologischen Hinweise ausfindig zu machen, die den lateinischen Text als eine Übersetzung ausgewiesen hätten. Begriffe wie *monas* oder *superens* seien als Lehnwörter aus dem Griechischen nicht unüblich. So geht er davon aus, dass das „Buch der 24“ von Anfang an auf Latein verfasst worden sei. In dem Hermes zugeschriebenen Werk sieht er keinen originären Text, sondern eine Verarbeitung einer Vielzahl von Quellen. Antike Einflüsse stammen demnach aus dem hermetischen „Asclepius“, von Macrobius, dem „Liber de causis“ – einer Überarbeitung neuplatonischer Schriften arabischer Provenienz – und aus frühen christlichen Schriften des Augustinus, Boethius und Pseudo-Dionysios. Beziehungen zur arabischen Philosophie wären im Kommentar erkennbar, aber Spuren explizit aristotelischen Gedankengutes fehlten. Das „Ausbleiben“ des Aristoteles bietet Baeumker einen ersten Anhaltspunkt für die zeitliche Einordnung des „Buches der 24 Philosophen“: es müsse vor der breiten Rezeption der Werke des Stagiriten ab Beginn des 13. Jahrhunderts verfasst worden sein. Der Befund des ältesten Überlieferungsträgers bestätigt für Baeumker die Einschätzung einer Abfassungszeit um 1200. Seiner Ansicht sei der Text des Laoneser Manuskripts, datiert um die Mitte des 13. Jahrhunderts, bereits so verderbt, dass er eine Abschrift einer älteren Vorlage darstellen müsse. Zusammenfassend bildet der „Liber viginti quattuor philosophorum“ für Baeumker ein Zeugnis des christianisierten Neuplatonismus, wie er im 12. Jahrhundert aufgekommen sei.

In seiner Monographie zur Genealogie der „mathematischen Mystik“ schließt sich Dietrich Mahnke Baeumker weitgehend an<sup>966</sup>. Wichtigster Wegbereiter des „Buches der 24 Philosophen“ stellt für ihn das Schrifttum des Pseudo-Dionysios dar. Die in der neuplatonischen Philosophie ausgebildeten Symbole hätten in christlicher Deutung zu einer Steigerung geführt. In diesem Geiste sieht er auch den „Liber“, der erst vor dem Hintergrund zentraler Vorstellungen des Christentums recht verständlich sei:

„Denn das christliche Grunddogma der Menschwerdung Gottes vermag die substantielle Transzendenz des göttlichen Wesens durch die wirkliche Immanenz seiner Schöpferkraft und die unmittelbare Offenbarung seiner Persönlichkeit im

---

<sup>965</sup> Im Folgenden vgl. BAEUMKER, Clemens: Das pseudo-hermetische „Buch der vierundzwanzig Meister“ (Liber XXIV philosophorum). Ein Beitrag zur Geschichte des Neupythagoreismus und Neuplatonismus im Mittelalter, in: Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie insbesondere des Mittelalters. Gesammelte Vorträge und Aufsätze von Clemens Baeumker (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 25). Hg. von Martin GRABMANN. Münster 1927. S. 194-214 (ursprüngliche Fassung in: Abhandlungen aus dem Gebiete der Philosophie und ihrer Geschichte. Festschrift zum 70. Geburtstag von Georg von Hertling. Freiburg i.Br. 1913).

<sup>966</sup> MAHNKE, Dietrich: Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt. Beiträge zur Genealogie der mathematischen Mystik. Halle a.d. Saale 1937.



irdischen Geschehen doch viel wesentlicher zu ergänzen, als dies in der jüdischen und islamischen Erhabenheitstheologie oder in Plotins übersinnlicher Weltstufenlehre überhaupt möglich ist.“<sup>967</sup>

So gilt auch für Mahnke der christliche Neuplatonismus am Ausgang des 12. Jahrhunderts als historischer Hintergrund der Abfassung des „Buches der 24 Philosophen“ wie in der Folge auch für Werner Beierwaltes<sup>968</sup> und Marie-Thérèse d’Alverny, die das Spektrum christlicher Einflüsse sogar noch um Anselm von Canterbury und die pseudo-augustinischen „Quaestiones in Vetus et Novum Testamentum“ erweitert<sup>969</sup>. Einen Hinweis für einen genaueren Datierungsansatz sehen die genannten Autoren bei Alanus ab Insulis, der in seinen „Regulae caelestis iuris“ die ersten beiden Definitionen nach den 24 Weisen zitiert<sup>970</sup>, was den Zeithorizont mehr in die Mitte des 12. Jahrhunderts verlegen würde. Gilles Quispel möchte aus der Ersterwähnung des „Liber viginti quattuor philosophorum“ bei Alanus ab Insulis sogar dessen Autorschaft ableiten<sup>971</sup>, was allein deswegen unwahrscheinlich ist, weil sich der Gelehrte aus Lille durch die Berufung auf einen *philosophus* selbst distanziert<sup>972</sup>.

Dieser Tendenz der Einordnung des „Buches der 24 Philosophen“ in die platonischen Strömungen des 12. Jahrhunderts tritt Françoise Hudry mit einem völlig anderen Ansatz entgegen. Für sie zeigen die Definitionen Gottes nicht nur inhaltlich Themen der antikeidnischen Philosophie an, auch Wortwahl und Stil entsprächen einer klassischen Prägung<sup>973</sup>. Im Gegensatz zu Baeumker sieht Hudry durchaus Hinweise auf eine griechische Vorlage, was den lateinischen Text der 24 Philosophen lediglich zu einer Übersetzung degradieren würde<sup>974</sup>. Auch die Zusammengehörigkeit von Definitionen und Kommentar überdenkt Hudry neu. Erst der Kommentar würde demnach mittellateinische Charakteristika aufweisen, gegen eine antike Herkunft der Kerndefinitionen hingegen sprächen keine philologischen Argumente<sup>975</sup>. Auffällige Parallelen beobachtet Hudry zwischen dem „Liber viginti quattuor philosophorum“ und dem „Liber de definitionibus“ des Marius Victorinus Afer, eines zum Christentum konvertierten Rhetors des 4.

---

<sup>967</sup> Ebd., S. 214.

<sup>968</sup> „Die einzelnen Sätze betreffen Grundzüge eines Gottesbegriffes, der wesentlich von neuplatonischem Denken bestimmt ist. Für dessen Transformation in christliche Theologie bleibt die Zusammengehörigkeit von Einheit und reflexiver Dreiheit konstitutiv.“ BEIERWALTES, Liber XXIV philosophorum, Sp. 767.

<sup>969</sup> Vgl. D’ALVERNY, Liber XXIV philosophorum, S. 152.

<sup>970</sup> Vgl. auch D’ALVERNY, Alain de Lille, S. 163-180 und S. 297-306.

<sup>971</sup> Vgl. Asclepius. De volkomen openbaring van Hermes Trismegistus. Hg. von Gilles QUIPSEL. Amsterdam 1996. S. 231-236.

<sup>972</sup> Zu Alanus und dem „Buch der 24“ siehe unten.

<sup>973</sup> Vgl. HUDRY, Le Livre des XXIV, S. 19-23.

<sup>974</sup> Vgl. ebd., S. 18.

<sup>975</sup> Vgl. ebd., S. 23.

Jahrhunderts. Die Ähnlichkeiten würden sich nicht nur im Aufbau entlang einzelner Maximen zeigen, sondern insbesondere an vergleichbaren Begrifflichkeiten verdeutlichen<sup>976</sup>. Von diesen ersten Hinweisen ausgehend sammelt Hudry weitere Wortparallelen in antiken Texten und wird dabei vor allem bei Porphyrios und Philon von Alexandria fündig. Die gemeinsame Quelle dieser Fragmente sieht sie in der verlorenen, noch stark platonisch beeinflussten Jugendschrift „De philosophia“ des Aristoteles<sup>977</sup>. Summierend würden demnach die Definitionen des „Buches der 24 Philosophen“ nichts anderes als einen Auszug aus dem dritten Teil des aristotelischen Frühwerkes darstellen<sup>978</sup>. In der lateinischen Literatur sei das Wissen um diese Schrift des Stagiriten nicht verloren gegangen. Von Porphyrios wieder aufgegriffen sieht Hudry in Victorinus die entscheidende Figur für die Weitergabe in der lateinischen Schriftwelt. Von Augustinus und Boethius würden sich Spuren bis ins hohe Mittelalter erstrecken, sogar Albertus Magnus hätte Kenntnis von dem Text erhalten<sup>979</sup>. Im „Buch der 24 Philosophen“ vermutet Hudry eine in der islamischen Welt bearbeitete Version, die im Zuge der mittelalterlichen Transferströme auf der Iberischen Halbinsel in die lateinische Gelehrtenwelt gelangt sei. Die Zuschreibung an Hermes schließlich sei vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung um aristotelische Lehren in Paris zu sehen. Die Verbote von 1210 und 1215 hätten eine „Umwidmung“ an die aktuell weniger verfängliche Autorität des Trismegistos befördert<sup>980</sup>.

Im Laufe weiterer Untersuchungen präzisiert Hudry ihr Modell von Herkunft und Tradierung des „Liber viginti quattuor philosophorum“. Ausgehend von der Vergesellschaftung der „24 Philosophen“ mit dem pseudo-aristotelischen „Liber de causis“ und dem „Liber de intelligentis“ in manchen Handschriften überlegt Hudry, dass hinter dieser Zusammenfügung eine ältere Anlage stehen könnte. Ihr Sinn sei eine theologische Ergänzung der Werke des Aristoteles<sup>981</sup>. Als möglichen Ursprung einer solchen „Weiterentwicklung“ aristotelischer Lehren in Verbindung mit neuplatonischen Konzepten schlägt Hudry das mesopotamische Harran vor, das einerseits mit hermetischer Überlieferung in Verbindung gebracht wird und andererseits ein Bollwerk des Aristotelismus darstellen soll<sup>982</sup>. Scheinbar steht dieser harranische Einfluss in keinem

---

<sup>976</sup> Vgl. ebd., S. 23-27.

<sup>977</sup> Vgl. ebd., S. 31-37.

<sup>978</sup> Vgl. ebd., S. 38-46.

<sup>979</sup> Vgl. ebd., S. 47-71.

<sup>980</sup> Vgl. ebd., S. 72-78. Vgl. auch HUDRY, Françoise: *Le Liber viginti quattuor philosophorum et la génération en Dieu*, in: *Hermetism from Late Antiquity to Humanism*, S. 81-97, hier S. 95.

<sup>981</sup> Vgl. HUDRY, Françoise: *Le Liber XXIV philosophorum et le Liber de causis dans les manuscrits*, in: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 59 (1992), S. 63-88, hier S. 71.

<sup>982</sup> Vgl. ebd., S. 73-80.

Widerspruch zur Abfassung des „Buches der 24 Philosophen“ im jüdisch-griechischen Milieu Alexandrias, den Hudry in ihrer Edition in der Reihe des „Corpus Christianorum“ annimmt. Grundlage sei immer noch das Gedankengut des Aristoteles, das nun in den gelehrten Kreisen der ägyptischen Hafenstadt in eine neue Gestalt geformt worden sei. Anlass für diesen neuen Aspekt in der Interpretation der Entstehungszusammenhänge bilden einmal mehr begriffliche Parallelen, die Hudry zwischen den „24“ und einem „Thesaurus philosophorum“, einer Bearbeitung der logischen Schriften des Aristoteles, die einem alexandrinischen Lehrer namens Aganafat zugeschrieben wird, ausmacht<sup>983</sup>. Der alexandrinische Hintergrund könnte laut Hudry auch manche Anklänge an Vorstellungen aus dem „Liber viginti quattuor philosophorum“ etwa bei Philon von Alexandria erklären<sup>984</sup>. Von Alexandria ausgehend erwägt Hudry die Möglichkeit, dass verschiedene Formen des aristotelischen Textsurrogats in Umlauf gelangt sein könnten. So mag der auch im zweiten Kommentar der „24 Philosophen“ erwähnte „Liber de sapientia philosophorum“ eine ausführlichere Variante darstellen, der in arabischer Übersetzung beispielsweise von Avicenna und auch von lateinischen Kennern – somit womöglich auch in lateinischer Übertragung – wie Dominicus Gundissalinus († nach 1181) herangezogen wurde. Der „Liber viginti quattuor philosophorum“ hingegen würde die lateinische Übersetzung einer ursprünglich griechischen Kurzfassung darstellen<sup>985</sup>.

Mit ihren erfrischend anderen Thesen erntet Hudry allerdings auch Widerspruch. Grundsätzlich überstrapaziert sieht etwa Kurt Ruh die Methode der Begriffsabgleichungen<sup>986</sup>. Alain de Libera vermag den Argumentationsstrang, wonach von „De philosophia“ des Aristoteles noch Spuren bei Albertus Magnus zu finden seien, nicht nachzuvollziehen. Im Rückgriff auf Cicero erwähnt Albertus ein Buch „De natura deorum“ des Aristoteles. Hudrys Ableitung, der Dominikaner habe dabei eine Theologie des Stagiriten, eben das „De philosophia“, vor Augen, entbehre nach Libera einer Grundlage. Vielmehr dürfte Albertus durch Verwechslung eine Verbindung zum hermetischen „Asclepius“ hergestellt haben, der beim Kölner Magister ebenfalls unter dem Titel „De natura deorum“ firmiert. Auf diese Weise habe der Dominikanergelehrte Übereinstimmungen zwischen den Lehren des Hermes und des Aristoteles festgestellt, aber keinesfalls die Jugendschrift des Stagiriten zitiert<sup>987</sup>. Ein wichtiger Eckpunkt von Hudrys

---

<sup>983</sup> Vgl. Liber viginti quattuor philosophorum – hg. von HUDRY, S. XV-XVIII.

<sup>984</sup> Vgl. ebd., S. XX-XXII.

<sup>985</sup> Vgl. ebd., S. X-XV.

<sup>986</sup> Vgl. RUH, Geschichte der Mystik, S 36.

<sup>987</sup> Vgl. DE LIBERA, Albert le Grand, S. 72-76.

Argumentation, eben das Fortbestehen von Traditionen um „De philosophia“ des Aristoteles in lateinischer Literatur des Mittelalters, erscheint somit äußerst fragwürdig. Entgegen Hudrys Vorschlägen einer antiken Herkunft eines Kerntextes des „Buches der 24 Philosophen“ tendiert Paolo Lucentini zum älteren Erklärungsangebot der Forschung<sup>988</sup>. So sieht er Analogien zum theologisch-philosophischen Schrifttum des 12. Jahrhunderts im Hermes zugeschriebenen Werk viel stärker ausgeprägt als mögliche Anleihen aus antiken Bearbeitungen des Aristoteles. Bereits die Anlage im axiomatischen Genre entspräche eher mittelalterlichen Gepflogenheiten und die Formulierungen der Thesen seien von einer christlichen, auf die Trinität verweisenden Auffassung platonischer Grundgedanken geprägt. Daneben spräche nach Lucentini auch die früheste gesicherte Überlieferung zweier Definitionen der „24“ bei Alanus ab Insulis für eine Abfassung in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts, für die sich mit dem „Sermo de trinitate“ des Alexander Neckham als weitere Rezeptionsspur sogar etwa 1180 als *terminus ante quem* bestimmen ließe<sup>989</sup>. Lucentinis Einschätzung folgen in jüngerer Zeit auch Ilaria Parri und Francesco Paparella<sup>990</sup>. Von einer mittelalterlichen Kompilation des „Liber viginti quattuor philosophorum“ aus einer Vielzahl von Quellen als wahrscheinlicheren historischen Hintergrund geht auch Zénon Kaluza aus<sup>991</sup>. Er benennt zudem klar das Hauptproblem bei der Vorgehensweise Hudrys: Die einzelnen Bausteine ihrer Argumentationskette seien letztlich ohne konkret nachweisbare Textzeugen etwa für „De philosophia“ des Aristoteles nicht überprüfbar und fundierten lediglich auf spekulativen Analogien<sup>992</sup>.

Dieser Einwand ließe sich noch um den nicht minder spekulativen Charakter der Konstruktion von Überlieferungszusammenhängen bei Hudry ergänzen. Alexandria als Entstehungsort wird aufgrund einer historisch nicht erhellbaren Zuschreibung eher sagenhaften Charakters des „Thesaurus Philosophorum“ des nicht identifizierbaren Aganafat erwogen. Die vielschichtige Überlieferungslage dieses Textes lässt bezweifeln, ob der suggerierte antike Zeitpunkt der Abfassung überhaupt in Betracht zu ziehen oder nicht viel eher an eine Niederschrift zu Zeiten frühmittelalterlicher islamischer Herrschaft zu

---

<sup>988</sup> Vgl. LUCENTINI, Paolo: *Il libro dei ventiquattro filosofi*. Milano 1999 und LUCENTINI, Hermetic Literature, S. 503f.

<sup>989</sup> Zur Datierung vgl. LUCENTINI, *Il libro ventiquattro*, S. 111-115.

<sup>990</sup> Vgl. PARRI, Ilaria: *Note sul ‚Libro dei ventiquattro filosofi‘*, in: *Ob roagtum meorum sociorum*. Studi in memoria di Lorenzo Pozzi. Hg. von Stefano CAROTI und Roberto PINZANI. Milano 2000. S. 155-170, hier bes. S. 160-166; PAPARELLA, Francesco: *La metafora del cerchio: Proclo e il Liber viginti quattuor philosophorum*, in: *Hermetism from Late Antiquity to Humanism*, S. 127-135.

<sup>991</sup> Vgl. KALUZA, Zénon: *Comme une branche d’amandier en fleurs. Dieu dans le Liber viginti quattuor philosophorum*, in: *Hermetism from Late Antiquity to Humanism*, S. 99-126.

<sup>992</sup> Vgl. auch KALZUA, Zénon (Rezension): *Liber viginti quattuor philosophorum*, hg. von Françoise Hudry, in: *Mittellateinisches Jahrbuch* 35/1 (2000), S. 161-166, hier bes. S. 163.

denken ist<sup>993</sup>. Ähnlich wie Alexandria dient auch Harran vielfach als Projektionsfläche suggestiver Modelle der Forschung, die häufig historischer Evidenz entbehren. Die ägyptische Hafenstadt steht nicht selten als mythische Chiffre für Schätze antiken Wissens, ohne dass diese Charakterisierung in konkreten Fällen noch der Begründung zu bedürfen scheint. Harran übertrifft Alexandria in dieser Hinsicht mangels zuverlässiger historischer Nachrichten, was heterogene Einschätzung des mesopotamischen Ortes als dauerhaftes Zentrum antiker Mysterienkulte, als Vorreiter der Aristoteles-Rezeption im islamischen Umfeld oder als Hort einer Verehrung des Trismegistos als ersten Propheten und Philosophen aufzeigen. Zwischen den unterschiedlichen Vereinnahmungen ließe sich sicherlich leichter Harmonie herstellen, wenn sich die behaupteten Traditionsströme durch nachweisbare Überlieferungsspuren explizit mit Harran verbinden ließen, was häufig jedoch nicht der Fall ist<sup>994</sup>.

Auch wenn ihren Thesen letztlich die Beweise fehlen, ist Françoise Hudry zugute zu halten, dass sie einen in sich geschlossenen Erklärungsansatz zum rätselhaften Ursprung des „Buches der 24 Philosophen“ anbietet, der auch versucht, die mehrschichtige Überlieferungssituation zu berücksichtigen. Zum heterogenen Textbestand – insbesondere in den Kommentaren zu den Definitionen – vermag niemand mit einer plausibleren Argumentation aufzuwarten. Die Tatsache, dass keiner der Begleittexte zur ursprünglichen Fassung zählen muss, wird bei den „traditionelleren“ Thesen eher ausgeblendet. Genauso erscheint eine inhaltliche Festlegung der Kerndefinitionen auf eine christliche und damit mittelalterliche Prägung nicht zwingend<sup>995</sup>. Für die von allen Forschern betonte Ausrichtung an platonisch-neuplatonischen Begriffen ist zumindest eine nichtchristliche Vorlage keineswegs auszuschließen, selbst die Rede vom einen Gott („Deus est...“) widerspricht nicht zwangsläufig dem philosophischen Gottesbegriff antik-heidnischer Strömungen. Aus sich selbst heraus wird der „Liber viginti quattuor philosophorum“ seine Herkunft jedenfalls kaum erhellen. Doch ohne weitere ergänzende Quellen liegt die Orientierung an der erhaltenen Überlieferungssituation nahe, und die besagt, dass es vor

---

<sup>993</sup> Zum „Thesaurus philosophorum“ und zu Aganafat vgl. DE RIJK, Lambert Marie: Die mittelalterlichen Traktate *De modo opponendi et respondendi* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters N.F. 17). Münster 1980. Bes. S. 11-25.

<sup>994</sup> Zur Problematik um Harran siehe auch Kap. II.4. und Kap. IV.1.d.

<sup>995</sup> Bemerkenswerter Weise unterscheidet sich das methodische Vorgehen der Anhänger des „traditionellen“ Erklärungsansatz nur unwesentlich von dem Hudrys. Eine christliche Lesart wird nämlich in erster Linie mit Anklängen und Analogien bei christlichen Autoren begründet; vgl. LUCENTINI, *Il libro ventiquattro* und PARRI, *Note sul libro*. Einem Zirkelschluss unterliegt zudem, wer mit Verweis auf einen der Kommentare den Gehalt der Gottesdefinitionen erörtert, ohne die originäre Zusammengehörigkeit von Sentenzen und Beiteil zu beweisen zu können. Die Kommentare sollten daher bereits als eine erste Rezeptionsstufe betrachtet werden.

der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts keine zweifelsfreien Hinweise auf die Existenz des „Buches der 24“ gibt.

Ähnlich wie beim „Liber de sex rerum principiis“ stellt sich daher die Frage, inwieweit die „24“ zu einer hermetischen Tradition zu rechnen sind. Bereits der Umstand, dass die Aussagen von 24 Weisen auf eine Autorität zurückgeführt werden, scheint seltsam. Die Zuschreibung an Hermes Trismegistos fällt dabei keineswegs eindeutig aus. In den Handschriften tritt eine Vielzahl von Titeln auf, sie reichen von „Viginti quattuor propositiones philosophorum“ über „Liber de prima causa“ und „Liber de maximis“ bis zu „Liber propositionibus sive de regulis theologie“ und weiteren mehr<sup>996</sup>. Explizite Verweise auf den Trismegistos tauchen in der Mehrzahl der Manuskripte auf, doch gerade im Horizont der ältesten Überlieferungsträger fehlen sie. Die Zuschreibung bleibt dort allgemein auf die 24 Weisen bezogen<sup>997</sup>. Auch Alanus ab Insulis, bei dem erstmals die ersten beiden Definitionen erwähnt werden, nennt Hermes nicht als Verfasser<sup>998</sup>. Dies nährt den Verdacht, dass der Trismegistos zunächst nicht als Urheber der Schrift firmierte. Bei anderen mittelalterlichen Autoren, die früh Kenntnis von den Gottesdefinitionen hatten – so beispielsweise Alexander Neckham –, erscheint Hermes lediglich in Verbindung mit der ersten Sentenz<sup>999</sup>. Die zweite Definition über Gott als Sphäre wird in der Chronik des Helinandus von Froidmont Empedokles zugeschrieben, was Vinzenz von Beauvais für seinen großen Spiegel übernimmt<sup>1000</sup>. Zum einen weist dies auf eine Überlieferung einzelner Sätze der „24“, die womöglich auch unabhängig von der Zusammenstellung des „Liber viginti quattuor philosophorum“ erfolgte, zum anderen scheint zunächst nur die erste Definition auf Hermes zurückgeführt worden zu sein, während für die weiteren auch andere Autorennamen kursierten. Im erhaltenen Textbestand bleiben die 24 Weisen anonym, andere Überlieferungszweige mit expliziten Nennungen sind aber nicht auszuschließen. Ganz bestimmte Autoritäten führt beispielsweise Heinrich von Herford († 1370) in seiner „Catena aurea entium“ aus dem 14. Jahrhundert an. In der dort enthaltenen *Tabula*

---

<sup>996</sup> Zu den Titeln und den Hermes-Zuschreibungen in den Handschriften siehe Liber viginti quattuor philosophorum – hg. von HUDRY, S. CVII-CIX. Der heute geläufige Titel „Liber viginti quattuor philosophorum“ findet sich erst ab dem 14. Jahrhundert und scheint von Meister Eckhart eingeführt worden zu sein.

<sup>997</sup> Neben der Handschrift Laon zählen zu der Gruppe ohne Hermes-Zuschreibung die Handschriften München, Bayerische Staatsbibliothek Clm 19848; Paris, Bibliothèque Nationale lat. 6286; Warszawa, Biblioteka Uniwersytecka 10.

<sup>998</sup> Siehe dazu folgendes Teilkapitel. Kurt Ruh gesteht irrtümlich Alanus die Hermes-Zuschreibung zu: vgl. RUH, Geschichte der Mystik, S. 36.

<sup>999</sup> Vgl. Liber viginti quattuor philosophorum – hg. von HUDRY, S. XXVf.

<sup>1000</sup> Vgl. ebd., S. XXIII-XXV. Die Zuschreibung an Empedokles bezugte offenbar auch die verlorene Handschrift Canterbury, Christchurch 541; vgl. ebd., S. LXXXf.

*quaestionum* entsprechen die Fragen 2, 3, 9, 10, 11, 22 und 23 weitgehend den Sentenzen 21, 23, 1, 10, 2, 5 und 8 des „Liber viginti quattuor philosophorum“<sup>1001</sup>. Für die 21. Gottesdefinition des „Liber“ wäre demnach Themistios der Autor, für *deus est monas* hingegen Apuleius und für *deus est sphaera infinita* Euklides. Der Trismegistos stünde laut „Catena“ lediglich für die zehnte Definition<sup>1002</sup>. Auf welche Quellen sich Heinrich von Herford für seine Nennungen stützte, scheint unbekannt oder zumindest nicht hinreichend untersucht zu sein. Aber sie erhärten den Verdacht, dass noch mit anderen Überlieferungsformen der 24 Maximen zu rechnen ist.

In Bezug auf die Zuschreibung des gesamten „Buches der 24 Philosophen“ an den Trismegistos äußerte bereits Charles Burnett die nahe liegende Vermutung, dass die ursprüngliche Nennung des Hermes in der ersten Sentenz in die Überschrift der Schrift rutschte und diese seitdem als Ganzes als Hermeticum tradiert wurde<sup>1003</sup>. Während ab dem 14. Jahrhundert etwa bei den Rezipienten der „24“ innerhalb der so genannten deutschen Mystik offenbar keine Zweifel mehr über die Autorschaft des Hermes bestanden<sup>1004</sup>, treten die Verhältnisse im 13. Jahrhundert – in dem ohnehin meist nur die ersten beiden Definitionen zitiert wurden – noch nicht so klar hervor. Albertus Magnus äußerte sogar Zweifel, was die Ansprache des „Buches der 24 Philosophen“ als hermetische Schrift betrifft. In seinem Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus bemerkt er nach Erwähnung der ersten Gottesdefinition, dass er nicht wisse, was es mit jenem *Trismegistus* auf sich habe, dessen Buch er für erdichtet hält. Denn was jenem zugeschrieben werde, habe er bei Magister Alanus (Alanus ab Insulis) gefunden<sup>1005</sup>. Seine Skepsis wiederholt Albertus in seiner theologischen Summe: Der *Trismegistus Mercurius* habe verkündet – obwohl dies in seinem Buch nicht zu finden sei –: die Einheit erzeuge eine Einheit und reflektiere ihre Glut auf sich selbst. Dieses Diktum des *Trismegistus* sei erfunden<sup>1006</sup>. Ein hermetischer Titel, der

<sup>1001</sup> Vgl. PARRI, Note sul libro, S. 166.

<sup>1002</sup> Ebd., S. 168.

<sup>1003</sup> Vgl. BURNETT, The Establishment, S. 123 mit Anm. 34.

<sup>1004</sup> Zur Rezeption des „Liber viginti quattuor philosophorum“ in der deutschen Mystik vgl. MAHNKE, Unendliche Sphäre, S. 144-171; STURLESE, Loris: Proclo ed Ermete in Germania da Alberto Magno a Bertoldo di Moosburg. Per una prospettiva di ricerca sulla cultura filosofica tedesca nel secolo delle sue origini (1250-1350), in: Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, Beih. 2). Hg. von Kurt Flasch. Hamburg 1984. S. 22-33; RUH, Geschichte der Mystik, S. 33-44.

<sup>1005</sup> „Ad aliud dicendum, quod nescio quis fuit iste Trismegistus: et credo, quod liber confictus est: omnia enim quae dicitur dixisse Trismegistus, inveni in quodam libro Magistri Alani qui confectus est de quibusdam propositionibus generalibus, et supponitur commentum eorumdem.“ Beati Alberti Magni Ratisbonensis Episcopi, Ordinis Praedicatorum, opera omnia, Bd. 25: Commentarii in I Sententiarum (Dist. I-XXV). Hg. von Auguste BORNET. Paris 1893. S. 114.

<sup>1006</sup> „Adhuc, dicunt dixisse Trismegistum Mercurium, quod tamen in libro eius non invenitur: ‚Monas monadem genuit et in se reflexit ardorem.‘ [...] Ad aliud dicendum, quod dictum Trismegisti confictum est.“ Albertus Magnus – Summa theologiae, hg. von VOGELS, S. 43 und S. 44 (Lib. 1, Pars 1, Tract. 3, Quaest. 13, Cap. 3).

diese erste Definition enthält, war Albertus demzufolge nicht geläufig. Stattdessen kannte er die Sentenz, die vieler seiner Zeitgenossen sonst Hermes zuordneten, aus dem Werk des Alanus ab Insulis.

Zusammenfassend zeigen sich die Verbindungen zwischen dem „Buch der 24 Philosophen“ und anderen Texten der hermetischen Tradition als wenig ausgeprägt. Wie der „Liber de sex rerum principiis“ entstammen die Definitionen der 24 Weisen – soweit sich das trotz Hudrys Plädoyer am Stand der Erkenntnisse abzeichnet – vermutlich nicht dem spätantiken Milieu, in dem etwa der „Asclepius“ abgefasst wurde – auch wenn die Begrifflichkeiten weit mehr in antiker Philosophie wurzeln als bei der Schrift über die sechs Prinzipien. Immerhin bieten die begrifflichen Parallelen noch Vergleichsmöglichkeiten zu anderen Hermetica. Die geometrische Symbolik beispielsweise von der Sphäre, deren Mittelpunkt überall und deren Umfang nirgends ist, mag an Beschreibungen aus dem „Asclepius“ erinnern, wo es von Gott heißt, er sei unbegrenzt und unfassbar<sup>1007</sup>. Entgegen dem „Liber de sex rerum principiis“ fällt jedoch die Zuschreibung des „Liber viginti quattuor philosophorum“ an Hermes keinesfalls eindeutig aus, vielmehr scheint sie sich erst im Zuge späterer Überlieferungen eingestellt zu haben. Das „Buch der 24 Philosophen“ dem hermetischen Schrifttum zuzuschlagen bedeutet somit eine Entscheidung gemäß den Rezeptionsverhältnissen, wie sie sich erst ab dem 14. Jahrhundert deutlich manifestieren. Welche Spuren Hermes zuvor durch die Sentenzen der 24 Weisen hinterlassen konnte, soll der folgende Abschnitt aufzeigen.

### *b. Rezeption des „Liber viginti quattuor philosophorum“ im 12. und 13. Jahrhundert*

Wie nun schon mehrfach erwähnt, finden sich die frühesten Spuren des „Liber viginti quattuor philosophorum“ im Werk des Alanus ab Insulis. Eine erste Nennung tritt in der um 1160 verfassten Summe „Quoniam homines“ auf<sup>1008</sup>. Unmittelbar nach einer Passage, in der Alanus aus dem lateinischen „Asclepius“ zitiert, fügt er zur Bekräftigung der Aussage über die Trinität einen anderen, namentlich nicht näher bestimmten Philosophen an, der von der Einheit, die eine Einheit erzeuge und ihre Glut einzig auf sich selbst reflektiere,

---

<sup>1007</sup> Zu den Anklängen aus dem „Asclepius“ im „Buch der 24 Philosophen“ vgl. MAHNKE, Unendliche Sphäre, S. 178f.

<sup>1008</sup> Zur Datierung der Werke des Alanus vgl. EVANS, Alan of Lille, S. 14-19, hier bes. S. 15.



gesprochen habe<sup>1009</sup>. Hermes wird nicht nur nicht als Verfasser dieser Definition, die der ersten Sentenz aus dem „Buch der 24 Philosophen“ entspricht, bezeichnet, sondern der *alius philosophus* wird vom eben angeführten Trismegistos deutlich abgesetzt. Auch in seiner Schrift gegen die Ketzer „De fide catholica contra haereticos“, vermutlich nach der Verurteilung der Waldenser 1184 niedergeschrieben, setzt Alanus auf verschiedene philosophische und theologische Autoritäten, um die drei göttlichen Personen und ihre eine Natur zu untermauern. Wie in „Quoniam homines“ verbindet er dabei in argumentativer Folge den *Mercurius philosophus* mit dem „Asclepius“, die erste Sentenz der 24 Weisen hingegen mit einem namenlosen Gelehrten<sup>1010</sup>.

Vermutlich im gleichen Zeitraum wie die Summe „Quoniam homines“ entstanden die theologischen Regeln, die unter dem Namen des Magisters aus Lille in Umlauf kamen<sup>1011</sup>. Aufgrund der Vielzahl von Titeln in der Überlieferung glaubt ihr Herausgeber Nikolaus Häring, dass sie ursprünglich ohne eigene Überschrift niedergelegt worden seien. Gemäß einer gewissen Häufung in den handschriftlichen Benennungen entschied er selbst sich für „Regulae caelestis iuris“<sup>1012</sup>. Wie der „Liber viginti quattuor philosophorum“ selbst stellen die Regeln ein axiomatisches Werk dar, in dem – nach der üblichen Zählung<sup>1013</sup> – 134 theologisch-philosophische Kernsätze durch einen Kommentar erläutert werden. Im Falle der „Regulae“ verfasste Alanus lediglich den Begleittext, während er die Sentenzen aus einer Vielzahl von nicht genannten Quellen – die nach wie vor einer systematischen Untersuchung harren – entnommen hat<sup>1014</sup>. Die Erläuterungen zu den Regeln dienten zur Schulung in theologischen Disputationen<sup>1015</sup>. Der Satz von der Monade erscheint als dritte Regel nach der gängigen Einteilung<sup>1016</sup>, doch geht aus dem Kommentar der folgenden Sentenz hervor, dass Alanus selbst diese Maxime als erste betrachtete<sup>1017</sup>. So erklärt sich vermutlich die prominente Stellung, die manche Kenner der „Regulae“ gerade diesem Satz einräumten. Garnerius von Rochefort († nach 1225) beispielsweise verband ihn explizit mit

---

<sup>1009</sup> „*Item alius philosophus ait: Monas gignit monadem et in se suum reflectit ardorem; id est Pater genuit Filium ita quod Spiritus Sanctus est eiusdem nature cum Patre et Filio.*“ Alanus ab Insulis – Quoniam homines, hg. von GLORIEUX, S. 168.

<sup>1010</sup> Vgl. Alanus ab Insulis – De fide, hg. von MIGNE, Sp. 405. Zur Rezeption des „Asclepius“ bei Alanus ab Insulis siehe Kap. III.1.b.

<sup>1011</sup> Vgl. EVANS, Alan of Lille, S. 15.

<sup>1012</sup> Vgl. Magister Alanus de Insulis Regulae caelestis iuris. Hg. von Nikolaus M. HÄRING, in: Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge 48 (1981), S. 97-226, hier S. 116f.

<sup>1013</sup> Zur Problematik der Zählung siehe ebd., S. 119f.

<sup>1014</sup> Vgl. ebd., S. 117f. Die bislang ausführlichste Untersuchung zu den Quellen der „Regulae“ stammt von Françoise Hudry; vgl. Alain de Lille: Règles de théologie suivi de Sermon sur la sphère intelligible. Hg. von Françoise HUDRY. Paris 1995. S. 55-66.

<sup>1015</sup> Vgl. Règles de théologie – hg. von HUDRY, S. 47f.

<sup>1016</sup> Alanus ab Insulis – Regulae caelestis iuris, hg. von HÄRING, S. 127.

<sup>1017</sup> Ebd., S. 119f.

Alanus in seiner Schrift „Contra Amaurianos“<sup>1018</sup>. Manche Rezipienten, die um die Zuschreibung der Sentenz an Hermes durch das „Buch der 24 Philosophen“ wussten, zeigten sich verwirrt. Wie erwähnt zweifelte Albertus Magnus an der hermetischen Herkunft, nach dem Zeugnis mancher Manuskripte der „Regulae“ rechneten deren Schreiber diese aber insgesamt dem Trismegistos zu und nur gelegentlich den Kommentar zum Gelehrten aus Lille<sup>1019</sup>. Was der Satz über die Trinität besagt, erläutert Alanus im Begleittext weit ausführlicher, als bei den anderen Erwähnungen in „Quoniam homines“ oder „De fide catholica“. Die Einheit, die eine Einheit erzeugt, stünde demnach für Gottvater, aus dem der Sohn hervorgehe, und mit *ardor* würde der Heilige Geist bezeichnet. Unterstützend wird Augustinus angeführt, der geschildert habe, wie der Vater in seiner ganzen Substanz in den Sohn übergeflossen sei<sup>1020</sup>.

Mit der zweiten Definition aus dem „Liber viginti quattuor philosophorum“ stimmt die siebte Regel bei Alanus überein, mit der nicht unwichtigen Ausnahme, dass an Stelle der unendlichen die intelligible Sphäre tritt<sup>1021</sup>. Doch da Alanus auch für diese Sentenz seine Quelle nicht nennt, bleibt ungewiss, ob er, die Maximen der 24 Weisen vor Augen, eine bewusste Änderung vornahm, oder ob er aus einem anderen Überlieferungszweig schöpfte. Im Kommentar aber fällt der Unterschied gar nicht so sehr ins Gewicht, da die dortige Interpretation auch auf die Unendlichkeit abzielt: die Einheit sei Anfang und Ende und der geometrische Körper der Kugel brächte nicht das Erscheinungsbild sondern die Ewigkeit Gottes zum Ausdruck<sup>1022</sup>. Die Bedeutung dieser theologischen Aussage unterstrich Alanus mit einer eigenen kleinen Lehrschrift zum Satz von der intelligiblen Sphäre, dem wohl gegen Ende seines Lebens verfassten „Sermo de sphaera intelligibili“. Mit Verweisen auf den „Asclepius“ wird Hermes zwar in den Ausführungen erwähnt<sup>1023</sup>, aber nicht unmittelbar mit dem Satz von der Sphäre in Verbindung gebracht. Stattdessen sieht der Gelehrte aus Lille offenbar in Cicero den Urheber dieser Lehre<sup>1024</sup>. Auf welche Passage im Werk des römischen Rhetors er sich dabei beruft, ist unklar. Françoise Hudry verweist auf ihre

---

<sup>1018</sup> Vgl. ebd., S. 99.

<sup>1019</sup> Eine Basler Handschrift (Basel, Universitätsbibliothek B V.26) verzeichnet „*Iste auctor nuncupatur Mercurius, Alanus Porretanus, Trimegistus*“; eine Warschauer Handschrift (Warszawa, Chart. Lat. Fol. I 329) „*Mercurii alias Hermetis Trimegisti maxime sacre theologie*“ und ein Manuskript aus Tours (Tours, Bibliothèque Municipale 247) „*Liber Mercurii de ebdomadibus i.e. de dignitatibus theologie cum commento Porretani*“; vgl. ebd., S. 117. Mit Porretanus wird Alanus als Schüler des Gilbert von Poitiers bezeichnet.

<sup>1020</sup> Alanus ab Insulis – *Regulae caelestis iuris*, hg. von HÄRING, S. 127f.

<sup>1021</sup> „*Deus est spera intelligibilis cuius centrum ubique circumferentia nusquam*.“ Ebd., S. 131.

<sup>1022</sup> Ebd.

<sup>1023</sup> Siehe dazu Kap. III.1.b.

<sup>1024</sup> „*Hic enim est magnus retor Tullius, qui sicut humane eloquentie flore prenituit, sic altioribus theologie verbis intonuit, dicens: Deus est spera int. etc.*“ Alanus ab Insulis – *Sermo de sphaera intelligibili*, hg. von D'ALVERNY, S. 297.

Überlegung zu verschiedenen Textstufen, nach denen mit einer lateinischen Übertragung aus dem Griechischen zu rechnen sei – was Ciceros Rolle dabei nun nicht unbedingt erhellt<sup>1025</sup>. Denkbar wäre aber eine Version des „Buches der 24 Philosophen“ oder einzelner Sätze daraus mit konkreter Benennung der beteiligten Autoritäten als Vorlage für Alanus. Dessen Erläuterungen zur Maxime von der Sphäre stellen eine stark erweiterte Fassung des Kommentars in den „Regulae caelestis iuris“ dar. Neben dem Trismegistos und Cicero bemüht Alanus ab Insulis Martianus Capella und Boethius als Gewährsmänner für Reflexionen über die Möglichkeiten, die göttliche Essenz mit dem Bild von der Sphäre zu fassen. Von zentraler Bedeutung sind dabei die Begriffe Zeit und Ewigkeit. Von Martianus stammt beispielsweise das mythologische Gleichnis, nachdem Jupiter – von Alanus mit Gott gleichgesetzt – das Diadem des ewigen Kreises von Anfang und Ende vom Haupt der allegorischen Ewigkeit auf Choes, die menschliche Seele, übertragen habe. Boethius hingegen bestätige, dass die Ewigkeit einem Kreis gleich sei, die Zeit als Teil der Ewigkeit einem Halbkreis. Die Sphäre wiederum entstünde durch eine Umführung vom Ausgangspunkt des Halbkreises<sup>1026</sup>.

Für die ersten beiden Maximen des „Buches der 24 Philosophen“ bildeten die Schriften des Alanus ab Insulis die Vorlage für Zitate bei weiteren Autoren des 13. Jahrhunderts. Gewiss trifft dies für die Antrittsvorlesung des Galdericus von Cluny († vermutlich nach 1280) zu. Die unter dem Incipit „Gyrum celi“ aufgezeichnete Rede, die der kaum bekannte Galdericus im Schuljahr 1258/ 59 als neuer Magister am Pariser Kollegium von Cluny vortrug<sup>1027</sup>, zitiert beide Sätze im Wortlaut der „Regulae“ unmittelbar hintereinander. Die göttliche Emanation zeige sich demnach in der Dreifaltigkeit, von der jede Person eine intelligible Sphäre mit dem Mittelpunkt überall und dem Umfang nirgends sei. Die anschließende Definition von der Einheit soll das Wesen der Trinität nochmals hervorheben<sup>1028</sup>. Albertus Magnus entnahm, wie bereits ausgeführt, die Definition von Gott als Monade, die eine Einheit hervorbringt, ebenfalls den „Regulae“ des Magisters aus Lille. Insgesamt viermal greift er auf

<sup>1025</sup> Vgl. Règles de théologie – hg. von HUDRY, S. 284 mit Anm. 1.

<sup>1026</sup> Alanus ab Insulis – Sermo de sphaera intelligibili, hg. von D'ALVERNY, S. 297f.

<sup>1027</sup> Zur Identifikation des Textes und zur Person des Galdericus siehe SPATZ, Nancy: A newly identified Text. The Inception Speech of Galdericus, first Cluniac Regent Master of Theology at the University of Paris, in: Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge 61 (1994), S. 133-147.

<sup>1028</sup> „*Primus, ut dictum est, girus est emanationis divine. Illa enim divina personarum emanatio in qua Filius per nativitatem est a Patre et Spiritus Sanctus per processionem ab utroque est quedam sphaera intelligibilis cuius centrum est ubique et circumferentia nusquam. Monas enim gignit monadem et in se suum reflectit ardorem.*“ LECLERCQ, Jean: Un témoignage du XIIIe siècle sur la nature de la théologie, in: Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge 13 (1940-1942), S. 301-321, hier S. 319. Eine Gleichsetzung von *giram celi* und *sphaera intelligibilis* begegnet bereits einige Abschnitte zuvor in der Rede; vgl. ebd. S. 317.

diese Maxime zurück: neben den im vorangegangenen Teilkapitel dieser Studie zitierten Passagen aus der theologischen Summe und aus dem Sentenzenkommentar taucht sie nochmals an späterer Stelle auf: in der Auslegung des Petrus Lombardus und in den Anmerkungen zum Johannes-Evangelium. Die Gottesdefinition steht dabei stets im Kontext zu Erläuterungen der Trinität. In der „Summa theologiae“ geht es Albertus um die Erkennbarkeit der Dreifaltigkeit<sup>1029</sup>, im Sentenzenkommentar um das Hervortreten des Heiligen Geistes aus dem Vater und dem Sohn<sup>1030</sup>. Im Kommentar zum Johannes-Evangelium hingegen erscheint der Satz zur Erläuterung des neuen Gebots Jesu „Liebet einander“ (Joh 13, 34). Nach Albertus bringe er die wechselseitige Liebe zum Ausdruck: wer liebe, werde auch Liebe empfangen<sup>1031</sup>. Ebenfalls die „Regulae caelestis iuris“ verwendete Eustachius von Arras († 1291) als Vorlage für die Maxime von Gott als intelligible Sphäre. Der Franziskanertheologe und Schüler des Bonaventura bekleidete von 1263-1266 das Amt des *Magister regens* am Pariser Studium seines Ordens. Bis 1273 ist seine Lehrtätigkeit in der französischen Metropole nachweisbar. Bevor er 1282 zum Bischof von Coutance geweiht wurde, fungierte er zudem als königlicher Berater und Hofprediger<sup>1032</sup>. Zu den im Rahmen seiner Magistertätigkeit verfassten Schriften zählen die um 1270 niedergelegten „Questiones septem de aeternitate“, in denen er auf das philosophische Problem vom Verhältnis zwischen Ewigkeit und Zeit eingeht<sup>1033</sup>. Ganz im Wortlaut des Alanus ab Insulis und ohne Nennung des Hermes zitiert Eustachius die Sphärensentenz in der dritten Quaestio, die der Ewigkeit als Maß Gottes gewidmet ist. Das Zitat leitet die Erörterung ein, inwiefern die Ewigkeit als Umfang und die Zeit als Mittelpunkt zu betrachten ist. Der Franziskaner aus Arras lehnt diese Aussage ab: Ewigkeit enthalte weder Zeit noch Mittelpunkt, vielmehr verhielten sich die Größen wie ein Kreis und eine gerade Linie, ein Mittelpunkt hingegen benötige eine Ausdehnung<sup>1034</sup>.

Auch Michael Scotus zeigt sich vom Schrifttum des Alanus ab Insulis beeinflusst. So verwendet er etwa in seinem „Liber introductorius“ für den Satz von der Sphäre einen ähnlichen Wortlaut wie in den „Regulae caelestis iuris“. Bei der Beschreibung des

<sup>1029</sup> Albertus Magnus – Summa theologiae, hg. von VOGELS, S. 42f. (Lib. 1, Pars 1, Tract. 3, Quaest. 13, Cap. 3).

<sup>1030</sup> Albertus Magnus – Commentarii in Sententiarum, hg. von BORGNET, S. 334f. (Lib. 1, Dist. 11, Art. 1).

<sup>1031</sup> „*Ut diligatis invicem.*’ *Ecce de quo est istud mandatum. Dicit autem duo: transitionem dilectionis, et retransitionem. Qui enim amat, reamari petit. Unde Hermes Trismegistus dicere dicitur: ‚Monas monadem genuit, et in se reflectit ardorem.‘*“ Albertus Magnus – Ennarrationes in Joannem, hg. von BORGNET, S. 521.

<sup>1032</sup> Zu Eustachius von Arras siehe ROSSMANN, Heribert: Eustachius von Arras, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 4. München/ Zürich 1989. Sp. 111.

<sup>1033</sup> Zur Einordnung des Textes siehe die Einleitung zur Edition von DALES, Richard C. und Omar ARGERAMI: Eustachii Atrebatensis *Quaestiones de aeternitate*, in: Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge 53 (1986), S. 111-137, hier S. 111-115.

<sup>1034</sup> Ebd., S. 136f.

allumfassenden und allmächtigen Gottes greift er in leichter Modifikation auf das Bild von der *spera intellectualis* zurück<sup>1035</sup>. Einen Urheber gibt Michael dabei nicht an. Im Kommentar zur „Sphaera“ des Johannes Sacrobosco, der ihm zugeschrieben wird<sup>1036</sup>, zitiert er einen Satz aus dem Begleittext des Alanus zu dessen sechster Regel, der ähnlich auch unter der siebten Regel mit der intelligiblen Sphäre auftaucht. Doch führt er diese Aussage auf ein „Liber de vita deorum“ zurück, das *Mercurius* verfasst habe<sup>1037</sup>. Hinter dem „Liber de vita deorum“ verbirgt sich somit nicht der lateinische „Asclepius“, wie noch Paolo Lucentini vermutete<sup>1038</sup>. Diese erneute Zusammenführung vom Magister aus Lille und dem Trismegistos erscheint unter dem singulär auftretenden Titel „De vita deorum“ umso rätselhafter. David Porrecas Vermutung, Alanus und Michael seien unabhängig voneinander auf den gleichen Gedanken gekommen, den Begriff *monas* mit der Metapher von *alpha* und *omega* aus der Offenbarung des Johannes zu verknüpfen, ist nicht auszuschließen<sup>1039</sup>. Sie erscheint allerdings weniger plausibel, als von einer gemeinsamen Quelle auszugehen, für die Michael eine hermetische Tradition verantwortlich zeichnet. Angesichts der Vielfalt von Titeln für den „Liber viginti quattuor philosophorum“ wäre eine weitere Fassung als „De vita deorum“ vielleicht nicht völlig abwegig.

Wie Michael Scotus verwendet Bartholomaeus Anglicus in seiner Enzyklopädie „De proprietatibus rerum“ die Variante von der *sphaera intellectualis*. Im Gegensatz zu diesem stellt er aber den ausdrücklichen Bezug zu Hermes her. Im Kapitel über die Eigenschaften der göttlichen Essenz führt er diverse Aussagen zusammen, darunter zur Ewigkeit Gottes von Johannes Damascenus oder zu dessen immaterieller Natur von Pseudo-Dionysios<sup>1040</sup>. Als heidnische Autorität folgt dem der Trismegistos mit der Maxime von der Sphäre. Die göttliche Essenz, so fügt Bartholomaeus an, sei in sich vollendet ausgewogen wie eine Kugel,

---

<sup>1035</sup> „Set unus nequit omnia scire nisi solus Deus qui omnia novit cum sit omnipotens et qui dicitur esse *intellectualis spera cuius centrum est ubique, circumferentiam vero nusquam*.“ Michael Scotus – Liber introductorius, München, Clm 10268, fol. 15va.

<sup>1036</sup> Diese Zuschreibung taucht erst in Drucken des 15. und 16. Jahrhunderts auf, aber nicht in den mittelalterlichen Handschriften. Sie kann daher keineswegs als gesichert gelten. Zur Überlieferungssituation vgl. THORNDIKE, Lynn: *The Sphere of Sacrobosco and Its Commentators*. Chicago 1949. S. 21-23. Zu möglichen Hinweisen, dass Michael den Kommentar doch während einer –ebenfalls nicht gesicherten– Lehrtätigkeit in Paris verfasste, siehe THORNDIKE, Lynn: *Michael Scot*. London/ Edinburgh 1965. S. 36-38.

<sup>1037</sup> „As hanc quaestionem dicendum per Mercurium in libro de vita deorum, ubi dicit quod sola Monas est *alpha et omega, id est, principium et finis, vel aliter alpha et omega, id est, sine principio et fine*.“ THORNDIKE, *The Sphere of Sacrobosco*, S. 248-342, hier S. 251. Vgl. dazu Alanus ab Insulis – *Regulae caelestis iuris*, hg. von HÄRING, S. 130 und S. 131.

<sup>1038</sup> Vgl. LUCENTINI, *L'hermetismo magico*, S. 421 mit Anm. 65.

<sup>1039</sup> Vgl. PORRECA, *The Influence*, S. 216f.

<sup>1040</sup> Bartholomaeus Anglicus – *De proprietatibus rerum*, Druck 1601, S. 11f.

weil sie keinen Anfang und kein Ende besitze. Wie ein Mittelpunkt Linien begrenze und die Linien von diesem ausgingen, so geleite Gott die Geschöpfe und bestimme deren Ende<sup>1041</sup>.

Eine ganze Reihe von mittelalterlichen Autoren zitiert die zweite Maxime des „Buches der 24 Philosophen“ zwar mit dem Verweis auf Hermes, aber im Wortlaut des Alanus ab Insulis; d. h. sie sprechen nicht von der unendlichen, sondern von der intelligiblen Sphäre. Da in der erhaltenen Textüberlieferung der Definitionen der 24 Weisen die Wendung „intelligibel“ nicht festzustellen ist, wären entweder ein verschollener Traditionsstrang der Schrift unter dem Namen des Trismegistos oder die nachträgliche Verknüpfung von der Sekundärüberlieferung durch Alanus ab Insulis mit der hermetischen Zuschreibung möglich. Doch mangelt es an Indizien, um eine Präferenz in eine der Richtungen vorzunehmen. Mit der Erinnerung an den Zweifel des Albertus Magnus sei lediglich bemerkt, dass dieser für die erste Definition von der Einheit Gottes wohl auf Alanus zurückgriff, aber sehr wohl von der Traditionsbildung um Hermes wusste<sup>1042</sup>.

Alexander von Hales geht in seiner theologischen Summe an vier Stellen auf den Satz von der intelligiblen Sphäre ein. Die erste Erwähnung steht im Kontext der Frage, ob Gott fassbar oder unfassbar sei. Alexanders Antwort bejaht die Erkennbarkeit durch ein geometrisches Gleichnis, welches er an den Kommentar des Alanus aus den „Regulae“ anlehnt: wie eine Linie, die zum Mittelpunkt führt, diesen berührt, aber nicht umfasst, so habe der Intellekt der Geschöpfe Anteil an der göttlichen Substanz. Diese göttliche Substanz entspräche einem unbegrenzten Umfang ohne Anfang und Ende; die Unendlichkeit des Seins ginge über die Kreatur hinaus wie der Umfang über den Mittelpunkt. Daher spräche der Trismegistos von Gott als intelligibler Sphäre, deren Mittelpunkt überall und deren Umfang nirgends sei<sup>1043</sup>. Bei der zweiten Zitation beruft sich Alexander auf Hermes als einen von mehreren Gewährsmännern, die ergründeten, was Wahrheit sei. Ausgangspunkt im entsprechenden Abschnitt ist eine Bestimmung des Anselm von Canterbury, wonach

---

<sup>1041</sup> „*Nam ipse solus sui ipsius contemplator maximus est, unde ad eius totalem comprehensionem nulla potest pertingere creatura cum sit infinitus in se, virtute tamen sua infinita finit et terminat universa propter quod termegistus describens Deum prout potuit: ait sic, Deus est sphaera intellectualis, cuius centrum ubique est, circumferentia vero nusquam. Divina n. [sic!] essentia in se considerata perfecta est ad modum sphaerae, quia non habet principium, neque finem, sed prout consideratur ut cā [sic!] deducens res inesse, et eas limitans et finiens, sic dicitur esse centrum, quia sicut centrum finit lineas et ab ipso lineae deducuntur, ita Deus deducit creaturas et limitat et finit eas.*“ Ebd., S. 12.

<sup>1042</sup> Siehe dazu das vorangegangene Teilkapitel.

<sup>1043</sup> „*Sed id quod habet esse in se, habet esse velut in circumferentia infinita, quae non habet principium nec finem, sed in infinitum excedens essendi modum in creatura, sicut circumferentia centrum. Propter quod dicit Trismegistus: ‚Deus est sphaera intelligibilis, cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam.‘*“ Alexander von Hales – Summa theologica 1, hg. vom Collegium S. Bonaventurae, S. 60 (Lib. 1, Pars 1, Inq. 1, Tract. 2, Quaest. 2, Cap. 1).

Wahrheit die Richtigkeit sei, die nur mit dem Verstand wahrgenommen werden könne<sup>1044</sup>. Unter der Voraussetzung, die Begriffsfähigkeit bezöge sich auf räumliche Dimensionen, würde dies die Wahrheit auf Körperliches festlegen, so Alexander weiter. In Gott könne demzufolge keine Wahrheit sein, da er laut Trismegistos eine Sphäre mit Mittelpunkt überall und Umfang nirgends sei<sup>1045</sup>. Angesichts dieser unbefriedigenden Aussicht verweist Alexander von Hales auf die Position, dass nicht nur mit dem Verstand, sondern auch mit dem Sinnesorgan wahrgenommen werde und Wahres sich daher nicht bloß auf Dingliches beschränke<sup>1046</sup>. Mit Hinblick auf die Vereinbarkeit von göttlicher und menschlicher Natur wiederholt der franziskanische Gelehrte nochmals das geometrische Gleichnis von Mittelpunkt und Umfang einschließlich des Hermes-Zitats, das er unter dem Abschnitt zur Erkennbarkeit Gottes anführt<sup>1047</sup>. Ein weiteres Mal kommt er auf den Sphären-Satz zurück, um mit der Unendlichkeit Gottes auf die Schwierigkeit der angemessenen Verehrung hinzuweisen<sup>1048</sup>. Neben der zweiten Sentenz des „Buches der 24 Philosophen“ war Alexander allerdings auch die erste Maxime geläufig. Diese steht für ihn als Beispiel, wie mit natürlicher Vernunft die Trinität erkannt werden kann. Auch Aristoteles dient in diesem Zusammenhang wie Hermes, dessen Autorschaft Alexander im Gegensatz zu Alanus ab Insulis explizit vermerkt, als pagane Autorität<sup>1049</sup>. Den Satz von der Monade zitiert der franziskanische Gelehrte auch an zwei Stellen seines Kommentars zu den Sentenzen des Petrus Lombardus. Beide Male fungiert er als Erläuterung der Dreifaltigkeit: zum einen für das Werden Gottes aus Gott – also für die Geburt des Gottessohnes, zum anderen für die vernunftmäßige Einsicht in die drei Personen. Während beim Zitat im zweiten Buch des Kommentars der Trismegistos als Urheber erscheint<sup>1050</sup>, spricht Alexander von Hales im ersten Buch vom Werk „De Hebdomadibus“ als Quelle – ein Titel für den „Liber viginti quattuor philosophorum“, der durch die handschriftliche Überlieferung bezeugt ist<sup>1051</sup>. So

---

<sup>1044</sup> „Item, ponitur alia definitio ab Anselmo, in libro ‚De veritate‘: ‚Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis.‘“ Ebd., S. 142 (Lib. 1, Pars 1, Inq. 1, Tract. 3, Quaest. 2, Cap. 3).

<sup>1045</sup> „Ergo in Deo non erit veritas, cum, secundum Trismegistum, ‚Deus sit sphaera intelligibilis, cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam.‘“ Ebd.

<sup>1046</sup> Ebd.

<sup>1047</sup> Doctoris irrefragabilis Alexandri de Hales Ordinis Minorum Summa Theologica, Bd. 4. Studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae. Quaracchi 1948. S. 27 (Lib. 3, Pars 1, Inq. 1, Tract. 1, Quaest. 2, Tit. 1, Distinc. 2, Membr. 1, Cap. 1).

<sup>1048</sup> Ebd., S. 450 (Lib. 3, Pars 2, Inq. 3, Tract. 2, Sect. 1, Quaest. 2, Tit. 1, Cap. 2, Art. 1).

<sup>1049</sup> Alexander von Hales – Summa theologica 1, hg. vom Collegium S. Bonaventurae, S. 18f. (Lib. 1, Intro., Quaest. 2, Cap. 3).

<sup>1050</sup> Magistri Alexandri de Hales Glossa in quatuor libros sententiarum Petri Lombardi, librum secundum. Studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae. Quaracchi 1952. S. 68 (Lib. 2, Dist. 7).

<sup>1051</sup> Magistri Alexandri de Hales Glossa in quatuor libros sententiarum Petri Lombardi, librum secundum. Studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae. Quaracchi 1951. S. 74 (Lib. 1, Dist. 3). Zu den verschiedenen Titeln für das „Buch der 24 Philosophen“ siehe Kap. III.3.a.

besaß der Magister von Hales offenbar unmittelbare Textkenntnisse von den Definitionen der 24 Weisen und war zumindest nicht nur auf die Sekundärüberlieferung durch Alanus ab Insulis angewiesen.

Für Thomas von Aquino geht die Maxime von Gott als intelligible Sphäre zwar auf Hermes zurück, doch zu seiner Einordnung behilft er sich mit einem Verweis auf den Kommentar aus den „Regulae“ des Alanus ab Insulis. Auch in seiner Abhandlung „Quaestiones disputatae de veritate“ stehen somit hermetische Definition und der Magister aus Lille in unmittelbarer Verbindung – und das ausdrücklicher als bei Alexander von Hales. Thomas bedient sich des Sphären-Satzes bei der Frage, ob Gott ein Anderes außer sich erkenne. Zunächst sammelt er die Argumente, die scheinbar dagegen sprechen. Ein Vergleich der Kreatur zu Gott sei wie das Verhältnis der Punkte zur Linie. Der Trismegistos sage, Gott sei eine intelligible Sphäre, deren Mittelpunkt überall und deren Umfang nirgends läge. Meister Alanus erläutere dazu, dass der Mittelpunkt für das Geschöpf stehe. Wie die Linie nichts von ihrer Länge verlöre, wenn ein Punkt von ihr getrennt würde, würde die Vollkommenheit Gottes nicht darunter leiden, wenn die Erkenntnisfähigkeit der Kreatur von ihr separiert würde. Was auch immer in Gott auf seine Vollkommenheit Einfluss habe, befände sich nicht akzidentiell in ihm. Gemäß diesem Argumentationsstrang – dem der Aquinate selbst sich nicht anschließt – habe Gott kein Wissen über das Geschöpf<sup>1052</sup>. In seiner theologischen Summe zitiert Thomas von Aquino auch die erste Sentenz aus dem „Buch der 24 Philosophen“. Neben Lehren des Platon und Aristoteles dient sie erneut als philosophisches Argument, dass die göttlichen Personen durch natürliche Vernunft einsehbar seien. In Anspielung auf das Buch Exodus erwähnt der Aquinate vor dem Hermes-Zitat die Magier des Pharaos, die sich im dritten Zeichen geirrt und so den Heiligen Geist als dritte göttliche Person nicht erkannt hätten<sup>1053</sup>. Möglicherweise will Thomas den

---

<sup>1052</sup> „*Praeterea, eadem est comparatio creaturae ad Deum, quae puncti ad lineam; unde Trismegistus dicit: Deus est sphaera intelligibilis, cuius centrum ubique, circumferentia vero nusquam; per centrum exprimens creaturam, ut Alanus exponit. Sed lineae nihil deperit de eius quantitate, si punctum ab ea separetur. Ergo et nihil deperit perfectioni divinae, si cognitio creaturae ei subtrahatur. Sed quidquid est in eo, ad eius perfectionem pertinet, cum nihil accidentaliter sit in eo, Ergo ipse de creaturis cognitionem non habet.*“ Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Quaestiones disputatae de veritate, Bd. 1. Hg. von Raymundo SPIAZZI. Torino/ Roma <sup>10</sup>1961. S. 30 (Lib. 1, Quast. 2, Art. 3).

<sup>1053</sup> „*Dicitur etiam in Glossa Rom. 1 et Exod. 8, quod magi Pharaonis defecerunt in tertio signo, idest in notita tertiae Personae, scilicet Spiritus Sancti: et sic ad minus duas cognoverunt. Trismegistus etiam dixit: Monas genuit monadem, et in se suum reflexit ardorem, per quod videtur generatio Filii, et Spiritus Sancti processio intimari. Cognitio ergo divinarum Personarum potest per rationem naturalem haberi.*“ Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Summa Theologiae, Bd. 1. Hg. von Piero CARMELLO. Torino 1963. S. 168 (Sum. Prima, Quaest. 32, Art. 1).



Trismegistos als ägyptischen „Landsmann“ mit Hinblick auf entsprechende Vorwürfe etwa bei Augustinus aus diesem Vorbehalt ausklammern<sup>1054</sup>.

Als einer der wenigen bedeutenden Gelehrten des 12. und 13. Jahrhunderts nahm Johannes Fidanza, bekannt unter seinem Ordensnamen Bonaventura († 1274), offenbar keine Notiz vom lateinischen „Asclepius“. Von der zweiten Maxime aus dem „Buch der 24 Philosophen“ wusste er aber zumindest durch die Vermittlung der „Regulae“ des Alanus ab Insulis. Er verwendete sie in seiner 1259 verfassten mystisch-theologischen Schrift „Itinerarium mentis in Deum“, einer Betrachtung der Seelenreise zu Gott in sieben Stufen. Im Zuge einer Spekulation über die Benennung der göttlichen Einheit vergleicht er die Größe Gottes, die alles in allen Dingen wie außerhalb von ihnen umfassen würde, mit der intelligiblen Sphäre<sup>1055</sup>. An einer weiteren Stelle taucht explizit der Trismegistos in Bonaventuras Werk auf, um als pagane Autorität biblischen Zitaten zusätzliches Gewicht zu verleihen. Der zu erörternde Sachverhalt dreht sich um die Frage, ob Gott in allen Dingen sei. Dazu bezog Bonaventura im während seiner Pariser Lehrtätigkeit – also vor seiner Ernennung zum General der Franziskaner 1257 – abgefassten Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus Stellung. Seine Schlussfolgerung bejaht: Gott sei überall. Hermes bezieht Bonaventura dabei unterstützend mit dem Zitat ein, der Mittelpunkt seiner Macht sei überall<sup>1056</sup>. In diesem Wortlaut existiert in der hermetischen Literatur keine Vorlage, aber die zweite Maxime des „Buches der 24 Philosophen“ weist noch die stärkste Ähnlichkeit auf. Diese etwas unspezifische Referenz erklärt sich vermutlich durch Bonaventuras freien Umgang mit seiner Quelle oder durch eine Wiedergabe aus verblasster Erinnerung oder zweiter Hand. Einen weiteren unidentifizierten, dem Trismegistos zugeschriebenen Text zu vermuten, wie David Porreca nahe legt, besteht keine Notwendigkeit. Dessen Einwand, die zweite Sentenz aus dem „Liber viginti quattuor philosophorum“ würde im 13. Jahrhundert nur in Verbindung mit der ersten zitiert, kann durch mehrere in diesem Kapitel genannte Beispiele widerlegt werden<sup>1057</sup>.

Bernhard von Trilia († 1292) setzt die Sphären-Sentenz nicht wie sein Vorbild Thomas von Aquino in Bezug auf das Wissen Gottes ein, sondern um die Beschränktheit menschlicher

---

<sup>1054</sup> Zu den Vorbehalten, Hermes habe das Wesen der Trinität nicht vollständig erfasst, siehe Kap. II.1 und III.1.b.

<sup>1055</sup> „*Quia simplicissimum et maximum, ideo totum intra omnia et totum extra, ac per hoc ,sphaera intelligibilis, cuius centrum est ubique et circumferentia nusquam.*“ Bonaventura: *Itinerarium mentis in Deum*, in: *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera omnia*, Bd. 5: *Opuscula varia theologica*. Studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura. Quaracchi 1891. S. 293–316, hier S. 310a (Cap. 5).

<sup>1056</sup> „*Ubiq̄ue enim est centrum illius potentiae, sicut dicit Trismegistus.*“ *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Commentaria in quatuor libros sententiarum Magistri Petri Lombardi*, Bd. 1. Studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae. Quaracchi 1882. S. 639 (Lib. 1, Dist. 37, Pars 1, Art. 1, Quaest. 1).

<sup>1057</sup> Vgl. PORRECA, *The Influence*, S. 61f.

Erkenntnisfähigkeit zu verdeutlichen. Der Dominikaner Bernhard trat seit 1266 zunächst in verschiedenen südfranzösischen Studien seines Ordens als Lektor auf, bevor er ab etwa 1279 an der Universität Paris lehrte. Gegen Ende seines Lebens bekleidete er das Amt eines Provinzials in der Provence und verstrickte sich dabei in die Auseinandersetzung um den Ordensgeneral Munio de Zamora<sup>1058</sup>. In seinen „*Quaestiones disputatae de cognitione animae separatae*“ stellt er mit dem „*Liber de causis*“, Boethius, Pseudo-Dionysios und dem Sphärensatz aus dem „*Liber viginti quattuor philosophorum*“ die Möglichkeit als aussichtslos dar, dass die mindere Schöpfung etwas von der Eminenz der göttlichen Essenz begreife<sup>1059</sup>. Als Autoren der Maxime bestimmt Bernhard zwar Hermes, doch die Formulierung von der *sphaera intelligibilis* folgt wiederum Alanus ab Insulis.

Den eigentlichen Wortlaut des „Buches der 24 Philosophen“ von der *sphaera infinita* greifen noch mehrere Autoren des 13. Jahrhunderts auf. Mit der Zuschreibung an Empedokles erscheint er in der Chronik des Helinandus von Froidmont<sup>1060</sup>. Von Helinandus übernahm Vinzenz von Beauvais die Maxime ohne die nähere Bestimmung *infinita*, aber einschließlich der vermeintlichen Autorschaft des Empedokles. Im „*Speculum naturale*“ zitiert sie Vinzenz unter einer Vielzahl christlicher wie paganer Autoritäten als Aussage darüber, was Gott sei<sup>1061</sup>. Im „*Speculum doctrinale*“ wiederholt er sie bemerkenswerterweise nicht unter den Betrachtungen der Philosophen über Gott, sondern unter den Ansichten der Dichter<sup>1062</sup>. Bei der Abhandlung über die Einheit der göttlichen Substanz greift Vinzenz im „*Speculum historiale*“ erneut auf den Sphären-Satz zurück. Dem fügt er ein knappe Auslegung bei: Gott habe keinen Körper und keinen Ort nötig, er sei irgendwo; er stehe außerhalb der Zeit, der Ursache und der Form und er würde überhaupt nicht durch Begriffe

---

<sup>1058</sup> Über Bernhard von Trilia siehe ROSSMANN, Heribert: Bernhard von Trilia, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 1. München/ Zürich 1980. Sp. 2003.

<sup>1059</sup> „*Haec autem completa divinae essentiae cognitio nulli intellectui creato potest communicari. Propter quod dicit Trismegistus, quod ‚Deus sphaera intelligibilis, cuius centrum est ubique‘ [...].*“ Bernardi de Trilia *Questiones disputatae de cognitione animae separatae* (Opera philosophica Mediae Aetatis Selecta 1). Hg. von Pius KÜNZLE. Bern 1969. S. 229 (Quaest. 8).

<sup>1060</sup> Die Überprüfung dieser Angabe bei Hudry war mir leider nicht möglich, der betreffende Teil von Helinandus' Chronik zählt nicht zu den gedruckten Fragmenten. Hudry verweist zwar auf die handschriftliche Überlieferung durch den Codex Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana Reg. lat. 535, liefert dazu aber weder ein Zitat noch eine konkrete Stellenangabe; vgl. *Liber viginti quattuor philosophorum* – hg. von HUDRY, S. XXIII. Stattdessen führt sie als Beleg die Studie von Monique Paulmier-Foucart an, deren Textbeispiele zum Einfluss der Chronik auf Vinzenz von Beauvais besagte Passage aber ebenfalls nicht enthält; vgl. PAULMIER-FOUCART, Monique: *Ecrire l'histoire au XIIIe siècle – Vincent de Beauvais et Helinand de Froidmont*, in: *Annales de l'est* 33 (1981), S. 49-70.

<sup>1061</sup> „*Helinandus; Empedocles quoque sic eum fertur diffiniuisse. ‚Deus est sphaera, cuius centrum ubique circumferentia nusquam.‘*“ Vinzenz von Beauvais – *Speculum naturale*, Druck 1624, Sp. 20 (Lib. 1, Cap. 4).

<sup>1062</sup> „*Auctor: Hic Empedocles est, qui sic Deum legitur descripsisse. ‚Deus, inquit, est sphaera cuius centrum est ubique, et circumferentia nusquam.‘*“ Vinzenz von Beauvais – *Speculum doctrinale*, Druck 1624, Sp. 441 (Lib. 5, Cap. 65).

zu fassen sein<sup>1063</sup>. Ein weiteres Mal erscheint die Maxime unter den Lehren berühmter antiker Persönlichkeiten – konsequenterweise im Kapitel über Empedokles<sup>1064</sup>.

Bei Alexander Neckham (auch Nequam, † 1217) findet sich eine weitere Variante für die zweite Sentenz aus dem „Liber viginti quattuor philosophorum“. Der Nährbruder König Richards I. von England erfuhr seine Erziehung und Grundausbildung im Kloster St. Albans, bevor er in Paris studierte und dort, wie auch in Oxford, lehrte. Seine späten Lebensjahre verbrachte er als Kanoniker und seit 1213 als Vorsteher im Augustinerstift von Cirencester<sup>1065</sup>. Die Passage mit dem Sphärensatz verarbeitet Alexander in seiner zweibändigen, enzyklopädisch angelegten Einleitung zu seinem Ecclesiasteskommentar „De naturis rerum“. Im Kapitel über die sieben Künste führt er weitschweifig verschiedene Anwendungsbereiche unter Verweis auf entsprechende Fachliteratur an. So stellt er Euklides als Begründer der Geometrie vor, wechselt aber bald zu einigen Aussagen des Aristoteles, der die Unendlichkeit der Welt postuliert habe. So hätte er behauptet, die Welt sei eine dichte Sphäre, deren Mittelpunkt überall und deren Umfang nirgends sei<sup>1066</sup>. Alexanders Berufung auf Aristoteles erweitert nochmals das Spektrum der Zuschreibungen von Definitionen aus dem „Buch der 24 Philosophen“. Wenn man nicht wie Françoise Hudry daraus auf einen letztlich aristotelischen Ursprung der 24 Weisen rückschließen möchte<sup>1067</sup>, bleibt auch in diesem Fall die Quelle für „De naturis rerum“ im Verborgenen. Unter der Autorschaft des Hermes war Alexander von Neckham allerdings der erste Satz aus dem „Liber viginti quattuor“ bekannt, wenn auch ebenfalls in etwas veränderter Lesart. Im gegen Ende des 13. Jahrhunderts verfassten „Sermo de trinitate“ leistet die Definition Hilfe bei der Erläuterung des Wesens der Dreifaltigkeit<sup>1068</sup>. Nebenbei stellt dieses Zeugnis die früheste Verknüpfung der Monaden-Sentenz mit dem Trismegistos dar<sup>1069</sup>. Alexanders theologisches Hauptwerk, das offenbar unvollendete „Speculum Speculationum“, greift den Satz nochmals auf. Auch hier steht er im Kontext der Erklärung, wie Gott vielfältig sein

---

<sup>1063</sup> „Empedocles quoque sic eum diffinire fertur. ‚Deus est sphaera, cuius centrum ubique, circumferentia nusquam.‘ Hic utique corpore non eget, ut sit, nec loco, ut alicubi: nec tempore, ut aliquando: nec causa, ut aliunde: nec forma, ut aliud: nec aliquo genere subiecti, in quo substat, vel cui assistat.“ Vinzenz von Beauvais – Speculum historiale, Druch 1624, S. 2 (Lib. 1, Cap. 1).

<sup>1064</sup> „De Empedocle et Parmenide Philosophis. Hic est Empedocles qui sic Deum legitur descripsisse. ‚Deus inquit est sphaera cuius centrum ubique, circumferentia nusquam.‘“ Ebd., S. 101 (Lib. 3, Cap. 44).

<sup>1065</sup> Zur Person Alexander Neckhams siehe DÜCHTING, Reinhard: Alexander Neckham, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 1. München/ Zürich 1980. Sp. 378f.

<sup>1066</sup> „Aristoteli vero placuit mundum esse infinitum. Unde dixit mundum esse sphaericam soliditatem, cujus centrum ubique, circumferentia nusquam.“ Alexandri Neckam De naturis rerum libri duo. Hg. von Thomas WRIGHT. London 1863. S. 299 (Lib. 2, Cap. 173).

<sup>1067</sup> Vgl. Liber viginti quattuor philosophorum – hg. von HUDRY, S. XXI.

<sup>1068</sup> Vgl. HUNT, Richard W.: The schools and the cloister. The life and writings of Alexander Nequam (1157-1217). Oxford 1984. S. 70 mit Anm. 22.

<sup>1069</sup> Zur Datierung insbesondere bei Lucentini siehe das vorangegangene Teilkapitel.

kann, obwohl er Einer ist. Laut Hermes brächte die Einheit eine Einheit hervor, die sich in nichts unterscheidet, da sie eine Einheit darstelle. Diese Einheiten würden den Gluthauch auf sich selbst reflektieren. Konkret hieße dies, der Vater generiere den Sohn, der sich in nichts unterscheidet als in der Persönlichkeit<sup>1070</sup>. Alexanders kleine Erweiterung, dass die zweite Einheit nicht anders als die erste sei, erklärt sich aus seiner Intention bei der Verwendung des Zitats. Von einem weiteren Überlieferungsstrang muss sicherlich nicht ausgegangen werden.

Mit Hinblick auf den „Liber de sex rerum principiis“ ist in dieser Studie der Franziskaner Bertram von Ahlen erwähnt worden, dem jedoch fälschlich der Traktat „De investigatione creatoris per creaturas“ zugeschrieben wurde<sup>1071</sup>. Für den mystischen Text „De via contemplationis“ gilt seine Autorschaft aber als gesichert<sup>1072</sup>. Mit dem Jahr 1308 lässt sich sogar die Abfassungszeit ziemlich genau bestimmen. Damit fällt dieses Beispiel aus dem gewählten Rahmen dieser Untersuchung. Es sei daher lediglich in Ergänzung zum vorangegangenen Kapitel angemerkt, dass die zweite Maxime aus dem „Buch der 24 Philosophen“ dort als Lehre des Trismegistos an Asklepios zitiert wird. Sie steht dort als philosophische Aussage für die Vollkommenheit Gottes<sup>1073</sup>.

Die bislang genannten Rezeptionsbeispiele erschöpfen jedoch noch nicht die Referenzen an den „Liber viginti quattuor philosophorum“ bei Autoren des 13. Jahrhunderts. Rasch überblicken lässt sich eine Reihe von Zitationen der ersten Sentenz von der Einheit, die eine Einheit erzeugt. Die Gelehrten, die sie als singulären Verweis auf den „Liber“ verwenden, setzen sie durchweg als philosophische Erkenntnis über das Wesen der Trinität ein. Sie folgen damit dem ohnehin geläufigen Deutungsmuster ihrer Zeit. Als relativ früher Vertreter wäre Wilhelm von Auxerre anzuführen, der in seiner „Summa aurea“ in diesem Sinne von der Lehre des *Mercurius* Gebrauch macht<sup>1074</sup>. Hugo von St-Cher greift in gleicher

---

<sup>1070</sup> „Hermes tantum Trismegistus ait: ‚Monas monadem genuit, in nullo differentem nisi quia monas est‘. He monades in se suum reflectunt ardorem. Pater nimirum generat Filium, nec differt alter ab altero, nisi in personali proprietate.“ Alexander Nequam: *Speculum Speculationum* (Auctores Britannici Medii Aevi 11). Hg. von Rodney M. THOMSON. Oxford 1988. S. 27 (Lib. 1, Cap. 3).

<sup>1071</sup> Siehe Kap. III.1.b.

<sup>1072</sup> Zu „De via contemplationis“ vgl. BECCARISI, *Texte aus der Zeit Meister Eckharts*, S. IX-XVII.

<sup>1073</sup> „[...] prout quidam dixit, Trismegistus scilicet ad Asclepium: ‚Deus – inquit – est sphaera infinita, cuius centrum est ubique et circumferentia nusquam.‘“ Bertram von Ahlen – *De via contemplationis*, hg. von BECCARISI, S. 25 (Lib. 1, Cap. 14).

<sup>1074</sup> „Item Mercurius philosophus dixit quod ‚monas monadem genuit propriumque ardorem in se reflexit‘. ‚Monas monadem‘, id est Pater Filium; ‚propriumque ardorem‘, id est Spiritum Sanctum quo Pater et Filius mutuo se diligunt. Et ita philosophus iste distinxit tres personas; et ita philosophi distincte cognoverunt tres personas.“ *Magistri Guillelmi Altissiodorensis Summa aurea*, Bd. 3/1. Hg. von Jean RIBAILLIER. Paris/Roma 1986. S. 236 (Lib. 3, Tract. 12, Cap. 8, Quaest. 2).

Weise in seinem Kommentar zum Römerbrief auf die Autorität des Hermes zurück. Der Verweis auf das „Buch der 24 Philosophen“ unterstreicht Hugos Analyse des „Asclepius“<sup>1075</sup> als Zeugnis vorchristlicher Erkenntnis der Personen Gottes. In Zusammenhang mit dem Zitat des Satzes von der Einheit, die eine Einheit hervorbringe, hält Hugo ausdrücklich fest, dass der *Mercurius* lange vor den Christen gelebt hätte<sup>1076</sup>. Auch der katalanische Dominikaner Ramón Martí zitiert in genannter Weise den Monadensatz in seiner „*Explanatio Symboli Apostolorum*“<sup>1077</sup>. Eine weitere Referenz findet sich im Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus aus der Feder des John Peckham († 1292)<sup>1078</sup>. Der in Paris und Oxford studierte Theologe und Dichter trat etwa um 1250 dem Franziskanerorden bei und fungierte an der Universität der französischen Metropole als *Magister regens* sowie als Provinzial in England. Ab 1277 an der Kurie als *Magister sacri palatii* tätig, setzte ihn Papst Nikolaus III. 1279 als Erzbischof von Canterbury ein. Sein Sentenzenkommentar fällt in die Zeit auf dem Pariser Lehrstuhl zwischen 1269 und 1275<sup>1079</sup>.

Zum Abschluss der Untersuchung der frühen Rezeption des „*Liber viginti quattuor philosophorum*“ gilt es noch zwei Sonderfälle vorzustellen, die von den bisher erörterten Mustern der Auseinandersetzung mit der Hermes zugeschriebenen Schrift abweichen. Der erste „Ausreißer“ findet sich in der „*Summa magistralis de vitiis et virtutibus*“, nach dem Incipit auch schlicht als „*Deus est*“ bekannten pastoralen Abhandlung des Robert Grosseteste († 1253). Über die frühen Lebensstationen dieses herausragenden englischen Theologen und Philosophen ist nur wenig überliefert<sup>1080</sup>. Offenbar studierte er als Geistlicher des Hochstifts Herford in Paris und wirkte an der Einrichtung der neuen Universität Oxford, vermutlich als Kanzler, wesentlich mit. Selbst kein Angehöriger eines

<sup>1075</sup> Siehe dazu Kap. III.1.b.

<sup>1076</sup> „*Sed constat, quod ille Mercurius longo tempore esset antequam aliquis esset Christianus. Praeterea ut supra habitum est. Mercurius dicit: Monas Monadem genuit, etc. Sic ergo videtur, quod Philosophi distincte cognoverunt personas.*“ Hugo von St-Cher – In Epistolam ad Romanos, Druck Venedig 1703, fol. 14rb.

<sup>1077</sup> „*Per quod patet quod, si aliquis de philosophis intellexit proprietates personarum distincte, prout sunt in singulis personis, hoc videtur accepisse de dictis prophetarum, qui precesserunt; sicut Mercurius philosophus, qui memoravit proprietates trium personarum, cum dixit: Monas monadem genuit, et in se suum reflectit ardorem. Per hoc quod ait monas genuit, notatur persona Patris; quoniam, qui gignit, Pater est. Per hoc quod ait genuit monadem, notatur persona Filii; quoniam, qui ab alio gignitur, filius est. Per hoc vero quod ait, in se suum reflectit ardorem, notatur persona Spiritus sancti, qui est ardor, id est amor utriusque.*“ Ramón Martí – *Explanatio symboli apostolorum*, hg. von MARCH, S. 461.

<sup>1078</sup> Vom Sentenzenkommentar des John Peckham existiert kein Druck und keine Edition. Den Hauptüberlieferungsträger, eine Florentiner Handschrift, vermochte ich nicht einzusehen, weshalb ich lediglich Hudry folgend die betreffende Passage angeben kann: Firenze, Biblioteca Nazionale Conv. Sopp. G IV 854, fol. 17rb; vgl. *Liber viginti quattuor philosophorum* – hg. von HUDRY, S. 112.

<sup>1079</sup> Zu John Peckham siehe SCHLAGETER, Johannes: Peckham (Pecham), Johannes, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 6. München 1993. Sp. 1848.

<sup>1080</sup> Zur Vita Robert Grossetestes vgl. McEVoy, James: Robert Grosseteste, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 7. München 1995. Sp. 905-907.

Mendikantenordens verbanden ihn doch vielfältige Beziehungen insbesondere mit den Franziskanern, deren theologische Ausbildung in England er auf Bitten des Provinzials organisierte. 1235 wurde Robert Grosseteste zum Bischof von Lincoln gewählt und entfaltete im neuen Amt eine rege kirchenpolitische wie pastorale Tätigkeit. Daneben trat er als Autor einer Fülle von naturphilosophischen, an Aristoteles geschulten Werken und als Griechisch-Übersetzer in Erscheinung, was zudem wesentlich zu seinem prägenden Einfluss für mehrere Generationen vor allem englischer Gelehrter, darunter Roger Bacon, beitrug. Die Abhandlung „Deus est“ rückte erst in jüngerer Vergangenheit in den Blickpunkt der Forschung. Roberts Autorschaft kann trotz der problematischen Überlieferung, die in ihren ältesten Zeugnissen den Text anonym tradiert, aufgrund der vielfältigen Bezüge zu anderen Schriften des Bischofs von Lincoln als gesichert gelten<sup>1081</sup>. „Deus est“ richtet sich als Handbuch an Priester, um über Herausforderungen an den Glauben durch die Todsünden und das Wesen der Kardinaltugenden zu unterweisen. Besonders die Einleitung der Schrift sticht durch ihre ambitionierte Komposition hervor, die James McEvoy mit folgenden Worten umschreibt:

*„It sketches the plan of creation, placing a notable emphasis on its grades, beauty, and hierarchy, and examines the fall of Lucifer, the creation of man as the splendor of God’s handiwork, the Fall of Adam and Eve, and the divine plan to redeem and restore mankind to godlikeness. It is striking both in its scope and in its notable employment of terms and ideas derived from the Pseudo-Dionysius, a consideration that inclines one to place its composition within the episcopal career of its author.“<sup>4082</sup>*

Ausgehend von der frühesten nachweisbaren Auseinandersetzung Roberts mit dem Werk des Pseudo-Dionysios dient das Jahr 1239 als *terminus post quem* der Datierung<sup>1083</sup>.

Der offensichtliche Bezug der Schrift des Robert Grosseteste zum „Liber viginti quattuor philosophorum“ wurde unverständlicherweise bislang nicht thematisiert. Françoise Hudry listet im „Index auctorum“ ihrer Edition lediglich eine mögliche Anspielung auf den Kommentar zur 14. Definition des „Buches der 24 Philosophen“ auf<sup>1084</sup>. Dabei entspricht das Incipit von „Deus est“ Wort für Wort der fünften Sentenz der 24 Weisen: „Gott ist das, im

---

<sup>1081</sup> Die im Zuge der Edition vorgenommene Untersuchung der Autorschaft von Siegfried Wenzel wird in der Forschung bislang uneingeschränkt akzeptiert; vgl. WENZEL, Siegfried: Robert Grosseteste’s Treatise on Confession, „Deus est“, in: Franciscan Studies 30 (1970), S. 218-293, hier S. 231-238. Zur weiteren Forschungrezeption vgl. MCEVOY, James: The Philosophy of Robert Grosseteste. Oxford 1982. S. 492f. und MCEVOY, James: Robert Grosseteste. Oxford 2000. S. 142f.

<sup>1082</sup> MCEVOY, Robert Grosseteste, S. 143.

<sup>1083</sup> Vgl. MCEVOY, Philosophy of Robert Grosseteste, S. 492f.

<sup>1084</sup> Vgl. Liber viginti quattuor philosophorum – hg. von HUDRY, S. 115.

Vergleich zu dem nichts besseres ergründet werden kann.“<sup>1085</sup> Grosseteste benennt keine Quelle für seinen Einstieg in den Text, der Trismegistos tritt also nicht als Autorität in Erscheinung. Aufgrund der wörtlichen Übereinstimmung kann an der Vorlage jedoch kein Zweifel bestehen. Siegfried Wenzel führt mit Recht die in die Antike bis Seneca zurückreichenden Wurzeln des Grundgedankens an, der inhaltlich somit in keiner Weise auf hermetisches Schrifttum zugeschnitten ist<sup>1086</sup>. An die 24 Weisen dachte der Herausgeber und in der Folge die gesamte Grosseteste-Forschung nicht. Doch der vom Bischof von Lincoln verwendete Wortlaut findet sich lediglich im „Buch der 24 Philosophen“. Für das 13. Jahrhundert liegt damit der bislang erstmals bekannte Fall der Rezeption dieser Maxime vor. Ihre Bedeutung für Robert Grosseteste unterstreicht der Umstand, dass sie seinem ambitionierten Text vorangestellt ist. Inwiefern sich dieser rezeptionsgeschichtliche Befund ins Werk des englischen Geistlichen einordnet, muss jedoch als Fragestellungen künftigen Untersuchungen vorbehalten bleiben. Weitere Zugriffe des Bischof von Lincoln auf hermetische Überlieferungen sind bislang nicht bekannt, was aber auch der immer noch ungenügenden wissenschaftlichen Aufarbeitung der Schriften Grossetestes, von denen einige noch nicht einmal ediert sind, geschuldet sein mag.

Den zweiten Sonderfall bildet einmal mehr das „Sapientiale“ des Thomas von York, wie bereits erwähnt eines Schülers des Robert Grosseteste. Trat der englische Franziskaner bereits durch seine intensive Beschäftigung mit dem „Asclepius“ und dem „Liber de sex rerum principiis“ hervor, steht er dieser Sonderstellung unter den zeitgenössischen Rezipienten hermetischer Schriften auch in Hinblick auf den „Liber viginti quattuor“ nicht nach. Die Autorschaft des Hermes für die erste Sentenz, nicht aber für das Gesamtwerk – Thomas unter dem Titel „Viginti quattuor propositiones“ geläufig – bekundet der Oxforder Magister in seiner Argumentationskette zur Ableitung der Trinität. Der Satz von der Monade belegt für ihn wie für viele seiner Zeitgenossen die Manifestation der drei göttlichen Personen<sup>1087</sup>. Entgegen dem sonst im 13. Jahrhundert üblichen Einfluss der 24 Weisen beschränkt sich Thomas von York aber nicht auf die Wiedergabe dieser Maxime, sondern innerhalb seines „Sapientiale“ begann er mit der Kommentierung des gesamten Textes, die er jedoch aus nicht geklärten Gründen mit den Ausführungen zur dritten

---

<sup>1085</sup> „*Deus est quo nihil melius excogitari potest, [...].*“ Robert Grosseteste – *Summa magistralis de vitiis et virtutibus*, hg. von WENZEL, S. 239. Vgl. *Liber viginti quattuor philosophorum* – hg. von HUDRY, S. 11.

<sup>1086</sup> Vgl. WENZEL, Robert Grosseteste's *Treatise on Confession*, S. 232 mit Anm. 31.

<sup>1087</sup> „*Istam etiam trinitatem manifestare videtur illa propositio que dicitur Hermetis, annumerata inter, Viginti quattuor propositiones: Deus, inquit, est monas monadem gignens et in se reflectens ardorem.*“ Thomas von York – *Sapientiale*, hg. von PORRECA, S. 197f.

Sentenz abbrach. Dass ursprünglich alle 24 Definitionen einbezogen werden sollten, belegt möglicherweise eine Randbemerkung in einer der Handschriften, die auf ältere Überlieferungsverhältnisse zurückgehen könnte<sup>1088</sup>. Dem Kommentar zu den Maximen widmet Thomas das 18. Kapitel des ersten Buches des „Sapientiale“<sup>1089</sup>. Von der Autorschaft des Trismegistos ist dabei bemerkenswerter Weise keine Rede mehr, weder die einzelnen Definitionen noch die „Viginti quattuor propositiones“ in ihrer Gesamtheit werden auf irgendeine Autorität zurückgeführt. Mehr als die Zuschreibung der ersten Sentenz an Hermes ist daher bei Thomas nicht gesichert.

Das Unternehmen der Kommentierung begründet der Oxforder Magister einleitend mit wichtigen Begriffen, die in den Propositionen zum Aufschein kämen und er stellt in Aussicht, jede Maxime einzeln einzuführen und zu erörtern – ein Hinweis darauf, dass Thomas tatsächlich sämtliche 24 Definitionen abzuhandeln gedachte<sup>1090</sup>. Die Erörterungen selbst setzen sich, wie zu der Zeit meist üblich, aus einer thematisch passenden Auswahl weiterer *auctores* zusammen. Außer Passagen des Alten und Neuen Testaments und aus Werken der Kirchenväter Augustinus, Hieronymus und Gregorius zieht Thomas besonders lateinische Autoren der Antike und des Frühmittelalters heran wie Cicero, Seneca, Macrobius, Boethius und Isidoros von Sevilla. Daneben beruft er sich auch auf Aristoteles und Pseudo-Dionysios, Averroes, ibn Gabirol und nicht zuletzt auf die „Regulae iuris caelestis“ des Alanus ab Insulis<sup>1091</sup>. Auf dieser Basis heißt es beispielsweise zu der ersten Sentenz in den Erläuterungen, die Monade stünde für Gott, der selbst keine Zahl, aber Ursprung aller Zahlen sowie Anfang und Ende aller Dinge sei. Diese Einheit stelle jedoch keine zahlenmäßige Einheit, sondern eine ungeteilte Größe dar. Ihre Vernunft sei unveränderlich und unteilbar. Man spräche auch von der Einheit der ausschließenden Vernunft, weil in ihr keine Vielzahl der Substanzen bestehe, es handle sich ja nicht um mehrere Götter. Dennoch könne die Einheit auch als das Eine der analogen Vernunft genannt werden, da die Einheit von nichts herabsteige, aber die Vielzahl der Dinge von der Einheit herabfließe. Die Form der Einheit sei ganz und gar immateriell. Da aber die Formen aus sich heraus entstünden, sei es notwendig, dass die Einheit eine Einheit hervorbrächte.

---

<sup>1088</sup> Vgl. PORRECA, Hermes Trismegistus in Thomas of York, S. 152 und Liber viginti quattuor philosophorum, hg. von HUDRY, S. XCIIIf.

<sup>1089</sup> Eine Edition des Abschnitts des „Sapientiale“ befindet sich im Anhang der Ausgabe von Hudry; vgl. ebd., S. 85-96.

<sup>1090</sup> „In ponendo viginti quattuor descriptiones Dei quae dicuntur esse viginti quattuor philosophorum et in exponendo eas, ex quibus nihilominus liquent eminentes proprietates eius. Post haec ponam descriptiones viginti quattuor quas referuntur dixisse viginti quattuor philosophi, quas singulas singuli post inducias sibi datas in communi protulerunt, et exponam eas breviter.“ Thomas Eboracensis – Sapientiale, hg. von HUDRY, S. 87.

<sup>1091</sup> Zu den Vorlagen vgl. Liber viginti quattuor philosophorum –hg. von HUDRY, S. XXXVI.



Nicht möglich sei allerdings, dass die geborene Einheit aus einer immateriellen Einheit hervorginge, da das Entstehende nicht entstehen könne, wenn nicht in der Materie. Zudem müsse Gebärendes und Geborenes von der gleichen Form sein. Letztlich würden sich die Monaden nur unterscheiden, in dem die eine die Hervorbringende und die andere die Hervorgebrachte sei. Die verschiedenen Definitionen der Autoritäten führen also zu einem Widerspruch: es sei unmöglich, dass die Einheit eine Einheit erzeuge, wenn das Geschöpf auf jede Weise der Form der Einheit entspräche und nichts an der Form von Zeugendem und Erzeugten verschieden sei. Daher besteht die Notwendigkeit des Zusatzes „und sie reflektiert die Glut einzig auf sich selbst“. Es läge also ein Spiegelungseffekt vor: Wenn die eine Spiegelung auf die andere falle, so dass sie von der anderen in sich selbst reflektiert würde, sei das Spiegelbild nicht von gleicher Strahlkraft, aber wohl von gleicher Wärme und Glut, was die Liebe bezeichne<sup>1092</sup>.

Der Einfluss der „Regulae iuris caelestis“ des Alanus ab Insulis zeigt sich noch stärker in Thomas' Kommentar zur zweiten Sentenz. Schon beim Zitat der Definition orientiert sich der englische Franziskaner am Wortlaut des Magisters aus Lille, auch er spricht von der intelligiblen Sphäre. Der Begriff der Sphäre stünde demnach für die göttliche Essenz, weil sie eine vollendete, schöne und rundum optimale Figur besäße. Die bereits hervorragenden Eigenschaften eines Kreises vervielfachten sich in der Kugel. Das läge daran, dass die Kugel eine zirkuläre Figur enthalte, der Kreis könne aber nicht Zuwachs oder Minderung aufnehmen. Ein solch perfekter Körper müsse notwendiger Weise der perfekten Essenz entsprechen. Zudem bedeute die Sphäre ohne Anfang und Ende die Ewigkeit. Die Kugel sei die Spezie in runder Gestalt, deren Mittelpunkt aus allen Teilen zusammengefügt sei und so weder Anfangs- noch Endpunkt habe. Ihre Gleichmäßigkeit verleihe ihr einzigartige Schönheit: sie habe keine Unebenheiten, keine Ecken, keine Krümmungen, keine Vorsprünge und keine Lücken. Sie stelle die erste unter den Figuren dar, weil sie eine einzige Linie enthalte. Wegen dieser Eigenschaften gleiche sie selbst Gott, dessen Essenz das vollendetste, schönste und erste sei. Aufgrund des Unterschieds zu sonstigen Körpern heiße sie intelligible Sphäre, unendlich sei sie in Unterscheidung zur Schöpfung. Durch den Mittelpunkt vermag die Kraft Gottes alles zu durchdringen und zu tragen, durch den Umfang vermag seine Größe alles zu umfassen. Sein Mittelpunkt sei überall bedeute, durch seine Feinheit berühre er überall und erfülle alles. Sein Umfang sei nirgends heiße es, weil sein Licht alles Unzugängliche bewohne und weil niemand Gott jemals sieht. Im Weiteren führt Thomas von York noch eine Fülle von Wendungen an, die die allumfassende Präsenz

---

<sup>1092</sup> Thomas von York – Sapientiale, hg. von HUDRY, S. 87-89.

und Güte Gottes zum Ausdruck bringen sollen, welche er im Kern der Maxime stehen sieht<sup>1093</sup>.

„Gott ist ganz in allem, was er ist“ lautet die dritte Definition. Gott werde nicht die Gesamtheit aufgrund der verschiedenen Teile genannt, sondern wegen ihrer Zusammengehörigkeit, kommentiert Thomas. Nichts sei abwesend, nichts außerhalb, so sei das Ganze und Vollendete beschaffen. Mit der Totalität Gottes werde die Fülle bezeichnet, die von ihm selbst allein umfasst werde. Der Zusatz „in quolibet sui“ zur Gesamtheit Gottes lasse sich in vier Aspekten darstellen. Zuerst müssten alle Attribute wie seine Macht, Weisheit und Güte einbezogen werden. Da außerhalb seiner selbst davon nichts gepriesen werden könne, bezeichneten seine Teile die Gesamtheit. Als zweites bedeute das, dass nichts in Gott sei, was nicht dem Ganzen entspreche, wie das Einfache im Einfachen oder der Punkt im Punkt. Der dritte Aspekt betreffe die gesonderten zugehörigen Eigenschaften. In ihnen befände sich die Gesamtheit Gottes, weil sie auf jede Weise die göttliche Einheit ausdrückten. Viertens könnten alle Geschöpfe als Teile Gottes bezeichnet werden. Alles Geschaffene repräsentiere das Ganze. Nicht nur der Gesamtheit der Schöpfung, sondern auch jedem Teil sei anteilig das Ganze beigefügt<sup>1094</sup>.

Thomas von York erkannte für sich in den Gottesdefinitionen des „Buches der 24 Philosophen“ erhellende Wahrheiten, die er den Lesern seines Hauptwerkes in aller Ausführlichkeit zu erläutern gedachte. Eine vergleichbare Wertschätzung der 24 Weisen zeigte kein weiterer Zeitgenosse des 12. oder 13. Jahrhunderts. Auch unter der Einschränkung, dass Thomas vermutlich nur die erste Sentenz der Autorschaft des Hermes zuordnete, zeugt dies einmal mehr von der Sonderstellung des englischen Franziskaners unter den Rezipienten hermetischen Schrifttums in seiner Zeit.

#### 4. Weitere philosophische Hermetica

Neben den drei in den vorangegangenen Teilkapiteln ausführlich vorgestellten Texten des lateinischen „Asclepius“, des „Liber de sex rerum principiis“ und des „Liber viginti quattuor philosophorum“ existieren weitere Fragmente und Anthologien hermetischer Lehren aus dem Untersuchungszeitraum, die der Werkgruppe philosophischen Inhalts zugerechnet werden können. Ein in manchen Untersuchungen angesprochener Titel ist jedoch auszuschließen, nämlich das so genannte „De castigatione animae“. Dabei handelt es sich

---

<sup>1093</sup> Ebd., S. 90-94.

<sup>1094</sup> Ebd., S. 94-96.

um den bereits erwähnten Traktat arabischer Provenienz, der aber keinen Eingang in die lateinische Tradition des Mittelalters gefunden hat, sondern erst im Zuge der Übertragung der arabischen Version im 19. Jahrhundert ins Lateinische übersetzt wurde<sup>1095</sup>. Dennoch meinen die Herausgeber der „Summa theologica“ des Alexander von Hales, im Werk des Pariser Franziskanerprofessors eine Parallele zum hermetischen Text festzustellen. Im Bestreben, die Schöpfung als gelungen und gut herauszustellen, geht Alexander von Hales auf verschiedene Konzepte wissenschaftlicher Klassifizierung ein. Dabei sammelt er gezielt Aussagen, deren Dreiklang auf die Trinität als Grundmuster der Einteilung zu verweisen scheint. Den Trismegistos führt er dabei mit den drei Schlagworten Substanz, Spezies und Vernunft an, die zur Erkenntnis einer Sache beitragen würden<sup>1096</sup>. Zu Recht findet sich im Anmerkungsapparat der Edition der Hinweis, dass in geballter Form diese drei Begriffe in „De castigatione animae“ auftauchen<sup>1097</sup>. Dabei darf jedoch nicht außer Acht gelassen werden, dass die scheinbaren begrifflichen Parallelen erst durch die Übersetzung von Otto Bardenhewer eröffnet wurden und keineswegs eine zeitnahe Vergleichsmöglichkeit vorliegt. Der Verweis auf Hermes in der „Summa theologica“ steht singulär in der mittelalterlichen Literatur. Aber statt nun zu spekulieren, auf welche Weise Alexander von Hales exklusiven Zugang zu einer sonst unbekanntem und nicht mehr erhaltenen Übertragung des Traktats über „Die Züchtigung der Seele“ erlangt haben könnte, sollten folgende Umstände bedacht werden: Offensichtlich liegt kein wörtliches Zitat vor, sondern vielmehr ein Konzentrat auf die drei Schlagwörter, die Alexander eher einer anderen Vorlagen entnommen hat. Tatsächlich finden sich im „Asclepius“ Erläuterungen des Trismegistos zu *species*, *substantia* und *ratio* in dichter Folge<sup>1098</sup>. Für eine pauschale Referenz auf diese Lehren spricht, dass der Franziskanergelehrte auch bei seinen sonstigen Zitaten aus dem „Asclepius“ in seiner „Summa“ den Eindruck vermittelt, auf sekundäre Quellen zurückgegriffen zu haben<sup>1099</sup>.

---

<sup>1095</sup> Siehe zu „Über die Züchtigung der Seele“ Kap. II.4 und die Textausgaben von FLEISCHER, An die menschliche Seele und BARDENHEWER, De castigatione animae.

<sup>1096</sup> „*Sexta est, secundum quod res ad cognitionem disponitur: substantia, species, ratio; hanc ponit Trismegistus philosophus.*“ Alexander von Hales – Summa theologica 1, hg. vom Collegium S. Bonaventurae, S. 179 (Lib. 1, Pars 1, Inqu. 1, Tract. 3, Quaest. 3, Membr. 3, Cap. 1, Art. 3).

<sup>1097</sup> „*Tuam essentiam si describis (o anima), substantiam eam esse dicas. Oportet autem intelligas animam in rerum natura nihil aliud efficere nisi species eorum, quae ratio in ipsa efficit, nec rationem in anima aliud quidquam efficere nisi species eorum, quae causa prima in ipsa efficit.*“ De castigatione animae – hg. von BARDENHEWER, S. 113f.

<sup>1098</sup> Asclepius – hg. von MORESCHINI, S. 55-60 (Asclep. 17, 18 und 20).

<sup>1099</sup> Siehe Kap. III.1.b.

Immerhin erwähnt Daniel von Morley in seinem „Liber de naturis inferiorum et superiorum“, ein arabisches Werk gelesen zu haben, das er mit dem lateinischen Titel „Liber triplicis mundi“ versieht. Nicht in jedem Fall muss also ein übersetzter Text vorgelegen haben, doch die wenigsten der mittelalterlichen Hermes-Rezipienten besaßen wie Daniel auf der Iberischen Halbinsel unmittelbaren Zugang zu arabischen Handschriften. Im „Liber triplicis mundi“ fand er eine Beschreibung von der Welt als Abbild des göttlichen Willens, von der ersten Welt *in mente*, von der zweiten *in opere* und von der dritten *in imitatione*. Die erste sei weder sichtbar noch materiell, aber ewig. Die zweite Welt sei materiell und sichtbar, doch nicht ewig. Und die dritte werde Mikrokosmos genannt, sie sei materiell, sichtbar und teilweise ewig<sup>1100</sup>. Gleich im Anschluss fährt Daniel mit der Abfolge der Schöpfung nach dem „Asclepius“ fort<sup>1101</sup>, den bislang nicht näher bestimmbaren „Liber triplicis mundi“ ordnet er aber nicht ausdrücklich Hermes zu. Den Text zum noch nicht identifizierten hermetischen Schrifttum zu zählen entbehrt somit einer zweifelsfreien Grundlage<sup>1102</sup>. Aus einem weiteren Werk des *Magnus Mercurius* mit dem Titel „Liber eternorum“ zitiert aber Daniel von Morley ausführlich. Sein Argumentationsstrang richtet sich an betreffender Passage des „Liber de naturis inferiorum et superiorum“ gegen die Vorstellung von der Ewigkeit der sichtbaren Welt. Das Zitat aus dem „Liber eternorum“ geht dabei unmittelbar dem im gleichen Kontext stehenden langen „Asclepius“-Zitat voraus<sup>1103</sup>. Aus dem „Buch der ewigen Dinge“ heißt es:

*„Ewige Dinge sind diejenigen, die, obwohl sie agieren, auf keine Weise etwas erleiden müssen oder in ihrer Substanz gemindert werden. Einige agieren wie die vier den Naturen teilhabenden Körper, die doch selbst Schaden erleiden und nicht ewig sind – um eines von vielen Beispielen zu nennen: das Messer handelt durch Schneiden und leidet durch Stumpfwerden. Dies sind also die sterblichen Subjekte von Werden und Verfallen, von Zuwachs und Verringerung. Jede Erwägung bezeugt, dass sie letztlich durch völliges Verlöschen zu einem verheerenden Ende gelangen.“*<sup>4104</sup>

<sup>1100</sup> „Mundus igitur ipse imaginem voluntatis superne representat, quia, sicut legitur in libro quodam Arabico qui dicitur ‚Liber triplicis mundi‘, primus mundus fuit in mente, secundus in opere, tertius in imitatione. Primus nec visibilis nec corporeus est, sed eternus; secundus corporeus, visibilis, nec in hoc statu eternus; tertius, qui dicitur micocosmos, corporeus, visibilis, sed in parte eternus.“ Daniel von Morley – Philosophia, hg. von MAURACH, S. 213 (Buch I, I, 10).

<sup>1101</sup> Siehe Kap. III.1.b.

<sup>1102</sup> So suggeriert Carlos Gilly den „Liber triplicis mundi“ zu den Hermetica gehörig; vgl. GILLY, Asclepius im Mittelalter, S. 342.

<sup>1103</sup> Zum „Asclepius“-Zitat siehe Kap. III.1.b., Anm. 599.

<sup>1104</sup> „Ait enim Magnus Mercurius in ‚Libro eternorum‘: eterna sunt, que, licet agant, tamen nullo modo patiuntur nec in sua substantia minuuntur. Agunt et quedam, ut corpora quatuor naturis participantia, que tamen detrimenta sui patiuntur et eterna non sunt, verbi gratia, ut in uno sit exemplum multorum: agit enim cultellus secundo et patitur hebetando. Que ergo generationi et corruptioni, augmento, detrimento et

Ob diese Lektüre Daniels ebenfalls einer arabischen Vorlage beruhte, bleibt ungewiss. Bislang vermochte die Forschung keinerlei Parallele zu dieser Passage, geschweige den Titel „Liber eternorum“, in der Überlieferung ausfindig zu machen<sup>1105</sup>.

Eindeutig einer arabischen Vorlage lassen sich die so genannten „Bocados de Oro“ zuordnen, eine Sentenzensammlung mit einer Auswahl von Weisheiten antiker Gestalten. Autor der im Original mit „Mujtār al Ḥikam“ betitelten Schrift ist Abū-l-Wafā' al-Mubaššir ibn Fātik († ca. 1097), ein aus Damaskus stammender Arzt und Philosoph, der in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts am Hof der fatimidischen Kalifen von Kairo wichtige Ämter bekleidete und u. a. den Titel eines Emirs trug<sup>1106</sup>. Sein Œuvre umfasst logische, medizinische und historische Arbeiten, erhalten hat sich allerdings nur seine Sentenzensammlung. Für diese ausgewählten Sprichwörter verwendete er seinerseits griechische wie arabische Vorlagen über Leben und Lehren berühmter Gestalten, zu denen er etwa Homer, Pythagoras, Aristoteles, Alexander den Großen, Galenos und Ptolemaios zählt. Das zweite und dritte Kapitel besetzen Gestalten der hermetischen Tradition, zum einen der Trismegistos selbst und zum anderen Tat/ Tad. Hinter letzterem verbirgt sich vermutlich nichts weiter als eine Verballhornung des ägyptischen Thot, die zur eigenen Figur manifestierte und beispielsweise im „Asclepius“ als Sohn und Schüler des Hermes auftaucht<sup>1107</sup>. Das vierte Kapitel der Sentenzen nimmt ein Zacalquius/ Catalquius ein, der zumindest in der spanischen Version auch als Schüler des Trismegistos ausgegeben wird<sup>1108</sup>. Wer sich hinter diesem Namen verbirgt, bleibt ungewiss, zu sehr wurde er durch die Übertragung entstellt. Bemerkenswerter Weise läuft eine andere Göttergestalt des hellenistisch-ägyptischen Pantheons Hermes ein wenig den Rang ab. Als erster der Philosophen, der auch das Gesetz entwickelt habe, wird Seth zu Beginn der Sammlung eingeführt – mit Attributen, mit denen sonst häufig der Trismegistos versehen wird<sup>1109</sup>. Das zeugt von einem gewissen Grad an Beliebigkeit bei der Einteilung von „Zuständigkeitsbereichen“ in der Mythologie und erinnert, dass sich mit Hinblick auf die

---

*resolutioni subiecta sunt, tandem ad perneabilem finem omnino deficiendo venire omnis ratio testatur.*“ Daniel von Morley – Philosophia, hg. von MAURACH, S. 222 (Buch I, V, 55).

<sup>1105</sup> Zu den Hermes-Referenzen bei Daniel von Morley siehe auch LUCENTINI, L'Asclepius ermetico, S. 416f.

<sup>1106</sup> Zur Person al-Mubašširs und zum arabischen Text siehe Bocados de Oro. Kritische Ausgabe des altspanischen Textes. Hg. von Mechthild CROMBACH. Bonn 1971. S.XII-XVII.

<sup>1107</sup> Siehe Kap. III.1.a.

<sup>1108</sup> „Capitulo en los castigos de Çagalquius el sabio que fue diciplo de Hermes.“ Bocados de Oro – hg. von CROMBACH, S. 20.

<sup>1109</sup> „Éstos son los dichos del propheta Sed e sus castigos, e él fue el primero por quien fue rescebida la ley e la sabencia.“ Ebd., S. 1.

Ausgestaltung des Hermes-Mythos keineswegs einheitliche oder spezifische Traditionskerne ausgebildet haben.

Das Buch des al-Mubaššir wurde – darauf weisen Wortschatz und Stil – im 13. Jahrhundert ins Kastilische übersetzt<sup>1110</sup>. Ein *terminus ante quem* lässt sich durch eine Wiedergabe aus den „Bocados“ in den späten Teilen der „Siete Partidas“ um 1280 ansetzen. Vermutlich zählen die „Bocados“ somit zu den herrschaftlich organisierten Übertragungen am kastilischen Königshof. Die Mehrzahl der auf Initiative Alfons X. († 1284) entstandenen Übersetzungen enthalten einen Vermerk auf ihren Auftraggeber und wurden zudem in prächtig ausgestatteten Ausgaben angefertigt, die noch heute erhalten sind. Alle diese Kennzeichen fehlen bei den „Bocados“. Sie liegen nur in schmucklosen Manuskripten des 15. Jahrhunderts vor<sup>1111</sup>. Das könnte auf eine Entstehung zu Beginn von Alfons Regierungszeit oder unter seinem Vorgänger Ferdinand III. († 1252) hinweisen. Im 15. Jahrhundert wurden die „Bocados“ um eine umfangreiche Vorgeschichte erweitert und mit dem Titel versehen, unter dem sie heute geläufig sind. Zuvor trugen sie keine feste Überschrift und kursierten unter allgemeinen Namen wie „Dichos de los Sabios“ und ähnlichen.

Bereits im 12. Jahrhundert übersetzte vermutlich Gerhard von Cremona († 1187) den Ptolemaios-Abschnitt der Sentenzensammlung ins Lateinische<sup>1112</sup>. Eine Tradierung des kompletten Textes erfolgte wohl noch im 13. Jahrhundert. Viele Gemeinsamkeiten der lateinischen Version zum ursprünglichsten kastilischen Textbestand und stärkere Abweichungen zur arabischen Vorlage sprechen für eine zeitnahe Übertragung aus dem Kastilischen ins Lateinische<sup>1113</sup>. Eine parallele Übertragung aus dem Arabischen ins Lateinische wie Kastilische bzw. aus dem Volkssprachlichen ins Lateinische ist für die Zeit Alfons X. eine durchaus gängige Praxis<sup>1114</sup>. Vom lateinischen, unter dem Titel „Liber philosophorum moralium antiquorum“ kursierenden Text existieren mindestens 18 mittelalterliche Handschriften, von denen die ältesten allerdings erst ins 14. Jahrhundert datieren<sup>1115</sup>. Auf Grundlage des „Liber philosophorum“ erlebte der Text im Spätmittelalter

---

<sup>1110</sup> Zum spanischen Text siehe ebd., S. XXIf.

<sup>1111</sup> Zur Beschreibung der neun bekannten Handschriften siehe ebd., S. XXIII-XXVII.

<sup>1112</sup> Zur lateinischen Version vgl. FRANCESCHINI, Ezio: Il „Liber philosophorum moralium antiquorum“, in: Memorie della Reale Accademia Nazionale dei Lincei, classe di scienze morali storiche e filologiche 6/ 3/ 5 (1930), S. 353-399, hier S. 360. Zu Gerhard von Cremona siehe Kap. IV.2.b.

<sup>1113</sup> Vgl. Bocados de Oro – hg. von CROMBACH, S. XVII-XIX.

<sup>1114</sup> Siehe auch Kap. IV.2.b.

<sup>1115</sup> Zu den lateinischen Handschriften siehe Il ‚Liber philosophorum moralium antiquorum‘. Testo critico. Hg. von Ezio FRANCESCHINI, in: Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti 91 (1931/ 32). Venezia 1932. S. 393-597, hier S. 395-397 und ergänzend METTMANN, Walter: Neues zur Überlieferungsgeschichte der so

eine weite Verbreitung, die weitere volkssprachliche Übersetzungen ins Französische, Provenzalische und Englische seit Ende des 14. Jahrhunderts zusätzlich förderten<sup>1116</sup>. Vor dieser späten Blüte und damit innerhalb des Untersuchungszeitraums lassen sich jedoch keine Spuren der Rezeption beobachten. Das Folgende beschränkt sich daher auf einen knappen Einblick in den Inhalt der hermetisch relevanten Teile der „Bocados“.

Zu Beginn des zweiten Kapitels der „Bocados“ wird Hermes in einer Ausführlichkeit vorgestellt, die kaum einem anderen der angeführten Weisen zuteil wird<sup>1117</sup>. In Ägypten geboren sei Hermes der griechische, Mercurius der lateinische und Henoch der hebräische Name. Der hebräische Name ermöglicht die Einordnung in die Nachkommenschaft Adams, wie sie im Buch „Genesis“ beschrieben wird: Henoch sei der Sohn Jereds, des Sohnes von Mahalalel, der von Kenan abstammte, dem Sohn des Enosch, des Sohnes von Set, Adams Sohn<sup>1118</sup>. Hermes habe vor der Sintflut bereits in Ägypten gelebt und nach ihrem Rückgang dort mit Gottes Erlaubnis Aufbauhilfe geleistet, indem er beispielsweise 108 Siedlungen angelegt und die Wissenschaften begründet habe. Besonders hervorgehoben wird seine Pioniertat als Erfinder der Sternenkunde. Als Herrscher des Landes habe er zudem für die Einhaltung von Gottes Gesetzen gesorgt, so für Gebet und Fasten am Sabbat, das Geben von Almosen und das Einhalten des Speiseverbots von Schweine-, Zebra- und Kamelfleisch sowie des Trinkverbots von Wein. Entlang diverser Gestirnkongstellationen habe Hermes auch viele Feiertage bestimmt, an denen Blumen, Früchte und Trankopfer dargereicht worden wären. Die eigentlichen Weisheiten, die der Trismegistos nach dieser Einführung verkündet, zeigen keinerlei Anordnung und auch keinerlei spezifischen philosophischen Gehalt. Vielmehr stellen sie eine lose Folge von praktischen Lebensweisheiten dar, die, ähnlich wie das einleitend erwähnte Verbot des Verzehrs von unreinen Tieren, eine Prägung durch religiös-islamische Inhalte zu erkennen geben. So heißt es beispielsweise in einem Ausspruch: „O Mensch, wenn du Gott fürchtest und dich vor den Wegen der Verführung zum Bösen ängstigst, wirst du jenem nicht verfallen“<sup>1119</sup>. Was zu den Versuchungen des Bösen zählt, wird verschiedentlich genannt, so etwa fleischliche Gelüste

---

genannten ‚Bocados de Oro‘, in: Wort und Text. Festschrift für Fritz Schalk. Hg. von Harri MEIER und Hans SCKOMMODAU. Frankfurt 1963. S. 115-132.

<sup>1116</sup> Zu den weiteren volkssprachlichen Versionen siehe Bocados de Oro – hg. von CROMBACH, S. XIXf.

<sup>1117</sup> Für die Einleitung im kastilischen Text siehe Bocados de Oro – hg. von CROMBACH, S. 5, im lateinischen Text Liber philosophorum moralium antiquorum – hg. von FRANCESCHINI, S. 402f.

<sup>1118</sup> Vgl. Gen 5,1-20.

<sup>1119</sup> „O, tú ome, si temires a Dios e temires las carreras que aduzen a mal, non caerás en ellas!“ Bocados de Oro – hg. von CROMBACH, S. 6. „Et dixit: o homo, si timeres Deum et timeres vias ducentes ad malum, non caderes in illas.“ Liber philosophorum moralium antiquorum – hg. von FRANCESCHINI, S. 403.

und weltliche Freuden, die von der Sorge um die Seele ablenken würden<sup>1120</sup>. Die seligmachende Lebensweise bestünde in Weisheit und die Weisheit im Glauben an Gott; Glauben bedeutet das Gesetz wahren, da Weisheit und Gottesglauben sich nicht abwechselten, wenn das eine vorhanden sei, dann auch das andere und umgekehrt<sup>1121</sup>. In diesem Sinne erweist sich die überwiegende Anzahl der Hermes-Sprüche als religiös erbauliche, anspruchslose Ratgeber-Literatur. Eine Ausnahme in der Abfolge einzelner Sentenzen bildet ein längerer Abschnitt, in dem ein König Amon über die gottgefällige Lebensweise unterrichtet wird<sup>1122</sup>. Außer der Wiederholung von Standardweisheiten wartet Hermes an dieser Stelle mit herrschaftsrelevantem Rat zum Umgang mit Untertanen und den richtigen Einsatz von Ressourcen auf. Unter anderem ermögliche die Alchemie die Urbarmachung von Land und damit die Versorgung der Einwohner und Soldaten, die Auffüllung der Vorrathshäuser und die Stärkung der Herrschaft<sup>1123</sup>. Mit diesem Verweis auf die hermetische Wissenschaft der Alchemie und auf Amon/ Ammon, eine weitere Gestalt hermetischer Traditionen – so auch im „Asclepius“, geben die „Bocados“ zu erkennen, dass sie keine ganz willkürliche Andichtung von Weisheiten an große Autoritäten darstellen. Vielmehr beinhalten sie Fragmente moralischer wie technischer Empfehlungen, die zum gängigen Spektrum hermetischer Schriften im islamischen Kulturraum zählten. Auf andere Formen dieser Literatur wird noch zurückzukommen sein<sup>1124</sup>.

Ganz auf die Beratung des Herrschers hat sich Tat im folgenden Kapitel der „Bocados“ spezialisiert. Im Vergleich zum Trismegistos wird ihm jedoch nur wenig Raum bemessen<sup>1125</sup>. Umso konkreter und praktischer fallen seine Ratschläge aus, wie der König seine Feinde bekämpfen, Gerechtigkeit üben oder seine Finanzen richtig instrumentalisieren kann. Der

<sup>1120</sup> „Non te tires con tu voluntad e con el dulçor del mundo, que te destorva del pensamiento de tu alma!“ Bocados de Oro – hg. von CROMBACH, S. 6. „Et dixit: non te alliciat voluptas carnalis et mundi huius dulcedo que curam de anima tua interdicunt [...]“ Liber philosophorum moralium antiquorum – hg. von FRANCESCHINI, S. 403.

<sup>1121</sup> „La vida del alma es en la sabiduría, e la sabiduría es creer en Dios e guardar la ley. E la sapiencia e creer en Dios non se departe uno de otro; que si el uno fuere será el otro, e si non fuere non será.“ Bocados de Oro – hg. von CROMBACH, S. 9. „Et dixit: vita anime consistit in sapiencia, et sapiencia in credendo Deo; et credere in Deum est servare legem, quia sapientia et credere in Deum non dividunt se ad invicem, nam, una existente, altera erit, et si non erit altera, nec ipsa.“ Liber philosophorum moralium antiquorum – hg. von FRANCESCHINI, S. 406.

<sup>1122</sup> Vgl. Bocados de Oro – hg. von CROMBACH, S. 15-17 und Liber philosophorum moralium antiquorum – hg. von FRANCESCHINI, S. 412-414.

<sup>1123</sup> „E éstos son los labradores, que non ay atal alquimia como poblar la tierra con senbrar e plantar; que el pueblo se gobierna con ello, e la cavallería por ella se amuchigua, e las casas de los averes por ella se finchen, e el reino por ella se confirma.“ Bocados de Oro – hg. von CROMBACH, S. 16. „Nam non est alkymia aliqua sicut fecundare terram cum plantationibus et seminatinibus, quibus populus gubernatur, milicia multiplicatur, et domus diviciis replentur et regna roborantur.“ Liber philosophorum moralium antiquorum – hg. von FRANCESCHINI, S. 413.

<sup>1124</sup> Siehe Kap. IV.1.

<sup>1125</sup> Vgl. Bocados de Oro – hg. von CROMBACH, S. 18f. und Liber philosophorum moralium antiquorum – hg. von FRANCESCHINI, S. 415f.



noch knappere Abschnitt des Zacalquius befasst sich dagegen wiederum mit moralischen Maximen<sup>1126</sup>, etwa dass es besser sei Not zu leiden, als vom Ungläubigen zu erbitten oder im Bösen ausgeteilte Gaben lediglich das Schlechte mehrten und ähnliches.

Rätsel gibt eine Nennung des Hermes in „De septem septenis“ auf, die sich ebenfalls keiner bislang bekannten hermetischen Schrift zuordnen lässt. Besagte Passage steht im Abschnitt über die Beschaffenheit der Seele. Demnach lehre der Trismegistos, dass Weisheit die Mutter der Psyche sei, gleichsam Entelechie, was nach einer Etymologie von *endon elicheia* als Tochter der Ewigkeit aufgefasst wird. Die Weisheit habe die Psyche geschaffen, von der gingen Verstand, Intelligenz und Unsterblichkeit aus. Die Seele habe die Aufgabe zu beseelen, also zu beleben. So entfalte sie vielfältige Wirkungen<sup>1127</sup>. Diese Textstelle erweckt nicht den Eindruck eines wörtlichen Zitats, sondern vielmehr einer Kontraktion verschiedener Definitionen, aus der die konkrete Zuschreibung an Hermes auch nicht recht ersichtlich wird. Vergleichbare Aussagen finden sich weder im „Asclepius“ noch im „Liber de sex rerum principiis“, den beiden hermetischen Texten, aus denen der Autor von „De septem septenis“ ansonsten schöpft. So steht die Forschung erneut vor der bislang nicht beantwortbaren Frage, ob sich hinter diesem Zitat eine weitere unbekannte Hermes-Tradition verbirgt.

## 5. Hermes Trismegistos als philosophische Autorität im 12. und 13. Jahrhundert

Bei der bilanzierenden Betrachtung der Rezeption der Texte, die der Gruppe der philosophischen Hermetica zugeordnet werden können, tritt der sozialgeschichtliche Rahmen der Auseinandersetzung überdeutlich hervor: mit dem lateinischen „Asclepius“, dem „Liber de sex rerum principiis“ und dem „Liber viginti quattuor philosophorum“ beschäftigten sich im 12. und 13. Jahrhundert ausschließlich die Gelehrten, deren Bildungshintergrund von den frühen Hochschulen und Universitäten – allen voran vom Zentrum Paris – geprägt wurde. Lediglich wenige Spuren wie die Traditionen der „Bocados de Oro“ oder die Erwähnung des „Liber eternorum“ bei Daniel von Morley weisen auf die

---

<sup>1126</sup> Vgl. Bocados de Oro – hg. von CROMBACH, S. 20 und Liber philosophorum moralium antiquorum – hg. von FRANCESCHINI, S. 416f.

<sup>1127</sup> „Ad haec autem evidentius ostendendum, dicit Mercurius Hermes: Sapientia dicitur mater psyches, Endelicheia quasi endon elicheia, id est aeternitatis filia, scilicet sapientia creavit psychen, id est animam, dans ei a se, non de se, rationem, intelligentiam et immortalitatem; unde anima ab officio animandi, id est vivificandi, dicitur; et sic scilicet multimodae eius vires, modus eius comprehendendi multiplex.“ (Pseudo-) Johannes von Salisbury – De septem septenis, hg. von MIGNE, Sp. 952.

Iberische Halbinsel als weiteren Rezeptionsraum, von dem im Bereich der philosophischen Hermetica aber nur wenige Impulse auszugehen scheinen. Erste Anhaltspunkte für ein erstarkendes Interesse zunächst an der Überlieferung der Kirchenväter zu den Schriften des Trismegistos liefert Petrus Abaelardus. Er schlug den Weg ein, theologische Lehren mit Vernunftgründen zu untermauern und dafür auch die Hilfe paganer Autoritäten wie Hermes zu beanspruchen. Seine patristischen Vorbilder schlugen bereits den gleichen Weg ein und schienen daher ein solches Vorgehen zu legitimieren. Abaelard selbst bildete in Bezug auf einschlägige hermetische Passagen wiederum die Vorlage für einige Zeitgenossen wie Robert von Melun oder den Autor des „Liber Alcidi de immortalitate animae“.

Schon bald nach dem Wirken Abaelards zeigte eine Reihe von Gelehrten des 12. Jahrhunderts bereits direkte Textkenntnisse des „Asclepius“, der unmittelbaren Auseinandersetzung war der Weg geebnet. Der Befund der verstärkten Rezeption korrespondiert mit dem Niederschlag in der handschriftlichen Überlieferung: die einsetzende weite Verbreitung an Textvorlagen spiegelt nachhaltige Bedürfnisse wieder. Wie Texttradierung und Rezeption Hand in Hand gingen, verdeutlicht die Verschränkung des „Asclepius“ mit der Werkgruppe des Apuleius. Die Vergesellschaftung der Schriften findet sich in den Überlieferungsträgern wie in der argumentativen Verschränkung ihrer Leser. Zu Verwechslungen kam es in der Regel aber nicht: die von der Forschung zuweilen immer noch unterstellte Zurechnung des „Asclepius“ zum Œuvre des Madaurensen oder auch nur dessen Übersetzerrolle findet im Mittelalter keinerlei Bestätigung.

Als Argumentationshilfe bildete der „Asclepius“ unter anderem eine Quelle für die naturphilosophischen Strömungen im Gelehrtennetzwerk um Thierry von Chartres. Schlagwörter wie *hyle*, *anima mundi* oder *heimarmene* trugen für Thierry, Hermann von Carinthia oder Bernardus Silvestris zum Gerüst immanenter Kausalitäten in der Schöpfung bei. Der „Asclepius“ bildete für diese Begriffe eine Quelle. Das Beispiel des Wilhelm von Conches zeigt aber zugleich, dass die Bedeutung der Einflüsse hermetischen Schrifttums nicht überzubewerten sind. Maßgeblich blieb die platonische Philosophie. Für diese neue Naturbetrachtung des 12. Jahrhunderts war die Rezeption der Traditionen um Hermes keineswegs notwendige Voraussetzung oder auch nur wesentlicher Bestandteil<sup>1128</sup>.

Dennoch gewann der Trismegistos insofern an Bedeutung, dass er aus dem gelehrten Diskurs nicht mehr wegzudenken war. So unterschiedlich die Intentionen der

---

<sup>1128</sup> „Platon ist demnach die erste Leitfigur.“ So fasst Andreas Speer prägnant die offensichtlichen Bezüge der neuen Naturphilosophie des 12. Jahrhunderts zusammen; vgl. SPEER, Die entdeckte Natur, S. 291. Auch bei der resümierenden Betrachtung weiterer Einflüsse tauchen hermetische Texte nicht unter den herausragenden Quellen auf; vgl. ebd., S. 289-306.

Beschäftigung mit hermetischen Inhalten beschaffen waren und so unterschiedlich intensiv sie ausfiel, nur wenige Autoren des Universitätsmilieus des 12. und 13. Jahrhunderts gingen nicht auf irgendeine Weise auf die Gestalt des ägyptischen Weisen ein. Viele beschränkten sich auf knappe Bemerkungen, die ihn beiläufig als Beispiel für vernunftbegründetes Wissen um das dreifaltige Wesen Gottes oder für die Vorstellung, Gott sei in allen Dingen, erwähnten. Manche fügten Hermes als wichtigen Eckpunkt in ambitioniertere Argumentationen ein, die wiederum Vorlage für weitere Auseinandersetzungen liefern konnten. Exemplarisch stehen hierfür Alanus ab Insulis, der ganz selbstverständlich Hermes im theologischen wie naturkundlichen Kontext zitierte, und Albertus Magnus, der zentrale Elemente seines Kausalitätsprinzips mit dem hermetischen Schicksalsbegriff oder seiner Anthropologie mit dem vom Trismegistos entlehnten Bild des Menschen als Bindeglied zwischen Gott und Schöpfung abstützte. Von singulärem autoritativem Gewicht erscheint der pagane Vordenker christlicher Wahrheiten im Werk des Thomas von York. Kein anderer Gelehrter in der untersuchten Zeitspanne räumte Hermes zu so mannigfaltigen Aspekten eine vergleichbare Bedeutung bei, das hermetische Lehren sogar in unmittelbarem Zusammenhang mit der Heiligen Schrift angeführt werden. Der exzeptionelle Umgang mit der Figur des Trismegistos bei Thomas von York wirft ungelöste Fragen auf, da im Werdegang des englischen Franziskaners bislang Anhaltspunkte fehlen, die seinen Zugang zu den Quellen oder wie auch immer geartete Vorbilder erhellt. Eine fortschreitende Erschließung des Werkes des Robert Grosseteste mag für künftige Bemühungen ein Ansatz sein, stellt der Bischof von Lincoln doch einen der wenigen bislang bekannten Anknüpfungspunkte in Thomas' geistigem Werdegang dar.

Zeichneten die frühchristlichen Autoren noch ein sehr heterogenes Bild zwischen enthusiastischer Zustimmung und massiver Kritik gegenüber den unter dem Namen des Hermes kursierenden Vorstellungen, so überwog im Diskurs des 12. und 13. Jahrhunderts eindeutig die positive Konnotation der philosophischen Hermetica. Nur wenige Gelehrte wie Thomas von Aquino oder Heinrich von Gent schöpften für ihre negativ behaftete Charakterisierung des Idolatristen und Pantheisten Trismegistos aus dem Verdikt des Augustinus. Hermetischen Vorstellungen begegneten die Rezipienten damit keineswegs kritiklos, wie selbst intensive Nutzer wie Alanus ab Insulis oder Albertus Magnus beweisen. Doch standen die philosophischen Hermetica meist unhinterfragt unter den gängigen antiken Quellen und wurden selbstverständlich auch für theologische Sachverhalte zitiert. Die philosophische Autorität des Trismegistos diente sogar konstruierten Traditionsbildungen. So wurden vermutlich durch spätere Zuschreibung die

Gottesdefinitionen des „Liber viginti quattuor philosophorum“ unter dem Namen des Hermes im Laufe des 13. Jahrhunderts populär und selbst seine inhaltlich nicht begründete Autorschaft des „Liber de sex rerum principiis“ stieß auf keinen Widerspruch. Allein die Möglichkeit solcher Zuschreibungen zeugt von der weitgehenden Akzeptanz der Gestalt des Trismegistos, wenn auch die Motive für diese Vorgänge im Einzelnen nicht befriedigend zu klären sein mögen. Selbst in Teilen der Forschung scheint Hermes Trismegistos mittlerweile eine derart feste Größe in den geistigen Auseinandersetzungen des Hochmittelalters zu sein, dass Gelehrte dieser Zeit sogar als Rezipienten ausgegeben werden, obwohl sie den ägyptischen Weisen oder seine Schriften mit keinem Wort erwähnen<sup>1129</sup>.

Angesichts dieser allgemeinen Akzeptanz der philosophischen Hermetica entbehren Darstellungen, wonach der Umgang mit hermetischen Quellen für Gelehrte des 12. und 13. Jahrhunderts als Ausdruck einer wie auch immer gearteten paganen „Untergrundströmung“ gelten soll, jeglicher Grundlage. Bei der Untersuchung der Rezeption der technisch-operativen Texte wird dieses Thema in anderen Zusammenhängen erneut zu erörtern sein. Mit Hinblick auf den „Asclepius“, den „Liber de sex rerum principiis“ oder den „Liber viginti quattuor philosophorum“ vermag diese Studie eindeutig aufzuzeigen, mit welcher Offenheit mit der Autorität des Hermes im zeitgenössischen Diskurs umgegangen wurde. Im Falle eines Thierry von Chartres oder Albertus Magnus mag der Kontext der Rezeption eine ungewöhnliche, für die Zeit neuartige Gedankenführung oder Darstellung bedeutet haben. Auch der Ansatz beispielsweise eines Petrus Abaelardus mag für manche seiner intellektuellen Gegenspieler häretisches Potential besessen haben. Die Hermes-Lehre selbst stand jedoch kaum für heterodoxe Ansichten und daher auch nicht in der Kritik der Gegner dieser Philosophen<sup>1130</sup>. Sie wurde nicht als Bedrohung des rechten Glaubens bezeichnet, höchstens in Teilen als heidnischer Irrtum, verbürgten doch zahlreiche Zeugnisse der Kirchenväter – mit genannten Einschränkungen – ihre vermeintliche Wahrheit. Zitate aus hermetischen Texten stehen in der Regel auch nicht für sich, wie gezeigt werden konnte, sondern im Verbund mit weiteren Autoritäten. Meist tritt

---

<sup>1129</sup> So findet sich in der Übersicht bei Antonio Gonzáles Blanco der Verweis auf die Edition des „Microcosmus“ des Gottfried von St-Victor als Studie zum mittelalterlichen Hermetismus; vgl. GONZÁLES BLANCO, Hermetism, S. 2261 mit Anm. 60. In besagtem Werk wird Hermes aber weder durch den Herausgeber noch durch den mittelalterlichen Autor mit einem Wort erwähnt; vgl. Godefroy de Saint-Victor: Microcosmus. Hg. von Philippe DELHAYE. Lille/ Gembloux 1951.

<sup>1130</sup> Hintergründe und Motive der zeitgenössischen Auseinandersetzung um Methoden und Lehren z.B. des Petrus Abaelardus werden ausführlich dargelegt in CLANCHY, Michael T.: Abaelard – Ein mittelalterliches Leben (Gestalten des Mittelalters und der Renaissance). Darmstadt 2000. S. 365-411. Zu den konkreten Häresie-Vorwürfen gegen Abaelard siehe auch MEWS, Constant J.: The Lists of Heresies imputed to Peter Abelard, in: Revue bénédictine 94 (1985), S. 73-110. Zu den Konflikten um die Naturphilosophie des 12. Jahrhunderts, konkret v.a. um Wilhelm von Conches, vgl. SPEER, Die entdeckte Natur, S. 130-139.

Hermes gemeinsam mit anderen paganen Philosophen der Antike auf, bevorzugt mit Platon, seltener mit Aristoteles oder auch Cicero. Zuweilen begleitet er aber auch Kirchenlehrer wie Augustinus oder gar Worte des Alten oder Neuen Testaments. Bei keinem der untersuchten Rezeptionsbeispiele lassen sich daher spezifisch als rein „hermetisch“ anzusprechende Inhalte feststellen, die auf einen „Hermetismus“ oder eine auf die Gestalt des Trismegistos zugeschnittene Geisteshaltung schließen lassen. Von einer „hermetischen Philosophie“, „hermetischen Esoterik“ oder auch nur Ansätzen dazu kann im Untersuchungszeitraum unter den Lesern dieser Gruppe von *Hermetica* keine Rede sein. Nicht die hermetischen Lehren bestimmten die Themen der gelehrten Debatten, sie fungierten lediglich als mehr oder weniger beachtete Zutat zu einem von anderen Faktoren besetzten Diskurs. So konnten sie sich sowohl in der Vernunftdialektik eines Petrus Abaelardus, in der Boethius-Auslegung eines Thierry von Chartres oder im Integrationsbemühen des aristotelischen Corpus durch Albertus Magnus wiederfinden.

Wie wenig System- oder Schuldenken die Gelehrten des 12. und 13. Jahrhunderts mit den hermetischen Texten verbanden, zeigt auch eine Betrachtung der Beschreibungen der „Person Hermes“ als philosophische Autorität. Versuche der historischen Einordnung des Trismegistos mussten zu Problemen führen, wie bei einer mythischen Gestalt wohl nicht anders zu erwarten. Entsprechend häufen sich Ungereimtheiten in den verschiedenen Angaben. Auffälliger erweist sich da der Umstand, dass sich offenbar kaum jemand an den Widersprüchen störte oder sich bemühte, einen stringenten Hintergrund des Philosophen Hermes zu entwickeln. Die meisten Autoren der untersuchten Zeitspanne machten gar keine näheren Angaben zur „historischen“ Person ihrer Autorität. Offenbar setzten sie Kenntnisse etwa von der Beschreibung des Augustinus in „*De civitate Dei*“ voraus oder erachteten Hermes keiner näheren Vorstellungen für wert. Otto von Freising († 1158) beispielsweise zitierte nicht aus den hermetischen Texten, folgte in seiner Chronik aber der Genealogie des Bischofs von Hippo: Hermes der Ägypter, auch *Trimegister* genannt, sei ein Enkel des Atlas und Sohn der Maia. Atlas wird wie sein Bruder Prometheus zu Lebzeiten des Mose eingeordnet. Ottos Zusatz „er ist ein großer Philosoph gewesen, der philosophische Bücher von wunderbarer Tiefe verfasst hat“ geht über Augustinus hinaus und deutet darauf hin, dass der Bischof von Freising vermutlich während seiner Studienzeit in Frankreich durchaus in Kontakt mit hermetischen Texten gekommen ist<sup>1131</sup>. In einem Brief des Étienne

---

<sup>1131</sup> „*Itaque Moyses eiusdem populi futurus liberator natus est, [...]. Hidem temporibus Prometheum, [...], Athlantem etiam fratrem eius, [...], fuisse fuerunt. Huius Athlantis ex Maia filia nepos Mercurius, qui et Hermes*

de Tournai († 1203), seit 1192 Bischof von Tournai, an einen Abt Wilhelm vom Paraklet<sup>1132</sup> wird ebenfalls die Verknüpfung des Hermes mit Ägypten deutlich. Dort steht der *Trimegistus Aegyptiis* in einer Reihe mit Moses, Numa Pompilius, einem Phoroneus und sogar dem Gottessohn als einer der Väter, die durch ihre Autorität und Lebensordnung vorbildlich den Weg des Herrn beschrritten hätten. Jeder der Genannten gilt demnach als ein Religionsstifter bzw. Gründungsvater, Moses für die Hebräer, Pompilius für die Römer, Phoroneus für die Griechen, der Trismegistos für die Ägypter und Jesus für die Christen<sup>1133</sup>. Wenn überhaupt die ägyptische Herkunft des Hermes erwähnt wird, schrumpft sie jedoch meist auf ein Epitheton *Aegyptius* zusammen wie beispielsweise bei Wilhelm von Auvergne. Dessen Charakterisierung beschränkt sich auf *philosophus, magus* und *aegyptius*<sup>1134</sup>. Aber dem Trismegistos scheint selbst die Heimat Ägypten nicht immer zuerkannt zu werden. Ramón Martí glaubt bei seinem Philosophen einen Äthiopier aus der Zeit des Mose vor sich zu haben, womit er unter seinen Zeitgenossen allerdings eine singuläre Ausnahme bildet<sup>1135</sup>. Weitere Verwirrung stifteten die hermetischen Texte selbst durch ihre Angaben von mehreren Gestalten mit Namen Hermes. Im „Asclepius“ erwähnt der Trismegistos selbst seinen ehrwürdigen Ahn, der Prolog des „Liber de sex rerum principiis“ führt gar die Legende von den drei Hermen ein<sup>1136</sup>. Viele der mittelalterlichen Rezipienten gingen dennoch von einem einzigen Autor für die philosophischen Texte aus. Einige scheinen dagegen verschiedene Personen zu vermuten. Hingewiesen wurde bereits auf die unterschiedliche Nennung Mercurius/ Hermes bei Alanus ab Insulis, die auf eine Auffassung verschiedener Verfasser schließen lassen könnte. Erhärtert werden kann diese Annahme nicht, da sich kein Muster hinter der Zuordnung der beiden Varianten zu verschiedenen

---

*Egyptius seu Trimegister, magnus philosophus fuit, qui mirae profunditatis philosophicos libros edidit.*“ Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus (MGH SS rer. Germ. 45). Hg. von Adolph HOFMEISTER. Hannover/ Leipzig 1912. S. 51 (Lib. 1, Cap. 16). Genauere Angaben über die Herkunft von Ottos Zusatz sind leider nicht möglich. Seine nachweislichen Lehrer in Frankreich, Hugo von St-Victor und Gilbert von Poitiers, reihen sich jedenfalls nicht in die Rezipienten hermetischer Schriften ein.

<sup>1132</sup> Étienne de Tournai verfasste das Schreiben vor seiner Erhebung zum Bischof als Abt von Ste-Geneviève, wie aus dem Briefkopf hervorgeht: „*Venerabili fratri et amico Guillelmo abbati de Paraclito, Stephanus de Sancta Genovefa, [...]*.“ Stephani Tornacensis Episcopi Epistolae, Nr. 148, in: Patrologia Latina 211. Hg. von Jacques-Paul MIGNE. Paris 1855. Sp. 435f. Beim Adressaten handelt es sich um den aus Frankreich stammenden Wilhelm († 1203), Abt des Klosters des heiligen Thomas in Paracletto im dänischen Æbelholt; vgl. RUS, Thomas: Wilhelm, Abt v. Æbelholt, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 9. München 1998. Sp. 152f.

<sup>1133</sup> „*Patris nostri sicut tempore, ita et auctoritate et religione praecesserunt in via Domini. [...] Formam vivendi Moyses tradidit Hebraeis, Numa Pompilius Romanis, Phoroneus Graecis, Trimegistus Aegyptiis, Filius Dei Christianis.*“ Stephani Tornacensis Episcopi Epistolae, Nr. 148, in: Patrologia Latina 211. hg. von Jacques-Paul MIGNE. Paris 1855. Sp. 435f.

<sup>1134</sup> „*Et mercurius idem philosophus, et magus aegyptius [...]*.“ Wilhelm von Auvergne – Opera omnia I, Druck Paris, S. 1060, Sp. 2F (De universo 2, 3, Cap. XXII).

<sup>1135</sup> „*Unde Mercurius ethiops, qui fuit circa tempus Moysi, qui et Hermes, qui et Trimegistus [...]*.“ Ramón Martí – Explanatio simboli apostolorum, hg. von MARCH, S. 466.

<sup>1136</sup> Siehe dazu Kap. III.1.a und Kap. III.2.a.

Texten ausmachen lässt<sup>1137</sup>. Bei anderen Rezipienten bildet sich jedoch eine deutlichere Aufteilung heraus. Den „Liber eternorum“ weist Daniel von Morley einem *Magnus Mercurius* zu, den Autor des „Asclepius“ hingegen bezeichnet er als den Enkel *Trimegistus Mercurius*<sup>1138</sup>. Während Roger Bacons aufgrund von Augustinus' Vorstellung getroffene ähnliche Unterscheidung vom Franziskanergelehrten nicht eindeutig aufrecht erhalten wird<sup>1139</sup>, trennt Bartholomaeus Anglicus wieder klar zwischen *Mercurius*, dem Verfasser des „Asclepius“, und *Termegistus*, den er für den „Liber viginti quattuor philosophorum“ verantwortlich zeichnet<sup>1140</sup>. Eine dritte Figur Hermes zitiert er, wie noch zu zeigen sein wird, für einen alchemischen Text<sup>1141</sup>. Auch Wilhelm von Auxerre unterscheidet zwischen *Mercurius*, den er in seiner Referenz an den „Liber viginti quattuor philosophorum“ nennt, und *Trismegistus*, auf den der „Asclepius“ zurückgehe<sup>1142</sup>. Ausführlich erörtert zudem der anonyme Glossator des „Asclepius“ aus dem späten 12. Jahrhundert, welcher von mehreren Hermen als Verfasser der Lehre an Asklepios in Betracht kommt. Für ihn erweist sich der Namensgeber der Schrift – für ihn als *Trismegistum* geläufig – als Schüler des älteren *Mercurius*, der sein Werk dem Jüngeren gewidmet habe, so wie Platon seine Bücher nach seinen Dialogpartnern benannt habe<sup>1143</sup>.

Ohne damit direkt bestimmte Schriften zu verbinden, führt eine philosophische Summe des 13. Jahrhunderts gleichfalls eine Aufteilung zwischen den Hermen durch. Diese enzyklopädisch angelegte „Summa philosophiae“ zeigt sich stark von Robert Grosseteste beeinflusst, dessen durch die Überlieferung angegebene Autorschaft kommt jedoch aus

<sup>1137</sup> Vgl. Kap. III.1.b.

<sup>1138</sup> „Sed tamen in huiusmodi non est temere diffiniendum, in quibus magni nominis auctores inveniuntur diversi. Ex quibus utpote excellentiores duo inducantur testes, quorum unus Magnus Mercurius dictus est, alter vero Trimegistus Mercurius, predicti Mercurii nepos. Ait enim Magnus Mercurius in Libro eternorum: [...] Audendum et nunc est, quid Trimegistus Mercurius velit: [...]“ Daniel von Morley – *Philosophia*, hg. von MAURACH, S. 222 (Lib. I, V, 55 und 57).

<sup>1139</sup> Eine Aufzählung antiker Gestalten im „Opus majus“ verdeutlicht Roger Bacons Vertrautheit mit der durch Augustinus tradierten Genealogie des Hermes: „[...] ut Nimroth et Zoroaster, et Atlas, et Prometheus, et Mercurius aut Trismegistus, et Aesculapius, [...]“ Roger Bacon – *Opus majus* 1, hg. von BRIDGES, S. 65 (Lib. 2, Cap. 18). In seiner „*Metaphysica*“ nennt Bacon drei Autoren, die für hermetische Schriften in Betracht zu ziehen wären: „sunt et libri Apuleii ‚De Dogmate Platonis‘, et ‚De Deo Socratis‘, et libri Trimegisti, Mercurii, Hermetis, [...]“ Roger Bacon – *Metaphysica*, hg. von STEELE, S. 21. Eine klare Zuordnung dieser drei Namen zu bestimmten Titeln ist bei Bacon aber wiederum nicht zu erkennen. Ob er sich daher tatsächlich verschiedene Personen oder lediglich Synonyme eines Namens vorstellte, bleibt offen.

<sup>1140</sup> In „De proprietatibus rerum“ führt Bartholomaeus „Asclepius“-Zitate in Verbindung mit *Mercurius*; vgl. z.B. „Mundus itaque dicit Mercurius, dicitur tribus modis.“ Bartholomaeus Anglicus – *De proprietatibus rerum*, Druck 1601, S. 367. Im Kontext der Maxime von der Sphäre heißt es dagegen: „[...] et terminat universa propter quod termegistus describens. Deum prout potuit: ait sic, Deus est sphaera [...]“ Ebd., S. 12.

<sup>1141</sup> Siehe Kap. IV.3.a.

<sup>1142</sup> „Item Mercurius philosophus dixit quod ‚Monas monadem [...]‘“ Wilhelm von Auxerre – *Summa aurea*, Bd. 3/1, hg. von RIBAILLIER, S. 236 (Lib. 3, Tract. 12, Cap. 8, Quest. 1) und „Et ex hoc sumpsit Trismegistus dicens ‚Deum non esse [...]‘“ Ebd., Bd. 1, S. 39 (Lib. 1, Tract. 4, Cap. 1).

<sup>1143</sup> Vgl. LUCENTINI, *Glosæ*, S. 213f.

einer Vielzahl von Gründen nicht in Betracht, wie ihr Bearbeiter Ludwig Baur überzeugend darlegen konnte<sup>1144</sup>. In der philosophiegeschichtlichen Einleitung zu Beginn seines Werkes beruft sich der anonyme Verfasser auf Augustinus, um die Verhältnisse in Ägypten zu schildern. Nicht lange nach der Herrschaft des Joseph habe Atlas die Astrologie im Land am Nil eingeführt, dessen Enkel, der Sohn der Maia, der erste Hermes sei, auch *Mercurius* oder *Trismegistus* genannt. Nach diesem in vielen Künsten bewanderten älteren Hermes sei die Stadt Hermopolis benannt worden. Später habe ein zweiter Mercurius, der ebenfalls Hermes und Trismegistus genannt werde und Enkel des erstgenannten sei, als erster unter den Philosophen seine Lehre der Nachwelt übermittelt<sup>1145</sup>.

In der historischen Einordnung des Pseudo-Grosseteste tauchen nun mehrere Elemente auf. Neben den zwei Hermes-Gestalten und ihrer Verortung im Alten Ägypten wird die Würde hermetischer Lehren unterstrichen, indem dem jüngeren Trismegistos der Status des ersten Philosophen, dessen Überlegungen auch einen Niederschlag gefunden hätten, eingeräumt wird. Als Vater der Philosophie sieht auch Roger Bacon den *Mercurius*<sup>1146</sup>, ebenso steht er für Albertus Magnus am Anfang der Philosophiegeschichte. Der Dominikaner, bei dem ansonsten keine Mehrgestaltigkeit seiner mythischen Autorität zu beobachten ist, zählt als älteste Philosophen *Trismegistus*, Apollon, *Hermes Aegyptius* und den Schüler des Trismegistus *Asclepius* auf<sup>1147</sup>. Inwiefern er diesen beiden Hermes-Figuren unterschiedliche Texte zuordnete, wird im Hinblick auf die technisch-operativen Hermetica nochmals zu erörtern sein. Gemeinsam setzen diese Nennungen den oder die Urheber hermetischer Schriften an den Anfang der Philosophie und damit in die Frühzeit der Menschen. Auch Hugo von St-Cher betont Hermes' Vorläufertum zur christlichen Offenbarung<sup>1148</sup>. Andere Chronologien sehen dagegen die Entstehung der Hermetica zu Zeiten, in denen das Christentum bereits existierte. Wilhelm von Auxerre beispielsweise erklärt sich die

<sup>1144</sup> Vgl. BAUR, Ludwig: Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 9). Münster 1912. S. 126-141.

<sup>1145</sup> „*Non multo post regnante [...], Atlas apud Aegyptios in astrologia teste divo Augustino clarus habetur, cuius nepos ex Maia filia Hermes primus, qui et Mercurius ac Trismegistus dictus est, post modicum in multis artibus peritissimus iuxta eundem Augustinum claruit. Ab hoc Mercurio, quem idem Augustinus Hermem maiorem vocavit, insignis illa Aegypti civitas Hermopolis in Thebaide constituta [...]. Post modicum etiam Mercurius secundus, qui etiam Hermes atque Trismegistos dictus est, supradicti Hermetis nepos, sicut idem commemorat Augustinusque testatur philosophorum omnium primus philosophiamque suam digerendo posteritati transmisit.*“ Summa philosophiae Roberto Grosseteste ascripta, in: ebd., S. 275-643, hier S. 276 (Tract. 1, Cap. 1).

<sup>1146</sup> „[...] sicut dicit Hermes Mercurius, pater philosophorum.“ Rogeri Baconis Opus minus, in: Fr. Rogeri Bacon Opera quaedam hactenus inedita, Bd. 1., Hg. von J.S. BREWER. London 1859. S. 311-389, hier S. 313.

<sup>1147</sup> „*Antiquissimi enim, a quibus primo incepit philosophia, sicut Trismegistus et Apollo et Hermes Aegyptius et Asclepius, Trismegisti discipulus [...].*“ Albertus Magnus – De causis et processu universitatis a prima causa, hg. von FAUSER, S. 45 (Lib. 1, Tract. 4, Cap. 3).

<sup>1148</sup> Siehe Kap. III.3.b.



scheinbar wahren theologischen Erkenntnisse des *Mercurius* – bei ihm ja der Philosoph der Monaden-Sentenz – damit, dass er von Christen unterwiesen worden sei<sup>1149</sup>. Alexander von Hales deutet mit der Wendung, Hermes habe nicht durch Vernunft, sondern durch Unterweisung oder Inspiration von der Trinität erfahren, ebenfalls eine Abhängigkeit der Hermetica von der christlichen Lehre an<sup>1150</sup>. Deutlicher formuliert diese Annahme Richard von Middleton, der das Wissen paganer Philosophen um die Dreifaltigkeit mit deren Lektüre der Heiligen Schrift erklärt und damit zugleich seine Aussage von der gottunmittelbaren Offenbarung der Philosophen einschränkt<sup>1151</sup>. Aus moderner Sicht kommen diese Einschätzungen der Entstehungszeit der antiken Hermetica schon recht nahe. Manche mittelalterliche Autoren hegten also bereits ein Misstrauen gegenüber den verdunkelnden Nacherzählungen des Mythos vom paganen Urvater der Weisheit, wenn auch die Motive dafür eher in einer Betonung des Vorrangs der christlichen Offenbarung und weniger in einem historisch-kritischen Bewusstsein gelegen haben dürften. Dem stehen die vielen Nennungen gegenüber, die vage blieben und mit einem nicht näher bestimmten *magnus philosophus* eher auf die mythischen Ursprünge zielten. In diese Linie reihen sich etwa Otto von Freising, Daniel von Morley, Michael Scotus und Ramón Martí ein und selbst ein Guilelmus Peraldus, der Hermes zu den Idolatrien rechnet, vermag ihn dennoch auch zu den edlen Philosophen zu zählen<sup>1152</sup>.

Uneinheitlich gestaltet sich auch das Bild vom Trismegistos in der Abfolge der antiken Philosophenschulen. Inhaltliche Korrespondenzen und Bezüge zu anderen Autoritäten kennzeichneten die Rezipienten hermetischer Schriften durch die Vergesellschaftung der Zitate zum erörterten Sachverhalt. Die Mannigfaltigkeit solcher Verbindungen konnte bereits herausgestellt werden. Selten unternahmen Autoren des 12. und 13. Jahrhunderts den Versuch, neben solchen Anknüpfungspunkten eine generelle Positionsbestimmung hermetischer Lehren vorzunehmen. Diejenigen, die Hermes an den Anfang der Philosophie stellten, leiteten daraus nicht nur einen Vorrang solcher Texte wie dem „Asclepius“

---

<sup>1149</sup> „Fuit et tertium genus philosophorum, qui cognoverunt tres personas distincte, sed illi fuerunt edocti a christianis, ut Mercurius, qui fuit in tempore Christianorum.“ Wilhelm von Auxerre – Summa aurea, Bd. 3/1, hg. von RIBAILLIER, S. 236 (Lib. 3, Tract. 12, Cap. 8, Quest. 1).

<sup>1150</sup> „Ad secundum dicendum quod, etsi Trismegistus intellexit propria personarum, cum dixit: ‚Monas monadem genuit‘ etc., quod hoc habuit non per naturalem rationem, sed per doctrinam vel inspirationem.“ Alexander von Hales – Summa theologica, hg. vom Collegium S. Bonaventurae, S. 19 (Intro., Quest. 2, Memb. 1, Cap. 3).

<sup>1151</sup> „Unde si aliqui philosophi cognoverunt in divinis plures personas: hoc fuit aut quia legerunt libros sacrae scripturae, [...]“ Richard von Middleton – Super sententiarum, Druck Brescia 1591, fol. 44a (Lib. 1, Dist. 3, Quaest. 2). Zu Middletons Auffassung von Gott, der direkt zu den Philosophen spricht, siehe Kap. III.1.b.

<sup>1152</sup> „Sed testimoniis nobilium philosophorum, et ratinonibus potius utemur. [...] Tullius [...] Seneca [...] item Mercurius [...]“ Guilelmus Peraldus – Tractatus de fide, zitiert nach PORRECA, Influence, S. 69 Anm. 43. Zu den Nennungen des *magnus philosophus* siehe neben diesem Kapitel auch Kap. III.1.b.

aufgrund ihres ehrwürdigen Alters ab, sondern zielten auch auf die Abhängigkeit anderer paganer Denkrichtungen von den Offenbarungen des Trismegistos. Ähnlichkeiten zwischen platonischer Philosophie und hermetischen Lehren wurden so mit der Nachfolge Platons begründet. Der Autor der „Summa philosophiae“ berichtet beispielsweise von den Übernahmen des griechischen Denkers aus den Überlieferungen des – in diesem Fall jüngeren – Hermes<sup>1153</sup>. Zugleich betont er die Zugehörigkeit dieses Trismegistos zu der Gruppe der Philosophen, die er aufgrund ihrer klareren Ausdrucksweise von den enigmatischen *theosophis* wie Iob oder Salomon unterscheidet<sup>1154</sup>. Albertus Magnus sieht nicht nur die platonische Philosophie in Abhängigkeit von den hermetischen Texten, sondern erklärt auch die Vorstellung der Peripatetiker vom Modus des Ausflusses der Formen als Aufgreifen des älteren Modells des Trismegistos<sup>1155</sup>. Hermes' Vorrang als *primus philosophus* der Ägypter stellt er auch gegenüber Pythagoras<sup>1156</sup>, Sokrates<sup>1157</sup>, Apuleius<sup>1158</sup> und den Stoikern<sup>1159</sup> heraus. Albertus verfolgt diese Einordnung allerdings nicht mit letzter Konsequenz. Auch Hermes' Onkel Prometheus nennt er einen Philosophen, der demnach seinem Neffen zeitlich vorangegangen sein müsste<sup>1160</sup>. Und in seiner „Physica“ setzt er den Trismegistos noch nach Pythagoras und Platon<sup>1161</sup>. In dieser frühen Schrift zur Physik war Albertus Magnus mit seiner hermetischen Autorität offenbar noch nicht sehr vertraut, weshalb er dort das Abhängigkeitsverhältnis noch umgekehrt im Vergleich zu seinen späteren Werken beschreibt<sup>1162</sup>.

Vinzenz von Beauvais folgte jedoch einer anderen Chronologie. Neben den „Bocados de Oro“, die eine eigene Lehre der Hermes-Nachfolger Tat und Zagalquius anführen, und

<sup>1153</sup> „Plato namque Hermetem seu Trismegistum multum secutus metaphoricis similitudinibus plerumque decentius ac congruentius, quam si proprie locutus fuisset, veritatem proposuit.“ Pseudo-Grosseteste – Summa philosophiae, hg. von BAUR, S. 283 (Tract. 1, Cap. 10).

<sup>1154</sup> Ebd. S. 283f. Dem Vergleich zwischen Theosophen und Philosophen ist das gesamte zehnte Kapitel des ersten Traktates gewidmet.

<sup>1155</sup> „Modus autem istius fluxus et influxus ab Antiquis Peripateticis valde diversus assignatur. Antiquissimi enim, a quibus primo incepit philosophia, sicut Trismegistus et Apollo et Hermes Aegyptius et Asclepius, Trismegisti discipulus, modum hunc fluxus ponebant [...].“ Albertus Magnus – De causis et processu universitatis a prima causa, hg. von FAUSER, S. 45 (Lib. 1, Tract. 4, Cap. 3).

<sup>1156</sup> „[...] et hoc etiam dixit Hermes Trismegistus, qui fuit ante Pythagoram.“ Albertus Magnus – De caelo et mundo, hg. von HOSSFELD, S. 5 (Lib. 1, Tract. 1, Cap. 2).

<sup>1157</sup> „Secutus enim est dogma Socratis, qui hoc a Trismegisto Hermete, primo huius dogmatis auctore, suscepit.“ Albertus Magnus – Metaphysica 1, hg. von GEYER, S. 4 (Lib. 1, Tract. 1, Cap. 2).

<sup>1158</sup> „[...] quod primus philosophus Hermes Trismegistus, quem secutus est Apuleius, [...].“ Albertus Magnus – Problemata determinata, hg. von WEISHEIPL, S. 48 (Qaest. 1).

<sup>1159</sup> „[...] et Hermetis Trismegisti, cuius avus fuit Prometheus praecipuus Philosophus, a quo primam scientiam philosophandi acceperunt Stoici.“ Albertus Magnus – Liber de natura et origine animae, hg. von BORNET, S. 412 (Tract. 2, Cap. 6).

<sup>1160</sup> Ebd.

<sup>1161</sup> „[...] sicut dixerunt Pythagorici et Plato et post eos sensisse videtur Hermes Trismegistus, [...].“ Albertus Magnus – Physica, hg. von HOSSFELD, S. 83 (Lib. 2, Tract. 1, Cap. 5).

<sup>1162</sup> Zur Chronologie der albertinischen Schriften vgl. WEISHEIPL, Albert's Works on Natural Science.

gelegentlichen Nennungen des Asklepios etwa bei Albertus Magnus, nahm er als einer der wenigen Autoren des Untersuchungszeitraums eine weitere Figur aus den Hermes-Mythen in seine geschichtliche Darstellung auf. Demnach habe der Sohn des *Hermes Trismegistus* Cath zur Zeit Josuas gelebt<sup>1163</sup>. Im Namen Cath steckt vermutlich eine veränderte Form von Tat, einer der Zuhörer im „Asclepius“-Dialog. Sein Vater Hermes wird nun durch den Verweis auf Josua in die Periode der „Gründungsväter“ eingeordnet. Dann kann dieser Hermes aber nicht mit dem *Mercurius Trismegistus* identisch sein, in dem Vinzenz den Autor des „Asclepius“ sieht. Der steht nämlich bei ihm in einer zeitlichen Abfolge von Philosophen, die Platon und Apuleius eröffnen, gefolgt von Plotin, dem Mercurius, Xenocrates und Isocrates<sup>1164</sup>. Bestätigung für diese Angabe fand Vinzenz offenbar in der Chronik des Hugo von Fleury († zwischen 1118 und 1135), in der der Trismegistos genannte *Hermes Aegyptius* ebenfalls als Nachfolger von Platon und Apuleius erscheint<sup>1165</sup>. Diese beiden Verweise auf Hermes stehen bei Vinzenz im Gegensatz. Eine eindeutige Auflösung, mit der er bekundet, von zwei historischen Personen auszugehen, bleibt aus, muss aber angenommen werden<sup>1166</sup>.

Als einziger Autor des 12. und 13. Jahrhunderts zeigt sich der Chronist Helinandus von Froidmont unzufrieden mit den widersprüchlichen Angaben, die zur Person des Hermes kursierten. Sein Ausgangspunkt bildet die Verwirrung des Petrus Comestor († 1187), des Theologen an der Domschule von Notre-Dame in Paris, der in seiner „*Historia scholastica*“ keine genaue Identifizierung angesichts dreier ihm bekannter Merkur-Gestalten vornehmen konnte<sup>1167</sup>. Das veranlasste Helinandus, über diesen ominösen Hermes zu recherchieren. Der zunächst konsultierte Eusebios von Kaisareia vermochte ihm jedoch nicht weiterzuhelfen, in dessen Geschichtswerk sei nichts über jenen Trismegistos zu finden, stellt er fest. Lediglich der Hinweis auf seinen Sohn Tat, der zu Zeiten Josuas gelebt hätte, habe sich ihm in den Chroniken<sup>1168</sup> aufgetan. Bis zu jenem Mercurius, der Lyra und

<sup>1163</sup> „*Tempore ducatus Iosue, Cath filius Hermetis Trismegisti dignoscitur fuisse.*“ Vinzenz von Beauvais – *Speculum historiale*, Druck 1624, S. 65 (Lib. 2, Cap. 55).

<sup>1164</sup> Ebd., S. 118-121.

<sup>1165</sup> „*Hugo Floriacensis in Historia ecclesiastica lib. I: Platonis successit Apuleius, et Apuleio Hermes Aegyptius, quem Trismegistum vocant.*“ Ebd., S. 118.

<sup>1166</sup> Zur Hermes-Chronologie bei Vinzenz von Beauvais vgl. auch PORRECA, *Influence*, S. 140-144.

<sup>1167</sup> „[...] Comestor addit: *Incertum est quis fuerit iste Mercurius; utrum Hermes an Trismegistus philosophus an Mercurius minor. Tres enim leguntur fuisse.*“ Zitiert nach PORRECA, *Influence*, S. 145 Anm. 87. Diese wie folgende Passagen sind in den bislang veröffentlichten Fragmenten der Chronik des Helinandus nicht enthalten. Zitiert wird daher nach den auf Handschriftenautopsie basierenden Angaben von David Porreca.

<sup>1168</sup> Mit diesen Chroniken dürfte die Überarbeitung der Chronik des Eusebios durch den Kirchenlehrer Hieronymus gemeint sein; vgl. PORRECA, *Influence*, S. 146 mit Anm. 91.

Syringas<sup>1169</sup> erfunden hätte, wären dann noch 200 Jahre zu zählen<sup>1170</sup>. Nach dem unbefriedigenden Befund bei Eusebios vergleicht Helinandus den Informationsstand des Petrus Comestor mit der Genealogie des Augustinus, nur um festzustellen, dass aus dessen Angaben ebenfalls keine klaren Personifizierungen zu entnehmen sind. Die Namen Hermes, Mercurius und Trismegistus würden bei drei Personen synonym verwendet, was sie kaum noch unterscheidbar machen würde<sup>1171</sup>. Helinandus' weitere Suche in Sammlungen mythologischer Stoffe bei Vergilius, Solinus und Fulgentius lässt ihn zu dem Schluss kommen, die beiden älteren Hermen seien mit Ägypten verbunden, während der dritte aus Arkadien stamme<sup>1172</sup>. Die nach der Grabstätte des ersten Hermes benannte Stadt Hermopolis könne aber auch auf Zypern liegen, wie Helinandus bei Clemens von Alexandria erfahren haben will. Oder, so überlegt er, es existieren zwei Städte dieses Namens und die auf Zypern sei nach dem jungen *Mercurius* getauft<sup>1173</sup>. Weitere Angaben, die Helinandus zur Identität der Merkuren zusammenträgt, beschränken sich auf Attribute aus der griechisch-römischen Mythologie, für die er sich wesentlich auf Isidoros von Sevilla stützt. Von ihm übernimmt er auch die kuriose Beschreibung, der Name „der Dreifachgroße“ rühre von den vielen Fähigkeiten und würde zur Darstellung des Hermes mit Hundekopf führen, weil der Hund ein kluges Tier sei<sup>1174</sup>. Die Zusammenführung und Verwechslung der drei Gestalten, die Helinandus hinter Hermes vermutet, sei auch durch die Kultpraxis der Heiden bedingt, die demnach die drei Personen als einen Gott verehrt hätten<sup>1175</sup>. Helinandus deutet damit eine Art pagane Dreifaltigkeit an, die – wenn auch nicht explizit – für christliche Leser mit den Offenbarungen des Trismegistos zur Trinität verbunden gewesen sein mögen.

Neben dem Chronisten aus dem Zisterzienserorden untersuchte im 12. und 13. Jahrhundert niemand mit dieser Ausführlichkeit und mit diesem kritischen Gespür die Informationslage zur Identität des mythischen Urhebers der hermetischen Schriften. Doch

---

<sup>1169</sup> Petrus Comestor bezeichnet mit diesem Begriff Musikinstrumente und stellt bereits Helinandus, der die Bezeichnung übernimmt, vor Schwierigkeiten, sich darunter etwas vorzustellen; vgl. ebd., S. 144-146.

<sup>1170</sup> „*Et sciendum quod in omni ‚Cronica‘ Eusebii non invenitur annotatus Mercurius, nec ibi dicitur quo tempore fuerit; quamvis de aliis diis gentium vel philosophis non tacuerit liber ille. Porro in diebus Iosue annotatus est in cronicis Tat filius Hermetis Trismegiste floruisse. A quo Tat usque ad hoc tempus quo dicitur iste Mercurius liram et syringas invenisse numerantur anni fere cc.*“ PORRECA, Influence, S. 146 Anm. 90.

<sup>1171</sup> Ebd., S. 147 mit Anm. 93.

<sup>1172</sup> „*Manifestum est quod Hermes primus et secundus qui Trimegistus dictus est Egyptii fuerunt. Primus enim templum habebat et sepulchrum in cognomine sibi patria, sicut ait Trimegistus idest in civitate Egypti quae ab eius nomine appellata est Hermopolis; Trimegistus vero ipse terram Egypti appellat terram suam. Tercius vero nepos Athlans Archadici videtur potius archadicus fuisse.*“ PORRECA, Influence, S. 147f. Anm. 94.

<sup>1173</sup> „*In libro autem Clementis dicitur sepulchrum Mercurii esse apud Hermopolim Cipire. Fortasse due Hermopoles sunt, una in Egypto, altera in Cypro, que a Mercurio minore dicta est.*“ PORRECA, Influence, S. 148 Anm. 95.

<sup>1174</sup> „*Trimegistus dictus est quasi ter maximus ab virtutem multarum artium. Capite canino fingitur, quia canis sagacissimum animal est et perspicax.*“ PORRECA, Influence, S. 149 Anm. 97.

<sup>1175</sup> „*Gentiles tamen tres istos Mercurios pro uno Deo colebant.*“ PORRECA, Influence, S. 148 Anm. 96.

trotz seiner Bemühungen vermochte auch er nicht den Schleier um dieses Rätsel vollends zu lüften, womit er das ganze Dilemma um die Verfasserfrage vor Augen führt. Die vielfältigen Deutungsangebote um die Verortung des Autors oder der Autoren der philosophischen Hermetica verdeutlicht nochmals, dass die Rezipienten in der untersuchten Zeitspanne keine einheitliche, historisch klar zuweisbare Strömung kannten, die sich mit Hermes Trismegistos verknüpfen ließe. Auch von zeitgenössischen Personenzirkeln, die sich um hermetische Offenbarungen als anschauungstiftende Elemente gruppiert hätten, berichten sie nichts. Die von der modernen Forschung vielfach suggerierte Annahme eines philosophischen Hermetismus erweist sich somit als unzulässig<sup>1176</sup>.

#### **IV. Die Aneignung technisch-operativer Hermetica im 12. und 13. Jahrhundert**

Die Gruppe der technisch-operativen Schriften unter den Hermetica umfasst noch weit heterogenere Inhalte als die der philosophischen Texte. Ihr gemeinsames Merkmal besteht in den Anweisungen zur Herstellung von Werkzeugen, zur Anfertigung und Anwendung von Rezepturen oder in Beschreibungen von Wirkkräften in der Natur. Im Gegensatz zu den philosophischen Lehren handelt es sich also überwiegend um Anleitungen für den praktischen Gebrauch. Ihre Sammelbezeichnung als technisch-operative Traktate lehnt sich an die in der Forschung gebräuchlichen Termini an<sup>1177</sup>. Gemäß den inhaltlichen Schwerpunkten werden innerhalb dieser Gruppe alchemische, medizinisch-naturkundliche, astrologische und magisch-divinatorische Schriften unterschieden. Häufig lassen sich einzelne Texte aber nicht eindeutig zuordnen. So bilden beispielsweise astrologische Vorstellungen meist die Grundlage magischer Techniken oder alchemische Prozesse werden auch zur Gewinnung von Heilmitteln eingesetzt. Dieser Aufteilung haftet somit

---

<sup>1176</sup> Aus der Fülle der Literatur seien an dieser Stelle nur einige Beispiele angeführt, die explizit von einem mittelalterlichen philosophischen Hermetismus oder Hermetik sprechen: EBELING, Das Geheimnis des Hermes; GONZÁLES BLANCO, Hermetism; STOCK, Myth and Science; STOCKINGER, Hermetisch-esoterische Tradition, STURLESE, Die deutsche Philosophie. Auch die Sammelüberschriften des Bandes „Hermetism from Late Antiquity to Humanism“ geben einen Hermetismus an, der aus den Einzelbeiträgen so aber nicht entgegentritt. Daneben findet sich die Bezeichnung Hermetik oder Hermetismus im Zusammenhang mit der Rezeption technisch-operativer Schriften, auf die im folgenden Kapitel eingegangen wird.

<sup>1177</sup> Auf die Problematik der Zweiteilung ist bereits in den einleitenden Bemerkungen zum dritten Kapitel hingewiesen worden. Eine sinnvollere Klassifizierung zeichnet sich jedoch nicht ab, weshalb auch die jüngsten Überblicksdarstellungen von den technisch-operativen Texten in Unterscheidung zu den philosophischen sprechen; vgl. LUCENTINI, Hermetic Literature.

stets etwas Willkürliches an und sie kann sich daher nur als Notbehelf zur übersichtlicheren Darstellung verstehen.

Quantitativ stellen die technisch-operativen Schriften den Großteil der Überlieferung unter den Hermetica. Der bisherige Stand der wissenschaftlichen Aufarbeitung setzt ihrer Untersuchung jedoch enge Grenzen. Heterogene und anwendungsbezogene Inhalte sowie die schiere Masse an relevanten Materialien lassen diese Texte für die Forschung wenig attraktiv erscheinen. Nur wenige der Traktate liegen daher in Editionen vor, Datierungen wie kulturgeographische Provenienzen sind vielfach ungeklärt und Rezeptionswege verharren weitgehend im Dunkel. Folgende Ausführungen besitzen somit lediglich vorläufigen Charakter, sie werden in absehbarer Zeit durch weitere Grundlagenforschungen erweitert und womöglich überholt werden. Soweit sich die Gruppe der technisch-operativen Schriften bislang überblicken lässt, zeigen sich für sie im 12. und 13. Jahrhundert andere Bedingungen der Überlieferung und Verbreitung als für die philosophische „Abteilung“. Ihre eingehende Betrachtung ist für die Rezeptionsgeschichte der Hermetica – trotz aller Einschränkungen – somit unverzichtbar. Dabei können nur die Texte berücksichtigt werden, die sich mit relativer Gewissheit dem Zeitrahmen zuordnen und zur mythischen Urheberschaft des Hermes Trismegistos in Beziehung setzen lassen. Ein Gesamtabriss zur Alchemie oder Astrologie der gewählten Zeitspanne wäre in dieser Studie ein vermessen und unseriöses Unterfangen.

Die folgende Darstellung wechselt angesichts der Forschungsgrundlagen im Vergleich zum vorangegangenen Kapitel über die philosophischen Hermetica die Perspektive. Sie folgt nicht mehr den einzelnen Texten, sondern sammelt zunächst die jeweiligen Erkenntnisse zu Inhalten und Überlieferung der unterschiedlichen Teilgruppen der alchemischen, medizinisch-naturkundlichen, astrologischen und magisch-divinatorischen Traktate. Die Wege der Rezeption sollen daraufhin nach drei Schwerpunkten untersucht werden: Zunächst stehen die Transferprozesse im Vordergrund, durch die diese Schriften vermittelt wurden. Ihre weitere Aneignung durch den wissenschaftlichen Betrieb im 12. und 13. Jahrhundert wird exemplarisch in den naturkundlichen Disziplinen verfolgt. Als drittes soll nach den sozialen Orten der Rezeption an Hof, Kloster und Hochschulen gefragt werden. Zum Schluss dieses Untersuchungsteils steht wieder in Analogie zum vorhergehenden Kapitel das Bild von der Autorität des Hermes in den Auseinandersetzungen um und mit den technisch-operativen Texten im Blickfeld.

## 1. Quellen- und Überlieferungsstand der technisch-operativen Hermetica im 12. und 13. Jahrhundert

### *a. Alchemische Traktate*

Bereits das Genre der alchemischen Traktate verdeutlicht die Problematik einer Definition der technisch-operativen Schriften als Anleitungen für den praktischen Gebrauch. Neben der Beschreibung von Verfahren und der dafür benötigten Geräte basiert die alchemische Literatur auf einer Vielzahl von theoretischen Anschauungen, die in einzelnen Texten durchaus im Vordergrund stehen können<sup>1178</sup>. Die schon in den frühen, hellenistischen Traktaten zu beobachtende Tendenz zur metaphorischen Sprache unter Verwendung von verschlüsselten Decknamen, Allegorien und Bildern beförderte die Ausbildung eines Zweigs der literarisch-mythischen Betrachtung der Alchemie. Technische wie theoretische und allegorische Aspekte treten in der Mehrzahl der Texte nebeneinander auf. Beschreibungen des alchemischen Werkes dienen somit der praktischen Umsetzung, der spekulativen Naturbetrachtung und der Förderung einer ethischen Reifung des Adepten. Entsprechend erweist sich daher das persönliche Verständnis von Alchemie bei den Rezipienten der Traktate nach individuellen Interessen verschieden.

Grundlage alchemischer Prozesse ist die antike Elementen- und Qualitätenlehre, unter deren Anwendung das richtige Mischungsverhältnis der Naturstoffe festgestellt und eine Transmutation herbeigeführt werden soll. Der Ausgangsstoff wird dabei zunächst einem im Lateinischen als *opus magnum* bezeichneten Vorgang unterworfen, der ihn von seinen spezifischen Eigenarten befreien und als *prima materia* einer Veredelung empfänglich machen soll. Die eigentliche Transmutation wird daraufhin durch geeignete Mischungsverhältnisse oder durch Beifügung eines Zusatzes – Elixier, Alkahest oder *lapis philosophorum* genannt – erreicht. Auf diese Weise sollen Steine oder Metalle veredelt oder ein Allheilmittel gefunden werden<sup>1179</sup>.

Der Begriff „Alchemie“ leitet sich vom arabischen *al-kīmīyā* her, eine befriedigende etymologische Erklärung steht aber noch aus. Ältere Auffassungen von einer ägyptischen Wurzel *keme* (= schwarze Erde), pars pro toto für das Land Ägypten, gelten zwar nicht als endgültig widerlegt, doch mehrheitlich geht die Forschung von einer Ableitung vom

---

<sup>1178</sup> Für grundlegende Beschreibungen der Alchemie siehe TELLE, Joachim: Alchemie, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 2. Berlin/ New York 1977. S. 199-227 und HAAGE, Alchemie im Mittelalter, S. 10-44.

<sup>1179</sup> Eine ausführliche Beschreibung des alchemischen Werkes findet sich bei HAAGE, Alchemie im Mittelalter, S. 15-18.

griechischen  $\chi\epsilon\acute{\iota}\nu$  (= gießen) aus<sup>1180</sup>. Aus der begrifflichen Anlehnung an die arabische Wortform geht bereits hervor, dass die lateinische Kulturwelt die Alchemie aus dem islamischen Raum übernommen hat und nicht wie Byzanz an das hellenistische Erbe anknüpfte. Im frühen Mittelalter fehlt es dementsprechend auch an Nachrichten über diese Disziplin im Okzident. Lediglich die bereits erwähnte singuläre Erwähnung des Paulus bei Adam von Bremen und einige technische Traktate mag man als schwache Anklänge an die Alchemie in dieser Zeit in Betracht ziehen<sup>1181</sup>. Charakteristische Theorien vom alchemischen Werk oder von der Transmutation setzten allerdings erst durch Übersetzungen aus dem Arabischen im 12. Jahrhundert ein.

In der Forschungsliteratur wird durchweg das Jahr 1144 als Stichdatum für die erste Übersetzung einer arabischen alchemischen Schrift ins Lateinische genannt und damit der Beginn einer breiten Auseinandersetzung mit dieser neuen Disziplin festgesetzt<sup>1182</sup>. Den Ausgangspunkt bildete demnach die Übertragung des „Liber de compositione alchemiae“ – auch kurz als „Morienus“ bezeichnet – durch Robert von Chester, für die in einer Handschrift die achte Stunde des 11. Februar 1182 nach kastilischer Ära (= 1144 A. D.) als Abschluss der Arbeit angegeben wird<sup>1183</sup>. Angesichts einer solch selten genauen Zuschreibung und Datierung scheint in der Fachliteratur gerne die Problematik um die Überlieferung dieser Angaben übersehen zu werden. Dabei betonte der Bearbeiter des

---

<sup>1180</sup> Vgl. ebd., S. 11f. und PLOSS, Emil E.: Die Alchimie – Versuch einer Charakteristik, in: *Alchimia. Ideologie und Technik*. Hg. von DEMS. u. a. München 1970. S. 9-46, hier S. 15.

<sup>1181</sup> Siehe Kap. II.3. In der Überlieferung alchemischer Texte ist allerdings durchaus ein Zusammenhang zu diesen frühmittelalterlichen Abhandlungen hergestellt worden. Eine alchemische Sammelhandschrift des späten 13. Jahrhunderts aus Beständen des British Museum beispielsweise enthält neben einschlägigen Titeln wie dem „Liber de LXX“ des Ġābir ibn Ḥayyān und dem „De aluminibus et salibus“ des Pseudo- ar-Rāzī das „De coloribus et artibus Romanorum“ des Heraclius und die „Mappae clavicula“. In die dort wiedergegebene Version des „Liber Hermetis“ ist sogar ein Einschub aus den „Mappae“ eingefügt worden; vgl. London, British Museum Add. 41486, bes. fol. 218-222. Zum „Liber Hermetis“ und den alchemischen Traktaten siehe unten.

<sup>1182</sup> Marcelin Berthelot und ihm folgend Edmund von Lippmann verstanden die Angabe nach Ärazählung (siehe unten) noch als Jahreszahl Anno Domini. Für sie ist demzufolge die Übersetzung des Robert von Chester nicht die früheste; vgl. BERTHELOT, Marcelin: *La Chimie au Moyen Âge*, Bd. 1. Paris 1893. ND Osnabrück/ Amsterdam 1967. S. 233 und VON LIPPMANN, Edmund O.: *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, Bd. 1. Berlin 1919. 482f. Auf die problematische Quellenlage machte bereits Moritz Steinschneider aufmerksam; vgl. STEINSCHNEIDER, Moritz: *Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17. Jahrhunderts* (Sitzungsberichte der Philosophisch-Historischen Klasse der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften Wien 149, Abh. 4). Wien 1905, S. 69-72. Ansonsten wird das vermeintliche Stichdatum kaum hinterfragt; vgl. z.B. SCHIPPERGES, *Die Assimilation*, S. 152; HALLEUX, *Les Textes Alchimiques*, S. 70; CRISCIANI, Chiara/ Michela PEREIRA: *L'arte del sole e della luna. Alchimia e filosofia nel medioevo* (Biblioteca di Medioevo Latino 17). Spoleto 1996. S. 119; HAAGE, *Alchemie im Mittelalter*, S. 54; SCHÜTT, *Auf der Suche*, S. 265f.; MATTON, Sylvain: *Hermès Trismégiste dans la littérature alchimique médiévale*, in: *Hermetism from Late Antiquity to Humanism*, S. 621-649, hier S. 626f. Lediglich TELLE, *Alchemie*, S. 202 wählt eine vorsichtige Formulierung und Julius Ruska bestreitet als einziger die Authentizität dieser Datierung; siehe dazu im Folgenden.

<sup>1183</sup> „*Era .m.c.lxxx. secundo. mense february, et in eius die .xi. in hora .viii. eiusdem diei.*“ Zitiert nach STAVENTHAGEN, *A Testament of Alchemy*, S. 54.



„Liber de compositione“, Lee Stavenhagen, bereits 1970 die vielschichtige Textsituation, welche die üblicherweise den frühen Drucken entnommenen Varianten als unzuverlässig herausstellt:

*„The main fact to emerge from this study is that the Morienus as it stand in the printed edition cannot be treated as a unified, original work which either was or was not translated according to such and such a time, place or authorship as purported. The printed version is only the end product of at least two hundred years, and perhaps twice that, of textual revision and recombinations.“*<sup>1184</sup>

Die Problematik um diese Daten betrifft hermetische Traditionen insofern, als dass im Zusammenhang mit der Robert von Chester-Version ein Prolog mit der Legende von den drei Hermen steht, wie bereits im Kapitel zum „Liber de sex rerum principiis“ erwähnt. Mit diesem Prolog besteht für den „Liber de compositione“ eine Verbindung zu Hermes: Der dritte dieses Namens träte damit gleich im ersten lateinischen Traktat zur Alchemie als Urvater dieser Wissenschaft in Erscheinung. Auf ihn als wahren Philosophen wird dort auch die nähere Bestimmung der Alchemie und insbesondere des vorliegenden Büchleins zurückgeführt<sup>1185</sup>. Ohne diesen Prolog inszeniert der Text sich als Dialog zwischen Morienus Romanus, einem offenbar christlichen Eremiten aus Jerusalem, und dem Umayyaden-Prinzen Ḥālid ibn Yazīd († 704) über ein alchemistisches Werk unter Einsatz des Steins der Weisen. Der Trismegistos findet in dieser Variante nur gelegentlich am Rande Erwähnung als einer von mehreren Autoritäten, auf die sich Morienus bei seiner Unterweisung des Prinzen beruft<sup>1186</sup>. Weitere Überlieferungsstränge der Legende von den drei Hermen, u. a. im „Liber de sex rerum principiis“, bewogen Julius Ruska zu der Annahme, der Prolog und damit auch die Angaben zu Robert von Chester zählten nicht zum ursprünglichen Textbestand des „Liber de compositione“<sup>1187</sup>. Andere Forscher warfen Ruska übertriebenen Skeptizismus vor und begründeten die Zusammengehörigkeit der Textbestandteile mit dem Hinweis, die kastilische Ärenrechnung sei im 13. Jahrhundert unüblich geworden<sup>1188</sup>. Die bislang ausführlichsten Untersuchungen zum „Liber de compositione“ durch Lee

---

<sup>1184</sup> STAVENHAGEN, Lee: The Original Text of the Latin Morienus, in: *Ambix* 17/ 1 (1970), S. 1-12, hier S. 7.

<sup>1185</sup> „Hermes vero Philosophus, et alii qui post ipsum fuere, hoc vocabulum ita diffiniunt. Ut in libro ‚De substantiarum mutatione‘: Alchymia, est substantia corporea, ex uno, et per unum composita, pretiosiora ad invicem per cognationem et effectum coniungens, et eadem naturali commixtione ingeniis melioribus naturaliter convertens. In sequentibus vero hoc quod diximus explanabitur: ubi et de eius compositione ad plenum tractabitur.“ Zitiert nach RUSKA, Julius: Zwei Bücher ‚De compositione Alchemiae‘ und ihre Vorreden, in: *Archiv für Geschichte der Mathematik, der Naturwissenschaft und der Technik* 11 (1929), S. 28- 37, hier S. 30.

<sup>1186</sup> Vgl. STAVENHAGEN, A Testament of Alchemy, S. 2-46.

<sup>1187</sup> Seine erstmals im Rahmen seiner Untersuchung zu arabischen Alchemisten geäußerte Vermutung bestärkte Ruska in seinem Beitrag zum „De compositione alchemiae“; vgl. RUSKA, Zwei Bücher.

<sup>1188</sup> Zur Diskussion um Ruskas Einwand siehe STAVENHAGEN, The Original Text, S. 4.

Stavenhagen bestätigen allerdings das Fehlen des Hermes-Prologs in den ältesten Überlieferungsträgern. Die Verbindung von Trismegistos und Morienus wird erstmals in einer Berliner Handschrift des 13. Jahrhunderts hergestellt, in der unter Erwähnung des Robert von Chester der Text des „Liber de compositione“ angekündigt wird, an seiner Stelle aber ein anderes alchemistisches Werk, die „Septem tractatus Hermetis“, folgt<sup>1189</sup>. Durch diese Verbindung von Hermes und Morienus erfolgte in der weiteren Überlieferung offenbar die Interpolation der Hermes-Legende in den Prolog des „Liber de compositione“, die sich erstmals in einer Vaticana des 14. Jahrhunderts beobachten lässt<sup>1190</sup>. Lee Stavenhagen vermochte allerdings auch die Unabhängigkeit der Robert-Angabe von der Hermes-Vorrede festzustellen. Ein *Robertus Cestrensem* wird demnach bereits in einer frühen Handschrift des „Liber de compositione“ als Übersetzer eingeführt, in der der Vorspann mit dem Trismegistos fehlt. Allerdings bietet der dortige Text eine leichte Variante zu der Version der Gruppe, die Stavenhagen als den ursprünglichen lateinischen Bestand festmachen will<sup>1191</sup>. Letzte Zweifel an der Übersetzertätigkeit des Robert von Chester am lateinischen „Morienus“ können somit nicht völlig beseitigt werden, sie kann nach dem bisherigen Erkenntnisstand aber als durchaus möglich gelten.

Die bereits in der antiken Alchemie verbürgte Gründervater-Autorität des Hermes Trismegistos<sup>1192</sup> geht somit aus dem vermutlich ältesten lateinischen Zeugnis dieser Disziplin nicht deutlich hervor. Im literarischen Dialog zwischen Morienus und Ḥālid ibn Yazīd steht er lediglich für die Aussagen, Erde sei die Mutter der Elemente und alle Dinge kämen aus Einem sowie für die Beschreibung der Verfärbungen des Ausgangsstoffes während des alchemischen Prozesses<sup>1193</sup>. Anderen mythischen Figuren der Alchemie wie der Jüdin Maria oder dem Ostanos steht er in diesem Text somit gleichrangig an der Seite.

In ähnlicher beigeordneter Position erscheint Hermes auch in den weiteren frühen Übersetzungen alchemischer Traktate. Ein Großteil von Übertragungen aus dem Arabischen, die im 12. Jahrhundert auf der Iberischen Halbinsel unternommen wurden, gehen auf Gerhard von Cremona († 1187) und seine Mitarbeiter in Toledo zurück<sup>1194</sup>. Der

---

<sup>1189</sup> Bei dem Manuskript handelt es sich um Berlin, Staatsbibliothek – Preußischer Kulturbesitz Lat. 4<sup>o</sup> 584. Eine eingehendere Beschreibung liefert RUSKA, Julius: *Turba Philosophorum. Ein Beitrag zur Geschichte der Alchemie (Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin 1)*. Berlin 1931. S. 71-73.

<sup>1190</sup> Dabei handelt es sich um Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana Palat. Lat. 1339; vgl. STAVENHAGEN, *A Testament of Alchemy*, S. 58 mit Anm. 5.

<sup>1191</sup> Vgl. ebd., S. 53-57. Die erstmalige Überlieferung des Robert von Chester als Übersetzer des „Liber de compositione“ liegt in Oxford, Bodleian Library Digby 162, fol. 21v vor.

<sup>1192</sup> Zur Bedeutung des Hermes in der antiken Alchemie vgl. beispielsweise SCHÜTT, *Auf der Suche*, S. 101-105.

<sup>1193</sup> STAVENHAGEN, *A Testament of Alchemy*, S. 14-16.

<sup>1194</sup> Zu Person, Arbeitsweise und Werk des Gerhard von Cremona siehe Kap. IV.2.b.

Handschrift einer seiner Tradierungen ist eine kurze Biographie und eine Liste von 71 Titeln beigefügt, die demnach unter seiner Regie ins Lateinische übersetzt worden sind<sup>1195</sup>. Diese Liste führt auch drei alchemische Traktate: ein „Liber de divinitatis de LXX“, das dem als Autor vermutlich unhistorischen Ġābir ibn Ḥaiyān zugeschrieben wird, ein „De aluminibus et salibus“ und ein „Liber luminis luminum“, die beide angeblich Abū Bakr Muḥammad ibn Zakarīyā’ ar-Rāzī († 925), der unter dem latinisierten Namen Rhazes im Okzident bekannte persische Arzt und Alchemist, verfasste<sup>1196</sup>. Um den zweiten Rhazes-Titel herrscht einige Verwirrung, da die gleiche Überschrift von einer ganzen Reihe alchemischer Traktate beansprucht wird und mögliche Abhängigkeiten untereinander bislang nicht näher untersucht wurden<sup>1197</sup>. Aller Wahrscheinlichkeit nach verbirgt sich dahinter ein pseudoepigraphischer Text, der in seiner späten Überlieferung dann auch mit der Rhazes-Zuschreibung versehen worden ist. Laut Julius Ruska trägt er aber Züge einer lateinischen Kompilation und nicht die einer Übersetzung aus dem Arabischen, was wiederum neue ungelöste Fragen zum Beitrag Gerhards von Cremona aufwirft<sup>1198</sup>. Hermes kommt in diesem „Liber luminis luminum“ jedenfalls keine erwähnenswerte Bedeutung zu. „De aluminibus et salibus“ vermochte Julius Ruska ebenfalls als eine fälschliche Zuschreibung an Rhazes zu identifizieren<sup>1199</sup>. Tatsächlich bildet „Über Alaune und Salze“ nur den vierten Teil eines umfangreicheren „De mineralibus liber“, doch rutschte die Überschrift des Kapitels in der handschriftlichen Überlieferung an den Anfang des gesamten Textes<sup>1200</sup>. Ob Gerhard von Cremona bereits eine Übertragung des gesamten im Lateinischen vorliegenden Werkes oder nur des vierten Teils vornahm, ist unklar. Hermes tritt in der gesamten Schrift nur im Abschnitt über die Namen und Eigenschaften der Salze in Erscheinung. Demzufolge mahnte er seinen Sohn zu verstehen, was *elsabon sapientiae* (von Ruska als „Seife der Weisheit“ übersetzt) sei, um das höchste der Dinge zu erreichen, was dem Wissenden leicht und dem Unwissenden schwierig falle<sup>1201</sup>.

<sup>1195</sup> Gerhards Kurzbiographie und Übersetzungsliste erfreute sich seit den Bemühungen von Baldassare Boncompagni von 1851 reger Aufmerksamkeit von Seiten der Forschung. Den momentanen Erkenntnisstand zur Liste bietet LEMAY, Richard: Gerard of Cremona, in: Dictionary of Scientific Biography, Bd. 15 – Suppl. 1. Hg. von Charles C. GILLISPIE. New York 1978. S. 173-192.

<sup>1196</sup> Vgl. ebd., S. 185f.

<sup>1197</sup> So soll beispielsweise auch Michael Scotus ein „Lumen luminis“ übersetzt haben; vgl. THORNDIKE, Michael Scot, S. 114f. Ein weiterer Titel „Lumen luminis“ wird hingegen dem Franziskanergeneral Elias von Cortona zugeschrieben; vgl. HALLEUX, Robert: L’alchimia, in: Federico II e le scienze. Hg. von Pierre Toubart und Agostino Paravicini Bagliani. Palermo 1994. S. 152-161, hier S. 156.

<sup>1198</sup> Vgl. RUSKA, Julius: Pseudoepigraphie Rasis-Schriften, in: Osiris 7 (1939), S. 31-94, hier S. 56-67.

<sup>1199</sup> Vgl. RUSKA, Julius: Das Buch der Alaune und Salze. Ein Grundwerk der spätlateinischen Alchemie. Berlin 1935. S. 34f.

<sup>1200</sup> Vgl. ebd., S. 15-18.

<sup>1201</sup> „Et dixit Ormos [sic!] filio suo: O fili, quando tu intelligis elsabon sapientiae, adipiscere desiderium tuum, et habebis illud bonum maximum, quo homo indiget. Et illud est valde durum insipientibus et stolidis, et valde

Mit der Übersetzung der „Turba philosophorum“ gelangte ein weiterer zentraler Text der Alchemie aus der islamischen Welt in den lateinischen Westen. Die genaueren Umstände der Entstehung der lateinischen Fassung verharren jedoch noch im Dunkel. Julius Ruska vermochte durch zwei Handschriftenbefunde ihre Existenz im 13. Jahrhundert nachzuweisen<sup>1202</sup>. Aufgrund ihres fehlerhaften Textbildes vermutet Martin Plessner allerdings eine weiter zurückreichende Tradition, für die es bislang aber an Anhaltspunkten fehlt<sup>1203</sup>. Bei der „Turba“ handelt es sich nach Selbstbekundung der Schrift um die dritte Synode der griechischen Philosophen unter Vorsitz des Pythagoras, um Streitfragen zu lösen, die sich in der Alchemie durch den Gebrauch verschlüsselnder Decknamen eingestellt hätten<sup>1204</sup>. Das von einem Archelaos verfasste Protokoll der Versammlung bilde die Textbasis. Die besondere Würde des Hermes wird in der „Turba“ deutlicher formuliert. Demnach sei der Vorsitzende Pythagoras einer der Schüler des Trismegistos; niemand habe die Gottesgabe der Weisheit in dem Maße wie er seit den Tagen des Hermes besessen<sup>1205</sup>. In einem Redebeitrag ruft Pythagoras auch seinen Meister an, er möge über die Wahrung des Geheimnisses des alchemischen Werkes wachen<sup>1206</sup>. Für bestimmte Prozesse verweisen aber auch andere Weise der Versammlung auf die Autorität des Trismegistos. Sokrates etwa führt Färbungen durch Blei auf ihn zurück<sup>1207</sup>, Platon die Anweisung zum mehrmaligen Abwaschen des Sandes (damit sind offenbar zu kochende Substanzen gemeint)<sup>1208</sup>, ein Efistus zu Mischvorgängen bestimmter Stoffe<sup>1209</sup>, Anaximenes wiederum die Aufforderung

---

*breve in deficientes.*“ (Pseudo-) ar-Rāzī: Liber de alumnibus et salibus, in: RUSKA, Das Buch der Aluane und Salze, S. 55-83, hier S. 81.

<sup>1202</sup> Vgl. RUSKA, Turba philosophorum, S. 69-75. Bei einem der Manuskripte handelt es sich um Berlin, Staatsbibliothek – Preußischer Kulturbesitz Lat. 4<sup>o</sup> 584, fol. 2r-20v, in dem auch die „Septem tractatus Hermetis“ enthalten sind.

<sup>1203</sup> Vgl. PLESSNER, Martin: Vorsokratische Philosophie und griechische Alchemie in arabisch-lateinischer Überlieferung. Studien zu Text und Inhalt der Turba philosophorum. Wiesbaden 1975. S. 134.

<sup>1204</sup> Eine Kurzbeschreibung der „Turba“ bietet TELLE, Joachim: Turba philosophorum, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 8. München 1997. Sp. 1098.

<sup>1205</sup> „[...] Pitagorae, discipulus ex discipulis Hermetis gratia triplicis, [...]. Narro, quod magister meus Pitagoras Italus, sapientum magister et vatum caput, tantum donum Dei et sapientiae habuit, quod nemini post Hermetem datum est.“ Turba philosophorum, hg. von RUSKA, S. 109-170, hier S. 109.

<sup>1206</sup> „Ideo coniuro vos per Deum et vestrum Magistrum, ut hoc maximum non ostendatis arcanum; et cavete malignos!“ Ebd., S. 131 (Sermo 21). Zur nicht ganz eindeutigen Zuordnung dieses Sermon an Pythagoras siehe ebd., S. 204f. Anm. 9.

<sup>1207</sup> „Inquit Socrates: Scitote manentium Turba, filii doctrinae, quod absque plumbo nulla fit tinctura, eo quod vim habeat. Nonne videtis, qualiter ait Hermes gratia triplex, quod, cum plumbum est in corpore submergitur, in colorem vertitur invariabilem?“ Ebd., S. 125 (Sermo 16).

<sup>1208</sup> „[...] quam arenam Hermes ablui iussit et multotiens, ut solis nigredo deleatur, quam in ea suo corpore introducit.“ Ebd., S. 144 (Sermo 36).

<sup>1209</sup> „Inquit Efistus: Inspicite, omnes huius artis investigatores, qualiter dixit Hermes, caput philosophorum, et demonstravit, cum naturas commiscere voluit: [...].“ Ebd., S. 146 (Sermo 38).

zum Sieben der Dinge<sup>1210</sup> und ein gewisser Acardetus die Anleitung zum Färben unter Beifügung von Silber und „Kupfer der Philosophen“<sup>1211</sup>.

Ein grundsätzliches Problem verdeutlichen diese Beispiele von Übersetzungen alchemischer Traktate bereits: Hermes steht zwar nicht der alleinige Ruhm einer maßgeblichen Autorität dieser Disziplin zu, doch ist stets mit seiner Erwähnung – und sei es nur beiläufig – zu rechnen. Schriften wie der „Liber de compositione alchemiae“ oder die „Turba philosophorum“ zählen nicht zum hermetischen Schrifttum in dem Sinne, dass sie die Autorschaft des Trismegistos beanspruchen. Doch überliefern sie den Lesern einzelne Traditionen, die sowohl auf ältere Zuschreibungen in der griechischen oder orientalischen Literatur verweisen, als auch Elemente der Doxographie wie beispielsweise das vermeintliche Schülerverhältnis des Pythagoras zu seinem Meister Hermes vermitteln. Solche Versatzstücke der Traditionsbildung können kaum überblickt und in ihrer Wirkung schwer eingeschätzt werden. Sie tragen aber neben den Hermetica im engeren Sinne durch die ständige Vergegenwärtigung des ägyptischen Weisen zur Ausprägung seiner Autorität bei. Der Hang zu pseudoepigraphischen Zuschreibungen, der sich keineswegs nur auf den Bereich der alchemischen Literatur beschränkt, verschärft die methodischen Probleme: Wenn beispielsweise in der „Turba“ maßgebliche Philosophen der Antike sowohl für die Alchemie an sich wie für die Betonung der Anciennität und Ehrwürdigkeit hermetischer Lehren beansprucht werden, eröffnet dies vielfältige Möglichkeiten der Traditionskonstruktionen. Diese auf ihre historische Wurzeln zurückzuführen und ihre Verästelungen zu untersuchen würde einen Überblick über sämtliche relevanten Überlieferungen in verschiedenen Kulturräumen seit dem Altertum erfordern – eine Forderung, die der Autor dieser Studie nicht im Geringsten vorgeben möchte, einlösen zu können. Vielmehr erweist sich im Folgenden eine Konzentration auf das Schrifttum, das explizit die Autorschaft des Hermes beansprucht, als notwendig.

Ein erster Text, von Lynn Thorndike noch als eventuell ins 13. Jahrhundert zurückreichend angesprochen, mit dem viel versprechenden Titel „Secreta Hermetis“, kann für diese Untersuchung aussortiert werden. Thorndikes bereits unter Vorbehalt geäußerte zeitliche Einordnung basiert auf einer unzutreffenden Datierung eines Brüsseler Manuskripts<sup>1212</sup>.

---

<sup>1210</sup> „Pro qua ethelie Hermes ait: ‚Cribrate res!‘“ Ebd., S. 157 (Sermo 53).

<sup>1211</sup> „Vobis tamen volentibus iubeo posteros de nummis accipere, quod philosophi fecerunt et Hermes ad verum tingendum aptavit partem, et ex aere philosophorum partem, ac nummis miscere [...]“ Ebd., S. 159 (Sermo 57).

<sup>1212</sup> Erste Bemerkungen publizierte Thorndike mit Hinblick auf einen kleinen Auszug aus den „Secreta Hermetis“; vgl. THORNDIKE, Lynn: Seven Salts of Hermes, in: Isis 14 (1930), S. 187f. mit dem Verweis auf die

Neuere Autopsien ergaben eine eindeutige Ansetzung für das 14. Jahrhundert<sup>1213</sup>. Da jegliche Hinweise auf eine Tradierung der „*Secreta Hermetis*“ vor dieser frühesten handschriftlichen Überlieferung fehlen, fällt dieser Traktat nicht mehr in den festgelegten Rahmen dieser Darstellung.

Unter den schlichten Titeln „*Liber Hermetis*“ bzw. „*Liber Alchimia*“ des Hermes firmiert ein kurzer, von der Forschung bislang wenig beachteter Text. Dieses Büchlein versteht sich als bündige Theorie des alchemischen Werkes. Deutlich wird dies an einer Disputation, auf der im Wesentlichen der Fokus liegt. Der Autor versucht dabei systematisch neun Einwänden gegen die Wissenschaftlichkeit der Alchemie zu begegnen<sup>1214</sup>. Die angeführten Kritikpunkte richten sich hauptsächlich gegen den Gedanken, Metalle durch die alchemische Transmutation verändern zu können. Im einzelnen führt der fingierte Gegner dieser Kunst an, Metalle könnten als natürliche Stoffe nicht durch das künstliche Werk des Menschen erzeugt werden, die zur Fabrikation benötigte Quantität der Metallkomponenten sei Sterblichen unbekannt, außerhalb der Erdmitte könnten Metalle analog zum tierischen Fötus außerhalb des Leibes ohnehin nicht entstehen, zudem sei die für das Wachstum der Metalle benötigte Zeit den Menschen ebenfalls unbekannt, Metalle seien auch von unterschiedlicher Art und wie der Mensch keinen Esel erzeugen könne, könnten Metalle nicht aus anderen Metallen entstehen. Lediglich eine Veränderung der Farbe träte bei der Alchemie auf, doch die würde durch die Erhitzung geschehen. Ferner könnten die Alchemisten ihre Kunst wie andere Disziplinen lehren, wenn sie von ihrer Wahrheit überzeugt seien. Ihre Anhänger vermöchten auch keine bestimmten Autoritäten vorzuweisen, sondern nur alte Bücher und Legenden. Als wahre Wissenschaft müsse die Alchemie nicht im Verborgenen bleiben, insbesondere wenn sie über so lange Zeit mit großem Aufwand betrieben würde. Dem hält der Autor des Textes entgegen, dass menschliches Tun durchaus natürliche Vorgänge imitieren könne: Das Feuer des Blitzes und das mit dem Feuerstein entzündete seien beispielsweise gleich, genauso wie die natürliche

---

Brüsseler Handschrift in Anm. 2. Ausführlichere Angaben zum Text reichte er in seinem Beitrag THORNDIKE, Lynn: *The Secrets of Hermes*, in: *Isis* 27 (1937), S. 53-62 nach.

<sup>1213</sup> Die für die spätmittelalterliche Überlieferung höchstinteressante Handschrift Bruxelles, Bibliothèque Royale Albert Ier 4264-4277 (die „*Secreta*“ befinden sich dort auf fol. 119r-122v) wird im Katalog der wissenschaftlichen Manuskripte der königlich-belgischen Bibliothek beschrieben; vgl. *Inventaire des Manuscrits Scientifique de la Bibliothèque Royale de Belgique*, Bd. 1. Hg. von Roger CALCOEN. Bruxelles 1965. S. 86-88. Bestätigt wird diese Datierung von COLINET, Andrée: *Le livre d’Hermès intitulé „Liber dabessi“ ou „Liber rebis“*, in: *Studi Medievali* 36/ 2 (1995), S. 1011-1052, hier S. 1022.

<sup>1214</sup> Grundlage der Beschreibung ist der Textauszug bei NEWMAN, William R.: *The Summa perfectionis of Pseudo-Geber. A Critical Edition, Translation and Study* (Collection de Travaux de l’Académie Internationale d’Histoire des Sciences 35). Leiden u. a. 1991. S. 52-56.

Luftumgebung und der künstlich beim Kochen erzeugte Dunst. Letztlich helfe das menschliche Zutun nur der Natur nach. Grünes Salz und andere Stoffe würden ohne Bestimmung der Quantität der Komponenten hergestellt, was das Quantitäten-Argument entkräfte, Gleiches gelte in Bezug auf die Festlegung der Zeit. Auch der Vergleich mit dem Aufwachsen des Fötus im Tierleib sei unzulässig, da der auch in einer Reifungskammer ausgebrütet werden könnte. Die Verschiedenartigkeit der Metalle bestreitet der Verfasser der Schrift grundsätzlich, vielmehr differierten nur einige Akzidenzien. Gemeinsam seien Metallen hingegen ihre Schmelzbarkeit, ihre Unbrennbarkeit und ihre Dehnbarkeit unter dem Hammer. Wie mit *tucia* (= Zinkcarbonat, auch Galmei<sup>1215</sup>) geweißtes Kupfer zeigen würde, entspräche die Färbung durch Feuer nicht immer den Tatsachen. Was geschähe außerdem, wenn viele mit Hilfe der Alchemie in der Lage wären, Gold herzustellen? Es sei also durchaus angebracht, die Kunst im Verborgenen zu halten und auf gewisse Autoritäten zu verweisen, auch wenn es unmöglich sei, in einem Buch alle Zeugen zu verteidigen. Denn alle Philosophen beschäftigten sich in ihren Schriften mit Alchemie.

Bezeugt ist der „Liber Hermetis“ durch drei Handschriften spätestens für das ausgehende 13. Jahrhundert<sup>1216</sup>. In einigen Manuskripten bleibt der Text anonym und geht dem „Liber compositione alchemiae“ unmittelbar voran. Das führte zu gelegentlichen Verwechslungen und Einbeziehungen der Hermes zugeschriebenen Schrift in die längere Unterweisung des Morienus<sup>1217</sup>. Obwohl die Abhandlung dem „Gründer“ Trismegistos selbst zugeordnet wird, tauchen drei als Quellen benannte Titel auf, ein „Liber minerarum“, ein „Liber Ycir“ und ein „Liber testimonii“. Dabei bleibt unklar, ob es sich um weitere hermetische Schriften handeln soll. Zuschreibungen erfolgen jedenfalls nicht und eine Identifizierung mit anderen Alchemica scheint nicht möglich<sup>1218</sup>. Vielmehr liegt offenbar keine Parallele zu einem anderen lateinischen Text vor, nicht einmal zum „De congelatione et conglutinatione lapidum“, der Übersetzung einer Sektion des „Kitāb aš-Šifā“ des ibn Sīnā (= Avicenna) durch Alfred von Shareshill (= Sareshel, † vermutlich nach 1210), die dieser dem vierten Buch der „Meteorologica“ des Aristoteles beifügte. Ein Aufgreifen der dortigen Argumentation Avicennas gegen die Alchemie hätte sich womöglich im Disput des „Liber Hermetis“ angeboten. Angesichts des Ausbleibens von Spuren auch der früh in der

---

<sup>1215</sup> Vgl. PRIESNER, Claus: Galmei, in: Alchemie. Lexikon einer hermetischen Wissenschaft. Hg. von Claus PRIESNER und Karin FIGALA. München 1998. S. 144f.

<sup>1216</sup> Bei den Handschriften handelt es sich um Cambridge, Trinity College 1400, fol. 131r-133r; Oxford, Bodleian Library Bodl. 679, fol. 20r-21r; London, British Museum Add. 41486, fol. 218r-222r; vgl. NEWMAN, Summa perfectionis, S. 42 Anm. 19.

<sup>1217</sup> Vgl. ebd., S. 7f.

<sup>1218</sup> Vgl. ebd., S. 9.

lateinischen Wissenschaft verbreiteten Texte wie dem „De congelatione“ liegt die Vermutung nahe, dass die hermetische Schrift auf eine arabische Vorlage zurückgeht. Gesicherte Anhaltspunkte für einen Übersetzungsvorgang existieren bislang aber nicht<sup>1219</sup>.

Viele offene Fragen verbinden sich auch mit den „Septem tractatus Hermetis“ oder auch als „Tractatus aureus“ titulierten alchemischen Lehren des Hermes an seinen Sohn. Ihre Präsenz in der lateinischen Literatur des 13. Jahrhunderts ist durch mindestens zwei Handschriften bezeugt<sup>1220</sup>. Nicht geklärt werden konnte bislang die Provenienz der „Sieben Traktate“. Aufgrund einiger arabischer und griechischer Termini sind die Übertragungswege aus dem Arabischen wie Griechischen diskutiert worden. Zugunsten einer griechischen Herkunft scheint das Schweigen arabischer Quellen zu einem derartigen Titel des Hermes zu sprechen<sup>1221</sup>. Dass der Text aber einige Anspielungen auf arabische Alchemica enthält, deutet für Julius Ruska wiederum eher auf einen Ursprung in der islamischen Welt<sup>1222</sup>. Die auffällige Vergesellschaftung der „Septem Tractatus“ mit anderen lateinischen Übersetzungen arabischer alchemischer Schriften in einigen Sammelhandschriften mag ein weiteres Indiz für diese zweite als wahrscheinlichere Möglichkeit sein<sup>1223</sup>. Als problematisch erweist sich auch die Überlieferung des Textbestandes. Wie nun schon mehrfach erwähnt, taucht die Legende von den drei Hermen auch hier in einem Prolog auf. Zwar tritt diese Verbindung schon in einem Manuskript des 13. Jahrhunderts auf, dennoch wird sie kaum zur originären Version zählen. Vielmehr muss für die Legende mit einem eigenen Überlieferungsstrang gerechnet werden, der als Versatzstück für diverse Hermes-Zuschreibungen mal Verwendung fand, mal auch nicht<sup>1224</sup>. Spätere Veränderungen, in einem Fall der „Septem Tractatus“ durch die Erwähnung des

---

<sup>1219</sup> Vgl. ebd.

<sup>1220</sup> Die Manuskripte tragen die Signaturen Berlin, Staatsbibliothek – Preußischer Kulturbesitz 4<sup>o</sup> 584 (fol. 24r-27r) und Glasgow, University Library Hunterian Museum 253 (fol. 59v-63r); vgl. PEREIRA, I Septem Tractatus, S. 651.

<sup>1221</sup> Vgl. PEREIRA, I Septem Tractatus, S. 652f.

<sup>1222</sup> Vgl. RUSKA, Zwei Bücher, S. 35-37.

<sup>1223</sup> So enthält die Berliner Handschrift wie erwähnt neben den „Septem Tractatus“ die „Turba philosophorum“. Als weiteres Beispiel lässt sich Bruxelles, Bibliothèque Royale Albert Ier 4264-4277 anführen, die Pereira in seiner Übersicht an Überlieferungsträgern nicht aufzählt. Die „Septem Tractatus“ finden sich dort auf fol. 112r-119r. Weitere Alchemica arabischer Herkunft sind: „lumen luminum“ des Pseudo-Rhazes, zwei Alexander dem Großen zugeschriebene Traktate (fol. 59v-67r), eine „Alchemia“ und ein „Liber secretorum alchemiae“ des Prinzen Ḥālid ibn Yazīd (fol. 67r-69v und 86r-99v) und weitere mehr.

<sup>1224</sup> Zu den Problemen um die Hermes-Legende vgl. auch die Ausführungen zum „Liber de sex rerum principiiis“ in Kap. III.2. und zum „Liber de compositione alchemiae“ in diesem Kapitel. Im Falle der „Septem Tractatus“ tritt der Prolog mit der Legende nicht immer in Erscheinung.



Albertus Magnus erkenntlich<sup>1225</sup>, verkomplizieren allerdings den Befund. Ebenfalls diffus zeigt sich die verschieden überlieferte Struktur des Textes. Der Titel der gesamten Schrift stellt sieben Teile in Aussicht, die sich in manchen Überlieferungen auch als sieben Kapitel wiederfinden. Andere Varianten führen aber nur vier Kapitel, die auch nur zum Teil inhaltlich mit den ersten vier der „Siebener-Version“ übereinstimmen, fügen diesen aber noch einen völlig neuen fünften Abschnitt hinzu<sup>1226</sup>. Die Klärung dieser divergierenden Textbefunde in Prolog, Aufbau und Bestand muss einer wissenschaftlichen Edition vorbehalten bleiben, wie sie für die „Hermes Latinus“-Reihe bei „Corpus Christianorum“ angekündigt ist.

Gleich welche Variante der „Septem Tractatus“ vorliegt, die Kennzeichnung als Lehre des Trismegistos fällt stets eindeutig aus. In den Versionen, in denen der Prolog mit der Legende der drei Hermen vorangestellt ist, gerät die Vorstellung des mythischen Autors etwas ausführlicher. Deutlich religiösere Züge trägt ein alternativer Vorspann – hier als persönliche Vorrede des Trismegistos ausgegeben –, der die Kunst der Alchemie als von Gott inspiriert einführt, zugleich aber vor der Verdammnis der Seele warnt, sollten die folgenden Geheimnisse preisgegeben werden<sup>1227</sup>. Diese Geheimnisse werden darauf durch Hermes in direkter Rede an einen nicht näher benannten Sohn vermittelt. Ein Dialog entsteht aber nur phasenweise, ansonsten bleibt der Sohn stumm. Die Redeform soll wohl dennoch in Anlehnung an antike Vorbilder des Zwiegesprächs den Offenbarungscharakter der Lehre betonen<sup>1228</sup>. Hermes hebt an, die folgenden Weisheiten als Wissenschaft der alten Philosophen von den vier Elementen vorzustellen. Im Zentrum stünde die *operatio occulta*: nichts entstehe, ohne das es zusammengefügt werde und nichts vollende sich, bevor es nicht seine Farbe gewechselt habe, lautet die Devise für das alchemische Werk. In loser Folge reihen sich darauf Hermes' Bestimmungen zu den Eigenschaften diverser Ausgangsstoffe, den Wirkungen von Misch-, Fermentations- und Erhitzungsverfahren und den Einsatzmöglichkeiten des Elixiers. Eine zusammenhängende Ordnung, nach der ein einheitliches Verfahren von Anfang bis Ende unter genauen Angaben des Prozedere beschrieben wird, geht daraus nicht hervor. Ständige Ermahnungen an den Sohn (und damit an den Leser) aufmerksam zu bleiben, die Geheimnisse des Werkes zu bewahren und

---

<sup>1225</sup> Diese Version findet sich beispielsweise in dem von Julius Ruska zitierten Druck des 17. Jahrhunderts; vgl. RUSKA, Zwei Bücher, S. 31.

<sup>1226</sup> Vgl. PEREIRA, I Septem Tractatus, S. 652 und das Textbeispiel auf S. 672f.

<sup>1227</sup> Hermetis Trismegisti Tractatus Aureus de lapidis physici secreto in capitula septem divisus, in: Theatrum Chemicum, Bd. 4. Straßburg [Druck: Lazarus Zetzner] 1659. S. 592-702, hier S. 592.

<sup>1228</sup> Die folgende Inhaltsbeschreibung richtet sich nach der siebenteiligen Version, wie sie im „Theatrum Chemicum“ abgedruckt worden ist; vgl. ebd., S. 592-702.

gottesfürchtig auf die Vorgänge zu blicken, unterbrechen die Abfolge der Lehren. Gemeinsam mit bildhaft-kryptischen Wendungen verstärken sie den Eindruck, dass die „Septem Tractatus“ weniger als konkrete Anleitung für bestimmte Herstellungsverfahren gedacht sind, sondern eher als grundlegende Betrachtungen über die Kunst der Alchemie. Als sinnfälliges Beispiel für diese Gestaltung mag der Abschnitt mit dem Dialog zwischen Vater und Sohn über das nötige Mittelmaß der Dinge stehen<sup>1229</sup>: Die Ausgangsfrage des Sohnes zielt auf die Harmonie, die im Werk durch die *sulfurea* (= Schwefel) erreicht wird. Hermes klärt ihn daraufhin auf, dass sie sowohl himmlisch wie irdisch seien, aber nicht lediglich die oberen Dinge als himmlisch und die niederen als irdisch zu verstehen seien, sondern das Männliche der Himmel des Weiblichen und das Weibliche die Erde des Männlichen bilde. Auf die Nachfrage nach den spezifischen Eigenschaften antwortet der Trismegistos, beide bedürfen einander, ihr Mittelmaß sei Grundbedingung. Darauf wünscht der Sohn zu wissen, was deren Mittelmaß bedeute. Die Antwort lautet, jedes habe eine dreifache Natur: die erste von Nutzen sei das Wasser, die zweite das Fett und die dritte die innere Glut. Der Drache wohne aber in ihnen allen. Neben offensichtlichen Anspielungen, etwa auf die Wechselwirkungen zwischen Makro- und Mikrokosmos bei der Bildlichkeit von himmlisch und irdisch, sollen weiblicher wie männlicher Anteil die Verbindung von Elementen ausdrücken. Diese muss offenbar im Gleichgewicht stehen. Der Drache schließlich kann allegorisch für viele Stoffe stehen, u. a. für Quecksilber oder Quecksilbersulfid, unter dessen Zusetzung vor allem an Metallen experimentiert wurde. Daneben versinnbildlicht er aber auch allgemeiner die *materia prima* im alchemischen Werk (wobei Quecksilber wiederum auch als *materia prima* der Metalle gilt)<sup>1230</sup>.

Noch weit enigmatischer zeigt sich die so genannte „Tabula smaragdina“, eine kurze Sammlung knapp formulierter Dikta, die vermutlich gerade wegen ihrer dunklen Ausdrucksweise zu einem immer wieder kommentierten Kerntext der Alchemie wurde. Ihre

---

<sup>1229</sup> „Cui filius veniens inquit: ‚Pater, sulfurea nostro operi convenientia que sunt, celestia an terrena?‘ Respondit Hermes: ‚Scito, fili, quedam sunt celestia quedamque terrena.‘ Et ille: ‚Pater, puto acorde in superiora esse celum, in inferiora vero esse terram.‘ Respondit Hermes: ‚Non est sic, verum masculus est celum femine, femina vero terra masculi.‘ Et ille: ‚Pater, quid istorum dignius est arti, esse celum an terra?‘ Respondit Hermes: ‚Utrumque altero indiget. Mediocre vero regit utrumque, mediocre namque est propositum preceptis, [...]. Et ille: ‚Pater, quid eorum est mediocre?‘ Respondit Hermes: ‚Unicuique nature tria sunt, quorum primus utile est aqua, deinde unguentum, inferius vero fex remanet. Draco vero in omnibus hiis habitat.‘ Berlin, Staatsbibliothek – Preußischer Kulturbesitz lat. 4<sup>o</sup> 584, fol. 25r., zitiert nach PEREIRA, I Septem Tractatus, S. 675. Wegen seines vollständigeren Textes ist der bei Pereira wiedergegebene Auszug aus der Berliner Handschrift dem Druck im *Theatrum Chemicum* vorzuziehen.

<sup>1230</sup> Vgl. beispielsweise zu Drachenblut PRIESNER, Claus: Zinnober, in: *Alchemie*, S. 378f. oder für roter Drache PRINCIPE, Lawrence M.: Caput mortuum, in: *Alchemie*, S. 96f. Zu weiteren Varianten vgl. die Registereinträge zu Drache in PLOSS, *Alchimia*, S. 224.

Überlieferung in der lateinischen Welt beginnt nach bisherigem Erkenntnisstand mit der Übersetzung des arabischen „Sirr al-ḥalīqa“, dem Buch über das „Geheimnis der Schöpfung“, um die Mitte des 12. Jahrhunderts durch Hugo Santalla († vermutlich nach 1150)<sup>1231</sup>. Das „De secretis naturae“ wird Apollonios von Tyana zugeschrieben, einem Asketen des 1. Jahrhunderts, dem bereits in der antiken Doxographie die Fähigkeiten eines Magiers und Wundertäters nachgesagt wurden. Der kosmologisch-naturkundlichen Schrift, auf die noch eigens in dieser Untersuchung eingegangen wird<sup>1232</sup>, hängt am Ende der Text der Smaragdafel an, die demnach in einer unterirdischen Kammer aus den Händen des Hermes empfangen worden sei<sup>1233</sup>. Daneben existieren noch zwei weitere Fassungen, die zunächst ebenfalls nicht in eigenständiger Tradierung, sondern in andere Werke eingebunden vorliegen. In allen Fällen wird jedoch die Autorschaft des Hermes betont. Eine Version wurde durch die Übersetzung des arabischen „Sirr al-ʿasrār“, dem berühmten „Secretum secretorum“, spätestens in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts in Umlauf gebracht. Auf dieses pseudoaristotelische Kompendium und seine Überlieferung wird ebenfalls noch eigens eingegangen<sup>1234</sup>. Die dritte lateinische Fassung ist in eine alchemische Abhandlung eingebunden, die unter diversen Titeln firmiert, die geläufigsten heißen „Liber Hermetis de blchkmkb (= alchimia)“ (mit dem oben erwähnten alchemischen „Liber Hermetis“ nicht zu verwechseln), „Liber rebis“ und „Liber dabessi“. Auch bei dieser Schrift handelt es sich um eine Übertragung aus dem Arabischen. Handschriftlich ist sie seit dem 13. Jahrhundert belegt, möglicherweise geht sie aber ebenfalls noch auf das 12. Jahrhundert zurück. Im folgenden Abschnitt wird dieser Traktat näher beleuchtet. Eine seit dem Spätmittelalter reiche, auch in mehrere volkssprachliche Übertragungen auftretende Überlieferung der „Tabula“ verwischte lange Zeit die Spuren ihrer Herkunft. Ihr variantenreiches Auftreten in der vollständigen Fassung des „Secretum secretorum“ untersuchte erstmals Robert Steele in seiner Ausgabe der Roger-Bacon-Fassung des „Secretum“<sup>1235</sup>. Gemeinsam mit Dorothea Waley Singer publizierte er zudem die Fassung im alchemischen Traktat des Hermes<sup>1236</sup>. Damit wurde bereits die grundlegende Arbeit von

<sup>1231</sup> Zu Hugo siehe Kap. IV.2.

<sup>1232</sup> Siehe Kap. IV.1.b.

<sup>1233</sup> „*Subterraneam criptam ingrediens, tabulam smaragdinis inter Hermetis manus, hac verborum intricata veritate descriptam, inveni.*“ HUDRY, Françoise: Le ‚De secretis naturae‘ du Pseudo-Apollonius de Tyane, traduction latine par Hugues de Santalla du ‚Kitāb sirr al-ḥalīqa‘, in: *Chrysopoeia* 6 (1997-99), S. 1-154, hier S. 152.

<sup>1234</sup> Siehe Kap. IV.1.e.

<sup>1235</sup> *Secretum secretorum cum glossis et notulis Fratris Rogeri* (Opera hactenus inedita Rogeri Baconi 5). Hg. von Robert STEELE. Oxford 1920.

<sup>1236</sup> STEELE, Robert/ Dorothea Waley SINGER: The Emerald Table, in: *Proceedings of the Royal Society of Medicine* 21 (1928), S. 485-501.

Julius Ruska ergänzt, der 1926 seine Untersuchungen über die orientalischen Wurzeln der Smaragdtafel und ihren Einzug über das „Geheimnis der Schöpfung“ in die abendländische Tradition samt ihrer Einflüsse bis ins 19. Jahrhundert veröffentlichte<sup>1237</sup>. Weitere Ergänzungen insbesondere zur arabischen Wirkungsgeschichte fügte Martin Plessner bei<sup>1238</sup>. Damit ist der heute noch maßgebliche Forschungsstand bereits umrissen<sup>1239</sup>.

In diesen drei Überlieferungssträngen erscheint der Text der „Tabula“ nicht nur in Variation des Ausdrucks, sondern auch des Textbestands. Allein durch die Überlieferungsvielfalt des „Secretum secretorum“, welches die längste Fassung der Hermes-Dikta beinhaltet, existiert ein breites Spektrum an lateinischen Versionen. Einen Eindruck von dieser Vielfalt vermittelt Steele in seiner Ausgabe<sup>1240</sup>. Hier finden sich 15 Axiome, die mit einer expliziten Verfassererklärung des Trismegistos abgeschlossen werden. Der von Hugo von Santalla übersetzten Fassung fehlen einige Dikta der „Secretum“-Version, andere erscheinen stark verkürzt, wieder andere hingegen in weit ausführlicherem Wortlaut<sup>1241</sup>. Laut Julius Ruska bemühte sich Hugo von Santalla offenbar um eine wörtliche Übersetzung, die den lateinischen Text jedoch stellenweise fragmentarisch und unverständlich geraten ließen<sup>1242</sup>. Dadurch entstand letztlich eine sehr divergierende Überlieferung, die sich mit der „Secretum“-Fassung kaum in Deckung bringen lässt. Von der einen „Tabula smaragdina“ sollte aufgrund dieses Textbestandes daher nicht die Rede sein und seriöse Darstellungen müssten diesem Umstand auch Rechnung tragen<sup>1243</sup>.

Die dritte Fassung der „Tabula“ aus dem „Liber Hermetis de alchimia“ stimmt in ihrer Struktur weitgehend mit der „Secretum“-Version überein. Unterschiede weist natürlich der

---

<sup>1237</sup> RUSKA, *Tabula smaragdina*.

<sup>1238</sup> PLESSNER, Martin: Neue Materialien zur Geschichte der *Tabula Smaragdina*, in: *Der Islam* 16 (1927), S. 77-113.

<sup>1239</sup> Damit erschöpft sich keineswegs die Zahl an Publikationen, welche die „Tabula“ aufgreifen. Doch auch jüngste Studien verdeutlichen, dass vor allem die Untersuchungen von Julius Ruska immer noch die Ausgangsbasis bilden. Neuere Einzelerkenntnisse betreffen weniger die Textüberlieferung, sondern mehr ihre Rezeption in der lateinischen Literatur; vgl. z.B. CAIAZZO, Irene: Note sulla fortuna della *Tabula smaragdina* nel Medioevo latino, in: *Hermetism from Late Antiquity to Humanism*, S. 697-711.

<sup>1240</sup> Vgl. *Secretum secretorum*, hg. von STEELE, S. xlviii-li.

<sup>1241</sup> Vgl. *De secretis naturae*, hg. von HUDRY, S. 152.

<sup>1242</sup> Vgl. RUSKA, *Tabula smaragdina*, S. 179.

<sup>1243</sup> Nicht nur in unwissenschaftlichen und populärwissenschaftlichen Publikationen in Druck- und elektronischen Medien wird in der Regel eine einheitliche Überlieferung mit klar umrissenen Textbestand suggeriert. Diesem Misstand wird durch das Fehlen einer kritischen philologischen Studie Vorschub geleistet. Eine Edition ist ebenfalls im Rahmen der „Hermes Latinus“-Serie im „Corpus Christianorum“ angekündigt. Man darf auf die dort unterbreiteten editorischen Lösungsvorschläge gespannt sein. Im Rahmen einer Vorabstudie werden die drei hier genannten Fassungen jedenfalls nacheinander wiedergegeben; vgl. MANDOSIO, Jean-Marc: *La Tabula smaragdina e i suoi commentari medievali*, in: *Hermetism from Late Antiquity to Humanism*, S. 681-696, die Textauszüge befinden sich auf S. 690-693.

Wortlaut auf, da es sich ja um unabhängige Übersetzungen handelt<sup>1244</sup>. Ebenso weichen die Rahmenerzählungen um die Tafel voneinander ab. Im „Secretum secretorum“ steht die „Tabula“ im Kontext der fiktiven Unterweisung Alexanders des Großen durch Aristoteles in der Alchemie. Die Ausführungen des Stagiriten münden in der gebündelten Weisheit des Hermes, der als *pater noster* und *triplex in philosophia optime prophetando* bezeichnet wird<sup>1245</sup>. Als Verfasser des „Liber Hermetis de alchimia“ tritt nicht Hermes selbst in Erscheinung, sondern ein Anonymus, der vorgibt, die Kunst des *pater omnium philosophorum* aus verschiedenen Quellen kompiliert zu haben. Den Text der „Tabula“ will er einem Buch des Galienos Alfachim entnommen haben, der sie wiederum analog zum Pseudo-Apollonios in einer Höhle aus den Händen des Trismegistos empfangen habe<sup>1246</sup>. Von der Funktion als Beilage des „Liber Hermetis de alchimia“ nahm vermutlich eine eigenständige Tradition der „Tabula smaragdina“ ihren Ausgang, deren Umstände aber noch ein Forschungsdesiderat darstellen<sup>1247</sup>.

Deutsche Übertragungen der Smaragdtafel gehen ebenfalls auf eine lange Tradition zurück. Auf das Jahr 1282 datiert die Fassung der Hiltgart von Hürnheim, Zisterzienserin des Klosters Zimmern, die sie im Rahmen ihrer Übersetzung des lateinischen „Secretum secretorum“ anfertigte<sup>1248</sup>. Damit liegt nicht nur einer der ersten deutschen Versionen dieses Kompendiums einschließlich „Tabula“ vor, sondern generell eine der sehr frühen Prosaübersetzungen ins Deutsche. Erhalten ist allerdings nur eine unvollständige Fassung von Hiltgarts Übertragung, auch aus dem Abschnitt mit der Smaragdtafel fehlen einige Dikta. Die Lücken lassen sich anhand einer Berliner Handschrift des „Secretum“ überblicken, die aus dem Überlieferungszweig der lateinischen Vorlage Hiltgarts stammt<sup>1249</sup>. Ab dem 14. Jahrhundert folgen weitere Übersetzungen des „Secretum“ einschließlich

<sup>1244</sup> In seinem Versionenabgleich führt Steele in der ersten Zeile jeweils die Fassung des Roger-Bacon-Secretum und in der zweiten Zeile die Version nach einem Londoner Manuskript des „Liber Hermetis de alchemiae“; vgl. Secretum secretorum, hg. von STEELE, S. xlviiii-li.

<sup>1245</sup> „*Et pater noster Hermogenes qui triplex est in philosophia optime prophetando dixit.*“ Secretum secretorum, hg. von STEELE, S. 115.

<sup>1246</sup> „*Et sunt hee [sic!] littere que fuerunt scipte in fine libri Galieni ipseque inexplanate. Ait enim: Cum ingredi in antrum, accepi tabulam zaradi que fuit scripta inter manus Hermetis, in qua inveni scriptum.*“ Liber Hermetis de alchemiae, hg. von STEELE/ SINGER, S. 491.

<sup>1247</sup> Noch ohne Kenntnis der Überlieferung im Rahmen des „Liber Hermetis de alchimia“ fand Julius Ruska die daraus stammende Version der „Tabula“ in unabhängiger Textfassung in frühen Drucken vor. Er sah in dieser Variante bereits die „*landläufige Form des lateinischen Textes die von der hier vorliegenden* [gemeint ist die Fassung nach dem „De secretis naturae“] *unabhängige Übersetzung eines Flugblatts ist, das nur den Tafeltext enthielt und daß Hugo Sanctelliensis eine andere arabische Vorlage hatte.*“ RUSKA, Tabula smaragdina, S. 178f.

<sup>1248</sup> Zu Hiltgart von Hürnheim und den Umständen ihrer Übersetzung siehe Hiltgart von Hürnheim: Mittelhochdeutsche Prosaübersetzung des „Secretum secretorum“ (Deutsche Texte des Mittelalters 56). Hg. von Reinhold MÖLLER. Berlin 1963. S. LXII-LXV.

<sup>1249</sup> Der lateinische Text der Handschrift Berlin, Staatsbibliothek – Preußischer Kulturbesitz lat. 4<sup>o</sup> 70 ist als Synopse der Ausgabe von Möller beigefügt. Die Fragmente der „Tabula“ enthält das Kapitel „Von der wekanntnüß der stain und von manigen andern dinngen“; vgl. Secretum secretorum, hg. von MÖLLER, S. 113.

„Tabula“<sup>1250</sup>. Trotz dieser reichen Tradition möchte der Autor eine eigene Übertragung wagen, um einen Eindruck von der enigmatischen Bildhaftigkeit der Smaragdtafel zu vermitteln. Anstelle der verkürzten Fassung des „De secretis naturae“ und der unterschiedlichen Versionen des „Secretum secretorum“ empfiehlt sich dazu der lateinische Text aus dem „Liber Hermetis de alchimia“ als Vorlage:

*„Das Wahre ohne Lüge ist gewiss und am wahrhaftigsten: Was oben ist, ist gleich dem unten, und was unten ist, ist gleich dem, was oben ist. Sie bereiten das Wunder der einen Sache. Gleichwie alle Dinge vom Einen durch Denken des Einen hervorgegangen sind, so sind alle Dinge mittels Anpassung aus diesem Einen geboren. Sein Vater ist die Sonne, seine Mutter der Mond. Die Luft hat es in ihrem Leib getragen. Die Erde ist seine Amme. Hier ist der Vater aller Wunderwerke der gesamten Welt. Seine Kraft ist unvermindert. Wenn es in der Erde gewesen ist, wird es die Erde vom Feuer trennen, das Lockere vom Dichten. Mit großem Einfallsreichtum steigt es lieblich in den Himmel auf. Es kommt wieder auf die Erde herab und nimmt die Kraft der oberen und unteren Dinge in sich auf. So besitzt du den Glanz der hellen Welt. Dadurch weicht alle Dunkelheit von dir. Es ist die gesamte starke Kraft der Stärke, weil es jede feine Sache bezwingen und jede massive Sache durchdringen wird. Auf diese Weise ist die Welt geschaffen worden. Wundersame Anpassungen werden geschehen durch das Gesetz wie es hier steht. Deshalb werde ich Hermes genannt, der die drei Teile der Weisheit der gesamten Welt besitzt. Und damit endet, was wir aus dem Buch des Galienos Alfachim über das Werk der Sonne entnommen haben.“<sup>4251</sup>*

Gleich zum Einstieg verdeutlichen die Sprüche des Hermes die kosmologischen Zusammenhänge der Alchemie mit dem Hinweis auf die Wechselwirkungen zwischen

---

<sup>1250</sup> Einen Überblick bietet Secretum secretorum, hg. von MÖLLER, S. LXVI-LXXIV. Siehe ergänzend auch TELLE, Joachim: Aristoteles an Alexander über den philosophischen Stein. Die alchemischen Lehren des pseudo-aristotelischen ‚Secretum secretorum‘ in einer deutschen Übersetzung des 15. Jahrhunderts, in: Licht der Natur – Medizin in Fachliteratur und Dichtung. Festschrift für Gundolf Keil zum 60. Geburtstag. Hg. von Josef DOMES u. a. Göppingen 1994. S. 455-483.

<sup>1251</sup> „Verum sine mendacio, certum, certissimum. Quod est superius est sicut quod inferius, et quod inferius est sicut quod est superius. Ad preparanda miracula rei unius. Sicut res omnes ab una fuerunt meditatione unius, et sic sunt nate res omnes ab hac re una aptatione. Pater ejus sol, mater ejus luna. Portavit illuc ventus in ventre suo. Nutrix ejus terra est. Pater omnis Telesmi tocus mundi hic est. Vis ejus integra est. Si versa fuerit in terram separabit terram ab igne, subtile a spisso. Suaviter cum magno ingenio ascendit a terra in celum. Iterum descendit in terram, et recipit vim superiorem atque inferiorem. Sicque habebis gloriam claritatis mundi. Ideo fugiet a te monis obscuritas. Hic est tocus fortitudinis fortitudo fortis, quia vincet omnem rem subtilem, omnemque rem solidam penetrabit. Sicut hic mundus creatus est. Hinc erunt aptationes mirabiles quarum mos hic est. Itaque vocatus sum Hermes, tres tocus mundi partes habens sapientie. Et completum est quod diximus de opere solis ex libro Galieni Alfachimi.“ Liber Hermetis de alchimia – hg. von STEELE/ SINGER, S. 492.

himmlischen Sphären und irdischen Elementen. Sonne und Mond beziehen sich allerdings nicht auf die Gestirne, sondern stellen geläufige Decknamen meist für Gold und Silber dar<sup>1252</sup>. Andere Anspielungen beziehen sich offensichtlich auf die alchemische Veränderung der Naturstoffe. Doch von solchen Allgemeinplätzen abgesehen, „steht eine überzeugende Deutung der ‚Tabula smaragdina‘ noch aus.“<sup>1253</sup>

Beim „Liber Hermetis de alchimia“ – das in den Handschriften vermittelte *blchkmkb* bildet eine kryptographische Form von *alchimia* – handelt es sich weniger um einen eigenständigen Traktat, als vielmehr um eine Kompilation aus verschiedenen alchemischen Schriften, die gemeinsam eine Art Kommentar zur „Tabula smaragdina“ ergeben. Seine Textgestalt erweist sich in der lateinischen Überlieferung als überaus vielschichtig. Eine Ursache dafür mag in verschiedenen arabischen Vorlagen zu suchen sein, die auf verschiedenen Wegen Eingang in die westliche Literatur gefunden haben<sup>1254</sup>. Die Vielzahl lateinischer Titelvarianten – „Liber dabessi“ und „Liber rebis“ stellen lediglich zwei weitere geläufige Benennungen dar – scheint diesen unterschiedlichen Vorlagen geschuldet zu sein<sup>1255</sup>. Zwei Handschriften belegen jeweils eine lateinische Fassung spätestens für das ausgehende 13. Jahrhundert<sup>1256</sup>. Möglicherweise ist eine erste Übertragung bereits für die Mitte des 12. Jahrhunderts anzusetzen. Die Herausgeber einer Variante sehen jedenfalls im lateinischen Text stilistische Ähnlichkeiten zu den Übersetzungen des Plato von Tivoli († nach 1145), dessen Tätigkeit in den 1130er und 1140er Jahren in Katalonien nachweisbar ist<sup>1257</sup>. Eine Verifizierung hat diese erste Einschätzung bislang nicht erfahren. Sollte sie sich bestätigen, erhielte der „Liber de compositione alchemiae“ Konkurrenz als vermuteter frühester alchemischer Text der lateinischen Literatur des Mittelalters.

Nach der gängigsten Version eröffnet ein nicht genannter Autor den Text mit einem Prolog, wonach er die Dikta des Hermes dem Buch des Galienos Alfachim entnommen haben will<sup>1258</sup>. Auf den Prolog folgen die Sätze der „Tabula“ in der oben wiedergegebenen Form. Der übrige Text zerfällt in unterschiedliche Teile. Im ersten Teil begegnet eine Sammlung von

---

<sup>1252</sup> Diese Deutung von Sonne und Mond erläutert in aller Ausführlichkeit beispielsweise die „Summa perfectionis“ des so genannten Geber latinus; vgl. Summa perfectionis, hg. von NEWMAN, S. 337-342 (Cap. 30 und 31).

<sup>1253</sup> TELLE, Joachim: Tabula smaragdina, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 8. München 1997. Sp. 399.

<sup>1254</sup> Vgl. COLINET, Liber dabessi, S. 1014.

<sup>1255</sup> Vgl. ebd., S. 1013f.

<sup>1256</sup> Dabei handelt es sich um Cambridge, Trinity College 1400 und Paris, Bibliothèque Nationale lat. 6514; vgl. ebd., S. 1037.

<sup>1257</sup> Vgl. Liber Hermetis de alchimia – hg. von STEELE/ SINGER, S. 489. Zu Plato von Tivoli siehe Kap. IV.2.

<sup>1258</sup> Diese Fassung entspricht dem von Steele und Singer abgedruckten Text, auf dem die folgende Beschreibung basiert; vgl. Liber Hermetis de alchimia – hg. von STEELE/ SINGER, S. 491-500.

Sentenzen nach berühmten Autoritäten der Alchemie. Den Reigen eröffnet ar-Rāzī, gefolgt von Autoren der griechischen wie arabischen Tradition. Neben Maria Hebraica, einem Arcelphulus (vermutlich der Archelaos/ Arisleus der „Turba philosophorum“), dem Prinzen Hālid, Alexander dem Großen, Aristoteles und Ġābir ibn Ḥaiyān tritt auch abermals Hermes mit einzelnen Sprüchen auf. Mehrheitlich umfassen die sich inhaltlich sehr überschneidenden Sentenzen Aufforderungen, den Stein (der Weisen) anzunehmen. Ein Zusammenhang zur vorangehenden „Tabula“ wird daraus nicht recht ersichtlich. Es lässt sich lediglich vermuten, dass damit nochmals eine Essenz alchemischer Grundlagen hervorgehoben werden soll. Der Zitatensammlung folgt ein Abschnitt mit konkreten Anweisungen zum alchemischen Werk. Zu beachten seien demnach günstige astrologische Voraussetzungen und eine sorgfältige Behandlung des neugeformten Steins, *dabessi* mit Namen, um aus Quecksilber eine 1900-fache Menge seines Gewichts an Gold zu gewinnen. Ein Verfahren der alchemischen „Silbergewinnung“ mit Hilfe des Steins stellt hingegen den Gegenstand des Dialogs zwischen einem Abhazra und seinem Schüler Fladius (vielleicht eine weitere Form von Flontos, ein in der „Turba“ verwendeter Name für Platon) dar, der in einem weiteren Kapitel der Anleitung zur Goldherstellung folgt. In diesem Teil versuchte sich der lateinische Übersetzer in einer Wiedergabe der islamischen Invokation Gottes, was die Herausgeber als Hinweis auf ein frühes Datum der Übersetzung deuten<sup>1259</sup>. Eine letzte Passage bildet den eigentlichen Kommentar zur „Tabula smaragdina“, die Diktum für Diktum in knappen Zusätzen erläutert wird. Ein Prolog führt einen Magister Maharin an, der sich wie viele andere Alchemisten um die Auslegung der Hermes-Worte verdient gemacht habe. Nach einer Handschrift enden die Ausführungen „juxta rationem Massillentium“, was auch nicht unbedingt zwingend als Verweis auf den Astronomen Raimund von Marseille († nach 1140) gelesen wurde<sup>1260</sup>. Folgende Paraphrase versucht, diesen Kommentar und damit eine mittelalterliche Lesart der „Tabula“ nachzuzeichnen<sup>1261</sup>: Die mehrfache Wahrheitsbekundung zum Einstieg der „Tabula“ bezeichnet der Kommentator als keineswegs überflüssige Hinleitung zur nächsten Sentenz. Dass das Obere dem Unteren entspräche und umgekehrt bezöge sich auf das Werk des Steins; sie glichen sich, weil sie beide hart seien. Mit der Bildhaftigkeit vom Wunder des Einen wäre die Transmutation durch den Stein gemeint. Gott, der alle Geschöpfe geformt habe, stünde hinter der Einheit, aus der alles hervorgehe. Der Prozess der Anpassung sei ein einzigartiges Wunder. Vater Sonne – das Gold – stünde für den ersten Teil und Mutter Mond – das Silber

<sup>1259</sup> Vgl. ebd., S. 487.

<sup>1260</sup> Vgl. die Erwähnung der Spekulationen um *Massillentium* bei COLINET, Liber Dabessi, S. 1018.

<sup>1261</sup> Vgl. den Text nach . Liber Hermetis de alchimia – hg. von STEELE/ SINGER, S. 498-500.



– für den zweiten. Der Bauch solle hier Wasser enthalten, denn wenn es im Wasser sterbe, werde es in Erde geschaffen. Der Vater aller Wunderwerke bzw. Talismane bedeute soviel wie Ursprung aller Geheimnisse. *Telesmus* leitet der Kommentator nicht vom Griechischen *τελεσμός*, sondern aus dem Arabischen ab. Der Begriff bezeichne bei den Arabern die Divination. Demzufolge sei von der Divination über alle Dinge die Rede. Möglicherweise war dem Kommentator oder dem Übersetzer der Begriff aus der magischen Talismanliteratur geläufig. Die folgenden Sentenzen setzt der Glossator neu zusammen. So habe es seine unverminderte Kraft, wenn es in Erde gegeben werde. Damit werde Unbeweglichkeit bewirkt. Die Trennung der Erde vom Feuer bedeute von heißem Feuer zu trennen, was durch Wasser erreicht werde. Aufstieg zum Himmel und Abstieg zur Erde stehe für die Reihenfolge des Verfahrens. Wenn das Werk die Kraft der oberen und unteren Dinge in sich aufnimmt, geschehe dies durch die Planeten. Der Glanz der hellen Welt und das Weichen der Dunkelheit stünden für Entbehnung. Mit der Formel von der dreifachen Stärke werde sichergestellt, dass die Wirkung nicht fehl gehen könne. Und durch den Vorgang der Bezwingung des Feinen und Durchdringung des Groben werde alles Kostbare hervorgehoben. Metalle würden beispielsweise durch Feuer zunächst verflüssigt, dann erhärtet und so in ihrer Natur verändert. Der Satz „So sei die Welt entstanden“ weise auf die Elemente, deren verschiedene Eigenschaften gefertigt worden seien. Zum Schluss werde nochmals die Größe des Wunders und die Notwendigkeit, die Regeln zu befolgen, betont. Die drei Teile der Weisheit des Hermes benennt der Kommentator überraschend konkret mit der Ethik, der Logik und der Physik.

Insgesamt hinterlässt der „*Liber Hermetis de alchimia*“ den Eindruck einer wenig organischen Zusammenstellung diverser alchemischer Traktate, die die Zeilen der „*Tabula smaragdina*“ und deren kurze Kommentierung auffüllen. Bei der Beliebtheit der Quellenauswahl verwundert es daher kaum, wenn sich Varianten mit anderen Textbausteinen auftun. Andrée Colinet zählt in seiner Untersuchung fünf Überlieferungsstränge, die durch weitere Zugaben ein jeweils anderes Gefüge ergeben<sup>1262</sup>. Wie bereits erwähnt spiegelt dieser Variantenreichtum möglicherweise den Befund der arabischen Überlieferung wieder. Die Vielzahl arabischer Namen und Begriffe weisen zumindest auf Vorlagen aus der islamischen Welt. Wie viel Kompilationsarbeit unter Umständen ein lateinischer Übersetzer geleistet hat, lässt sich ohne genauen philologischen Abgleich der unterschiedlichen Textfamilien natürlich nicht klären. Aus Colinets Studie geht jedoch nicht ganz eindeutig hervor, ob alle in der lateinischen Überlieferung

---

<sup>1262</sup> Vgl. COLINET, *Liber dabessi*, S. 1014-1022.

anzutreffenden Varianten auch bereits seit dem 13. Jahrhundert verbreitet waren<sup>1263</sup>. Daher seien die Alternativen unter Hinweis auf seine Ergebnisse nur kurz umrissen. Der oben vorgestellte Typus entspricht Colinets *version égyptienne*, vermutlich nach der ausführlichen Berufung auf Hermes im Prolog benannt<sup>1264</sup>. Eine *version biblique* enthält nicht nur erweitertes Material unter den angeführten alchemischen Quellen, sondern präsentiert auch die Rahmenhandlung um die Smaragdtafel mit alttestamentarischen Bezügen. Nach dieser Fassung gravierte Hermes seine Dikta in Marmor und verbarg sie nahe Hebron, wo demnach Adam gelebt habe<sup>1265</sup>. Die *version longue* nach Colinet zeigt eine andere Fassung des Dialogs, der hier von Mercheris (eine Form von Mercurius?) und Fladion (Platon?) geführt wird. Das dort beschriebene Verfahren nimmt einen anderen Verlauf und soll die Herstellung von Gold zum Ziel haben<sup>1266</sup>. Andere Traditionen sehen an gleicher Stelle eine Abhandlung zur medizinischen Verwendung des Steins der Weisen vor. Sie bilden die *version médicale* in Colinets Studie<sup>1267</sup>. Eine fünfte Variante schließt einen Avicenna zugeschriebenen Extrakt aus „De anima in arte alchimiae“ ein. Dabei könnte es sich um einen nach anderen Traditionen von Archelaos, dem Protokollanten der „Turba philosophorum“, verfassten Text handeln. Entsprechend nennt Colinet diese Fassung *version d'Archélaos*<sup>1268</sup>. Letztlich bildet die „Tabula smaragdina“ in dieser Sammlung von Alchemica das Bindeglied zu hermetischen Traditionen, während die Zugaben meist andere Autoritäten anführen.

### *b. Medizinisch-naturkundliche Schriften*

Dass sich viele der technisch-operativen Hermetica weitgehend einer schlagwortartigen Klassifizierung entziehen, verdeutlichen auch die Vertreter der in diesem Abschnitt präsentierten Schriften. Kosmologische, astrologische und magische Vorstellungen spielen in ihnen eine prominente Rolle. Sie unterscheiden sich aber von anderen Traktaten durch ihre Angaben zu medizinischen Anwendungsmöglichkeiten und/ oder ihre Ansätze zu einer naturkundlichen Systematik. Aus dem Fundus hermetischer Traditionen zählen

---

<sup>1263</sup> Colinets Aufschlüsselung, welche Variante er welcher handschriftlichen Überlieferung zuordnen will, irritiert und ist ohne gleichzeitigen Blick auf den Textbefund schwer nachzuvollziehen; vgl. ebd., S. 1022-1042.

<sup>1264</sup> Vgl. ebd., S. 1014-1018.

<sup>1265</sup> Vgl. ebd., S. 1019. Nach alttestamentarischer Tradition lebte nicht Adam sondern Abraham eine Zeit lang in Hebron und bestattete dort seine Frau Sarah.

<sup>1266</sup> Vgl. ebd., S. 1019f.

<sup>1267</sup> Vgl. ebd., S. 1020f.

<sup>1268</sup> Vgl. ebd., S. 1021f.

beispielsweise die „Iatromathematica“, einige astrologischen Herbarien des Hermes wie das „Capitulum de arbore borissa“ oder auch ein Traktat zur astrologisch untermauerten Urinschau unter dem Titel „De iudicio urine“ zu dieser Gruppe. Obwohl sie teilweise auf antike griechische Überlieferungen zurückgehen, treten diese Texte jedoch erst im Spätmittelalter in die lateinische Literatur ein<sup>1269</sup>.

Aus dem Zeitrahmen dieser Untersuchung verdeutlichen die so genannten „Kyraniden“ das inhaltliche Spektrum der medizinisch-naturkundlichen Schriftengruppe. In der ursprünglich griechischen Textform sind die „Κυρανίδες“ in sechs Bücher, jeweils als *Kyranis* bezeichnet, aufgeteilt<sup>1270</sup>. Die erste *Kyranis* gliedert sich nach den Buchstaben des griechischen Alphabets in 24 Kapitel. Jedes dieser Kapitel behandelt jeweils eine Pflanze, einen Vogel, einen Fisch und einen Stein, deren Namen mit dem jeweiligen Buchstaben beginnen, und erläutert deren sympathischen bzw. antipathetischen Kräfte. Das zweite Buch bietet wiederum alphabetisch geordnete Kurzbeschreibungen von 47 Landtieren, denen medizinische Verwendungsweisen folgen. Ebenfalls in Reihenfolge des Alphabets präsentiert die dritte *Kyranis* 55 Abschnitte speziell über Vögel und deren medizinischen Nutzen und nach dem gleichen Schema die vierte *Kyranis* 78 Kapitel über Fische. Das fünfte Buch ist nach diesem Aufbau 24 Pflanzen gewidmet, während die letzte *Kyranis* offenbar Steinen galt. Aus diesem sechsten Buch haben sich aber nur 9 Kapitel erhalten. Von den „Kyraniden“ kursierten unterschiedliche Überlieferungen, die nicht nur eine unterschiedliche Anzahl von Einzelkapiteln aufweisen konnten, sondern auch mitunter ganze Teile ausließen<sup>1271</sup>. Davon zeugt auch die lateinische Fassung, in der die Bücher fünf und sechs fehlen<sup>1272</sup>.

Ein Beispiel soll im Folgenden die Rezepturen der „Kyraniden“ veranschaulichen<sup>1273</sup>. Für die Anwendungsbereiche des ersten Buches mag hierzu das Kapitel Λ dienen. Dieser elfte Abschnitt wird, wie nach dem gleichen Muster auch die übrigen, vom lateinischen Übersetzer leserfreundlich eingeführt: Λ heiße *lambda* und entspräche unserem L. Unter L

---

<sup>1269</sup> Vgl. JACQUART, Danielle: L'opuscule sur le jugement des urines attribué à Hermès, in: Hermetism from Late Antiquity to Humanism, S. 461-475 und SEGRE RUTZ, Vera: Gli erbari die Ermete, in: Hermetism from Late Antiquity to Humanism, S. 477-490.

<sup>1270</sup> Der Beschreibung liegt die Textausgabe von Dimitris Kaimakis zugrunde; vgl. Die Kyraniden (Beiträge zur klassischen Philologie 76). Hg. von Dimitris KAIMAKIS. Meisenheim am Glan 1976. Bes. der einleitende Überblick S. 1-8.

<sup>1271</sup> Vgl. ebd., S. 5-8.

<sup>1272</sup> Vgl. La Traduction Latine du XIIIe Siècle, in: Textes Latins et Vieux Français Relatifs aux Cyranides (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège 93). Hg. von Louis DELATTE. Liège/Paris 1942. S. 11-206.

<sup>1273</sup> Weitere Beispiele nennt beispielsweise THORNDIKE, Lynn: A History of Magic and Experimental Science, Bd. 2. New York 1923. S. 229-235.

firmieren die Pflanze *Libanus* (= Weihrauch), der Stein *Lingurius*, der geflügelte *Lovix* (= Geier) und der Fisch *Lavrax*. *Libanus* sei ein Bäumchen, dessen Harz göttliche Geister aufwecke. Der *Lingurius* wäre nach den Lingos-Bergen benannt, heiße auch die Träne des Volksbaums. Er sei aber gut. Den *Lovix* kenne man auch als *gyps* (= γυπός); er sei ein sehr starkes Tier. Und der *Lavrax* sei als *variolus* schließlich allen bekannt (außer dem Autor dieser Zeilen). Aus diesen Dingen ließe sich eine weiche Augenpaste zur anfänglichen Abschwächung der Augen herstellen, um nach drei Tagen die Sehschärfe zu verbessern. Hergestellt werde es aus vier Portionen kräftigen Weihrauchs, zwei *Lingurius*-Steinen, sechs Geierfedern, der gesamten Haut des *Lavrax*, drei Pfefferkörnern und sechs Portionen guten Honigs. Nicht mehr frisch wirke dies Mittel besser. Geringfügig andere Angaben hat der Verfasser bei Kyranos gefunden (kräftiger Weihrauch, zwei *Lingurius*-Steine, die Haut des *Lavrax*, sechs Geierfedern, drei Pfefferkörner, drei Portionen Honig ohne Rauch). In den *Lingurius*-Stein solle man das Bild des Geiers schnitzen, den mit ein wenig Weihrauch inzensieren, daraufhin in den Fisch stopfen und das Ganze dann tragen. So werde sich nämlich Abstumpfung und Star der Augen zeigen<sup>1274</sup>. Medizinische Rezeptur und magische Praxis gehen auf diese Weise bei vielen Anwendungen der „Kyraniden“ einher.

Der griechische Verfasser der „Kyraniden“ kompilierte nach eigenen Angaben mehrere Quellen. Sein undurchsichtiges Vorgehen hat in der Forschung lange Zeit Irritationen über Herkunft, Datierung, Struktur und auch den Titel ausgelöst<sup>1275</sup>. Mittlerweile gilt Folgendes als gesichert<sup>1276</sup>: Der vorliegende griechische Text, von dem die lateinische wie arabische

<sup>1274</sup> „*Elementum XI: A, lamda, quod est I apud nos. Libanus herba est. Lingurius lapis. Lovix volucris est Lavrax piscis est. Libanus herba est arborosa, cuius gumma suffumigata excitat divinos spiritus. Lingurius lapis est circa montes Lingos nominatus, quidam autem dicunt eum esse populi arboris lacrimam: bonus autem. Lovix volucris est quae et gyps, animal fortissimum. Lavrax, id est variolus, piscis omnibus notus. Ex hoc conficitur molle collirium faciens ad hebetudinem oculorum, ut in tribus diebus acutum faciat visum; [...]. Confectio autem eius haec est: turis masculi u. IV, lingurii lapidis u. II, fellis vulturis u. VI, fellis lavracis totum, piperis u. III, mellis optimi u. VI. Hoc inveteratum melius fit. Collirium autem ex Kyrano habuit sic: turis masculi, lingurii lapidis ana u. II, fellis lavracis, fellis vulturis ana u. VI, piperis u. III, mellis absque fumo u. III. In lingurio autem lapide sculpe vulturem et suppone parum turis et summitatem alarum [sic! vermutl. summitate malarum] volucris et porta: proderit enim ad hebetudinem et suffusionem oculorum.“ Kyranides, hg. von DELATTE, S. 62f.*

<sup>1275</sup> Die Kontroverse der Vergangenheit soll hier nicht detailliert wiedergegeben werden. Stellvertretend seien nur die immer noch vielzitierten Untersuchungen von R. Ganszyniec und Max Wellmann erwähnt. Ganszyniec meinte u. a. eine ägyptische Herkunft der „Kyraniden“ nachweisen zu können, in dem er den Titel aus dem Koptischen herleitete. Der stünde demnach für eine Stele; vgl. GANSZYNIEC, R: Studien zu den Kyraniden, in: Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher 1 (1920), S. 353-367 und 2 (1921), S. 56-65 und S. 445-452. Max Wellmann nahm eine zeitliche Frühdatierung vor, indem er die „Kyraniden“ fälschlich für das 1. Jahrhundert ansetzte. Entsprechend konsequent entwickelte er die Abhängigkeitsverhältnisse anderer Texte; vgl. WELLMANN, Max: Marcellus von Side als Arzt und die Koiraniden des Hermes Trismegistos (Philologus Supplementband 27, Heft 2). Leipzig 1934. Ein recht wirres Bild zeichnet auch noch FESTUGIÈRE, La Révélation 1, S. 201-216, dem im Wesentlichen Wellmann folgt.

<sup>1276</sup> Die Ausführungen folgen der Darstellung in ALPERS, Klaus: Untersuchungen zum griechischen Physiologus und den Kyraniden, in: All' Geschöpf ist Zung' und Mund. Beiträge aus dem Grenzbereich von Naturkunde und Theologie (Vestigia Bibliae 6). Hg. von Heimo REINITZER. Hamburg 1984. S. 13-87.

Überlieferung abhängt<sup>1277</sup>, ist die Zusammenstellung eines unbekanntes byzantinischen Redaktors vermutlich zwischen dem 5. und 8. Jahrhundert. Ihm lagen zwei Grundquellen vor, die er miteinander verglich und zwischen denen er viele Gemeinsamkeiten feststellte. Eine Quelle bildete das Buch des Harpokration von Alexandria, der sich der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts zuordnen lässt<sup>1278</sup>. Zu dessen Vorlagen finden sich in der Bearbeitung aus byzantinischer Zeit Hinweise auf eine „Αρχαϊκή“ und eine „Κυρανίς“. Aus letzterer leitet sich als Pluralbildung der Titel „Κυρανίδες“ ab und auch der sagenhafte Perserkönig Kyranos, Autor der zweiten Quelle des Redaktors, dürfte auf die Bezeichnung *Kyranis* zurückgehen. Dieses Werk des Kyranos war offenbar dreiteilig aufgebaut. Zwischen dem ersten Teil des Buches des Kyranos und der Schrift des Harpokration entdeckte der Redaktor eine weitgehende Übereinstimmung<sup>1279</sup>, weshalb er eine Kompilation beider Texte in seiner ersten *Kyranis* zusammenstellte. Abweichungen seiner beiden Vorlagen kennzeichnete er wie im Beispiel des oben zitierten Kapitel Α. Das zweite und dritte Buch des Kyranos, für das er bei Harpokration keine Entsprechung fand, fügte der Kompilator als zweiten und dritten Teil seinen „Kyraniden“ bei. Für die übrigen drei Teile griff er auf weitere Quellen zurück und ergänzte sie womöglich nach eigenem Gutdünken.

Bereits frühen Kyraniden-Forschern fielen die zahlreichen inhaltlichen Parallelen dieser griechischen Kompilation zu anderen antiken Werken, allen voran zum so genannten „Physiologus“, auf<sup>1280</sup>. Markenzeichen der „Kyraniden“ ist ihre Verpackung als Offenbarung des Hermes. Der Trismegistos als letzlicher Urheber wurde bereits von Harpokration wie Kyranos beansprucht, ihnen selbst käme demnach lediglich Vermittlerstatus zu. Im Vorspann der „Kyraniden“ verarbeitet der griechische Redaktor die Prologe aus beiden Vorlagen<sup>1281</sup>. Bei Kyranos wird das Werk knapp als großes Geschenk des Gottes Hermes Trismegistos vorgestellt, das aber offenbar nicht für die Unwissenden vorgesehen ist<sup>1282</sup>. Harpokration ausführliche Rahmenerzählung um die Auffindung der hermetischen

---

<sup>1277</sup> Auf ein arabisches Äquivalent zum griechischen Text machte erst 1972 Manfred Ullmann aufmerksam; vgl. ULLMANN, Manfred: Die arabische Überlieferung der *Kyranis* des Hermes Trismegistos, in: Proceedings of the VIth Congress of Arabic and Islamic studies (Visby 13-16 August, Stockholm 17-19 August 1972). Hg. von Frithiof RUNDGREN. Leiden 1975. S. 196-200.

<sup>1278</sup> Eine nähere Bestimmung des Harpokration, der nicht mit dem Rhetor Varlierus Harpokration identisch ist, lässt sich durch die Angaben zu den historischen Personen des Magnos und des Markellinos vornehmen; vgl. ALPERS, Untersuchungen, S. 20-23.

<sup>1279</sup> Die Übereinstimmung erklärt sich vermutlich durch die Verwendung der Schrift des Harpokration für die Anfertigung des Werkes des Kyranos; vgl. ALPERS, Untersuchungen, S. 17.

<sup>1280</sup> Sowohl Ganszyniec als auch Wellmann führten zu den Parallelen zum „Physiologus“ Untersuchungen durch; vgl. zusammenfassend die Studie von ALPERS, Untersuchungen.

<sup>1281</sup> Vgl. die griechische Textausgabe *Kyraniden*, hg. von KAIMAKIS, S. 14-18; nach der lateinischen Fassung *Kyraniden*, hg. von DELATTE, S. 13-19.

<sup>1282</sup> „*Dei donum magnum angelorum accipiens fuit Hermes Trismegistos deus hominibus omnibus notus. Librum hunc ne tradas ergo hominibus incientibus, [...].*“ *Kyraniden*, hg. von DELATTE, S. 13.

Weisheiten lässt sich trotz mancher Entstellungen durch den Redaktor noch gut rekonstruieren<sup>1283</sup>. Daraus geht hervor, dass er ein syrisches *therapeutikum*, ein Heilkundebuch, seiner Tochter widmet. Erfahren habe er davon durch einen greisen Syrer, der ihm in einer Stadt nahe Babylon<sup>1284</sup> die fremdartige Inschrift auf eisernen Tafeln gezeigt und erläutert habe. Die dort eingravierten Weisheiten des Heilens seien die *Kyranis* Gottes. Aus späteren Andeutungen wird deutlich, dass Harpokration ebenfalls Hermes in diesem Gott gesehen hat. In manchen Überlieferungen tritt daher offenbar an Stelle des Harpokration auch gleich der Trismegistos als Verfasser auf<sup>1285</sup>. Von den Einheimischen seien die Inschriften aus Syrien beschafft worden, wo sie in einem See versenkt gewesen seien. Die ursprüngliche Geheimhaltung an verborgenem Ort hob die Bevölkerung jener mesopotamischen Stadt auf, indem sie die Tafeln als allgemein zugängliche Anleitungen für medizinische Belange aufstellte.

Harpokration betont in der Widmung an seine Tochter die syrische Herkunft der hermetischen „Kyraniden“. Inwiefern er damit historische Überlieferungsumstände in syrischen Traditionen anspricht, bleibt mangels Einblicksmöglichkeiten in diesen literarischen Bereich offen<sup>1286</sup>. In teilweise bis in die Antike zurückreichenden griechischen Überlieferungen tritt die Gestalt des Hermes Trismegistos jedoch häufiger in Verbindung mit medizinischen Schriften in Erscheinung, die einen starken astrologisch-magischen Einschlag aufweisen<sup>1287</sup>.

Die mit 37 vollständigen, verkürzten und fragmentarischen Exemplaren sehr reiche handschriftliche Überlieferung der lateinischen Fassung der „Kyraniden“ setzt erst im 13. Jahrhundert ein<sup>1288</sup>. Doch der Prolog des Übersetzers übermittelt das Weltjahr 6677 zur Zeit Kaiser Manuels, nach Inkarnationszählung das Jahr 1169, als Zeitpunkt der Übertragung in

---

<sup>1283</sup> Vgl. ebd., S. 14-18.

<sup>1284</sup> Offenbar ist mit dieser Stadt aber nicht das im Text erwähnte Seleukeia gemeint. Die verkürzte Wiedergabe des Harpokration-Prologs durch den Compiler hinterlässt ein unklares Bild.

<sup>1285</sup> Vgl. ALPERS, Untersuchungen, S. 18.

<sup>1286</sup> Die offensichtlichen Syrienbezüge im Prolog werden auch dem lateinischen Übersetzer nicht entgangen sein. Entgegen Thomas Ricklins Annahme, der Übersetzer vermute eine arabische Vorlage des griechischen Textes, dürfte sich die Anspielung auf die Sprache des Hagar-Volkes im lateinischen Prolog ebenfalls auf das Syrische beziehen; vgl. RICKLIN, Thomas: Der Traum der Philosophie im 12. Jahrhundert. Traumtheorien zwischen Constantinus Africanus und Aristoteles (Mittellateinische Studien und Texte 24). Leiden/ Boston/ Köln 1998. S. 250 mit Anm. 21.

<sup>1287</sup> Die Übersicht von H. Diels listet dabei eine ganze Reihe griechischer Titel auf, für die offenbar keine lateinischen Übertragungen angefertigt wurden; vgl. DIELS, H.: Die Handschriften der antiken Ärzte. 2. Teil – Die übrigen griechischen Ärzte außer Hippokrates und Galenos (Abhandlungen der königlich-preußischen Akademie der Wissenschaften 1906). Berlin 1906. S. 43-48.

<sup>1288</sup> Gerade die ältesten lateinischen Versionen weisen keinen vollständigen Text der ersten vier Bücher auf. Bei den Manuskripten handelt es sich um New Haven, Yale University Medical Library 39, fol. 91r-143v; Oxford, Bodleian Library Mus. 219, fol. 138v-139r; Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana Regin. Lat. 773, fol. 21r-40. Vgl. LUCENTINI, Paolo/ Vittoria PERRONE COMPAGNI: I testi e i codici di Ermete nel Medioevo. Firenze 2001. S. 34-37.

Konstantinopel<sup>1289</sup>. Durch die sehr wahrscheinliche Identifizierung des Übersetzers mit Paschalis Romanus vermochte Charles Homer Haskins diesen frühen Zeitpunkt des Eintritts der „Kyraniden“ in die lateinische Sprachwelt zu bestätigen<sup>1290</sup>.

Im Vorwort der lateinischen Fassung der „Kyraniden“ berichtet der Übersetzer von zwei thematisch verwandten Titeln, die ihm bei seiner Übertragungsarbeit in Konstantinopel unter den griechischen Werken aufgefallen seien. Die eine Schrift sei das Buch Alexanders des Großen über die sieben Pflanzen und sieben Planeten, bei der zweiten handle es sich um das Mysterium des Thessalos an Hermes über die zwölf Pflanzen, zwölf Sternzeichen und des Weiteren über jeweils sieben Pflanzen und Planeten. Es sei gerechtfertigt, diese Traktate, würde man ihrer habhaft, den „Kyraniden“ voranzustellen, da auch sie den ehrwürdigen Himmel nachbildeten – also über sternkundliche Sachverhalte Auskunft gäben<sup>1291</sup>. So vermittelt der Prolog des Übersetzers der lateinischen Welt Informationen zu zwei weiteren Schriften, die mit hermetischen Traditionen in Verbindung stehen. Möglicherweise fand Paschalis Romanus noch selbst die beiden Titel auf und übertrug sie. Spätestens seit dem 13. Jahrhundert setzt jedenfalls die handschriftliche Überlieferung der lateinischen Versionen sowohl des Buches Alexanders wie des Thessalos ein<sup>1292</sup>. Noch nicht geklärt ist, ob eine antike lateinische Übersetzung der Thessalos-Schrift auch im Mittelalter rezipiert wurde<sup>1293</sup>.

---

<sup>1289</sup> „*Transfertur itaque liber iste Constantinopoli Manuele imperante, anno mundi VI M DCLXXVII, anno vero Christi MCLXIX, indicatione secunda.*“ Kyraniden, hg. von DELATTE, S. 12.

<sup>1290</sup> Vgl. HASKINS, *Mediaeval Science*, S. 218-221. Zu der Übersetzung siehe auch Kap. IV.2.

<sup>1291</sup> „*Volo tamen te scire quod est apud Graecos quidam liber Alexandri Magni de VII herbis VII planetarum et alter, qui dicitur Thessali mysterium ad Hermem id est Mercurium, de XII herbis XII signis attributis et de VII aliis herbis per VII alias stellas. Qui si forte pervenerint ad manus meas vel tuas, quia caelestem dignitatem imitantur, recte huic operi praeponentur.*“ Kyraniden, hg. von DELATTE, S. 12.

<sup>1292</sup> Nach der Aufstellung von Paolo Lucentini und Vittoria Perrone Compagni existieren drei Manuskripte des „*Liber de septem herbis*“ Alexanders (London, British Library Sloane 342, fol. 134rv; New Haven, Yale University Medical Library 39, fol. 148r-149v; Oxford, Bodleian Library Laud. Misc. 676, fol. 42v-43r) und eine Handschrift des Thessalos (Modena, Biblioteca Estense Universitaria lat. 175, fol. 166v-169v) aus dem 13. Jahrhundert; vgl. LUCENTINI/ PERRONE COMPAGNI, *I testi*, S. 40-44. Zu der Überlieferung griechischer wie lateinischer Versionen des Thessalos vgl. PINGREE, David: *Thessalus Astrologus*, in: *Catalogus translationum et commentatorum. Mediaeval and Renaissance Latin Translations and Commentaries*, Bd. 3. Hg. von Edward CRANZ. Washington 1976. S. 83-86 und PINGREE, David: *Thessalus Astrologus. Addenda*, in: *Catalogus translationum et commentatorum. Mediaeval and Renaissance Latin Translations and Commentaries*, Bd. 7. Hg. von Virginia BROWN. Washington 1992. S. 330-332.

<sup>1293</sup> Bereits Adalberto Pazzini machte auf eine lateinische Textversion aufmerksam, die erhebliche Abweichungen zu den für das Mittelalter überlieferten Fassungen aufweist. Bezeugt ist dieser Textbestand allerdings nur in einem Manuskript des 15. Jahrhunderts; vgl. PAZZINI, Adalberto: *Virtù delle erbe secondo i sette pianeti. L'erbario detto di Tolomeo e quelli di altri astrologi* (Cod. Vat. Lat. 11423). Milano/ Roma 1959. S. 112. Die Variationen sind von Sergio Sconocchia näher untersucht worden, ohne dass er eine rezeptionsgeschichtliche Einordnung vornimmt; vgl. SCONOCCHIA, Sergio: *Problemi di traduzione del testo greco del De plantis duodecim signis et septem planetis subiectis* attribuito a Tessalo di Tralle: I rapporti tra la

Der „Liber de septem herbis“ stellt nach dem Muster der „Kyraniden“ ebenfalls die verborgenen Kräfte von Pflanzen vor, die durch die kosmischen Einwirkungen der Planeten zustande kämen. Sowohl in der griechischen wie in der lateinischen Überlieferung zählt dieses Buch zur überaus reichen Pseudoepigraphie um Alexander den Großen. Die einzige Verbindung zum Trismegistos besteht in einem zweiten Strang der griechischen Überlieferung, der die „Sieben Pflanzen“ anonym vermittelt oder aber Hermes zuschreibt<sup>1294</sup>. In der lateinischen Tradition hat dieser Zweig jedoch keinen Niederschlag gefunden, weshalb der „Liber septem herbis“ genau genommen auch nicht zu den lateinischen Hermetica zählen sollte<sup>1295</sup>.

Ähnlich problematisch gestaltet sich die Zuweisung des „Liber Thessali de virtutibus herbarum“, des zweiten im Prolog der „Kyraniden“ erwähnten Titels, zur hermetischen Literatur. Die explizite Zuschreibung dieses Buches an Hermes erfolgt ebenfalls nur in einem Zweig der griechischen Überlieferung, während die lateinischen Übertragungen durchweg Thessalos als Autor anführen<sup>1296</sup>. Immerhin verband Paschalis Romanus diesen Text in den „Kyraniden“ auch mit Hermes<sup>1297</sup>. Zudem wendet sich in der Thessalos-Fassung der vermeintliche Autor an den ägyptischen Asklepios, bittet diesen um Offenbarung und wird nach der Unterweisung zur Geheimhaltung verpflichtet<sup>1298</sup>. Die Rahmenerzählung steht somit ganz in der Tradition mystischer Initiationen, wie sie auch vielen hermetischen Texten eigen ist. Dem Leser dieser Version des „Liber de virtutibus herbarum“ bot sich so leicht die Verknüpfung zum Hermes-Schüler Asklepios und damit immerhin zu einer für die hermetische Tradition verbürgte Propheten- bzw. Göttergestalt. Den „Liber de virtutibus“ zu den Hermetica zu zählen erscheint somit weit eher gerechtfertigt<sup>1299</sup>.

Nach der Einleitung der auch im Lateinischen vorliegenden Rezension berichtet ein Thessalos – wahrscheinlich zielt diese Zuschreibung auf den zu Zeiten Kaiser Neros verbürgten Arzt Thessalos von Tralles<sup>1300</sup> – vom Fund einer Schrift des Königs Nechepso –

---

traduzione latina tardo-antica e la traduzione latina medioevale, in: *Mémoires V. Textes Médicaux Latins Antiques*. Hg. von G. SABBAH. Saint Etienne 1984. S. 125-151.

<sup>1294</sup> Vgl. LUCENTINI, *Hermetic Literature*, S. 514.

<sup>1295</sup> In die „Hermes Latinus“-Reihe wurde er allerdings trotzdem aufgenommen; vgl. die Online-Übersicht des Editionsprogramms unter:

[http://www.iuo.it/dipfp/ATTIVITA\\_DI\\_RICERCA/HermesLatinus/programma.html](http://www.iuo.it/dipfp/ATTIVITA_DI_RICERCA/HermesLatinus/programma.html) (Stand: 14. 6. 2007).

<sup>1296</sup> Vgl. Thessalos von Tralles griechisch und lateinisch (Beiträge zur klassischen Philologie 28). Hg. von Hans-Veit FRIEDRICH. Meisenheim am Glan 1968. Sp. 25.

<sup>1297</sup> Siehe oben.

<sup>1298</sup> Siehe unten.

<sup>1299</sup> Auf diese Zusammenhänge zielt auch der Beitrag FESTUGIÈRE, André-Jean: *L'Expérience Religieuse du Médecin Thessalos*, in: DERS., *Hermétisme et mystique paienne*. Paris 1967. S. 141-180.

<sup>1300</sup> Thessalos von Tralles' medizinische Werke gelten als verschollen. Die wenigen über ihn bekannten biographischen und wissenschaftsgeschichtlichen Informationen widersprechen jedoch den Angaben des „Liber de virtutibus“, der eine Widmung an Kaiser Claudius suggeriert. Zur Person vgl. PAZZINI *Virtù delle erbe*,



auch eine mythische Figur bereits sehr alter hermetischer Überlieferungen<sup>1301</sup> – während seiner medizinischen Studien in einer alexandrinischen Bibliothek<sup>1302</sup>. Bei der Anwendung der Empfehlungen dieser Schrift sei er, so Thessalos, jedoch auf äußerst peinliche Weise gescheitert und daraufhin vor Hohn und Spott nach Diospolis ins Innere Ägyptens geflohen. Dort habe ihn ein Priester des Asklepios nach dreitägigem Fasten in einen Tempel geführt, wo er eine Erscheinung des Gottes nach der Ursache seines Misserfolgs habe befragen können. Offenbart wurde ihm demnach, dass es nicht nur auf das Wissen um die Heilkräfte der Pflanzen ankäme, wie bei Nechepso ausgeführt, sondern auch um das Wissen um die Standorte der Pflanzen und den richtigen Zeitpunkt, wann sie einzusammeln seien. Nur so könne der Einfluss der Gestirne auf die Pflanzen gewährleistet werden. Um die Beschaffenheit dieser kosmischen Wechselwirkungen und die Regeln zur Herstellung der medizinischen Extrakte wird Thessalos daraufhin von Asklepios in einer kurzen allgemeinen Erläuterung unterrichtet. Anschließend folgen detaillierte Ausführungen, die der Autor des „Liber de virtutibus“ in einen Teil zu den zwölf Zodiakpflanzen und einen zweiten Teil zu den sieben Planetenpflanzen aufteilt. Zu jeder der Pflanzen wird eine Vielzahl von Wirkungen und Medikationen in Form von Salben, Tränken, Pillen und Pulvern angegeben. Von der Sonnenpflanze *Kichorion* heißt es beispielsweise, wer sich mit ihr das Gesicht einreibe, nach Osten blicke und den Sonnengott um Gnade bitte, der sei bei seinen Mitmenschen an diesem Tag äußerst beliebt<sup>1303</sup>. Wichtig erscheinen die teilweise jedoch widersprüchlichen Vorschriften, die Planeten- bzw. Zodikalkräfte einzufangen, indem Ernte und Verarbeitung nur unter dem jeweiligen Gestirn gestattet wird<sup>1304</sup>. Nach der göttlichen Ermahnung, das eben Geoffenbarte nicht unbedacht preiszugeben, schließen sich noch einige Hinweise zu den Standorten der Pflanzen an. Der weitere Verlauf der Ausführungen variiert nach zwei unterschiedlichen Versionen<sup>1305</sup>. Eine Variante befasst sich im Anschluss in einem eigenen Abschnitt um die Wirkungen der Pflanze *paeonia*. Auch für den Schluss liegen zwei Überlieferungen vor: Nach einer befragt Thessalos nochmals

---

S. 118-122 und NUTTON, Vivian: Thessalos von Tralleis, in: Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike, Bd. 12/1. Stuttgart/ Weimar 2002. Sp. 455f.

<sup>1301</sup> So gehen die astrologischen Lehren im so genannten „Buch von Nechepso und Petosiris“ angeblich auf Hermes und nach allerdings umstrittenen wissenschaftlichen Einschätzungen vermutlich auf das zweite vorchristliche Jahrhundert zurück; vgl. GUNDEL, Wilhelm/ Hans-Georg GUNDEL: Astrologumena. Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte (Sudhoffs Archiv, Beiheft 6). Wiesbaden 1966. 27-36.

<sup>1302</sup> Die Wiedergabe des Prooemiums folgt der Struktur der Ausgabe von Friedrich; vgl. Thessalos, hg. von FRIEDRICH, Sp. 13f.

<sup>1303</sup> Ebd., Sp. 199-206.

<sup>1304</sup> So steht die allgemeine Weisung der Gottheit zur Sammlung und Verarbeitung der Pflanzen gegen Ende der Vorrede in diametralem Widerspruch zu den Angaben in den jeweiligen Pflanzenkapiteln; vgl. ebd., Sp. 22f.

<sup>1305</sup> Zu den Unterschieden vgl. Thessalos, hg. von FRIEDRICH, S. 15-25.

Asklepios um ein Mittel gegen den Tod, worauf ihm die Unwürdigkeit der Menschen um dieses Wissen zu verstehen gegeben wird. Gemäß der zweiten Fassung richtet Thessalos diese Frage an den demnach während der Gotteserscheinung anwesenden Priester, dessen Antwort jedoch ähnlich ausfällt. Der Text endet mit dem Hinweis auf eine erfolgreiche Erprobung des neu erworbenen Wissens und dem angeblichen Versuch des Thessalos, seine Ärztekollegen durch die Niederschrift seiner Erfahrungen darüber zu informieren.

Im Zusammenhang mit der „Tabula smaragdina“ ist im Abschnitt über alchemische Traktate das „Buch über das Geheimnis der Schöpfung“ erwähnt worden. Doch nicht nur die Smaragdtafel soll nach der in der Einleitung wiedergegebenen Rahmenerzählung aus den Händen des Hermes empfangen worden sein<sup>1306</sup>. Letztlich wird der Trismegistos für den gesamten Inhalt dieser enzyklopädischen Naturkunde verantwortlich bezeichnet. Ganz unabhängig von der noch nicht befriedigend beantworteten Frage, ob der gesamten Schrift eine spätantike griechische oder syrische Vorlage zugrunde liegt<sup>1307</sup>, fügt sich die arabische Fassung und damit deren lateinische Übersetzung in eine mehrfach bezeugte Tradition der orientalischen Literatur, wonach Apollonios von Tyana verborgene Lehren des Hermes wieder entdeckt und der Nachwelt übermittelt haben soll. Zuweilen spielen dabei weitere Mittler wie Aristoteles und Alexander der Große eine Rolle, so etwa im Falle des „Schatz des Alexander“<sup>1308</sup>. An diese Motive knüpft auch die Selbstvorstellung des Pseudo-Apollonios im „De secretis naturae“ an: er werde verehrt für seine Talismane und er sei in vielen Geheimlehren bewandert<sup>1309</sup>. Wer seine Worte aufnehme, werde geläutert und sei in der Lage, die Ursachen der Dinge zu erkennen<sup>1310</sup>. Dieser Vorredner gibt sich zwar als Autor des Buches aus, im folgenden Abschnitt erzählt er jedoch ausführlich von seiner hermetischen Vorlage<sup>1311</sup>. Die Erwähnung des christlichen Priesters Sāḡiyūs aus Nablus als Übersetzer oder Kommentator in der arabischen Vorlage fehlt im lateinischen Text<sup>1312</sup>. Einmal mehr fungiert der Trismegistos als ehrwürdige Autorität von Wissen, das durch eine so konstruierte

---

<sup>1306</sup> Siehe Kap. I.

<sup>1307</sup> Über den 1980 von Ursula Weisser verzeichneten Forschungsstand ist die Orientalistik offenbar bislang nicht wesentlich hinausgekommen; vgl. WEISSER, Ursula: Das „Buch über das Geheimnis der Schöpfung“ von Pseudo-Apollonios von Tyana (Ars medica 2). Berlin/ New York 1980. S. 8-10.

<sup>1308</sup> Zum „Schatz Alexanders“ siehe auch Kap. II.4. Eine Übersicht dieser orientalischen Überlieferungen bietet WEISSER, Buch über das Geheimnis der Schöpfung, S. 28-37.

<sup>1309</sup> „Ego itaque, Apollonius, in prestigiis admirandus, multimodo secretiori dogmatis genere precellens, [...]“ De secretis naturae, hg. von HUDRY, S. 22.

<sup>1310</sup> „In voluminis serie, eam principaliter tractaturus sum disciplinam ex qua philosophorum antiquissimi susceptae narrationis protulerunt exordium, ut, mee intentionis agnita prudentia, et ad vestram aspirare valeat intelligentiam et intimam pulsare discretionis naturam.“ Ebd., S. 21.

<sup>1311</sup> Für die Rahmenerzählung im lateinischen Text siehe ebd., S. 23f.

<sup>1312</sup> Zu Sāḡiyūs vgl. WEISSER, Buch über das Geheimnis der Schöpfung, s. 49-52.

Anciennität über jeglichen Zweifel erhoben werden soll. Wie ein Harpokration, Kyranos, Alexander oder Thessalos in zuvor genannten Beispielen dient die Einbeziehung Apollonios´ von Tyana als Medium hermetischer Weisheit quasi der doppelten Absicherung: Einer weiteren, der Doxographie nach in geheimen Künsten bewanderten Figur wird das Verborgene offenbart und der Leser des Textes dadurch gleichzeitig mit initiiert. Der verhüllende Schleier ist danach gefallen, auch wenn formal die Geheimhaltung weiter beschworen wird<sup>1313</sup>: in Mesopotamien stellen die Einwohner der sagenhaften Stadt die eisernen Tafeln des Hermes öffentlich auf, Apollonios wie die anderen Mittlergestalten schreiben über ihre Erkenntnisse Bücher für ein gelehrtes Publikum.

Im Falle des „De secretis naturae“ hat der Trismegistos damit seine Aufgabe bereits erfüllt<sup>1314</sup> – die folgenden Darlegungen kommen weitgehend ohne nochmalige Bemühung seiner Autorität aus<sup>1315</sup>. Während die Darstellung in der arabischen Fassung einer klaren Gliederung in sechs Büchern folgt, die die Naturbeschreibung vom Schöpfer ausgehend über die Himmelsphänomene zu den Mineralien, Pflanzen, Tieren und schließlich den Menschen abschreitet<sup>1316</sup>, strukturiert der Übersetzer Hugo von Santalla den Text um. Nach seiner Aufteilung<sup>1317</sup> behandelt ein erster Teil in drei Kapiteln zunächst Gott und das Verhältnis zu seiner Schöpfung, dann den Lauf der Planeten und die Eigenschaften der

<sup>1313</sup> Nach Vorrede, Fundgeschichte und Inhaltsübersicht ermahnt auch Pseudo-Apollonius seine Leser bei Gott, das Buch nur in vertraute, verwandte und niemals in fremde Hände zu geben: „[...] *et iuramenti lege astringo per ‚Deum preter quem non est alius‘ – a quo omnia bona procedunt, cuius est prima rerum omnium conditio, creatio ac dispositio, sed etiam per ipsius maiestatem, potentiam atque imperium, ad quem nihil familiarius accedere potest quam vir animo perfecte bonus – quatinus hunc librum ad amicos et ad eos potissimum quos originis linea consanguineos efficit, tanto labore tantoque exercitio vix tandem edictum, nemini alieno nemo eorum revelare presumat.*“ De secretis naturae, hg. von HUDRY, S. 26.

<sup>1314</sup> Die Gestaltung der Fundgeschichte orientiert sich im arabischen Text an einer anderen hermetischen Schrift, dem in verschiedenen Variationen überlieferten „Kitāb al-Isṭamāḥīs“ (zur lateinischen Übersetzung unter dem Titel „Liber Antimaquis“ siehe Kap. IV.1.d.). Im „Buch über das Geheimnis der Schöpfung“ wird diese Abhängigkeit jedoch nicht kenntlich gemacht.

<sup>1315</sup> Von der „Tabula“ am Ende abgesehen erfolgt ein einziger Verweis im ersten Teil über die Schöpfung, in dem nach Hermes von der Gerechtigkeit des Schöpfers gegen die Geschöpfe die Rede ist: „*Verba quidem sunt Hermetis in quodam volumine sic descripta: ‚Creator istius est, nullam omnino creaturarum volens iniuriam, et in universa que condidit misericors, ut videlicet sue gratie karitas nullum relinquat expertem. Sic enim universalem toti exposuit ut neminem alium sue benignitatis tanquam dispensatorem proficeret. Unde ipse solus gratiam et laudem iuste promeruit. Hec autem Hermetis sententia ex prophetarum libris, nichilominus quidem, in quantum humane existimationis potest iudicium, certissima nititur ratione. Consequenter ergo dicendum videtur quoniam sine exemplo universam condidit genituram, creaturam vero nulla similitudinis ratione creatori possibile est referri.*“ De secretis naturae, hg. von HUDRY, S. 46f. Die von Pinella Travaglia am Ende ihrer Studie suggerierte allgemeine hermetische Tendenz dürfte eher der wenig spezifischen Charakteristik des Literaturgenres als tatsächlichen Anleihen aus weiteren Hermes zugeschriebenen Traktaten geschuldet sein; vgl. TRAVAGLIA, Pinella: Note sulla dottrina degli elementi nel „De secretis naturae“, in: Studi Medievali 39 (1998); S. 121-157, bes. S. 157. Eine systematischere Sicht auf die Quellen des „Buches über das Geheimnis der Schöpfung“ zeigt dementsprechend kaum Verweise auf andere hermetische Literatur; vgl. TRAVAGLIA, Pinella: Una cosmologia ermetica. Il Kitāb sirr al-ḥaliqa/ De secretis naturae. Napoli 2001. S. 7-15.

<sup>1316</sup> Eine sehr ausführliche Inhaltsübersicht über den arabischen Text bietet WEISSER, Buch über das Geheimnis der Schöpfung, S. 74-153.

<sup>1317</sup> Vgl. De secretis naturae, hg. von HUDRY, S. 3f.

Sterne samt Beschaffenheit und Kräften der Mineralien, sowie anschließend den pflanzenkundlichen Teil. Der zweite Teil ist den Tieren und der Natur des Menschen vorbehalten. Neben allgemeinen Beschreibungen und Klassifizierungen beinhaltet das „Buch über das Geheimnis der Schöpfung“ theologische Betrachtungen und auch alchemische wie kosmologische Erklärungen ähnlich derer in den „Kyraniden“. Einen strikten Monotheismus legt der Autor etwa bei den Ausführungen zu den Attributen und Namen Gottes an den Tag, die er dann auch konsequent gegen bestimmte Philosophien, darunter vermeintlich falsche Auslegungen des Aristoteles, und Anschauungen namentlich von Gestirn- und Elementenverehrern, Zoroastriern und Hindus verteidigt<sup>1318</sup>. Im mineralogischen Abschnitt spielt dagegen der Transmutationsgedanke eine wichtige Rolle. Quecksilber und Schwefel gelten demnach als Grundstoffe, durch die je nach Mischung und qualitativer Beschaffenheit analog zu den Planeteneigenschaften Metalle hergestellt werden könnten<sup>1319</sup>. Aber auch bei Pflanzen und Tieren bedingten sich die spezifischen Eigenschaften durch Mischung von Temperamenten und Qualitäten, die somit dem grundlegenden Ordnungsprinzip des Kosmos folgten. Pflanzen hätten beispielsweise Anteil an den Eigenschaften des Wassers, sie seien feucht, kalt, dunkel, schwer, ruhend, leblos, ohne Fleisch und Stimme, zusammengezogen und bedürftig<sup>1320</sup>. Fische hätten andererseits weder Hände noch Füße, weil aufgrund ihrer wässrigen Natur weder Wärme noch Luft oder Erde wie bei den Landtieren auf sie einwirkten<sup>1321</sup>. Solche Wechselwirkungen bündelt die Darstellung im „De secretis naturae“ in einem Diagramm aus fünf Kreisen. Im äußeren Kreis stehen die zwölf Zeichen des Zodiaks samt ihrer ruhenden oder bewegten Grundeigenschaft. Die inneren Kreise werden jeweils von den vier Elementen und deren Spezifika (männlich, weiblich, aktiv, passiv, warm-trocken, warm-feucht, kalt-feucht und kalt-trocken) besetzt<sup>1322</sup>:

---

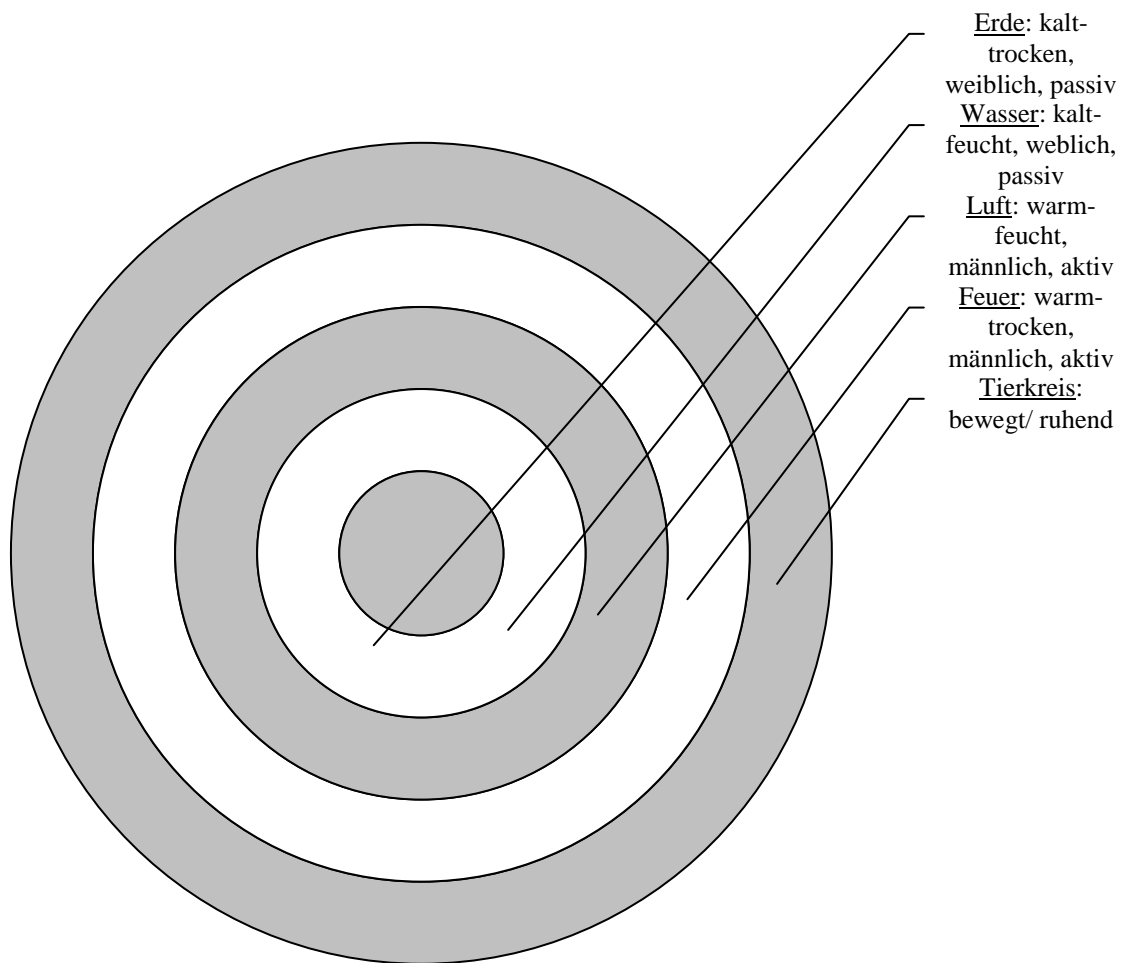
<sup>1318</sup> Ebd., S. 28-39.

<sup>1319</sup> Ebd., S. 64-77.

<sup>1320</sup> „*Hec etiam, ut iam supra innotuit, frigida est et humida, obscura, gravis, quieta, inanimata, sono carens et voce, comprehensa et necessaria.*“ Ebd., S. 95.

<sup>1321</sup> „*Horum itaque natura aquatica – ut videlicet aer, ignis atque terra nihil aut modicum habent dignitatis – pedes et manus inficiatur et negat.*“ Ebd., S. 123.

<sup>1322</sup> Eine schematische Darstellung des Diagramms bietet WEISSER, Buch über das Geheimnis der Schöpfung, S. 123. Zur Platzierung im lateinischen Text siehe *De secretis naturae*, hg. von HUDRY, S. 102f. Zur Abbildung im Manuskript Paris, Bibliothèque Nationale Lat. 13951, fol. 19v siehe STOCK, *Myth and Science*, S. 78/79, Tafel V. In diesem Diagramm wie Brian Stock ein spezifisch hermetisches Schema zu erkennen, erscheint angesichts zahlreicher Parallelen und der Gängigkeit solcher Muster kosmischer Sympathien übertrieben.



Überliefert ist die lateinische Fassung des „De secretis naturae“ lediglich durch eine Handschrift des 12. Jahrhunderts und deren im 17. Jahrhundert angefertigte Kopie<sup>1323</sup>. Auch unter Berücksichtigung von Verlusten war der Übersetzung des Hugo von Santalla somit keine weite Verbreitung beschieden. Die arabische Vorlage lässt sich auf eine Rezension zurückführen, die auch im einzig erhaltenen spanischen Manuskript vorliegt. Im Vergleich erweist sich die lateinische Übertragung durch häufiges Paraphrasieren stark gestrafft<sup>1324</sup>.

<sup>1323</sup> Vgl. LUCENTINI/ PERRONE COMPAGNI, I testi, S. 18f. Eine ausführliche Beschreibung von Paris, Bibliothèque Nationale Lat. 13951 bietet De secretis naturae, hg. von HUDRY, S. 16-18.

<sup>1324</sup> Zur arabischen Vorlage und dem Charakter der lateinischen Übersetzung vgl. WEISSER, Buch über das Geheimnis der Schöpfung, S. 54f.

### *c. Astrologische Lehren des Hermes*

Astrologische Lehren zählen zu den ältesten Überlieferungen hermetischer Literatur. Einige Zeugen reichen in die ptolemäische Zeit zurück und geben der Forschung zu mal mehr mal weniger phantasievollen Überlegungen Anlass, in der Sternenkunde die Wurzel für Übergänge von den ägyptischen Priesterbüchern, wie sie etwa Clemens von Alexandria beschreibt<sup>1325</sup>, zu den griechischen Offenbarungen der Kaiserzeit zu suchen, die das Erscheinungsbild der antiken Hermetica prägen. Wilhelm Gundel beispielsweise geht von einem verlorenen Kernbestand alter hermetischer Astrologumena aus, von dem die erhaltenen und erschließbaren Zeugnisse lediglich noch ein Fragment darstellen. Eine systematische Astrologie vermutet er jedoch nicht in dieser Urform, „sondern daß in unorganischer Weise ganz disparate Elemente des gestirnten Himmels und ebenso ganz heterogene Methoden und Techniken der Zukunftskunde nebeneinander gereiht waren.“<sup>1326</sup> Die Prominenz des Trismegistos als mythischer Offenbarer gerade auf dem Feld der Sternenkunde dürfte in nicht geringem Maße den seit hellenistischer Zeit gerade in Ägypten beheimateten Astrologen wie Klaudios Ptolemaios geschuldet sein, die entweder selbst dem Land am Nil gerne den Rang des Ursprungs ihrer Disziplin einräumten, oder dazu beitrugen, dass Nichtägypter dort die Wiege der Sternenkunde vermuteten. Zu der Verbindung von Astrologie und der für Schrift, Kalenderkunde, Wissenschaft und Offenbarung zuständigen ägyptischen Gottheit Thot/ Hermes war es nur noch ein kleiner Schritt<sup>1327</sup>.

Auch wenn die noch erhaltene Überlieferung der Antike nur einen Bruchteil einstiger Bestände darstellen mag, übersteigt sie an Vielfalt die in der lateinischen Literatur des 12. und 13. Jahrhunderts auftretenden Zeugen bei weitem. Den Kenntnissen der mittelalterlichen Jahrhunderte war in der Regel der Filter vorgesetzt, welche Texte überhaupt aus dem Griechischen und in der Mehrzahl aus dem Arabischen übersetzt wurden. Diese für alle technisch-operativen Hermetica geltende Einschränkung macht sich aber gerade auf dem Feld der Astrologie besonders bemerkbar. Andererseits bildeten die lateinischen Fassungen gerade der arabischen Standardwerke der Sternenkunde ein weites Einfallstor für Sekundärüberlieferungen neben den primären Hermes-Pseudoepigraphen. Der im Westen viel gelesene Abū Mašar verwies beispielsweise immer wieder auf den Trismegistos als einen seiner Gewährsmänner und trug nicht zuletzt durch seine Version

---

<sup>1325</sup> Siehe Kap. II.1.

<sup>1326</sup> GUNDEL/ GUNDEL, *Astrologumena*, S. 11.

<sup>1327</sup> Vgl. ebd., S. 9f.

von der Legende der drei Hermen zur Doxographie um den ägyptischen Weisen bei<sup>1328</sup>. Aber auch ein ‘Abd al-‘Azīz ibn ‘Uṭmān al-Qabīṣī (lat. Alcabitius, † vermutlich nach 950), der für seine Bezüge zum Trismegistos weitgehend aus zweiter Hand schöpfte, trug zur Rezeption hermetischer Traditionen im Abendland bei. Allein sein „Liber introductorius ad magisterium iudiciorum astrorum“, in dem er sich nur gelegentlich auf Hermes beruft<sup>1329</sup>, erlebte eine weite Verbreitung, deren Niederschlag in über 200 lateinischen und volkssprachlichen Handschriften des Mittelalters noch heute ablesbar ist<sup>1330</sup>. Ein weiteres Beispiel für Sekundärüberlieferungen astrologischer Lehren des Hermes bietet der „Liber Aristotilis de ducentis LVque Indorum voluminibus universalium questionum tam genethalium quam circularium summam continens“, eine angeblich auf Aristoteles zurückgehende Abhandlung über Genethleologie auf der Basis indischer Schriften, deren lateinische Fassung Hugo von Santalla anfertigte. Mit Definitionen des Hermes wird dort der al-hīlāğ, der Punkt im Horoskop, an dem sich die Lebensdauer eines Neugeborenen ermitteln lässt, der al-jārbaḥtār, der Verteiler der Zeit, und die Lospunkte<sup>1331</sup> zu Brüdern und Eltern bestimmt<sup>1332</sup>. Die Vielfältigkeit solcher sekundären Überlieferungen können mit den Beispielen des Abū Ma‘šar, des al-Qabīṣī und des „Liber Aristotilis“ an dieser Stelle nur angedeutet werden. Im Vordergrund sollen im Folgenden die primären Zeugnisse stehen.

Die umfangreichste unter dem Namen des Hermes firmierende astrologische Schrift wirkt gleich ein ganzes Problembündel hinsichtlich ihrer zeitlichen Zuordnung auf. Ihre lateinische Fassung unter dem Titel „Liber Hermetis de triginta sex decanis“ liegt bislang

---

<sup>1328</sup> Zur Legende von den drei Hermen in der lateinischen Rezeption vgl. Kap.III.2.a. und Kap.IV.1.a. Abū Ma‘šar führt Hermes beispielsweise in seiner großen Einführung in die Astrologie als eine seiner maßgeblichen Autoritäten neben Ptolemaios, Dorotheos, Teukros und Antiochos an; vgl. GUNDEL, Wilhelm: Dekane und Dekansterbilder. Ein Beitrag zur Geschichte der Sternbilder der Kulturvölker (Studien der Bibliothek Warburg 19). Glückstadt/ Hamburg 1936. S. 354. Unter dem Titel „Liber introductorius maioris ad scientiam iudiciorum astrorum“ sorgte Johannes von Sevilla für eine lateinische Übersetzung dieses Werkes; vgl. Al-Qabīṣī (Alcabitius): The Introduction to Astrology. Editions of the Arabic and Latin texts and an English translation (Warburg Institute Studies and Texts 2). Hg. von Charles BURNETT, Keiji YAMAMOTO und Michio YANO. London/ Turin 2004. S. 200. Auch in seiner so genannten kleinen Einführung beruft sich Abū Ma‘šar auf Hermes für die Bestimmungen zu einigen Himmelloren (Lose sind bestimmte Punkte des Zodiaks, die angeblich eine Zukunftsprognose zu den Lebensaufgaben erlauben). Für eine lateinische Fassung dieser Schrift sorgte Adelard von Bath; vgl. Abū Ma‘šar: The Abbreviation of the Introduction to Astrology together with the Medieval Latin Translation of Adelard of Bath (Islamic Philosophy, Theology, and Science. Texts and Studies 15). Hg. von Charles BURNETT, Keiji YAMAMOTO und Michio YANO. Leiden/ New York/ Köln 1994. Bes. S. 75. 79 und 131.

<sup>1329</sup> Genannt wird Hermes mehrmals, aber nur das Zitat zum Los zur Heirat der Frau dürfte direkter Lektüre hermetischer Texte geschuldet sein; vgl. Al-Qabīṣī – The Introduction to Astrology, hg. von BURNETT u. a., S. 145.

<sup>1330</sup> Zu al-Qabīṣī vgl. ebd., S. 1-10.

<sup>1331</sup> Das System der Lose wird unten in diesem Abschnitt erläutert.

<sup>1332</sup> Vgl. The *Liber Aristotilis* of Hugo of Santalla (Warburg Institute Surveys and Texts 26). Hg. von Charles BURNETT und David PINGREE. London 1997. S. 42f., S. 58 und S. 63.

nur in einer einzigen Londoner Handschrift des 15. Jahrhunderts vor<sup>1333</sup>. Daneben existiert aus dem Besitz der französischen Königin Marie von Luxemburg († 1324) eine Übersetzung von Auszügen in picardischem Dialekt, die ebenfalls in eine Sammelhandschrift eingefügt wurde<sup>1334</sup>. Diese französische Version ist – wie an vielen entsprechenden Fachtermini ablesbar – einer lateinischen Fassung entlehnt, die mindestens in den Zeitraum dieser Untersuchung zurückreicht und einst einen anderen Textbestand als der Londoner Codex geboten hat, wie Zusätze und Auslassungen im Vergleich der beiden Manuskripte zeigen<sup>1335</sup>. Dieser lateinische Vorgänger bleibt bislang verschollen und der Zeitpunkt der Übersetzung damit ungewiss. Dass es sich um eine Übertragung aus dem Griechischen handeln muss, legen wiederum zahlreiche griechische Begriffe nahe. Eine arabische Vorlage hätte in der Regel eigene Termini an Stelle der Griechischen gesetzt. An arabischen Wörtern weist der Londoner Codex mit zwei Beispielen jedoch nur äußerst wenige auf<sup>1336</sup>. Auf die Frage, ob der lateinische Archetypus eine Übersetzung des Mittelalters oder der Antike darstellt, wagte der erste wissenschaftliche Bearbeiter Wilhelm Gundel lediglich eine vorsichtige Einschätzung. Der Wortschatz mit vielen Arius-Endungen und griechisch-lateinischen Mischbildungen sprächen demnach für einen Zeitpunkt der Übertragung noch zum Ausgang der Antike im 4. oder 5. Jahrhundert<sup>1337</sup>. Angesichts mangelnder Vergleichsmöglichkeiten mit mittelalterlichen Übersetzungen wollte Gundel darin aber kein endgültiges Urteil sehen. Zwar hat die Zahl an Einzelstudien zu mittelalterlichen astrologischen Schriften seit den Tagen der Erstedition des „Liber Hermetis de triginta sex decanis“ zugenommen, eine entsprechende philologische Auswertung für den hermetischen Traktat blieb bislang aber aus. Lediglich in Nebenbemerkungen nahm David Pingree eine divergierende Datierung vor. Aufgrund von Vergleichen mit anderen antiken *Astrologica* in griechischer Sprache, die er jedoch nicht näher anführt, setzt er den frühesten Zeitpunkt der griechischen Fassung mit dem 6. Jahrhundert an. Das von Gundel beobachtete Phänomen der Arius-Endungen in der lateinischen Version will er nicht nur

---

<sup>1333</sup> Beim Überlieferungsträger handelt es sich um die astrologische Sammelhandschrift London, British Library Harley 3731, fol. 1ra-50ra. Eine ausführliche Beschreibung der Handschrift bietet die Edition *Hermetis Trismegisti De triginta sex decanis* (*Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* 144 – *Hermes latinus* 4/1). Hg. von Simonetta FERABOLI. Turnhout 1994. S. XXV.

<sup>1334</sup> Zu Paris, Bibliothèque Nationale fr. 613, fol. 138vb-144rb und den übrigen dort enthaltenen Traktaten vgl. ebd., S. XXVif. Der Text der Pariser Handschrift ist ebenfalls der Edition von Feraboli beigelegt; vgl. ebd., S. 251-272.

<sup>1335</sup> Vgl. GUNDEL, Wilhelm: *Neue astrologische Texte des Hermes Trismegistos. Funde und Forschungen auf dem Gebiet der antiken Astronomie und Astrologie* (Abhandlungen der bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Abteilung, NF 12). München 1936. S. 6.

<sup>1336</sup> Vgl. ebd., S. 9f.

<sup>1337</sup> Vgl. ebd., S. 10f.



auf das 4. und 5. Jahrhundert beschränken<sup>1338</sup>. In einer späteren Untersuchung korrigierte David Pingree seinen Ansatz und ordnete den griechischen „Liber Hermetis“ aufgrund von Hinweisen auf das Werk des Vettius Valens und anderer antiker Astrologen erst in das 9. bis 10. Jahrhundert und die lateinische Übersetzung ohne nähere Begründung in das 13. Jahrhundert ein<sup>1339</sup>. Weitere Studien zum Problem der zeitlichen Ansetzung der lateinischen Fassung fehlen bislang. Auch die Neuauflage des „De triginta sex decanis“ durch Simonetta Feraboli weiß daher nichts Wesentliches hinzuzufügen<sup>1340</sup>. Dieser Edition kommt allerdings der Verdienst zu, auf zahlreiche inhaltliche Parallelen zwischen dem Buch „Über die 36 Dekane“ und antiken Traktaten etwa des Ptolemaios, Teukros, Rhetorius oder Firmicus Maternus hinzuweisen. Vorausgesetzt, diese Autoren haben die Abfassung der Hermes zugeschriebenen Schrift beeinflusst, bestätigt dies eine relativ späte Datierung des griechischen Urtextes des „De triginta sex decanis“<sup>1341</sup>. Zusammenfassend lässt sich aber festhalten, dass die Übersetzung dieser hermetischen Schrift vermutlich spätestens seit dem 13. Jahrhundert vorlag.

Der „Liber Hermetis de triginta sex decanis“ umfasst keine auf Vollständigkeit zielende Systematik und seine Leitsätze folgen auch keiner logischen Anordnung. Dennoch bietet er eine Vielzahl von astrologischen Methoden. Auf den Inhalt kann daher an dieser Stelle nur exemplarisch eingegangen werden. Für detaillierte Informationen sei auf Wilhelm Gundel verwiesen, der seiner Edition des Textes eine sehr umfangreiche Analyse anschließt<sup>1342</sup>, sowie auf die Ergänzungen von Wolfgang Hübner zum Abschnitt über die Paranatellonten<sup>1343</sup>. Der erste Abschnitt der hermetischen Schrift stellt die 36 Dekane des Zodiaks, die Gesichter der Planeten in ihnen, die heiligen Namen der Sterngötter und ihren geographischen Zuständigkeitsbereich wie Wirkung auf bestimmte Zonen des menschlichen Körpers vor<sup>1344</sup>. Babylonischen Ursprungs wie die meisten sternkundlichen Methoden und Termini kamen den Dekanen, den Abschnittseinteilungen der

---

<sup>1338</sup> Vgl. PINGREE, David: The Indian Iconography of the Decans and Horas, in: Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 26 (1963), S. 223-254, hier S. 227 mit Anm. 31.

<sup>1339</sup> Vgl. PINGREE, David: Antiochus and Rhetorius, in: Classical Philology 72 (1977), S. 203-223, hier S. 219. Der Argumentationsgang für diese Einschätzungen ist bei Pingree nicht ganz nachvollziehbar. Seine späte Ansetzung für die griechische Fassung zielt anscheinend auf eine sekundärer Verwertung der antiken Astrologen. Demnach übernahmen der griechische Verfasser des „Liber Hermetis“ die Angaben aus Vettius Valens, der im 2. Jahrhundert wirkte, und anderen nicht der antiken Überlieferung, sondern erst arabischen Übertragungen.

<sup>1340</sup> Vgl. De triginta sex decanis, hg. von FERABOLI, S. XXI.

<sup>1341</sup> Den Verlauf möglicher Wechselwirkungen zwischen den astrologischen Werken und die Richtung der Beeinflussung wird leider weder durch David Pingree noch durch die Neuedition untersucht.

<sup>1342</sup> Vgl. GUNDEL, Neue astrologische Texte, S. 113-346.

<sup>1343</sup> Vgl. HÜBNER, Wolfgang: Die Paranatellonten im Liber Hermetis, in: Sudhoffs Archiv 59 (1975), S. 387-414.

<sup>1344</sup> De triginta sex decanis, hg. von FERABOLI, S. 3-11.

Tierkreiszeichen – wobei zu jedem der zwölf Zodiakalsymbole drei Dekane von je zehn Grad zählen – , in der ägyptischen Astrologie besondere Bedeutung zu<sup>1345</sup>. Im Land am Nil wurden den Dekanen Gottheiten zugeordnet, deren Namen wie *Aulathamas* oder *Disornafais* samt den Attributen ihrer bildlichen Darstellung auch im „De triginta sex decanis“ genannt werden. So erscheint es konsequent, wenn die Lehre des ägyptischen Hermes mit ihnen einsetzt und sie der gesamten Schrift ihren Namen geben<sup>1346</sup>. In der astrologischen Horoskopie dienen die Dekane quasi zur Feineinteilung des Zodiaks, was nach einem bestimmten System zu genaueren Prognosen führen soll. Die damit eröffneten Möglichkeiten werden durch die „Zuständigkeiten“ im hermetischen Text angedeutet. So heißt es beispielsweise vom dritten Dekan des Skorpions, dass er das Gesicht des Planeten Venus habe, dieser also den Regenten dieses Segments des Tierkreises darstellt. Sein Name laute Psermes und er stehe medizinisch für Knochenschmerzen und Brüche. Seine Gestalt sei die eines Menschen mit Bockskopf und er halte auf seinem Bildnis in beiden Händen runde Hänger an Schnüren. Er beherrsche zudem das Klima in Kappadokien, Galatien und Phrygien<sup>1347</sup>. Der Liste mit den 36 Dekanen folgen mehrere Kataloge von Sternen und Sternbildern samt deren Position und Bedeutung besonders für Nativitäten (= Gestirnkonstellationen im Geburtsmoment). Unterschiedliche Quellen treten dabei in den Bezeichnungen hervor: neben den griechischen Namen des Zodiaks und der nördlichen wie südlichen Sternbilder stehen ägyptische Begriffe für eine Reihe außerzodikaler Gestirne und für die zwölf Sterne des Dodekaoros, die zur Bestimmung der Sonnenbahn eingeführt wurden<sup>1348</sup>. Gemeinsam treten diese griechischen und ägyptischen Elemente des Sternenhimmels im umfangreichsten Kapitel der hermetischen Schrift über die Fixsterne und ihre Grade in den Tierkreiszeichen auf<sup>1349</sup>. Nach den Bildern des Zodiaks geordnet werden aber nicht nur die Fixsterne mit ihrer genauen Position, sondern auch jeder Grad mit genauer Bestimmung, die Sterne des Dodekaoros, die Sternbilder außerhalb des

<sup>1345</sup> Allein den Dekanen ist die umfangreiche Studie GUNDEL, Dekane und Dekansternebilder gewidmet. Vgl. zu den ägyptischen Zeugnissen v.a. ebd., S. 1-21.

<sup>1346</sup> Möglicherweise bezieht sich der Titel „De triginta sex decanis“ auch nur auf das erste Kapitel. Doch im Londoner Codex folgt die Angabe dem „Liber Hermetis“ ohne Trennung oder Absetzung, weshalb unklar bleibt, ob damit der gesamte Text bezeichnet werden sollte; vgl. GUNDEL, Neue astrologische Texte, S. 4. Simonetta Feraboli hat sich offensichtlich dafür entschieden, die Überschrift auf den gesamten Traktat zu beziehen; vgl. De triginta sex decanis, hg. von FERABOLI, S. 3.

<sup>1347</sup> „De tertia facie Scorpionis. Tertius decanus Scorpionis habet faciem Veneris. Nomen est ei Psermes. Facit dolorem ossium scilicet fractionem. Habens corpus hominis et formam hirci, in utrisque manibus tenens ova pendentia a funiculo. Dominatur vero climati Capadociae, Galatiae et Phrygiae.“ Ebd., S. 9.

<sup>1348</sup> Nach der Herkunft aufgeschlüsselt behandelt Gundel die Auflistungen der Sterne und Sternbilder; vgl. die Übersicht GUNDEL, Neue astrologische Texte, S. Vf.

<sup>1349</sup> Vgl. De triginta sex decanis, hg. von FERABOLI, S. 79-132.

Tierkreises und 72 weitere helle Sterne angegeben. Alle diese Angaben sollen offenbar eine Einteilung der einzelnen Tierkreisbilder in verschiedene Felder ermöglichen.

*„Das Leitmotiv dieser genauen Spezifizierung der 360 Grad des Tierkreisgürtels befolgt den Glauben, daß jeder Grad durch ein sichtbares oder ein unsichtbares Astralwesen beherrscht ist und daß jeder Grad eine verschiedene Wirkung im Kosmos, im Völker- und Individualschicksal ausübt. Davon treten besonders die meteorologischen Einflüsse und die individuellen Schicksalsbestimmungen in Erscheinung. Je nach der Art des im Aszendenten stehenden Grades modifizieren sich die Schicksale, die Berufe, die Krankheiten und die Todesarten der Kinder, die zu der Zeit des betreffenden Sternenherrschers zur Welt kommen.“<sup>4350</sup>*

Letztlich soll der Astrologe also befähigt werden, 360 verschiedene Vorhersagen aus den Graden des Tierkreises zu treffen. Aufgrund der Vorstellung, dass der Himmelszyklus sich einmal innerhalb von 24 Stunden um die Erde dreht, müsse demnach jeder der Grade im Laufe eines Tages in eine wichtige Position für die Horoskopie treten und auf diese Weise 360 Prognosen in diesen 24 Stunden ermöglichen.

Genannte Sternkataloge bilden im „De triginta sex decanis“ die Beobachtungsgrundlage. Für die konkrete Umsetzung in Horoskope bietet die hermetische Schrift ebenfalls einige Möglichkeiten. Eine Methode besteht in der Schematisierung der Nativitäten in Quadranten, wie sie das Kapitel 21 vorstellt<sup>1351</sup>. Demnach wird die Himmelsbewegung in Viertelbögen eingeteilt, die mit dem Aszendenten im Osten beginnend über die Himmelsmitte, den Westpunkt und die untere Himmelsmitte den Zyklus schließen. Die einzelnen Quadranten stehen dabei für die Lebensalter und zugleich für die Winde und Himmelsrichtungen sowie im Wechsel für männliche und weibliche Eigenschaften. Näher begründet werden solche Analogien im hermetischen Text nicht. Die Einteilung in vier Bereiche soll neben Vorhersagen zu den Lebensabschnitten aber auch Prognosen über den beruflichen Werdegang ermöglichen. Eine andere Methode schildert das 14. Kapitel<sup>1352</sup>. Dort liegt den astrologischen Aussagen die Lehre von den zwölf Orten zugrunde. Mit den zwölf Orten, auch Häuser genannt, wird eine feingliedrigere Aufteilung des Himmelszyklus, beginnend mit dem lokal variierenden Schnittpunkt von Horizont und Himmelsäquator, umschrieben. Den so gewonnenen zwölf Feldern sind bestimmte Bedeutungen zugeordnet, etwa zu Ehe, Krankheit oder Tod. Je nachdem welcher Planet in welchem Haus steht, ergeben sich verschiedene Kombinationsvarianten zur Schicksalsprognose. Sind die

---

<sup>1350</sup> GUNDEL, Neue astrologische Texte, S. 136.

<sup>1351</sup> De triginta sex decanis, hg. von FERABOLI, S. 72f.

<sup>1352</sup> Ebd., S. 37.

Planeten im Aufsteigen oder Absteigen aus den Feldern begriffen, entfalten sie nicht ihre volle Wirkung. Im Kapitel 26 des „De triginta sex decanis“ folgen ausführlichere Angaben für den ersten Ort, den *horoscopus* im eigentlichen Sinne<sup>1353</sup>. In diesem ersten Ort steigt der Zodiak auf, entsprechend steht er für den Anfang des Lebens und grundsätzliche Schicksalsbestimmungen des Menschen. Befindet sich beispielsweise der Planet Merkur im ersten Haus, so bedeutet dies eine glückhafte Konstellation für Neugeborene. Weniger segenspendende Gestirne wie der Saturn verheißen hingegen in ungünstiger Stellung zu Sonne oder Mond die Geburt verstümmelter Kinder oder deren lasterhafte Neigungen.

Eine dritte grundlegende Methode steht in der hermetischen Schrift nicht in systematischen Zusammenhang, sondern einzelne Bestimmungen streuen sich über den gesamten Text. Dabei handelt es sich um das System der Lose<sup>1354</sup>. Nach dieser Lehre stehen den nach antiker Vorstellung sieben Planeten jeweils festgelegte Schicksalsbereiche zu, der Sonne etwa geistige und moralische Anlagen, dem Mond hingegen körperliche Merkmale. Die Einflüsse ergeben sich demnach aus der Ermittlung der Lose, worunter die Punkte am Himmel verstanden werden, die sich aus der vom Aszendenten (dem Punkt des Aufsteigens) aus berechneten Differenz der Entfernung zweier Gestirne bilden. Geht es beispielsweise um die Einwirkungen der Sonne, so gilt es ihren Abstand etwa zum Mond zu bestimmen und die so gewonnene Differenz vom Aszendenten aus abzuzählen. Daraus ergäbe sich der entscheidende Punkt am Himmel, von dem aus das Los erkannt wird, das in diesem Fall die Sonne zuschickt. Als Beispiel aus „De triginta sex decanis“ mag das Los der Not bzw. Notwendigkeit dienen<sup>1355</sup>. Bei Tag ist dabei die Entfernung vom Saturn zum Mars, bei Nacht die zwischen Mars zum Saturn ausschlaggebend. Vom Aszendenten aus lässt sich darauf der *necessarius locus* errechnen. Der soll über Ängste und Gefahren aber auch Gelegenheiten Auskunft geben.

Die drei Methoden von den Quadranten, Orten und Losen ergänzen sich keineswegs, sondern stehen zueinander im Widerspruch. Doch offenbar störte sich der Verfasser des „De triginta de sex decanis“ nicht an diesen Gegensätzen, sondern wollte bewusst unterschiedliche Verfahren anbieten. Sollte sich eine Vorhersage als unzutreffend erweisen, konnte dies somit stets auf die falsche Wahl des praktizierenden Astrologen zurückgeführt werden, während das sternenkundliche Lehrgebäude nicht hinterfragt werden musste. Das gleichberechtigte Nebeneinander heterogener Prinzipien scheint ein

---

<sup>1353</sup> Ebd., S. 133-156.

<sup>1354</sup> Zur grundsätzlichen Beschreibung vgl. GUNDEL, Neue astrologische Texte, S. 314f.

<sup>1355</sup> De triginta sex decanis, hg. von FERABOLI, S. 17-21.

allgemeines Charakteristikum astrologischer Lehren der Antike zu sein, wie sie auch im Hermes zugeschriebenen Traktat ihren Niederschlag gefunden haben<sup>1356</sup>.

Lediglich auf eine astrologische Lehre beschränkt sich der „Liber Hermetis de stellis beibeniis“, der im Vergleich zum „Liber Hermetis de triginta sex decanis“ entsprechend knapp ausfällt. Im Zentrum dieses Traktats stehen 31 Fixsterne und deren Einfluss auf das Geschick der unter ihnen Geborenen<sup>1357</sup>. Besondere Wirkkraft kommt ihnen demnach zu, wenn sie wichtige Punkte am Firmament wie den Aszendenten oder den Himmelsmittelpunkt besetzen. Bestimmt werden die Einflüsse der Fixsterne durch die Temperamente der Planeten, von denen neun Kategorien vorgestellt werden. Diese neun Gruppen, bestehend aus Planetenkonstellationen wie Venus und Merkur oder Jupiter und Merkur, geben auch die neungliedrige Einteilung des Traktats vor. In jeder Sektion folgt auf die Nennung der Fixsterne, die zu der jeweiligen Temperamentengruppe zählen, deren Positionsbestimmung mit Hilfe der ekliptischen Länge<sup>1358</sup> und des jeweiligen Grades nördlicher bzw. südlicher Breite sowie der Höhe. Diesen Informationen schließen sich die Beschreibungen der vermeintlichen Eigenschaften der Menschen an, die unter diesen Fixsternen geboren worden sind. Zur Temperamentengruppe von Jupiter und Merkur gehören nach dem „Liber Hermetis de stellis beibeniis“ die Sterne *Cirnecir*, *Humerus Equi* und *Barchat*. Nach der jeweiligen Positionsangabe heißt es von diesen drei, dass sie einen sehr günstigen Einfluss ausüben, wenn sie im Aszendenten oder Himmelsmittelpunkt stehen. Unter der Wirkung des *Cirnecir*-Geborene seien Könige, glücklich, weitgerühmt und von Gott und Menschen geliebt, befreien sie von Üblem. *Humerus* und *Barchat* hingegen sorgten für die Liebe zu Wissenschaften und Literatur, für philosophische wie rhetorische Beschlagenheit, zugleich Gottesfurcht und obendrein führten sie zu einer glücklichen Hand für Verhandlungen und Geldangelegenheiten<sup>1359</sup>.

Die Methode astrologischer Prognosen mit Hilfe der Fixsterne stellte in der Antike eine geläufige Variante dar. Ihre Berücksichtigung im „Tetrabiblos“ des Ptolemaios dürfte zu

---

<sup>1356</sup> Vgl. GUNDEL, Neue astrologische Texte, S. 347.

<sup>1357</sup> Allgemeine Beschreibungen des Textes enthalten KUNITZSCH, Paul: Zum „liber hermetis de stellis beibeniis“, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 118 (1968), S. 62-74; Liber de stellis beibeniis. Hg. von Paul KUNITZSCH, in: Hermetis Trismegisti Astrologica et Divinatoria (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 144C – Hermes latinus 4/4). Hg. von Gerrit Bos u. a. Turnhout 2001. S. 9-81, hier S. 11f.; KUNITZSCH, Paul: Origin and History of Liber de stellis beibeniis, in: Hermetism from Late Antiquity to Humanism, S. 449-460.

<sup>1358</sup> Im Gegensatz zur geographischen Länge, zu deren Bestimmung im Mittelalter ein Nullmeridian fehlte, bemisst sich die ekliptische Länge aus dem Winkel zwischen Frühlingspunkt und Längengrad (der senkrecht zum Äquator steht) des jeweiligen Gestirns.

<sup>1359</sup> Liber de stellis beibeniis, hg. von KUNITZSCH, S. 67-69.

ihrer nachhaltigen Rezeption in der Astrologie beigetragen haben<sup>1360</sup>. Noch aus der Spätantike stammen griechische Fassungen dieser Lehre, die in Inhalt und Aufbau bereits einen vergleichbaren Bestand wie die hermetische Schrift aufzeigen und daher als ursprüngliche Vorlage in Betracht gezogen werden müssen. Konkret wären dafür eine Abhandlung eines anonymen ägyptischen Astrologen des 4. Jahrhunderts und ein Kapitel aus einem Sammelwerk des Rhetorius Aegyptius aus dem ausgehenden 6. Jahrhundert zu nennen<sup>1361</sup>. Hermes taucht in diesen griechischen Fassungen noch nicht auf. Die Zuschreibung an den Trismegistos wird erst in den arabischen Versionen fassbar. Ins Arabische wurde der Traktat nicht unmittelbar aus dem Griechischen, sondern über eine persische Zwischenstufe übermittelt. Diese bislang noch nicht aufgefundene persische Fassung beanspruchte möglicherweise bereits die Urheberschaft des Hermes. Zumindest drückte sie der arabischen Übertragung mit einigen Fachtermini ihren Stempel auf, so mit der titelgebenden Bezeichnung *al-kawākib al-bābāniya* für die Fixsterne<sup>1362</sup>. In der arabischen Gelehrtenwelt kursierten mindestens drei Versionen der Schrift: sowohl die Fassung als eigenständiger Traktat wie eine Kompilation des Abū Maʿšar führen den Trismegistos als Autor an<sup>1363</sup>. Eine dritte Variante geht vermutlich auf den jüdischen Hofastrologen des abassidischen Kalifen, Māšāʿallāh († um 815), zurück, der sie für eine sternkundliche Bibliographie verwendete. Ob er ebenfalls Hermes als Autor betrachtete, lässt sich angesichts des Verlustes der ursprünglichen Fassung seines Werkes nicht mit Gewissheit feststellen<sup>1364</sup>.

Aus dem Arabischen leiten sich wiederum Übersetzungen der hermetischen Schrift ins Hebräische<sup>1365</sup> und Lateinische ab. Im Lateinischen existieren zwei Rezensionen. Die eine baut auf der Bearbeitung des Fixsternkatalogs durch Māšāʿallāh auf und wurde durch Hugo

<sup>1360</sup> Vgl. KUNITZSCH, *Origin and History*, S. 453.

<sup>1361</sup> Zu den griechischen Versionen vgl. KUNITZSCH, *Zum „Liber Hermetis“*, S. 65-71 und *Liber de stellis beibeniis*, hg. von KUNITZSCH, S. 13-15.

<sup>1362</sup> Zu der arabischen Übersetzung und dem Titel vgl. KUNITZSCH, Paul: Neues zum „*liber hermetis de stellis beibeniis*“, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 120 (1970), S. 126-130 und KUNITZSCH, Paul: *Stelle beibenie – al-kawākib al-biyābāniya*, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 131 (1981), S. 263-267.

<sup>1363</sup> Die eigenständige Fassung ist bislang lediglich durch eine unvollständige Version einer späten Handschrift überliefert; ihre Edition ist als Synopse der lateinischen Ausgabe beigelegt; vgl. *Liber de stellis beibeniis*, hg. von KUNITZSCH, S. 56-74. Abū Maʿšar fügte den Traktat über die Fixsterne des Hermes in sein „*Kitāb aḥkām al-mawālīd*“ (Buch über die Beurteilung der Nativitäten) ein; eine Edition dieses Abschnitts liegt in Abū Maʿšar: *Kitāb aḥkām al-mawālīd*, IX/ 1. Hg. von Paul KUNITZSCH, in: *Hermetis Trismegisti Astrologica et Divinatoria (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 144C – Hermes latinus 4/4)*. Hg. von Gerrit Bos u. a. Turnhout 2001. S. 83-99 vor.

<sup>1364</sup> Vgl. *Liber Aristotilis*, hg. von BURNETT/ PINGREE, S. 3-9.

<sup>1365</sup> Die hebräische Fassung ist bislang nur durch eine Handschrift des 15. Jahrhunderts überliefert. Eine Edition des Textes enthält *Sefer Hermes*. Hg. von Fabrizio LELLI, in: *Hermetis Trismegisti Astrologica et Divinatoria (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 144C – Hermes latinus 4/4)*. Hg. von Gerrit Bos u. a. Turnhout 2001. S. 109-137.

von Santalla vermutlich vor der Wende zur zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts auf der Iberischen Halbinsel übertragen. Diese Übersetzung erfolgte jedoch im Rahmen der Arbeit Hugos am „Liber Aristotilis“. In dieser umfangreicheren Pseudoepigraphie nimmt der Teil zu den Fixsternen lediglich ein Teilkapitel ein, gilt demnach aber wie das Gesamtwerk als Text des Aristoteles und nicht des Hermes<sup>1366</sup>. Zwei erhaltene Manuskripte des „Liber Aristotilis“ deuten auf eine eher geringe Verbreitung<sup>1367</sup>. Von der zweiten lateinischen Rezension, die auf der eigenständigen dem Trismegistos zugeschriebenen arabischen Überlieferung basiert, sind zwölf Handschriften des 15. und 16. Jahrhunderts erhalten<sup>1368</sup>. Ein dreizehntes, eventuell noch ins 14. Jahrhundert datierendes Manuskript aus der Sammlung des Baldassare Boncompagni gilt als verschollen<sup>1369</sup>. Zwei der Handschriften des „Liber Hermetis de stellis beibeniis“ weisen den lateinischen Text als in Toledo angefertigte Übertragung des Magisters Salio aus dem Arabischen aus<sup>1370</sup>. Salios von Padua († vermutlich nach 1250) Tätigkeit auf der Iberischen Halbinsel ist durch zwei weitere Übersetzungen arabischer Astrologica für das Jahr 1218 bezeugt<sup>1371</sup>. So liegt nahe, auch seine Übertragung der hermetischen Schrift für das frühe 13. Jahrhundert anzusetzen. In manchen Manuskripten verzeichnete Anpassungen der Positionsbestimmungen für das Jahr 1185 werden jedoch kaum auf Salio zurückgehen und bieten somit keinen näheren Aufschluss über den Zeitpunkt der Übersetzung<sup>1372</sup>. Nicht zuletzt an der Latinisierung des persischen Begriffs *beibenie* für die Fixsterne zeigt sich die enge und sehr wörtliche Anlehnung Salios an seine arabische Vorlage<sup>1373</sup>. Dieser Rezension kommt somit die Bedeutung für die lateinische Literatur zu, die Verbindung zwischen der Fixsternlehre und hermetischen Traditionen herzustellen. Hermes wird als Haupt und Fürst der Weisen unmissverständlich als unübertroffene Autorität auf dem Feld der astrologischen Prognose eingeführt.

---

<sup>1366</sup> Der Trismegistos wird zu Eingang dieser Fassung nicht genannt, taucht aber am Rande im Text auf. Aus dieser Erwähnung wird seine Autorschaft nicht klar ersichtlich, weshalb für Hugo wohl Aristoteles als Urheber galt; vgl. *Liber de stellis beibeniis*, hg. von KUNITZSCH, S. 23f. In der Edition des lateinischen „Liber Aristotilis“ befindet sich der Fixsternkatalog auf *Liber Aristotilis*, hg. von BURNETT/ PINGREE, S. 48-51 (Lib. 3, Cap. 2,2). Wiederabgedruckt wurde die Textpassage in *Hermetis Trismegisti Astrologica et Divinatoria* (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 144C – Hermes latinus 4/4). Hg. von Gerrit Bos u. a. Turnhout 2001. S. 101-107.

<sup>1367</sup> Zur Überlieferung vgl. *Liber Aristotilis*, hg. von BURNETT/ PINGREE, S. 9f.

<sup>1368</sup> Zur Überlieferung dieser Fassung vgl. *Liber de stellis beibeniis*, hg. von KUNITZSCH, S. 39-43.

<sup>1369</sup> Vgl. ebd., S. 39 mit Anm. 64.

<sup>1370</sup> „*Completus est liber Hermetis de beibeniis translatus a magistro Salione de arabico in latinum Toleti.*“ Ebd., S. 81.

<sup>1371</sup> Zu Salio von Padua siehe Kap. IV.2.

<sup>1372</sup> Vgl. *Liber de stellis beibeniis*, hg. von KUNITZSCH, S. 19 mit Anm. 29. Salio wirkte als Astrologe noch in den Diensten von Ezzelino da Romano († 1259) und wird daher nicht schon um 1185 in Toledo tätig gewesen sein.

<sup>1373</sup> Zur Übersetzung Salios im Vergleich zum arabischen Text vgl. KUNITZSCH, *Neues zum liber hermetis*, S. 126-130 und *Liber de stellis beibeniis*, hg. von KUNITZSCH, S. 18-21.

Vorliegende Schrift, so die lateinische Einleitung, stelle lediglich ein Extrakt aus anderen Büchern über die Wirkkräfte der Sterne dar<sup>1374</sup>.

Eine Sammlung astrologischer Aphorismen unter dem Titel „Liber de accidentibus“ beansprucht ebenfalls die Urheberschaft des Trismegistos. Die sieben erhaltenen Überlieferungsträger datieren ins 14. und 15. Jahrhundert<sup>1375</sup>. In sämtlichen Handschriften ist die Zuschreibung an Hermes unzweifelhaft. Dass der lateinische Text auch in diesem Fall auf einer arabischen Vorlage beruht, deuten die Verweise auf einen gewissen Haly, der die Sentenzen des ägyptischen Weisen abgeschrieben habe, an<sup>1376</sup>. Die Identität dieses Haly vermochte Paolo Lucentini aufzuklären: Dahinter verbirgt sich nicht der berühmte Astrologe Haly Abenragel (‘Alī ibn abī r-Riḡāl aš-Šaibānī), sondern ein ägyptischer Arzt des 11. Jahrhunderts namens Haly Abenrudianus (‘Alī ibn Riḡwān). Auf Abenrudianus geht ein Kommentar zum „Tetrabiblos“ des Ptolemaios zurück, der ebenfalls ins Lateinische übersetzt wurde<sup>1377</sup>. Der Vergleich zwischen dem „Liber de accidentibus“ und dem Ptolemaios-Kommentar zeigt eine weitgehende Identität der hermetischen Schrift zu einem Abschnitt der Haly-Glosse<sup>1378</sup>. Der entsprechende Abschnitt bei Abenrudianus wird auch als Übernahme aus dem Hermes-Traktat kenntlich gemacht<sup>1379</sup>. Das bedeutet, dass in der arabischen Literatur eine hermetische Aphorismensammlung kursierte, die ‘Alī ibn Riḡwān für seinen Kommentar verwendete. In der lateinischen Tradition bildete offenbar die Ptolemaios-Glosse die Brücke für den „Liber de accidentibus“. Die Verweise auf Haly im Hermeticum suggerieren jedenfalls eine Auskoppelung aus dem Kommentar und keine unabhängige Übertragung des eigenständigen Hermes-Textes<sup>1380</sup>. Unterstützt wird dieses

---

<sup>1374</sup> „Iste liber est Hermetis caput omnium sapientium extractus de aliis libris tamquam flos de virtute stellarum et profunditate scientie earundem quam alius nesciit ipso excepto.“ Liber de stellis beibeniis, hg. von KUNITZSCH, S. 57. In der Einleitung wird Hermes auch als *princeps sapientium* bezeichnet; vgl. ebd., S. 59.

<sup>1375</sup> Siehe die Beschreibung der Handschriften in Liber de accidentibus. Hg. von Paolo LUCENTINI, in: Hermetis Trismegisti Astrologica et Divinatoria (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 144C – Hermes latinus 4/4). Hg. von Gerrit BOS u. a. Turnhout 2001. S. 139-173, hier S. 146-148.

<sup>1376</sup> In den Handschriften London, British Library Harley 3731, fol. 172v und Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana Ottob. lat. 1552, fol. 101v heißt es am Ende: „Explicit sermo Hermetis de accidentibus rescriptus ab Haly“. In den Handschriften Dublin, Trinity College Library 369, fol. 64v, Glasgow, University Library Hunterian Museum 461, fol. 119v und Paris, Bibliothèque Nationale lat. 7445, fol. 16r lautet das Explicit: „Haly: De hiis verbis Hermetis multum proficies si deus voluerit.“

<sup>1377</sup> Vgl. ULLMANN, Die Natur- und Geheimwissenschaften, S. 337.

<sup>1378</sup> Vgl. LUCENTINI, Paolo: Il *Liber de accidentibus* ermetico e il commento di Haly Abenrudianus al *Tetrabiblos* di Tolomeo, in: Ob roagtum meorum sociorum. Studi in memoria di Lorenzo Pozzi. Hg. von Stefano CAROTI und Roberto PINZANI. Milano 2000. S. 93-122.

<sup>1379</sup> „Ego autem cognovi pro bono addere in hoc tractatu verba Hermetis qui dixit in libro suo de accidentibus res de quibus iuvare nos possumus in pronosticationibus universalibus.“ Haly Abenrudianus: Glossa in Quadripartitum Ptolemaei II, 13, in: LUCENTINI, Il *Liber de accidentibus*, S. 104-109, hier S. 104.

<sup>1380</sup> Von der Edition des lateinischen „Liber accidentibus“ werden diese Probleme nicht näher erörtert. Paolo Lucentini belässt es im Wesentlichen bei der Feststellung von der Identität des Haly-Abschnitts und des



Überlieferungsmodell durch die weitgehend wörtliche Übereinstimmung von dem lateinischen „Liber de accidentibus“ und dem lateinischen Ptolemaios-Kommentar des Haly<sup>1381</sup>. Die Übersetzung des Kommentars zum „Tetrabiblos“ geht auf Aegidius de Thebaldis von Parma († vermutlich nach 1270) zurück, der im 13. Jahrhundert am Hof König Alfons X. von Kastilien tätig war<sup>1382</sup>. Eine kastilische Textfassung, wie sie für das Übersetzungsprogramm von König Alfons charakteristisch wäre und im Proömium der lateinischen Übertragung erwähnt wird, ist nicht bekannt<sup>1383</sup>. Durch die Tradierung des Aegidius fand die hermetische Zuschreibung der Aphorismen noch im 13. Jahrhundert ihren Weg ins Abendland<sup>1384</sup>. Der Zeitpunkt der Loslösung vom Ptolemaios-Kommentar und der eigenständigen Weitergabe unter dem Namen des Trismegistos bleibt vor Einsetzen der handschriftlichen Überlieferung Ende des 14. Jahrhunderts jedoch ungewiss.

Eine spezifische astrologische Lehre verbirgt sich nicht in den insgesamt 35 Sentenzen des Hermes<sup>1385</sup>. Genauso wenig zeigt ihre Abfolge eine bestimmte Anordnung nach inhaltlichen Gesichtspunkten. Zusammengefasst werden überwiegend grundsätzliche Einflüsse der Planeten. Von der Sonne heißt es beispielsweise im vierten Aphorismus, sie sei Signifikator<sup>1386</sup> der Könige und wenn der Mond im fünften Zeichen der Sonne stehe, ist er Signifikator der Söhne der Könige. Jupiter hingegen sei Signifikator der großen Menschen und Richtstern der Frommen und Weisen. Steht er ungünstig, bedeute dies Unglück für diejenigen dieser Natur<sup>1387</sup>. Denn wenn der Glück bringende Regent zum Ungünstigen

---

Hermes-Textes. Für ihn scheint sich damit automatisch eine gemeinsame Wurzel in der lateinischen Überlieferung zu ergeben. Der Benutzer der Edition steht somit vor der ungelösten Frage, ob es für den lateinischen Text möglicherweise zwei arabische Quellen gibt, die dann auch zu zwei lateinischen Fassungen führten, oder der eigenständig überlieferte lateinische „Liber de accidentibus“ lediglich eine Auskoppelung aus der Haly-Glosse darstellt. Für die zweite – von Lucentini zumindest suggerierte Variante – bleibt somit unklar, ab welchem Zeitpunkt die eigenständige Tradierung einsetzt.

<sup>1381</sup> Die wenigen Divergenzen zwischen beiden Texten berücksichtigt Paolo Lucentini in einem zweiten Anmerkungsapparat seiner Edition des „Liber de accidentibus“; vgl. Liber de accidentibus, hg. von LUCENTINI, S. 151 und im Text S. 161-173.

<sup>1382</sup> Vgl. STEINSCHNEIDER, Moritz: Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17. Jahrhunderts, Teil 1 (Sitzungsberichte der Philosophisch-Historischen Klasse der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften Wien 149, Abhandl. 4). Wien 1905. S. 3. Die Widmung an Alfons als römischer und kastilischer König ergibt das Jahr der Königswahl 1257 als *terminus post quem*. Die Eingrenzung der Datierung auf die Jahre 1271-1275 leuchtet nicht unmittelbar ein; vgl. Liber de accidentibus, hg. von LUCENTINI, S. 144.

<sup>1383</sup> Vgl. Liber de accidentibus, hg. von LUCENTINI, S. 145. Zum Prooemium des Aegidius für den Ptolemaios-Kommentar siehe LUCENTINI, Il *Liber de accidentibus*, S. 99f.

<sup>1384</sup> Die handschriftliche Überlieferung der Übersetzung des Ptolemaios-Kommentars des Haly setzt offenbar noch am Ende des 13. Jahrhunderts ein; vgl. LUCENTINI, Il *Liber de accidentibus*, S. 101-103. Zu den stemmatischen Verhältnissen der Überlieferungsträger des „Liber de accidentibus“ siehe Liber de accidentibus, hg. von LUCENTINI, S. 148-150.

<sup>1385</sup> Die Inhaltsbeschreibung basiert auf der Edition Liber de accidentibus, hg. von LUCENTINI, S. 161-173.

<sup>1386</sup> In der Astrologie bezeichnet der Signifikator das bedeutsame Gestirn oder den bedeutsamen Punkt für ein Horoskop.

<sup>1387</sup> „*Et dixit quod Sol est significator regum, et Luna quando fuerit in signo quinto Solis est significator filiorum regum. Et Iupiter est significator magnorum hominum et iudicum ac religiosorum et sapiencium, etsi*

übergeht, wandelt er sich nahe liegender Weise vom Guten zum Schlechten und dann wieder umgekehrt, lautet auch in der sechsten Sentenz die Regel<sup>1388</sup>. Neben solch sehr allgemeinen Grundannahmen treten im „Liber de accidentibus“ auch einige spezifischere Aussagen. Exemplarisch mag hierfür eine Sentenz zu den Planeten Mars und Saturn stehen. Wenn Mars im Absteigen gegen Saturn begriffen sei, so brächen vielfache Streitereien und heftige Kriege aus, die anhalten, solange diese Konstellation andauert. Saturn würde zudem nachts eine schlimmere Wirkung erzielen, Mars am Tag<sup>1389</sup>. Für die konkrete astrologische Berechnung wie sie der „Liber Hermetis de triginta sex decanis“ oder der „Liber Hermetis de stellis beibeniiis“ an die Hand geben, bietet der „Liber de accidentibus“ aber keine vergleichbaren Anwendungsmöglichkeiten.

Eine weitere astrologische Aphorismensammlung wird unter dem Titel „Centiloquium Hermetis“ dem mythischen Sternenkundler vom Nil zugeschrieben. „Centiloquium“, also die Gesamtzahl von etwa einhundert knappen Aussagen, kennzeichnet eine kleine Gattung innerhalb der astrologischen Grundlagenliteratur. Ihr formales Vorbild liegt vermutlich im „ὁ Καρπός“ (= die Frucht), einer Blütenlese aus dem „Tetrabiblos“ des Ptolemaios, das in der handschriftlichen Überlieferung meist als Anhang dem Hauptwerk angeschlossen wurde und deshalb fälschlich ebenfalls als Schrift des ägyptischen Astronomen und Astrologen galt<sup>1390</sup>. Diese Pseudoepigraphie erlebte als lateinisches „Centiloquium“ durch mehrere Übersetzungen seit dem 12. Jahrhundert eine weite Verbreitung<sup>1391</sup>. Neben der hermetischen und der pseudo-ptolemaischen Blütenlese kursierten noch *Centiloquia* des Muḥammad ibn Ḡābir ibn Sinān al-Battāni und eines nicht näher bekannten jüdischen Astrologen al-Isrāʿīlī<sup>1392</sup>, die häufig alle zusammen in mittelalterlichen

---

*fuert infortunatus, qualiscumque sit eorum istis quorum fuert natura illius infortune.* „Liber de accidentibus, hg. von LUCENTINI, S. 162.

<sup>1388</sup> „Et dixit: Quando fuert gubernator fortuna et vadit ad infortunam, erit mutacio de bono ad malum et e converso.“ Ebd.

<sup>1389</sup> „Et dixit: Quando Mars fuert retrogradus contra Saturnum hora significacionis, accidet lis multum magna et guerra fortis, et elongabitur lis donec compleatur tempus significacionis. Et scias quod Saturnus est valde peior de nocte quam de die, et Mars peior de die quam de nocte.“ Ebd., S. 169.

<sup>1390</sup> Vgl. HEIDUK, Matthias: Sternenkunde am Stauferhof. Das „Centiloquium Hermetis“ im Kontext höfischer Übersetzungstätigkeit und Wissensaneignung, in: *in frumento et vino opima*. Festschrift für Thomas Zotz zu seinem 60. Geburtstag. Hg. von Heinz KRIEG und Alfons ZETTLER. Ostfildern 2004. S. 267-282, hier S. 268.

<sup>1391</sup> Vgl. ebd.

<sup>1392</sup> Die Kenntnisse um al-Isrāʿīlī beschränken sich ganz auf diesen Text, dessen arabische Version dem Fatimidenkalifen al-Manṣūr († 1021) gewidmet ist. Übersetzt wurde die Sammlung durch Plato von Tivoli im 12. Jahrhundert unter dem gängigsten lateinischen Titel „Liber capitulorum Almansoris“. Durch die Entdeckung der arabischen Vorlage erübrigten sich frühere Identifizierungsversuche dieses *Almansor* mit einem arabischen Astrologen. Zu al-Isrāʿīlī vgl. SEZGIN, Geschichte des arabischen Schrifttums Bd. 7, S. 175f.

Sammelhandschriften überliefert wurden<sup>1393</sup>. Die im „Centiloquium Hermetis“ aufgestellten Grundregeln folgen keinem bestimmten System und sind willkürlich angeordnet. Einige Aphorismen befassen sich mit technischen Grundlagen; meist bleiben sie jedoch allgemein gehalten und geben keine konkreten Anweisungen. So wird der Astrologe beispielsweise angehalten, unter den Sternkonstellationen den Signifikator festzustellen. Das sei ihm jedoch erst möglich, wenn er die freundlichen bzw. unfreundlichen Wechselwirkungen kenne. Diese richteten sich nach drei Gesichtspunkten: nach der Natur (= Temperament des Gestirns), nach dem Haus und nach dem Aspekt (= Winkel zwischen Planeten oder Sternen)<sup>1394</sup>. Sollte ein Astrologe mit seiner Vorhersage einmal falsch liegen, so sei dies seinen unklugen Fragen, den falschen Instrumenten oder ungenauen Beobachtungen der Sternbewegungen zuzuschreiben<sup>1395</sup> – womit sich genügend Einwände finden ließen, bevor an der astrologischen Kunst selbst Kritik geäußert werden müsste. Die Mehrzahl der Regeln dreht sich jedoch um konkrete Einflüsse von Planeten und Sternzeichen, bevorzugt unter welchen Konstellationen größere oder kleinere Vorteile und Übel zu erwarten seien. Eine günstige Wirkung wird etwa der Sonne zugeschrieben, da sie bei Tag alle Nativitäten (= Gestirnskonstellationen im Geburtsmoment) stärke. Bei Nacht bewirke entsprechend der Mond diesen Effekt. Daneben sorgten aber auch wohltemperierte Planeten in den Eckpunkten des Firmaments für einen begünstigenden Einfluss<sup>1396</sup>. Von anderen Stellungen gingen hingegen denkbar schlechte Wirkungen aus. Mehr als alle anderen Sternzeichen gehorchten Zwillinge und Schütze Haupt und Schweif des Drachen, heißt es etwa. Dies habe weit schwerere Übel zur Folge, als bei anderen Konstellationen<sup>1397</sup>. Für manche Personen scheinen bestimmte Eigenschaften durch die Sterne festgelegt. Wenn der Planet Mars über dem Haus der Venus zum Zeitpunkt der Nativität einer Frau aufsteige oder umgekehrt Venus über dem Haus des Mars, dann sei die Frau unkeusch. Das sei sie auch, wenn der

---

<sup>1393</sup> Vgl. HEIDUK, *Sternenkunde am Stauferhof*, S. 269.

<sup>1394</sup> „*Non potest astrologus facere commixtionem significationum stellarum, antequam cognoscat amicitias et inimicitias eorum. Amicitia quidem et inimicitia eorum est triplex una quidem secundum naturam alia secundum domos aliqua quidem que tertia est secundum aspectus.*“ Centiloquium Hermetis, in: Gent, Universiteitsbibliotheek Ms. 5, fol. 1r.

<sup>1395</sup> „*Inveniuntur etiam quique falsa in quaestionibus iudicia astrologorum vel propter errorem instrumentorum vel propter interrogationis insipientiam vel quando sol est circa gradum medii coeli vel quando figure que rem concedunt vel denegant sunt equales.*“ Ebd.

<sup>1396</sup> „*Omnes nativitates diurne per solem confortantur quando idem configuratur benevolis. Nocturne vero per luna quando ipsa inspicitur a benevolis et si hoc quidem non fuerit, fuerint boni planete in angulis et sit fortunata est nativitas.*“ Ebd.

<sup>1397</sup> „*Gemini et sagittarius obediunt capiti draconis et caude magis quam alia signa et ideo graviora mala in eis faciunt quam in aliis signis.*“ Ebd., fol. 1v.

Steinbock im Auf- oder Absteigen begriffen sei<sup>1398</sup>. Wenn dagegen Merkur im Aszendenten stehe, fördere dies beim Neugeborenen Beredsamkeit und Gelehrsamkeit in den freien Künsten<sup>1399</sup>. Neben solchen Prognosen zum Zeitpunkt der Geburt bietet das „Centiloquium Hermetis“ aber auch einige Anhaltspunkte für alltägliche Situationen. Sollte sich beispielsweise der Mond zu Beginn seines Laufes in der *via combusta* (= bestimmte Zone im Tierkreis zwischen Waage und Skorpion) befinden, werde der Pilger auf seinem Weg krank werden und schwere Übel erleiden<sup>1400</sup>.

Wie das „Centiloquium Hermetis“ seinen Weg in die lateinische Literatur gefunden hat, scheint auf den ersten Blick eine Überschrift über einer Textwiedergabe aus dem 14. Jahrhundert klarzustellen. Demnach habe ein Stephanus von Messina († vermutlich nach 1270) die Blütenlese für König Manfred von Sizilien († 1266), den Sohn Kaiser Friedrichs II., übertragen<sup>1401</sup>. Als Zeitraum der Übersetzung kommen somit die Regierungsjahre Manfreds als König von 1258 bis 1266 in Betracht. Auf einen Notar Stephanus aus Messina weisen einige wenige Spuren aus staufischer und angevinischer Zeit<sup>1402</sup>. Schon weniger klar lässt sich hingegen die Frage nach der Vorlage für den lateinischen Text beantworten. Während ältere Forschungsliteratur noch auf eine arabische Handschrift als Urtext verweist und somit eine Übertragung aus dem Arabischen durch Stephanus nahe legt, zweifelte bereits Moritz Steinschneider an den inhaltlichen Zusammenhängen zum lateinischen „Centiloquium“<sup>1403</sup>. Zudem favorisierte Steinschneider mit dem Hinweis auf die Übersetzung des „De revolutionibus nativitatum“ durch Stephanus eine griechische Vorlage. Bei dieser weiteren sternenkundlichen Schrift handelt es sich zwar um ein Werk des arabischen Astrologen Abū Mašār, das seinen Weg aber über eine griechische Zwischenübersetzung ins

---

<sup>1398</sup> „*In nativitatibus mulierum cum fuerit ascendens aliqua de domo veneris marte existente in eis vel cum domibus martis venere existente in eis erit mulier in pudica idem erit si habuit capricornum in ascensione vel ascendente.*“ Ebd.

<sup>1399</sup> „*Si fuerit in aliqua nativitate mercurius in ascendente orientalis et velox tunc natus fit eloquens et in scientiis liberalibus doctus.*“ Ebd., fol. 2v.

<sup>1400</sup> „*Luna tempore inceptionis itineris cum fuerit in via combusta egrotabit peregrinus in peregrinatione sua vel aliquas graves molestias patietur.*“ Ebd.

<sup>1401</sup> „*Centiloquium Hermetis 100 capitulorum, quorum quis auctor, cuius iussu et quis transtulit littere prime ipsorum capitulorum ostendunt, videlicet: domino Manfredo inclito regi Sicilie Stephanus de Massana hos flores de secretis astrologie divi Hermetis transtulit.*“ Erfurt, Universitätsbibliothek (Bibliotheca Amploniana) 4<sup>o</sup> 354, fol. 1v. Die nachträglich eingefügte Überschrift stammt aus der Feder des Johannes von Wasia, der im dritten Viertel des 14. Jahrhunderts als Kleriker nachweisbar ist; vgl. SCHUM, Wilhelm: Beschreibendes Verzeichnis der Amplonianischen Handschriften-Sammlung zu Erfurt. Berlin 1887. S. 594.

<sup>1402</sup> Zur Person des Stephanus siehe Kap. IV.2.

<sup>1403</sup> Eine arabische Vorlage glaubte Ferdinand Wüstenfeld in Toledo ausfindig gemacht zu haben; vgl. WÜSTENFELD, Ferdinand: Die Übersetzungen in das Lateinische seit dem XI. Jahrhundert, in: Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 22 (1877), S. 96. Ihm folgt beispielsweise noch CARMODY, Francis: Arabic Astronomical and Astrological Sciences in Latin Translation. A critical Bibliography. Berkeley/ Los Angeles 1956. S. 53. Zum Einwand von Moritz Steinschneider siehe STEINSCHNEIDER, Moritz: Zur Pseudoepigraphischen Literatur des Mittelalters, insbesondere der geheimen Wissenschaft, aus hebräischen und arabischen Quellen. ND Amsterdam 1965. S. 48f.

Lateinische nahm<sup>1404</sup>. Die Identität des Übersetzers von „Centiloquium“ und „De revolutionibus“ vorausgesetzt, glaubte Steinschneider nicht an eine Übertragung aus dem Griechischen und Arabischen durch denselben Gelehrten<sup>1405</sup>. Solche Fälle von Mehrsprachigkeit mittelalterlicher Übersetzer sind aber durchaus bezeugt, was gegen Steinschneiders Rigorosität in dieser Frage spricht<sup>1406</sup>. Am Text des „Centiloquium“ selbst lässt sich die Sprache der Vorlage nicht bestimmen, da arabische wie griechische Fachbegriffe kein sicheres Indiz bilden. So konnten beispielsweise die gleichen arabischen bzw. persischen Termini aus dem „Centiloquium“ in der lateinischen Fassung von „De revolutionibus“ nachgewiesen werden, die ja auf der griechischen Rezension beruht<sup>1407</sup>. Näheren Aufschluss über die Provenienz der Vorlage für die lateinische Übersetzung geben inhaltliche Vergleiche. Dafür bietet sich zunächst das „De revolutionibus“ an, was vermutlich in seiner lateinischen Form ebenfalls auf Stephanus von Messina zurückgeht<sup>1408</sup>. Die vielfältigen Parallelen deuten bereits auf eine Abhängigkeit des „Centiloquium Hermetis“ von der Lehre des Abū Mašar<sup>1409</sup>. Noch deutlicher tritt diese Abhängigkeit beim Vergleich mit dem so genannten „Albumasar in Sadan“ hervor, das ein Gespräch des Abū Mašar mit seinen Schülern, insbesondere mit dem namengebenden Abū Saʿīd Šāḍān ibn Baḥr, wiedergibt<sup>1410</sup>. Die teilweise wörtlichen Überschneidungen zwischen „Centiloquium“ und „Albumasar in Sadan“ zeigen, dass die 100 Aphorismen eine Kompilation aus der Astrologie des Abū Mašar darstellen<sup>1411</sup>. Vom Text des „Albumasar in Sadan“ existierte ebenfalls eine griechische Version, was den Transfer arabischer Traktate in den byzantinischen Raum durch Schüler des Abū Mašar bezeugt<sup>1412</sup>. Im Unterschied zur griechischen Fassung erweist sich die lateinische Rezension als ein Exzerpt. Das

<sup>1404</sup> Vgl. ULLMANN, Die Natur- und Geheimwissenschaften, S. 319.

<sup>1405</sup> Vgl. STEINSCHNEIDER, Moritz: Uebersetzer aus dem Arabischen. Ein Beitrag zur Bücherkunde des Mittelalters, in: Serapeum 19 (1870), S. 289-298 und S. 305-311, hier S. 308.

<sup>1406</sup> Vgl. HEIDUK, Sternenkunde am Stauferhof, S. 270 mit Anm. 20.

<sup>1407</sup> Vgl. ebd., S. 271f.

<sup>1408</sup> Zum leider nicht mehr auffindbaren Verweis auf die Übersetzerschaft des Stephanus im Falle des „De revolutionibus“ siehe STEINSCHNEIDER, Uebersetzer aus dem Arabischen, S. 307f.

<sup>1409</sup> Kursorisch benennt David Pingree etliche Parallelstellen zwischen den beiden Texten; vgl. PINGREE, David: The Sayings of Abū Mašar in Arabic, Greek and Latin, in: Ratio et Superstitio. Essays in Honor of Graziella Federici Vescovini. Hg. von Giancarlo Marchetti, Orsola Rignani und Valeria Sorge. Louvain-la-Neuve 2003. S. 41-57, hier S. 56f. Einige konkrete Anklänge benennt HEIDUK, Sternenkunde am Stauferhof, S. 273f.

<sup>1410</sup> Zu „Albumasar in Sadan“ vgl. THORNDIKE, Lynn: Albumasar in Sadan, in: Isis 45 (1954), S. 22-32 und FEDERICI VESCOVINI, Graziella: „Albumasar in Sadan“ e Pietro d’Abano, in: La diffusione delle scienze islamiche nel Medio Evo europeo (Convegno internazionale promosso dall’ Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 2-4 ottobre 1984). Roma 1987. S. 29-55. Für die lateinische Fassung siehe die Edition von FEDERICI VESCOVINI, Graziella (Hg.): La versio latina degli *Excerpta de secretis Albumasar in Sadan*, in: Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge 65 (1998), S. 273-330.

<sup>1411</sup> Zu den Parallelen vgl. PINGREE, The Sayings of Abū Mašar, S. 54f. und HEIDUK, Sternenkunde am Stauferhof, S. 273f.

<sup>1412</sup> Vgl. PINGREE, The Sayings of Abū Mašar, S. 42f.

„Centiloquium“ hingegen greift auch auf Material der ausführlicheren griechischen Version zurück<sup>1413</sup>. Das legt nahe, auch im Falle des „Centiloquium“ von einer Übersetzung aus dem Griechischen bzw. von einer Kompilation der griechischen Texte zur Astrologie des Abū Mašar auszugehen. Stephanus von Messina fügt sich somit als Übersetzer in die verstärkten Bemühungen um griechische Sachtex te am Hof König Manfreds, die vor allem durch die lateinischen Fassungen einiger pseudo-aristotelischer Schriften durch Bartholomäus von Messina geprägt sind<sup>1414</sup>. Die wörtlichen Anleihen des „Centiloquium“ aus dem lateinischen „Albumasar in Sadan“ rücken zudem Stephanus' Verantwortung auch für die Übertragung des Gesprächs des Abū Mašar mit seinen Schülern in den Bereich des Möglichen<sup>1415</sup>.

Angesichts der Herkunft der astrologischen Sätze aus der Lehre des Abū Mašar stellt sich die Frage nach der Zuschreibung der Aphorismen an den Trismegistos. Dazu sind fünf Szenarien denkbar: Nach dem ersten Modell kompilierte Stephanus von Messina aus den beiden Werken des arabischen Astrologen, die er zuvor aus dem Griechischen übertragen hat, die Blütenlese und widmete sie auf Hermes um. Das würde jedoch zum einen bedeuten, dass der Notar König Manfreds aus einer griechischen Vorlage des „Albumasar in Sadan“ unterschiedliche Textbausteine einerseits für die Exzerpte der lateinischen Fassung dieser Schrift und andererseits für das „Centiloquium“ verwendete. Zum zweiten müsste eine bewusste Zuschreibung an den Trismegistos unterstellt werden, obwohl Stephanus in seinem Umfeld mit einer erhöhten Sensibilität für die Herkunft aus den Abū Mašar-Werken hätte rechnen müssen, sorgte er doch auch für deren Zugänglichkeit in lateinischer Sprache. Beide Voraussetzungen für dieses erste Erklärungsmodell sprechen nicht gerade für dessen Plausibilität, weshalb eine von David Pingree suggerierte eigenständige Kompilation mit Umwidmung des „Centiloquium“ durch Stephanus auf diesem Wege unwahrscheinlich wirkt<sup>1416</sup>.

Nach einer zweiten Variante übersetzte Stephanus von Messina eine unmittelbare Vorlage für den lateinischen Text der Aphorismensammlung. Deren Kompilation aus den Schriften des Abū Mašar unter Einbringung der Autorität des Hermes wäre somit im arabischen oder byzantinischen Raum erfolgt. Für diesen Erklärungsansatz müsste dem Übersetzer aber eine völlig unkritische Haltung unterstellt werden, da er demnach die auffälligen Parallelen zum

---

<sup>1413</sup> Vgl. ebd., S. 54.

<sup>1414</sup> Vgl. HEIDUK, *Sternenkunde am Stauferhof*, S. 271.

<sup>1415</sup> Fragmente des „Albumasar in Sadan“ waren allerdings schon seit dem 12. Jahrhundert in der lateinischen Literatur bekannt; vgl. BURNETT, Charles: „Albumasar in Sadan“ in the Twelfth Century, in: *Ratio et Superstitio. Essays in Honor of Graziella Federici Vescovini*. Hg. von Giancarlo Marchetti, Orsola Rignani und Valeria Sorge. Louvain-la-Neuve 2003. S. 59-67.

<sup>1416</sup> Vgl. PINGREE, *The Sayings of Abū Mašar*, S. 57.

Werk des arabischen Astrologen kommentarlos hingenommen hat. Dieses Modell würde plausibler wirken, wenn die Übertragung des „Albumasar in Sadan“ doch nicht auf Stephanus zurückginge und er in Unkenntnis der vielen Berührungspunkte dieses Textes mit dem „Centiloquium“ geblieben wäre. David Pingree hält eine Übertragung des „Albumasar in Sadan“ ohne Beteiligung des Stephanus jedoch für ausgeschlossen<sup>1417</sup>, was erst eine genaue philologische Untersuchung aller bekannten Varianten dieser Schrift und des „Centiloquium“ einschließlich der arabischen und griechischen Rezensionen begründet widerlegen könnte – eine Aufgabe, der diese Untersuchung nicht nachkommen kann.

Ein drittes Szenario geht von einer Kompilation des „Centiloquium“ aus dem Werk des Abū Mašār durch Stephanus von Messina aus, die erst durch die spätere Überlieferung irrtümlich Hermes zugeordnet wurde. Gesicherte Hinweise für diesen Ansatz vermag die handschriftliche Tradierung allerdings nicht zu geben. Von den über 80 erhaltenen mittelalterlichen Manuskripten des „Centiloquium Hermetis“ stammen die ältesten beiden noch aus dem 13. Jahrhundert<sup>1418</sup>. Beide tragen zwar noch nicht die Überschrift des oben zitierten Überlieferungsträgers aus dem 14. Jahrhundert, doch setzt deren Incipit eindeutig mit Hermes ein: *„Dixit Hermes quod sol et luna post dominum (bzw. deum) omnium viventium vita sunt“*<sup>1419</sup>. Ein Bezug zum Trismegistos erscheint somit einheitlich in der Überlieferung, auch in den zeitlich nahe an die Übersetzung oder Kompilation heranreichenden Traditionen. Das Incipit des lateinischen „Albumasar in Sadan“ setzt zwar inhaltlich ähnlich, aber mit unmissverständlicher Zuordnung an den Schüler des Abū Mašār ein: *„Dixit Sadan: Audivi Albumazar dicentem quod omnis vita viventium post deum est Sol et Luna.“*<sup>1420</sup> Eine Kontamination des „Centiloquium“ mit der Erwähnung des Trismegistos erst durch die weitere Überlieferung nach der Tätigkeit des Stephanus überzeugt somit ebenfalls nicht gänzlich.

Der vierte Erklärungsansatz vermutet – wie Variante zwei – die Autorität des Hermes bereits in einer Fassung der Abū Mašār-Schriften, die dem Schreiber am Stauferhof als Vorlage gedient hat. Demnach stünde lediglich der konkrete Satz von Sonne und Mond mit dem Trismegistos in Verbindung. Aus seiner im Stellung im Incipit des „Centiloquium“ wäre der Weise vom Nil dann in den Rang des Gesamtautors gerutscht, was erst im Laufe des 14. Jahrhunderts geschehen sein könnte. In den lateinischen Exzerpten des „Albumasar

---

<sup>1417</sup> Ebd.

<sup>1418</sup> Dabei handelt es sich um Madrid, Biblioteca Nacional 10009, fol. 225r-226v (vgl. *Inventario General de Manuscritos de la Biblioteca Nacional*, Bd. 14. Madrid 2000. S. 288-290.) und Erfurt, Universitätsbibliothek (Bibliotheca Amploniana) 8° 82, fol. 182v-186r (vgl. SCHUM, *Beschreibendes Verzeichnis*, S. 739f.).

<sup>1419</sup> Vgl. ebd.

<sup>1420</sup> *Excerpta de secretis Albumazar*, hg. von FEDERICI VESCOVINI, S. 297.

in Sadan“ hätte Stephanus den hermetischen Verweis allerdings ausgespart, wenn er tatsächlich die Übertragung dieses Textes vornahm. Einen weiteren Hinweis für die Verbindung dieser einen konkreten Sentenz mit Hermes gibt der „Liber introductorius“ des Michael Scotus. Dort heißt es: „*Hermes vero dixit quod Sol et Luna post Deum nature omnium viventium sunt vita multorum et substentamentum.*“<sup>1421</sup> Eine inhaltlich weitgehend übereinstimmende Aussage wurde also bereits Jahrzehnte vor der Tätigkeit des Stephanus auf Hermes zurückgeführt, sofern diese Sequenz dem ursprünglichen Bestand des „Liber introductorius“ zuzurechnen ist<sup>1422</sup>. Seine Quelle aber verschweigt Michael Scotus, aus seiner Einführung ist also nicht zu entnehmen, ob er dafür auf irgendeine Überlieferung von Lehren des Abū Mašar zurückgriff. Ohne Abgleich mit den Handschriften geben leider auch David Pingrees tabellarische Hinweise über die griechischen und arabischen Fassungen des „Albumasar in Sadan“ keine Auskunft, ob sich dort die Einstiegs-Sentenz von Sonne und Mond in Verbindung mit Hermes findet<sup>1423</sup>. In der einzigen mir zugänglichen griechischen Fassung aus einer Sammlung von Abū Mašar-Exzerpten des 15. Jahrhunderts fehlt der Trismegistos und Šādān ibn Baḥr steht an seiner Stelle<sup>1424</sup>. Völlig undenkbar erscheint eine solche Erwähnung des mythischen Ägypters dennoch nicht, bezieht sich Abū Mašar in seinen Traktaten doch häufiger auf dessen Autorität<sup>1425</sup>. Ein Beweis fehlt aber auch dem vierten Modell.

Bleibt noch das fünfte Szenario, dass auf der Angabe bei Michael Scotus aufbaut. In diesem Fall las Stephanus von Messina den „Liber introductorius“ des Hofastrologen Friedrichs II. sehr aufmerksam und erkannte die inhaltliche Übereinstimmung des dortigen Hermes-Satzes mit dem Beginn seiner Übersetzung des „Albumasar in Sadan“. Dann stellte das „Centiloquium“ doch eine Kompilation dar, für deren ersten Aphorismus Stephanus den Namen des Trismegistos aus der Enzyklopädie des Michael Scotus übernommen hätte. Am Hof König Manfreds mag zwar eine für Stephanus zugängliche Fassung des „Liber

<sup>1421</sup> München, Bayerische Staatsbibliothek Clm 10268, fol. 31rb.

<sup>1422</sup> Eine umfassende Untersuchung oder gar Edition des „Liber introductorius“ steht noch aus. Auf die Vielschichtigkeit der Überlieferung machen besonders aufmerksam: THORNDIKE, Michael Scot; EDWARDS, Glenn M.: The two Redactions of Michael Scot's 'Liber Introductorius', in: *Traditio* 41 (1985), S. 329-340; BURNETT, Charles: *Partim de suo et partim de alieno* – Bartholomew of Parma, the Astrological Texts in MS Bernkastel-Kues, Hospitalbibliothek 209, and Michael Scot, in: *Seventh Centenary of the Teaching of Astronomy in Bologna, 1297-1997. Proceedings of the meeting held in Bologna at the Accademia della Scienze on June 21, 1997.* Hg. von Pierluigi BATTISTINI u. a. Bologna 2001. S. 37-76.

<sup>1423</sup> Vgl. PINGREE, The Sayings of Abū Mašar, S. 44-49.

<sup>1424</sup> „*Ἐἶπεν ὁ Σαδᾶν ὅτι ἤκουσα τοῦ Ἀπομάσαρ λέγοντος ὅτι πᾶσα ζωὴ τῶν ζώντων μετὰ θεὸν ὁ Ἥλιός ἐστι καὶ ἡ Σελήνη.*“ St. Petersburg, Cod. Bibl. Acad. Scient. XX Aa-II, fol. 199r; vgl. *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum*, Bd. 12. Codices Rossicos. Hg. von Mitislav Antonini ŠANGIN. Bruxelles 1936.

<sup>1425</sup> Vgl. die einleitenden Hinweise zu Sekundärüberlieferungen in diesem Teilkapitel.



introductorius“ existiert haben, doch wäre diese eine gezielte Übernahme ohne weitere nachweisbare Anlehnungen schon ein sehr merkwürdiger Zufall.

Allen diesen Modellen fehlt es letztlich an erhärtenden Fakten. Eine bewusste Umwidmung – was eine eventuelle Übernahme aus der Angabe des Michael Scotus nicht impliziert – der astrologischen Blütenlese durch Stephanus zugunsten des Hermes bedarf einer Motivation, die sich aber aus dem wenigen Bekannten über den Übersetzer nicht eindeutig erkennen lässt<sup>1426</sup>. Einleuchtender erscheinen jedenfalls die Ansätze, nach denen eine Autorschaft des Hermes für das gesamte „Centiloquium“ erst in der spätmittelalterlichen Rezeption hervorgehoben wurde.

Zu den sternenkundlichen Lehren ließe sich auch der „Liber imbrium“ zählen, ein Werk über die astrologischen Möglichkeiten der Vorhersage von Niederschlagsmengen. Für die Übersetzung der arabischen Vorlage sorgte ebenfalls Hugo von Santalla<sup>1427</sup>, eine verkürzte Version fertigte Hermann von Carinthia an<sup>1428</sup>. Dem Incipit des Textes zur Folge habe ein indischer Astrologe des Altertums namens *Iafar* das Buch verfasst, *Cillenius Mercurius* aber eine gekürzte Fassung herausgegeben<sup>1429</sup>. Aufgrund der Erwähnung des Mercurius – der Beinamen Cillenius dürfte eine Anspielung auf die Geburtshöhle des griechischen Hermes in Arkadien sein – rechnet Charles Burnett diese Schrift zu den hermetischen Traditionen<sup>1430</sup>. Hugo von Santalla gibt den Trismegistos allerdings stets mit *Hermes* wieder<sup>1431</sup>, der Cillenius Mercurius, der zudem eine für den antiken Ägypter kaum akzeptable Unterordnung unter einen indischen Astrologen erfährt, dürfte somit für ihn eine andere Person gewesen sein. Der Bezug zum hermetischen Schrifttum war somit keineswegs gegeben und möglicherweise bereits von der arabischen Vorlage nicht beabsichtigt<sup>1432</sup>. Soweit ich die handschriftliche Überlieferung und die Rezeption des Traktats überblicke, fehlen in der

---

<sup>1426</sup> Für einen Überblick über die Bedeutung hermetischer Texte im Kontext der wissenschaftlichen Bemühungen am Hof Friedrichs II. und seiner Söhne siehe HEIDUK, Matthias: Hermes am Stauferhof – zum Wissenstransfer im 13. Jahrhundert, in: Akten der 4. Landauer Staufertagung (27.-29. Juni 2003). Hg. von Volker Herzner und Jürgen Krüger. Speyer 2007. S. 125-135. Siehe auch Kap. IV.4.a. in dieser Arbeit.

<sup>1427</sup> Vgl. *Liber Aristotilis*, hg. von BURNETT/ PINGREE, S. 2.

<sup>1428</sup> Vgl. Hermann von Carinthia – *De essentiis*, hg. von BURNETT, S. 8.

<sup>1429</sup> „*Incipit liber ymbrium ab antiquo Indorum astrologo nomine Iafar editus deinde vero a Cillenio Mercurio abbreviatus.*“ HASKINS, *Mediaeval Science*, S. 77.

<sup>1430</sup> Vgl. BURNETT, *The Establishment*, S. 120.

<sup>1431</sup> Vgl. beispielsweise die Prologe des Hugo von Santalla in HASKINS, *Mediaeval Science*, S. 67-81 oder die Erwähnungen im „*De secretis naturae*“ (hg. von HUDRY) oder im „*Liber Aristotilis*“ (hg. von BURNETT/ PINGREE).

<sup>1432</sup> Im Arabischen liegen unterschiedliche Traditionen eines „Regenbuches“ vor, die mal Abū Mašār und mal Māšā'allāh zugeschlagen werden; vgl. ULLMANN, *Die Natur- und Geheimwissenschaften*, S. 305 und 323. Ähnlich uneinheitlich zeigt sich der lateinische Bestand. Sollte *Iafar* eine Verschleifung von Abū Mašār darstellen, geht das schwerlich auf Hugo zurück, der die Form Albumazar verwendete (vgl. etwa HASKINS, *Mediaeval Science*, S. 76). Um die Redaktion des *Cillenius Mercurius* wird jedenfalls nicht viel Aufhebens gemacht, sondern der vermeintlich ursprüngliche Verfasser hervorgehoben.

lateinischen Literatur Zuordnungen zu Hermes und damit weitere Anhaltspunkte, den „Liber imbrium“ zu den Hermetica zu zählen.

#### *d. Magische und divinatorische Hermetica*

In der Gruppe der magischen und divinatorischen Hermetica sollen die Traktate gebündelt werden, die rituelle Handlungen zur Weissagung oder Beeinflussung von Naturkräften und Geistwesen vorsehen. Ein systematischer Begriff von Magie wird dabei nicht impliziert. Wie bei den bereits vorgestellten Abteilungen der technisch-operativen Hermes-Texte gilt auch für diese Gattung eine gewisse Unschärfe in der Abgrenzung, die durch die stets fließenden Übergänge zwischen astrologischen, mantischen und magischen Aspekten der Schriften bedingt ist. Letztlich dient die Unterteilung schlicht der übersichtlicheren Gliederung in dieser Darstellung. Sie beansprucht keinen definitiven Charakter.

Neben den eigentlich Hermes zugeschriebenen Schriften liefern auch andere Texte Informationen über die Autorität des Trismegistos für diesen Bereich magischer und divinatorischer Lehren. Sie bilden eine Form der Sekundärüberlieferung hermetischer Traditionen. Wie auch bei den anderen technisch-operativen Traktaten zeigt die Literatur des islamischen Raums darin eine im lateinischen Westen unerreichte Vielfalt, deren Untersuchung aber nicht Gegenstand dieser Studie sein kann. Beispielhaft sei hier lediglich der so genannte „Picatrix“ angesprochen, da er durch eine Übersetzung aus dem Arabischen im 13. Jahrhundert dem Okzident zugänglich wurde und in der Folge eine breite und nachhaltige Rezeption erlebte. Etwas rätselhaft bleibt nach wie vor der Titel der lateinischen Fassung, der der arabischen Vorlage „Ġāyat al-ḥakīm“ (= Ziel des Weisen) verliehen worden ist. Lange war in der Forschung die Ansicht vorherrschend, es handle sich um den Versuch der Wiedergabe des Namen *Buqrāṭīs*, an dessen Stelle er im Lateinischen in zwei Passagen genannt wird, und sei dann als Verfasserangabe für das Gesamtwerk missverstanden worden. Dem vermochte J. Thomann mit gewichtigen Argumenten die Erklärung entgegenzustellen, dass *Picatrix* eine Übersetzung des Vornamens Maslama von Maslama al-Mağrīṭī († zwischen 1005 und 1008) bedeuten könnte. Maslama al-Mağrīṭī, ein Astronom von der Iberischen Halbinsel, galt nach der arabischen Tradition fälschlich als Verfasser des „Ġāyat al-ḥakīm“. Die zusätzliche Gleichsetzung mit *Buqrāṭīs* im Text stelle

demnach eine Konfusion der handschriftlichen Überlieferung dar<sup>1433</sup>. Wenn auch für Thomanns These endgültige Beweise fehlen, liefert sie doch eine plausible Erklärung für die Entstehung des lateinischen Titels.

Die arabische Vorlage des „Picatrix“ entstand vermutlich während des 11. Jahrhunderts in muslimischen Zirkeln der Iberischen Halbinsel, aber Jahrzehnte nach dem Tod des Astronomen Maslama al-Mağrīṭī, der als Autor entgegen den Zuschreibungen somit ausscheidet<sup>1434</sup>. Inhaltlich bietet das „Ziel des Weisen“ ein buntes Sammelsurium verschiedener Quellen zu Aspekten der Astral-Magie<sup>1435</sup>. Hermes steht nur für einige der vorgestellten Anwendungen und Bestimmungen Pate<sup>1436</sup>. Ins Lateinische fand der „Picatrix“ seinen Weg über den Hof König Alfons X. von Kastilien. Seine noch erhaltene handschriftliche Überlieferung setzt zwar erst im späten 14. Jahrhundert ein<sup>1437</sup>, doch besteht kein begründeter Anlass, die vom lateinischen Prolog geschilderten Vorgänge grundsätzlich anzuzweifeln. Dort wird von einer Übertragung der Schrift des ehrenwerten Philosophen Picatrix – der für sein Werk über 200 Bücher ausgewertet habe – aus dem Arabischen *in Hispanicum* im Auftrag König Alfons´ zum Jahr 1256 berichtet<sup>1438</sup>. Von dieser spanischen Version existieren nur noch Fragmente. Aus denen geht jedoch hervor, dass diese Übertragung Erweiterungen, Auslassungen und Übersetzungsfehler aufweist, die sich

---

<sup>1433</sup> Vgl. THOMANN, J.: The Name Picatrix. Transkription or Translation? In: Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 53 (1990), S. 289-296.

<sup>1434</sup> Grundlegend zum arabischen Text, wenn auch in manchen Einzelpunkten mittlerweile überholt, ist die deutsche Übersetzung vorangestellte Einführung von Helmut Ritter; vgl. „Picatrix“. Das Ziel des Weisen von Pseudo-Mağrīṭī (Studies of the Warburg Institute 27). Hg. von Helmut RITTER und Martin PLESSNER. London 1962. S. xx-lviii. Ein kompakter Überblick neueren Datums findet sich u. a. in: Picatrix. Un traité de magie médiéval. Hg. von Béatrice BAKHOUCHE, Frédéric FAUQUIER und Brigitte PÉREZ-JEAN. Turnhout 2003. S. 21-24.

<sup>1435</sup> Vgl. PINGREE, David: Some of the Sources of the Ghāyat al-ḥakīm, in: Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 43 (1980), S. 1-15. Auch wenn David Pingree in diesem Beitrag nur einige der Quellen verfolgt, vermag er bereits das weite Spektrum von Einflüssen aufzuzeigen, die zum Teil etwa aus Indien stammen.

<sup>1436</sup> Das hält Jean Clam aber nicht davon ab, das „Ziel des Weisen“ als Werk eines arabischen Hermetikers zu klassifizieren; vgl. CLAM, Jean: Philosophisches zu „Picatrix“. Gelehrte Magie und Anthropologie bei einem arabischen Hermetiker des Mittelalters, in: Mensch und Natur im Mittelalter, Band 1 (Miscellanea Mediaevalia 21/ 1). Hg. von Albert ZIMMERMANN und Andreas SPEER. Berlin/ New York 1991. S. 481-509.

<sup>1437</sup> Zur handschriftlichen Überlieferung siehe die Edition: Picatrix. The Latin version of the Ghāyat al-ḥakīm (Studies of the Warburg Institute 39). Hg. von David PINGREE. London 1986. S. xvi-xxiii.

<sup>1438</sup> „Ad laudem et gloriam altissimi et omnipotentis Dei cuius est revelare suis predestinatis secreta scienciarum, et ad illustrationem eciam doctorum Latinorum quibus est inopia librorum ab antiquis philosophis editorum, Alfonsus, Dei gracia illustrissimus rex Hispanie tociusque Andalucie, precepit hunc librum summo studio summaque diligencia de Arabico in Hispanicum transferri cuius nomen est Picatrix. Hoc autem opus perfectum fuit anno Domini MCCLVI, Alexandri MDLXVIII, Caesaris MCCXCV, et Arabum DCLV. Sapiens enim philosophus, nobilis et honoratus Picatrix, hunc librum ex CC libris et pluribus philosophie compilavit, quem suo proprio nomine nominavit.“ Picatrix, hg. von PINGREE, S. 1. Die verschiedenen Jahreszahlungen lassen sich nicht gänzlich mit dem Jahr 1256 in Deckung bringen, weshalb von einer Zeitspanne von 1256 bis 1258 für die Anfertigung der kastilischen Fassung zu rechnen ist; vgl. PINGREE, David: Between the *Ghāya* and *Picatrix* I: The Spanish Version, in: Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 44 (1981), S. 27-56, hier S. 27.

ebenso in der lateinischen Fassung finden<sup>1439</sup>. So liegt der Schluss von einer bald nach der Übersetzung aus dem Arabischen erfolgten Niederschrift des lateinischen „Picatrix“ auf Vorlage der kastilischen Version nahe. Solche Transferprozesse über ein volkssprachliches Stadium ins Lateinische können für mehrere Übersetzungen am kastilischen Königshof Alfons X. nachgewiesen werden<sup>1440</sup>. Sie dürften die Regel darstellen. Unbeantwortet bleibt bislang die Frage nach den Personen, die mit den Übertragungen befasst waren. Möglicherweise übernahm Yehudā ben Moshē die volkssprachliche Version und Aegidius de Thebaldis von Parma die lateinische – ein Übersetzergespann, das zumindest für thematisch verwandte Texte am kastilischen Hof verantwortlich war. Erhärtende Indizien für ihre Arbeit am „Picatrix“ stehen aber noch aus<sup>1441</sup>.

Im Folgenden sollen nur die in Bezug auf Hermes relevanten Passagen des lateinischen „Picatrix“ vorgestellt werden<sup>1442</sup>. Neben einzelnen Bestimmungen zu magischen Praktiken übermittelt der „Picatrix“ auch einige Elemente der orientalischen Mythenbildung um die Gestalt des Trismegistos. Ausführlich wird beispielsweise die Auffindungsgeschichte des „Buches über das Geheimnis der Schöpfung“ nacherzählt. Die Wiedergabe steht im Kontext der Erläuterung des vollkommenen Geistes, der Voraussetzung für Verständnis und Anwendung der magischen Kunst sei<sup>1443</sup>. Auf diese Notwendigkeit habe bereits Aristoteles verwiesen. Zur Illustration, was dieser vollkommene Geist bzw. die vollkommene Natur sei, führt der Kompilator des „Picatrix“ eine Rede des Hermes an, der von den widrigen Winden im Gewölbe berichtet, aus dem er die „Geheimnisse der Schöpfung“ bergen wollte<sup>1444</sup>. Hilfe erfolgte durch die Erscheinung der eigenen vollkommenen Natur, die ihm nicht nur Hinweise zur Erlangung der Geheimnisse im Gewölbe überbrachte, sondern auch – und das in Abweichung zum „De secretis naturae“ – in ein kompliziertes Beschwörungsritual instruierte. Unter Berücksichtigung der richtigen Gestirnkongellation müsse dafür aus Ölen, Fetten, Zucker und Honig ein Gemisch zubereitet und nach einer bestimmten Anordnung platziert werden. Anschließend sei in zwei Holzkohlebecken einmal Weihrauch und einmal parfümierte Hölzer abzubrennen und gen Osten gewandt siebenmal die Geister

---

<sup>1439</sup> Vgl. PINGREE, *Between the Ghāya and Picatrix*, S. 27-56.

<sup>1440</sup> Zu den Übersetzungen am Hof Alfons X. siehe Kap. IV.2.

<sup>1441</sup> Die Möglichkeit der Übersetzung durch dieses Duo erörtert PINGREE, *Between the Ghāya and Picatrix*, S. 27f. mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit weiterer philologischer Untersuchungen. Neuere Überblicke über den Forschungsstand zeigen, dass solche Überprüfungen immer noch ausstehen; vgl. *Picatrix*, hg. von BAKOUICHE/FAUQUIER/PÉREZ-JEAN, S. 26f.

<sup>1442</sup> Allgemeine, bündige Inhaltsübersichten bieten u. a. THORNDIKE, *A History of Magic* 2, S. 813-824; DAXELMÜLLER, Christoph: *Zauberpraktiken. Die Ideengeschichte der Magie*. Düsseldorf 2001. S. 249-261; WEILL-PAROT, Nicolas: *Les „images astrologiques“ au Moyen Âge et à la Renaissance. Spéculations intellectuelles et pratiques magiques (XIIe-XVe siècle)*. Paris 2002. S. 125-134.

<sup>1443</sup> *Picatrix*, hg. von PINGREE, S. 108-110 (Lib. 3, Cap. 6).

<sup>1444</sup> Siehe zum Vergleich die Rahmenerzählung des „De secretis naturae“ in Kap. I.

der Weisheit anzurufen. Der „Picatrix“ betrachtet die vollkommene Natur demnach nicht als abstraktes Prinzip, sondern nach Hermes als etwas, was sich konkret beschwören und um Unterstützung bitten lässt. In einem weiteren Absatz wird der Trismegistos im „Picatrix“ nochmals angeführt, um im Anschluss an Sokrates diese vollkommene Natur zu erklären<sup>1445</sup>. Auf die Fragen, wodurch man Weisheit erlange, was Wurzel und Schlüssel der Weisheit seien, antwortet dort Hermes jeweils mit der vollkommenen Natur (*natura completa*). Die vollkommene Natur sei der Geist des Philosophen, heißt es nach Hermes weiter, der mit seinem Stern in Verbindung stünde und ihn lenke. Im Schlafen und im Wachen Sorge die vollkommene Natur wie ein beratender Lehrer für die stufenweise erfolgende Erkenntnis in der Wissenschaft. Das bedeute in der Konsequenz aber, und das wird mit einem Hinweis auf Aristoteles erneut untermauert, dass die Geheimnisse nur dem zugänglich seien, in dessen Natur Theorie und Praxis der Wissenschaft lägen.

Wie auch die Legende von den drei Hermen, die etwa dem „De sex rerum principii“ vorangestellt ist, vermittelte der „Picatrix“ Elemente der orientalischen Traditionsbildungen, die mehr als eine Figur mit dem Namen Hermes verbanden. Im vierten Teil behandelt der Verfasser magische Praktiken bei verschiedenen Völkern, unter anderem bei den Kopten. Der lateinische Übersetzer glaubte in ihnen die Chaldäer wieder zu erkennen<sup>1446</sup>. Diese Kopten bzw. Chaldäer verstünden von den magischen Wissenschaften sehr viel. In ihrem Land am Nil habe der erste Hermes gewirkt, von dem sie, so lässt sich indirekt aus dem Text lesen, entsprechend unterwiesen worden seien<sup>1447</sup>. Jener Hermes habe u. a. beim Mondberg ein Gebäude errichtet, in dem er Bildnisse aufgestellt habe. Ferner soll er einen Sonnentempel und eine sagenhafte Stadt namens *Adocentyn* im Osten Ägyptens erbaut haben. Diese Stadt habe er mit verschiedenen Figuren, besonderen Bäumen, einem Leuchtturm, dessen Kuppel gemäß den Wochentagen verschiedene Farben angenommen habe, Wasseranlagen und einem Palast ausgestattet. Zum Schutz der Einwohner habe Hermes an verschiedenen Stellen Zaubertalismane installiert. Nach der arabischen Fassung spielt diese sagenhafte Stadt mit ihren Zaubertalismanen eine zentrale Rolle in der weiteren Erzählung<sup>1448</sup>. Der lateinische Text hingegen beschränkt sich auf die Wiedergabe einiger Wirkungsweisen der Talismane, die dem Übersetzer an dieser Stelle angebracht schienen.

---

<sup>1445</sup> Picatrix, hg. von PINGREE, S. 111f. (Lib. 3, Cap. 6).

<sup>1446</sup> Für die Terminologie der arabischen Fassung siehe Picatrix, hg. von RITTER/ PLESSNER, S. 322; für die lateinische Fassung siehe Picatrix, hg. von PINGREE, S. 188 (Lib. 4, Cap. 3).

<sup>1447</sup> Zur Passage mit dem ersten Hermes in Ägypten siehe Picatrix, hg. von PINGREE, S. 188-190 (Lib. 4, Cap. 3).

<sup>1448</sup> Vgl. Picatrix, hg. von RITTER/ PLESSNER, S. 323-332.

Besonders häufig tritt Hermes im „Picatrix“ im Zusammenhang mit den magischen Kultpraktiken der Sabier auf, die der Verfasser nach den arabischen Überlieferungen mit der Stadt Harran in Verbindung bringt. Die ethnischen und geographischen Angaben überforderten aber offenbar die okzidentalen Übersetzer, die sie weitgehend einfach nicht berücksichtigten. Für die Sabier steht in der lateinischen Fassung lediglich ein unspezifisches *sapientes*<sup>1449</sup>. Für die Magie des „Picatrix“ sind die Praktiken der Sabier deshalb von Interesse, weil in ihnen durch Opfer und Gebete als Geister bezeichnete Astralwesen verehrt und deren Kräfte durch magische Handlungen – etwa durch die Herstellung von Talismanen – nutzbar gemacht werden. Zur Rechtfertigung ihres Kults berufen sich laut „Picatrix“ die Sabier immer wieder auf Hermes, selbst für Kindesopfer, aus denen im lateinischen Text allerdings Tieropfer werden:

*„Die Sabier aber verrichten ihre oben geschilderten Gebete und Opfer an die Planeten in ihren Moscheen. Wenn sich der Himmel um acht Grad bewegt, bringen sie ein Tier als Opfer dar. Und wenn er sich wiederum um acht Grad senkt, opfern sie erneut. Sie sagen, Hermes habe ihnen befohlen, dies in ihren Moscheen und Kirchen zu vollbringen. Von jenem Hermes sagen sie, dass er ein durch drei Dinge ausgezeichnete Meister sei: er sei König, Prophet und Weiser.“*<sup>4450</sup>

Hermes wird namentlich noch mit einigen weiteren Kulthandlungen der Sabier in Verbindung gebracht. Dazu zählt etwa das Stieropfer an Saturn, für das ein Tier mit besonderem Fell ausgesucht und das vorher mit von Jungfrauen gesammelten Kräutern gefüttert werden muss<sup>1451</sup>. Für ein Anliegen an Schreiber oder königliche Beamte empfehle Hermes ein Gebet zum Planeten Merkur, wenn der in Konjunktion zum Mond steht. Dazu solle man ein Schreibergewand anlegen und ein Siegel aus Quecksilber (= Metall des Planeten Merkur, lat. *mercurius*) tragen<sup>1452</sup>. Nach diesen und weiteren Maßnahmen zur Imitation der Schreibertätigkeit solle man den Planetengott mit all seinen Namen anrufen: Hotarit auf Arabisch, Mercurius auf Lateinisch, Haruz auf Griechisch, Tyr auf Phönizisch und Meda (= Buddha) auf Indisch<sup>1453</sup>.

<sup>1449</sup> „*Sapiens quidam Athabary nomine de operiubs sapientum in recepcionibus virium planetarum [...].*“ Picatrix, hg. von PINGREE, S. 112 (Lib. 3, Cap. 7).

<sup>1450</sup> „*Sapientes autem qui oraciones et sacrificia fecerunt planetis in moschetis faciunt predicta. Et dum per 8 gradibus celum movetur, faciunt sacrificium unius animalis, et similiter dum deprimitur aliis 8 gradibus aliud sacrificium faciunt. Et dicunt quod Hermes hoc iussit facere in moschetis sive in eorum ecclesiis. Qui sapientes de prefato Hermete dixerunt quod erat dominus trium floridarum rerum, videlicet rex, propheta et sapiens.*“ Ebd., S. 135 (Lib. 3, Cap. 4).

<sup>1451</sup> Ebd., S. 137 (Lib. 3, Cap. 4).

<sup>1452</sup> Ebd., S. 132 (Lib. 3, Cap. 4).

<sup>1453</sup> Ebd., S. 133 (Lib. 3, Cap. 4). Zu den arabischen Namensformen im Vergleich siehe Picatrix, hg. von RITTER/PLESSNER, S. 234.

Aber auch abseits der sabischen Kultpraktiken fungiert Hermes im „Picatrix“ als Autorität für manche magischen Regeln. Bei allen dreht es sich um das Bannen der Kräfte der Planetengeister in Bildnisse, die als Talismane oder Amulette einsetzbar sind<sup>1454</sup>. Verfügt man beispielsweise über den Jupiter zugehörigen Stein<sup>1455</sup> und trägt ihn bei sich, fürchten sich Menschen wie Teufel vor dem Träger. Vorher sollte der Stein jedoch mit dem Bild eines Fuchses zur Stunde der Venus versehen werden, wenn Jupiter in den aufgehenden Fischen steht und der Mond ihn anblickt<sup>1456</sup>. Geister könne man laut Hermes erblicken, wenn man in den Stein das Bild eines Kranichs zur Stunde der Exaltation des Jupiters graviere, ihn abwasche und die Flüssigkeit trinke<sup>1457</sup>. Ein umfangreicher Einschub aus einem „Liber de ymaginibus ad calculum“ des Trismegistos taucht sogar nur in der lateinischen Fassung auf<sup>1458</sup>. Daraus entnommen wurde die Präparierung von Amuletten nach den Tierkreiszeichen und ihren Dekanen<sup>1459</sup>. Diese versprechen Heilkräfte für einzelne Zonen und Glieder des menschlichen Körpers<sup>1460</sup>. So hilft beispielsweise ein Tierkreiszeichen gegen Beschwerden einer bestimmten Körperregion, die durch die Dekane noch weiter differenziert werden. Das Sternbild des Löwen etwa ist für den Lendenbereich zuständig. Sein erster Dekan betrifft die rechte Niere, der dritte Dekan hingegen die Rippen<sup>1461</sup>. Der Widder wiederum taugt gegen Kopfbeschwerden, der zweite Dekan speziell gegen Augenleiden und der dritte gegen Ohrenscherzen<sup>1462</sup>. Eine durchgehende Systematik lässt der Traktat nicht erkennen; in der Regel werden unter dem einzelnen Tierkreiszeichen nur einige der Dekane einbezogen, zuweilen auch gar keine. Kanalisiert wird die Heilwirkung der Planeten erneut durch Talismane, die unter bestimmten Konstellationen bei klarem

<sup>1454</sup> Zur Differenzierung zwischen Talismanen und Amuletten siehe unten.

<sup>1455</sup> Im lateinischen Text wird dieser Stein nicht benannt; vgl. Picatrix, hg. von PINGREE, S. 69 (Lib. 2, Cap. 10).

<sup>1456</sup> „*Et dixit Hermes: qui in hoc lapide ymaginem vulpis fecerit in die et hora Veneris, ascendente Pisce; et Iupiter in eo; et Luna eundem aspiciente – qui ymaginem hanc tenuerit timebitur ab hominibus et a diabolis.*“ Ebd.

<sup>1457</sup> „*Et qui in hoc lapide fecerit formam gruis in hora Iovis, ipso in sua exaltacione existente – qui hanc ymaginem in aliquo liquore lavaverit ipsumque in potu alicui dederit videbit spiritus, et ex eis quod voluerit operabitur. Et has duas virtutes dixit Hermes.*“ Ebd.

<sup>1458</sup> Vgl. Picatrix, hg. von RITTER/ PLESSNER, S. 143. Die Provenienz dieses Traktats ist bislang unbekannt. Offenbar entspricht der Abschnitt im lateinischen „Picatrix“ einem „Liber duodecim formarum“, auch als „Liber imaginum signorum“ und unter anderen Titeln im Umlauf, der auch eine eigenständige Überlieferung erfuhr. Eine hebräische Version, die Erwähnung des Henoch und die Zirkulation des Textes unter jüdischen Ärzten in Montpellier könnten auf einen jüdischen Ursprung hinweisen; vgl. LUCENTINI, Hermetic Literature, S. 516. David Pingree vermutet zumindest den Ort der Einfügung dieses hermetischen Textes in Montpellier; vgl. PINGREE, David: The Diffusion of Arabic Magical Texts in Western Europe, in: La diffusione delle scienze islamiche nel medioevo europeo (Convegno internazionale promosso dall'Accademia nazionale dei Lincei, Roma 2-4 ottobre 1984). Roma 1987. S. 57-102, hier S. 92f.

<sup>1459</sup> Picatrix, hg. von PINGREE, S. 82-85 (Lib. 2, Cap. 12).

<sup>1460</sup> Eine systematische Übersicht über die Dekanmedizin dieses Abschnitts bietet GUNDEL, Dekane und Dekansternbilder, S. 278-280.

<sup>1461</sup> Picatrix, hg. von PINGREE, S. 83f. (Lib. 2, Cap. 12).

<sup>1462</sup> Ebd., S. 82f.

Himmel, wenn die kosmischen Einstrahlungen auch ihre Kraft entfalten können, aus bestimmten Materialien anzufertigen seien. Das Löwenbild soll zum Beispiel in Mastixholz eingraviert werden, wenn die Sonne im Löwen steht. Bei Bedarf solle man das Bild zehn Tage in Wein einweichen und dann das Ganze trinken. Für ein Jahr seien damit alle Erkrankungen der rechten Niere gebannt<sup>1463</sup>.

Zu Hermes zählen in den arabischen Traditionen wie antiken Texten einige weitere Gestalten, die als Mittler hermetischen Wissens auftreten können, weil sie durch den Trismegistos selbst unterrichtet wurden oder seine Texte von verborgenen Orten zu Tage befördert haben. Einige dieser Gestalten erscheinen auch im „Picatrix“. Der Prophet Henoch steht meist synonym für Hermes, doch tritt er lediglich in der lateinischen Fassung des Magiebuches im Auszug aus dem „De ymaginibus ad calculum“ auf, sodass diese Gleichsetzung für die Leser im Abendland in dieser Passage nicht unbedingt erkenntlich wurde<sup>1464</sup>. Apollonios von Tyana, in der Pseudoepigraphie Schüler des Hermes u. a. durch Auffinden des „De secretis naturae“, wird im „Picatrix“ als *Beylus* wiedergegeben<sup>1465</sup>. Ob darin die im Lateinischen sonst geläufigen Formen *Belenus* oder *Balinus* wieder zu erkennen waren, erscheint ebenfalls zweifelhaft. Auch diese Identifizierung dürfte daher im Okzident nicht erfolgt sein. Vertrauter war vielleicht der Name *Thoos*, der als *Toz* oder *Tuz* in weiteren Texten zur Talismanmagie zitiert und daher in einer Verbindung zu Hermes gesehen wurde<sup>1466</sup>. Im „Picatrix“ erläutert *Thoos* das Prinzip der Formeln bei der Talismanherstellung. Die Worte brächten demnach die Astralwesen in Bewegung und entfalteteten deren Kräfte. Dies gelänge umso mehr, wenn der Magier aufmerksam zu Werke ginge und passende Formulierungen zu seinem Vorhaben fände<sup>1467</sup>.

Zwar stellt der „Picatrix“ lediglich eine Kompilation verschiedener Quellen dar, von denen nur einige Hermes zugeschrieben werden. Doch umreißt er ein Feld gelehrter Magie, in dem die Autorität des Trismegistos von großer Bedeutung war. Wie auch im „Ziel des Weisen“, der Vorlage des „Picatrix“, verknüpfte die arabische Traditionsbildung diese Formen ritueller Indienstbarmachung von Planetengeistern mit den Kultpraktiken der so

---

<sup>1463</sup> „*Aliqui dicunt quod, si imprimatur in mastice, Sol existente in Leone, et tempore necessitatis remolliatur per 10 dies in vino et bibatur totum, curat omnem morbum renis dextri per totum illum annum.*“ Ebd., S. 84.

<sup>1464</sup> Ebd., S. 85.

<sup>1465</sup> Ebd., S. 65-67 (Lib. 2, Cap. 10).

<sup>1466</sup> Siehe unten.

<sup>1467</sup> „*Thoos sapiens ait: verba in ymaginibus sunt quemadmodum spiritus in corpore moventes spiritus et potencias versus illud opus; quanto magis verbum illius qui operatur iungitur voluntati et certitudini ipsius operantis quia tunc ex isto elemento nobili fit id cum quo complentur ymagines et verba que diximus. Et ea que hic intendere dicimus sunt que loquuntur verbis convenientibus illis operibus que in nostris considerantur voluminibus.*“ Picatrix, hg. von PINGREE, S. 24 (Lib. 1, Cap. 6).



genannten Sabier von Harran. Wenn die Forschung aus heutiger Perspektive deshalb solche Überlieferungen aus Harran als Basis der mittelalterlichen und neuzeitlichen Astralmagie ausmacht<sup>1468</sup>, dürfen darüber einige relativierende historische Einordnungen nicht vergessen werden. Was aus schriftlichen Quellen über die vermeintlichen Riten der Harranier überliefert wird, stammt fasst ausschließlich aus zweiter Hand von arabischen Autoren<sup>1469</sup>. Deren Berichterstattung umkreist dabei immer wiederkehrende Motive. Besonderer Beliebtheit erfreuen sich beispielsweise makabre Geschichten von Menschenopfern, wie sie auch in der arabischen Fassung des „Picatrix“ anklingen. Der ethnographische und religionsgeschichtliche Gehalt dieser Quellen muss somit hinterfragt werden – ein Unterfangen, das trotz mehrerer Ansätze in diversen Studien noch zu keinen historisch befriedigenden Resultaten geführt hat<sup>1470</sup>. Die Verbindung der harranischen Kultpraktiken mit der Gestalt des Hermes Trismegistos wirft ebenfalls ungelöste Probleme auf. Von Seiten der arabischen Berichte wird sogar suggeriert, dass die Einwohner von Harran diese Traditionsbildung bewusst konstruiert haben, um ihre Gewohnheiten unter den Schutz der vom Koran geduldeten Religionsgemeinschaften zu stellen<sup>1471</sup>. Hinzu kommt, dass in der arabischen Literatur die auf sabische Quellen zurückgeführten Praktiken in einer bunten Melange aus diversen Versatzstücken syrischer, persischer und indischer Einflüsse stehen, der somit geschlossen wirkende Bestand also erst durch die Kompilation arabischer Autoren hergestellt wurde<sup>1472</sup>. Von einer kontinuierlichen Überlieferung als spezifisch gekennzeichneten Traditionen kann daher keine Rede sein. Besonders für die Rezipienten im Okzident traten diese Verknüpfungen zwischen Hermes und Harran nicht deutlich hervor. Die ausführlichste lateinische Quelle, eben der „Picatrix“, spricht nebulös von gewissen *sapientes*. Auch andere aus dem Arabischen im Mittelalter übersetzte Texte, deren Inhalt aus der Traditionsbildung um die Sabier speist, machten das Beziehungsgefüge nicht deutlich. In der lateinischen Fassung der Abhandlung „De radiis“ des Abū Yūsuf

---

<sup>1468</sup> Das Beziehungsgefüge solcher Traditionsbildungen in der islamischen Welt thematisierte immer wieder David Pingree. So findet sich in einer seiner Studien auch die zugespitzte Bemerkung: „[...] *the Harranian tradition, primarily through the Picatrix, is the basis of the astral magic practised in Europe from about 1250 till 1750, and of its talsimans.*“ PINGREE, David: Indian Planetary Images and the Tradition of Astral Magic, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 52 (1989), S. 1-13, hier S. 11. Den nicht unbedingt erhellenden Versuch einer ideengeschichtlichen Unterlegung dieser Traditionsbildung unternimmt PERRONE COMPAGNI, Vittoria: *I testi magici di Ermete*, in: *Hermetism from Late Antiquity to Humanism*, S. 505-533.

<sup>1469</sup> Zum Harran-Problem vgl. auch Kap. II.4.

<sup>1470</sup> Siehe Kap. II.4. Die Studie von Jan Hiärpe, auf die in diesem Zusammenhang immer wieder verwiesen wird, ist leider nie veröffentlicht worden. Ihre Ergebnisse entziehen sich somit einer Prüfung. Sie verfolgt aber offenbar ebenfalls die Tendenz, die neutrale Berichterstattung der arabischen Quellen in Frage zu stellen; vgl. HIÄRPE, Jan: *Analyse critique des traditions arabes sur les Sabéens Harraniens*. Diss. Uppsala 1972.

<sup>1471</sup> Vgl. auch LUCENTINI, *Hermetic Literature*, S. 518.

<sup>1472</sup> David Pingree selbst verdeutlicht dies stets auf neue in seinen Studien zur Astralmagie; vgl. insbesondere PINGREE, *The Diffusion* und PINGREE, *Indian Planetary Images*, S. 1-13.

Ya'qūb ibn Ishāq al-Kindī († um 873) etwa, in der die Forschung heute entsprechende Einflüsse in massiver Häufung konstatiert, taucht der Name des Hermes nicht auf<sup>1473</sup>. Im „Liber vacce“ – dabei handelt es sich um kein zoologisches Werk über die Kuh, sondern um Anleitungen zur magischen Erzeugung, Verwandlung oder Anverwandlung von diversen Tieren –, das David Pingree aufgrund seiner inhaltlichen Parallelen zu den vermeintlich harranischen Kultpraktiken als hermetische Schrift anspricht, wird der Trismegistos ebenfalls nicht erwähnt und statt dessen Platon in der arabischen wie lateinischen Version als Verfasser ausgegeben<sup>1474</sup>. Die Etikettierung als Hermeticum erweist sich somit als irreführend und wenig hilfreich für die Erfassung von Traditionsbildungen. Das Standardwerk zur Talismanmagie des Ṭābit ibn Qurra, für das die Herkunft des Autors aus Harran allein schon ein Erkennungszeichen für eine bestimmte Tradition in der arabischen Literatur signalisierte, erfreute sich auch seit dem 12. Jahrhundert in der lateinischen Gelehrtenwelt großer Beliebtheit. Die erste Übersetzung durch Adelard von Bath († nach 1150) lässt im Explicit noch die Verbindung mit Hermes anklingen: „*Astronomicorum prestigiorum Thebidis secundum Ptolomeum et Hermetem per Adelardum Bathoniensem ex Arabico translatus*.“<sup>1475</sup> Nach einer Untersuchung von Charles Burnett zeigt diese Fassung weitere Einschübe aus anderen hermetischen Texten, die möglicherweise von Adelard aufgrund seiner Berührung mit diesen Schriften selbst vorgenommen worden sind<sup>1476</sup>. Da aber Angaben über ihre Herkunft im Text fehlen, gestaltete dies den Traktat für die mittelalterlichen Leser nicht unbedingt „hermetischer“. Zudem erwähnt die weiter verbreitete Übertragung des Johannes von Sevilla den Trismegistos samt den Einschüben des Adelard nicht<sup>1477</sup>. Entsprechend firmierte das „De imaginibus“ im Okzident meist als

<sup>1473</sup> Vgl. Al-Kindī: De radiis. Hg. von Marie-Thérèse D'ALVERNY und Françoise HUDRY, in: Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge 41 (1975), S. 139-260.

<sup>1474</sup> Vgl. PINGREE, David: Plato's Hermetic *Book of the Cow*, in: Il neoplatonisme nel rinascimento. Hg. von Pietro PRINI. Roma 1993. S. 133-145; PINGREE, David: From Hermes to Jābir and the *Book of the Cow*, in: Magic and the Classical Tradition (Warburg Institute Colloquia 7). Hg. von Charles BURNETT und W.F. RYAN. London/ Torino 2006. S. 19-28; HASSE, Dag Nikolaus: Plato arabico-latinus: Philosophy – Wisdom Literature – Occult Sciences, in: The Platonic Tradition in the Middle Ages. A Doxographic Approach. Hg. von Stephen GERSH und Maarten J.F.M. HOENEN. Berlin/ New York 2002. S. 31-65, hier S. 52-64.

<sup>1475</sup> Vgl. PINGREE, The Diffusion, S. 74. Zur Übersetzung des Adelard von Bath siehe BURNETT, Charles: Adelard, Ergaphalau and the Science of the Stars, in: Adelard of Bath. An English Scientist and Arabist of the Early Twelfth Century (Warburg Institute Surveys and Texts 14). Hg. von Charles BURNETT. London 1987. S. 133-145.

<sup>1476</sup> Vgl. BURNETT, Charles: The Arabic Hermes in the Works of Adelard of Bath, in: Hermetism from Late Antiquity to Humanism, S. 369-384, hier S. 375-380. Lynn Thorndike geht sogar von unterschiedlichen Texten und nicht bloß von Übersetzungsvarianten aus; vgl. THORNDIKE, Lynn: Traditional Medieval Tracts concerning engraved astrological Images, in: Mélanges Auguste Pelzer. Études d'histoire littéraire et doctrinale de la Scolastique médiévale offertes à Monseigneur Auguste Pelzer à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire. Louvain 1947. S. 217-274.

<sup>1477</sup> Die Edition von Francis Carmody bietet zwei Varianten, die beide offenbar auf Johannes von Sevilla zurückgehen; vgl. De imaginibus, in: The Astronomical Works of Thabit b. Qurra. Hg. von Francis J. CARMODY. Berkley/ Los Angeles 1960. S. 167-197.

Werk des Ṭābit ibn Qurra<sup>1478</sup>. Den lateinischen Rezipienten des Mittelalters dürfte somit ihre Teilhabe an einer Harran-Tradition um Hermes schlicht entgangen sein.

Aber auch ohne Rückbezug auf Harran fand ein ganzes Paket magischer Texte aus der vermeintlichen Autorschaft des Trismegistos Eingang in lateinische Übersetzungen. Wie der „Picatrix“ und das „De imaginibus“ des Ṭābit ibn Qurra beinhalten sie Rituale zur Inbesitznahme der Kräfte der *spiritus* der Planeten. Ihre weitgehend homogene Thematik erlaubt für diese Untersuchung eine knappe Vorstellung. In der Regel umfassen die Anleitungen der Traktate die Präparierung von *imagines*. David Pingree unterscheidet bei diesen Bildnissen zwischen Amuletten und Talismanen<sup>1479</sup>. Nach seiner Definition bestehen Amulette aus einem Stein, dem die Kräfte des korrespondierenden Planeten als natürliche Eigenschaften innewohnen. Zum Zeitpunkt der Gestirnkongstellatation, unter der der astrale Einfluss auf den Stein am stärksten wirkt, können durch magische Rituale, die meist eine Eingravur des Planetenbildes beinhalten, diese planetaren Kräfte nutzbar gemacht und die Steine samt gewünschter Wirkung getragen oder als Siegel benutzt werden. Talismane hingegen bestehen aus anderen Materialien wie Metall, Holz, Wachs oder Lehm, die durch meist aufwendigere Verfahren erst mit den Kräften der Planetengeister aufgeladen werden müssen. Anschließend werden sie an den Orten vergraben, an denen sie ihre Wirkung entfalten sollen, oder ebenfalls am Körper getragen. Die Quellen selbst kennen für diese Differenzierung keine Begriffe, sie sprechen einheitlich von *imagines* oder *prestigia*<sup>1480</sup>.

Zu der Gruppe mit Anleitungen zu magischen Amuletten zählt ein „De imaginibus sive annulis septem planetarum“<sup>1481</sup>. Der Traktat beschreibt die Planetenbilder, die zum astrologisch richtigen Zeitpunkt auf die jeweils korrespondierenden Edelsteine eingraviert werden sollen. Darauf seien die Steine noch in Metallringe zu fassen, die ebenfalls zum entsprechenden Planeten sympathetische Eigenschaften aufweisen müssen. Der „Liber Mercurii Hermetis“ beschränkt sich auf zwei den Planeten Merkur betreffende Ringamulette. Zu ihrer Herstellung bedarf es demnach eines umfangreichen Rituals des Magiers und eines Assistenten einschließlich Prozession, Anrufung der Attribute des *spiritus*, Gesänge und Inzensionen. Für den Planeten Saturn behandelt der „Liber Saturni“

---

<sup>1478</sup> Zur Rezeption des „De imaginibus“ siehe WEILL-PARROT, *Les images astrologiques*, S. 62-77. Zur Ausnahme mit der Zuordnung zu Hermes im „Speculum astronomiae“ siehe Kap. IV.3.d.

<sup>1479</sup> Vgl. PINGREE, *The Diffusion*, S. 58.

<sup>1480</sup> *Prestigium* scheint der von Adelard von Bath bevorzugte Ausdruck zu sein, für den er sich möglicherweise an Isidoros von Sevilla anlehnt; vgl. BURNETT, *The Establishment*, S. 113.

<sup>1481</sup> Angesichts der unmittelbar bevorstehenden Publikation der „Textus magici“ in der „Hermes Latinus“-Reihe im „Corpus Christianorum“ erscheinen mir aufwendige eigene Erhebungen unangebracht. Für die Inhaltsüberblicke stütze ich mich daher, sofern nicht anders angegeben, auf den quasi Vorabbericht zur Edition in LUCENTINI, *Hermetic Literature*, S. 518-521.

oder „Liber planetarum“ ein analoges Verfahren. Zum Bereich der Talismanfertigung zählt nach David Pingrees Definition das „De imaginibus et horis“. In ihm spielen die verwendeten Materialien kaum eine Rolle. Wichtiger sind hier die schriftlichen Zusätze zum Planetenbild: sie sollen Tag und Stunde sowie Eigenschaften des Planeten enthalten. Die magische „Aktivierung“ erfolgt dabei durch Anrufung des Planetennamens und Erwähnung der Beteiligten bzw. Betroffenen und des erwünschten Ziels. Anrufungen und Beschriftungen stellen auch im „Liber septem planetarum ex scientia Abel“ wichtige Elemente des magischen Rituals dar<sup>1482</sup>. Diese Schrift umfasst sieben Bücher, wobei jedes Buch einem Planeten gewidmet ist. Bei den Werkstoffen für die Talismane handelt es sich um verschiedene Metalle. Deren Wirksamkeit hänge neben den eingravierten Namen und Symbolen sowie den Beschwörungsformeln von der Position des jeweiligen Planeten ab. Das Ritual selbst gestaltet sich zudem sehr umfangreich: je nach Phase des Fertigungsprozesses bedarf es Inzensionen und Gebetsrezitationen entweder an Gott, die Intelligenzen des Zodiaks – die hier nicht als Planetengeister, sondern als Engel bezeichnet werden – oder den zugehörigen Planeten. Da es auch einer reinen Seele des Magiers bedürfe, habe der sich über mehrere Tage hinweg mit Reinigungsbädern, Gebeten, Fasten zu den Tagstunden und nächtlichen Mahlzeiten mit Brot aus selbstgemahlenem Mehl und selbstgeschöpften Wasser auf das Ritual vorzubereiten. Der Titel dieses Traktats führt das Wissen um die magischen Talismane letztlich auf den biblischen Abel zurück. Bei der Weitergabe dieses Wissens fungiert aber Hermes als Mittler, weshalb der Text durchaus zu den hermetischen Traditionen gerechnet werden kann. Davon berichtet der Prolog, der dem ersten Buch der Schrift, dem „Liber Lunae“, vorangestellt ist. Vor der Sintflut hätten demnach die Weisen der Vorzeit vorausschauend die Geheimnisse der magischen Kunst auf Marmorsäulen festgehalten. Nach der Flut habe Hermes Triplex die Inschriften in der Stadt Adams und Abels, in Hebron, geborgen. Eine Testserie habe die Effektivität der Talismane bewiesen, worauf Hermes sich entschlossen habe, das Wissen des Abel für die Nachwelt festzuhalten. Neben diesen ausdrücklich Hermes zugeschriebenen Traktaten firmieren einige weitere inhaltlich verwandte Texte unter den Verfassern *Toz Graecus* und *Germa Babilonensis*. Lynn Thorndike glaubt hinter *Toz* eine Namensform von Thot wieder zu erkennen, weshalb er diese Texte der hermetischen Literatur zuschlägt<sup>1483</sup>. Doch verbirgt sich hinter dem Namen ein historisch nicht fassbarer Magie-Experte der hellenistischen Zeit, dessen

---

<sup>1482</sup> Zum „Liber septem planetarum ex scientia Abel“ siehe auch PERRONE COMPAGNI, Vittoria: „Studiosus incantationibus“. Adelardo di Bath, Ermete e Thabit, in: *Giornale critico della filosofia italiana* 80 (2001), S. 36-61, hier S. 40-44.

<sup>1483</sup> Vgl. THORNDIKE, *A History of Magic* 2, S. 225-227 und THORNDIKE, *Traditional Medieval Tracts*, S. 248f.

arabischer Name *Tāūs* in lateinischer Umschreibung als *Toz*, *Tuz* oder im Falle des „Picatrix“ mit *Thoos* wiedergegeben wurde<sup>1484</sup>. Für die mittelalterlichen Leser war die Verbindung zu Hermes somit nicht gegeben, genauso wenig wie im Falle des *Germa*, bei dessen lateinischer Namensform es sich um eine missglückte Nachbildung des Hurmuz al-Bābilī, des babylonischen Hermes im Arabischen, handelt<sup>1485</sup>. Im Rahmen des „Hermes Latinus“-Projekts werden die Schriften des *Toz* und *Germa* aufgrund der Überlieferungszusammenhänge mit berücksichtigt<sup>1486</sup>. Aus rezeptionsgeschichtlicher Sicht zählen sie aber nicht zu den *Hermetica*<sup>1487</sup>.

Anders verhält es sich mit Belenus, dem lateinischen *Balinūs* alias Apollonios von Tyana. Die ihm zugeordneten Schriften zur Talismanmagie standen auch für die mittelalterlichen Rezipienten eher mit Hermes in Zusammenhang. Diesen hermetischen Kontext eröffnen einige magische Traktate, die den Ursprung der Lehren bei Hermes betonen<sup>1488</sup>. Eine ganze Reihe der Talismanschriften geben Belenus als Autor aus<sup>1489</sup>. Dazu zählt ein „*De imaginibus septem planetarum*“, das das Herstellungsverfahren analog zum „*Liber septem planetarum ex scientia Abel*“ beschreibt. Lediglich einige der dortigen Beschwörungsformeln scheinen bei Belenus zu entfallen. Die weiteren Belenus zugeschriebenen Texte stehen in einem Überlieferungsverbund, der vermutlich bereits auf die arabische Handschriftentradition zurückgeht, die als Vorlage für die lateinischen Texte gedient hat<sup>1490</sup>. Den Auftakt bildet der „*Liber imaginum Lunae*“, der die Talismanherstellung an die Position des Mondes koppelt<sup>1491</sup>. Dazu listet er nicht nur die astrologischen Grundlagen über die Berechnung der

<sup>1484</sup> Vgl. PINGREE, *The Diffusion*, S. 76f. Eine Assoziation von *Toz* mit *Tat*, dem Sohn und Schüler des Hermes aus dem „*Asclepius*“, wie sie Paolo Lucentini erwägt, ist bei den mittelalterlichen Rezipienten zwar nicht undenkbar, bislang aber reine Spekulation; vgl. LUCENTINI, *Hermetic Literature*, S. 518.

<sup>1485</sup> Vgl. PINGREE, *The Diffusion*, S. 77.

<sup>1486</sup> In das Editionsprogramm sind folgende Texte zur Amulett- wie Talismanfertigung des *Toz* bzw *Germa* aufgenommen: „*De lapidibus Veneris*“ und „*De stationibus ad cultum Veneris*“ des *Toz Graecus*; „*Liber Veneris*“, „*De quatuor speculis*“ und „*De duodecim annulis*“ nach *Toz* und *Germa*. Vgl. LUCENTINI, *Hermetic Literature*, S. 518-521.

<sup>1487</sup> Gleiches gilt für den „*Liber orationum planetarum*“, der zum Spektrum der Talismanmagie zählt, der aber nicht auf Hermes zurückgeführt wird. Seine Aufnahme in den *Hermes latinus* wird inkonsequenterweise mit der inhaltlichen Nähe zu den „harranischen“ *Hermetica* begründet; vgl. PERRONE COMPAGNI, Vittoria: *Una fonte ermetica: il Liber orationum planetarum*, in: *Bruniana & Campanelliana* 7 (2001), S. 189-197.

<sup>1488</sup> Explizit erwähnt werden Belenus und Hermes im Verbund beispielsweise im „*Liber imaginum Lunae*“ und im „*De discretione operis differentia ex iudiciis Hermetis*“; vgl. LUCENTINI, *Hermetic Literature*, S. 520f. Die Identifizierung des Belenus mit dem vermeintlichen Verfasser des „*De secretis naturae*“ ergab sich im Mittelalter schwerlich. Zum einen war der Text kaum verbreitet, zum anderen wird *Balinūs* dort nicht mit Belenus, sondern korrekt mit Apollonius übersetzt; vgl. *De secretis naturae*, hg. von HUDRY, S. 21.

<sup>1489</sup> Zu deren Inhalt vgl. LUCENTINI, *Hermetic Literature*, S. 520f.

<sup>1490</sup> Vgl. ebd., S. 521.

<sup>1491</sup> Eine Wiedergabe des Textes nach dem „*Liber introductorius*“ des Michael Scotus bietet LUCENTINI, Paolo: *L'hermetismo magico nel secolo XIII*, in: *Sic itur ad astra. Studien zur Geschichte der Mathematik und Naturwissenschaften. Festschrift für den Arabisten Paul Kunitzsch zum 70. Geburtstag*. Hg. von Menso FOLKERTS und Richard LORCH. Wiesbaden 2000. S. 409-450, hier S. 442-444.

Mondstellungen im Zodiak auf, sondern auch die Namen der Häuser, ihre Farbe, Eigenschaft und den dominierenden Planeten. Welche Wirkungen von den jeweiligen Talismanen ausgehen, wird ebenfalls beschrieben, während genauere Bestimmungen zur Präparation wie etwa zu verwendende Materialien fehlen. Hermes spielt als Offenbarer des magischen Wissens wiederum im Prolog des „Liber imaginum Lunae“ eine herausgehobene Rolle. Nach einer mühsamen Suche habe der Trismegistos das vorliegende Buch im Innern von ineinander gesetzten kostbaren Truhen gefunden. Seinen Fund habe er ins Arabische übertragen, um ihn zugänglich zu machen, aber nicht ohne auf die Gefahr hinzuweisen, die von Unwürdigen ausginge, sollten sie des Textes habhaft werden. Belenus schließlich habe quasi im Auftrag des Hermes dies festgehalten. Zum Textverbund um den „Liber imaginum Lunae“ zählen auch zwei Schriften, die sich auf die zeitlichen Aspekte der Talismanherstellung konzentrieren. Das „De viginti quattuor horis“ listet die Namen der 24 Stunden auf samt der Wesen, die zu den Stunden ihre Gebete an Gott richteten<sup>1492</sup>. Offenbar verweist das auf die Talismane, die zu den jeweiligen Stunden hergestellt werden sollen und die ebenfalls genannt werden. Das „De imaginibus diei et noctis“ liefert konkretere Anleitungen zur Fertigung der Talismane gemäß des Stundenprinzips. Seine Angaben umfassen neben Zeitpunkt und Anlass Materialien, Größe, Gewicht, einzugravierende Symbole, Inzensionen und Gottes- und Engelnamen, die für das Ritual verwendet werden sollen. Vier einzelne Talismane behandelt das „De quattuor imaginibus magnis“, das dem Textverbund angefügt ist wie ein Titel namens „De sigillis Mercurii“, alternativ auch „De discretione operis differentia ex iudiciis Hermetis de intensione huius operis“. Bei der letztgenannten Schrift handelt es sich um eine Liste mit Namen von Tagen, Jahreszeiten, Himmelsphären und Planeten, die ursprünglich einen Bestandteil des „De viginti quattuor horis“ gebildet haben, im Zuge der lateinischen Überlieferung aber zu einem eigenen Text ausgekoppelt worden sind.

Die magischen Texte des Hermes und Belenus (wie auch des Toz und Germa) liegen sämtlich nur in handschriftlichen Tradierungen vor, die erst mit dem späten 14. Jahrhundert einsetzen<sup>1493</sup>. Dennoch steht außer Zweifel, dass ihre lateinischen Fassungen Produkte der Übersetzungsströmungen des 12. und 13. Jahrhunderts sind. Insbesondere das „Speculum astronomiae“, auf das noch ausführlich einzugehen sein wird<sup>1494</sup>, bezeugt durch seine

---

<sup>1492</sup> Ebenfalls nach Michael Scotus zitiert in ebd., S. 444-450.

<sup>1493</sup> Viele Handschriften dieser Texte trug bereits Lynn Thorndike zusammen; vgl. THORNDIKE, *Traditional Medieval Tracts*, S. 221-249. Eine aktualisierte Aufstellung der Manuskripte bietet LUCENTINI/ PERRONE COMPAGNI, *I testi*, S. 59-93.

<sup>1494</sup> Siehe Kap. IV.3.d.

ausführliche Titelaufzählung den Abschluss des Transfers spätestens um die Mitte des 13. Jahrhunderts. Zu diesem Zeitpunkt lagen alle genannten Werke im Okzident vor und erfreuten sich einer genügend weiten Verbreitung, um beim Autor des „Speculum“ heftige Reaktionen auszulösen. Die Vorlagen für die lateinischen Übertragungen bildeten durchweg arabische Versionen, wenn auch vereinzelt ältere, in die Antike zurückreichende griechische Texte von der Forschung nachgewiesen werden konnten, die wiederum das Muster für die orientalischen Fassungen vorgaben<sup>1495</sup>. Über die Vorgänge um die lateinischen Übersetzungen ist bislang wenig bekannt. Im Falle des „Liber septem planetarum ex scientia Abel“ deutet ein Explicit auf Robert von Chester, der etwa Mitte des 12. Jahrhunderts den Traktat übertragen haben dürfte<sup>1496</sup>. Eine frühere Übertragung der Schrift geht wahrscheinlich auf Adelard von Bath zurück, wie Vittoria Perrone Compagni aufzeigt<sup>1497</sup>. Doch diese Version umfasste nicht den gesamten Text oder ist nur unvollständig erhalten. Auch der „Liber imaginum Lunae“ lag im 13. Jahrhundert bereits in zwei lateinischen Rezensionen vor<sup>1498</sup>. Doch wie bei den übrigen magischen Hermetica verharren deren Übersetzer im Dunkel<sup>1499</sup>. Die Angaben für den „Liber Saturni“, die einen Apollonius für eine chaldäische Version und den Erzbischof von *Sardiensis* Theodosius für die lateinische Fassung verantwortlich bezeichnet, erwecken eher den Eindruck erneuter Pseudoepigraphien<sup>1500</sup>.

Einen Zusammenhang zwischen Talismanmagie und naturkundlich-medizinischen Schriften im Stil der „Kyranides“ stellt der „Liber de quindecim stellis et de quindecim lapidibus et de quindecim herbis et de quindecim figuris“ her. Hermes tritt hier mit dem Beinamen Abhaydimon auf, was eine Form von Agathos Daimon darstellen dürfte, der Gottheit, die in hellenistisch-römischer Zeit häufig im Kontext hermetischer Traditionen anzutreffen ist<sup>1501</sup>. Diese Namensvariante weist einmal mehr auf den Übersetzungscharakter dieser Schrift. Tatsächlich geht die Forschung von einer antiken griechischen Vorlage aus, die sehr früh Eingang in die arabische Literatur fand, wo sie von Māšā'allāh im 8.

<sup>1495</sup> So besteht für das „De viginti quattuor horis“ eine griechische Wurzel, die sich bereits im 3. Jahrhundert als Text des Apollonios ausgab; vgl. LUCENTINI, *Hermetic Literature*, S. 521.

<sup>1496</sup> „*Explicit liber quem edidit Abel iustus, quem in lapidibus marmoreis ante diluuium celaverat; in quibus Hermes Triplex post diluuium in Ebron ipsum invenit et eorum precepta probavit et posteris illa tradidit, sicut in ‚Libro Lune‘ iam diximus. Translatus de arabico in latinum per Robertum Castrensem.*“ Vgl. PERRONE COMPAGNI, *Studiosus incantationibus*, S. 42f. Zu Robert von Chester siehe Kap. IV.2.

<sup>1497</sup> Vgl. PERRONE COMPAGNI, *Studiosus incantationibus*, S. 43-61.

<sup>1498</sup> Vgl. LUCENTINI, *Hermetic Literature*, S. 520.

<sup>1499</sup> Für das Toz und Germa zugeschriebene „Liber Veneris“ scheint Johannes von Sevilla verantwortlich zu sein; vgl. ebd., S. 520. Ansonsten bleibt die Edition der „Textus magici“ für weitere Erkenntnisse abzuwarten.

<sup>1500</sup> Vgl. LUCENTINI, *Hermetic Literature*, S. 519.

<sup>1501</sup> Siehe Kap. I.a.

Jahrhundert überarbeitet worden zu sein scheint<sup>1502</sup>. Der Zeitpunkt des Transfers aus dem Arabischen ins Lateinische lässt sich nicht genau fassen. Einen *terminus ante quem* liefert die älteste erhaltene Handschrift, die David Pingree als eine kurz nach 1264 in Spanien angefertigte Abschrift einordnet<sup>1503</sup>. Unter den 31 überlieferten Manuskripten des Traktats befindet sich noch eine weitere aus dem 13. Jahrhundert<sup>1504</sup>. Daneben kursierten zwei weitere Fassungen des Textes, die auf verschiedene Rezensionen des arabischen Raumes zurückgehen. Eine gekürzte Version firmiert unter Hermes' Alter Ego Henoah und dem Titel „Tractatus de quindecim stellis“. Deren handschriftliche Überlieferung setzt erst im 14. Jahrhundert ein, ob der Zeitpunkt der Übertragung nahe dem des Hermes zugeschriebenen Werkes liegt, bleibt daher ungewiss<sup>1505</sup>. Eine weitere Fassung wird Tābit ibn Qurra zugeschrieben. Dessen „Tractatus de proprietatibus quarundam stellarum“ erfuhr in der lateinischen Version eine Aktualisierung der astronomischen Angaben, denen zur Folge die Übersetzung im Jahr 1360 erfolgte<sup>1506</sup>.

Hermes wird in „De quindecim stellis“ als Vater der Philosophen, ältester Weiser und einziger von Gott gesegneter Freund der Weisheit herausgehoben. Er habe das vorliegende Buch verfasst und in vier Teile gegliedert, die jeweils den Sternen, den Pflanzen, den Steinen und den „Figuren“ gewidmet seien. Ziel sei, den Nachgeborenen ein Beispiel zu geben, damit ihnen die Weisheit nicht verborgen bleibe<sup>1507</sup>. Nach diesem Einstieg folgt eine längere Betrachtung über die Vier als Ordnungszahl in der Natur<sup>1508</sup>. Neben den vier Elementen, Temperamenten und Jahreszeiten benennt der Verfasser u. a. auch die Disziplinen der Astrologie, Physik, Magie und Alchemie als die noblen Wissenschaften<sup>1509</sup>. Im ersten der vier Teile der Schrift unterrichtet Hermes über 15 Fixsterne in der Reihenfolge des Zodiaks. Neben genauen Positionsangaben und Namen in verschiedenen Sprachen

<sup>1502</sup> Vgl. FESTUGIÈRE, *La Révélation* 1, S. 160–186 und WEILL-PAROT, *Les images astrologiques*, S. 116–118.

<sup>1503</sup> Beim Manuskript handelt es sich um Oxford, Bodleian Library Ashmole 341, fol. 102v–128r. Wie David Pingree auf seinen Datierungsansatz von 1264 kommt, wird in seiner Studie allerdings nicht deutlich; vgl. PINGREE, *Diffusion*, S. 93.

<sup>1504</sup> London, British Library Royal 12. E. XXV, fol. 160v–164r.

<sup>1505</sup> Die Angabe des 12. oder 13. Jahrhunderts als Zeitpunkt der Übersetzung im Verzeichnis von Lucentini und Perrone Compagni erfolgt ohne Begründung; vgl. LUCENTINI/PERRONE COMPAGNI, *I testi*, S. 47f.

<sup>1506</sup> Vgl. LUCENTINI, *Hermetic Literature*, S. 515.

<sup>1507</sup> „*Inter multa alia bona quae antiqui patres sapientissimi narraverunt philosophi, Hermes Abhaydiimon pater philosophorum antiquissimus sapiens et quasi unus ex benedictis a Deo philosophis librum hunc edidit divisitque eum in quattuor partes eo quod principaliter quattuor rerum virtutes, videlicet stellarum, herbarum, lapidum atque figurarum, in eo continentur ... dansque exemplum sapientibus posteris ut eorum sapientia non abscondatur.*“ *Liber Hermetis de quindecim stellis et quindecim lapidibus et quindecim herbis et quindecim imaginibus*. Hg. von Louis DELATTE, in: *Textes Latins et Vieux Français Relatifs aux Cyranides* (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège 93). Hg. von Louis DELATTE. Liège/Paris 1942. S. 241.

<sup>1508</sup> Ebd., S. 241–243.

<sup>1509</sup> „*Hoc enim dico exemplo quattuor nobilium scientiarum, videlicet astrologiae, physicae, magicae et alchimiae.*“ Ebd., S. 242.



zählen vielfältige astrologische Aspekte zu den Informationen, etwa in welcher Konstellation mit bestimmten Planeten sich begünstigende oder ungünstige Einflüsse einstellten. Offenbar beinhalten die Ausführungen einige außergewöhnliche Beobachtungen – die vielleicht von der Bearbeitung durch Māšā'allāh herrühren – die aber nicht Gegenstand dieser Untersuchung sind<sup>1510</sup>. Weit weniger ausführlich fallen die Erläuterungen in den übrigen drei Teilen des Werkes aus. Zu den fünfzehn Edelsteinen werden lediglich Name, Farbe, Zuordnung zu einem Fixstern und einem Planeten sowie die grundsätzliche Wirkung aufgezählt. Vom Kristall heißt es beispielsweise, er diene zur Beschwörung von Dämonen und den Geistern der Toten sowie zur Herbeirufung der Winde und zum Aufdecken verborgener Geheimnisse. Seine Farbe sei die gefrorenen Wassers, das innen klar und außen aufgewühlt sei. Seine Wirkung entfalte er, wenn sich der Mond mit dem Fixstern namens Alchoraya am Himmel zeige<sup>1511</sup>. Ähnlich fallen die Beschreibungen der 15 Pflanzen aus. Zum Kristall und zum Stern Alchoraya gehöre demnach der Fenchel. Dessen Wirkung bestünde in der Verbesserung des Augenlichts, bei Tiergeburten sei sie aber gegenteilig. Sein Samen mit Weihrauch und Quecksilber gemischt und unter den Kristall gegeben verdopple den Effekt auf das Augenlicht<sup>1512</sup>. Zu den Figuren bleiben die Angaben ganz knapp. Einleitend heißt es lediglich, folgende Bildnisse seien in die Steine zu gravieren, wenn Mond und der zugehörige Fixstern in Konstellation stehen<sup>1513</sup>. Darauf werden nur noch die Figuren aufgezählt. Bei jeder Position stehen dabei mehrere zur Auswahl. In der Folge der bisherigen Beispiele stünde das Bild der Fackel oder des Mädchens<sup>1514</sup>. Diese Figuren beziehen sich auf die Bezeichnungen des zugehörigen Fixsterns. Wie dem Eintrag über den Alchoraya zu entnehmen ist, laute dessen hebräischer Name *Lampada* und auf Griechisch heiße er *Virgalias*<sup>1515</sup>. Dass die Edelsteine als Amulette erst durch diese Symbolzeichnungen ihre magischen Eigenschaften entfalten können, erwähnt der Text nicht mehr eigens.

<sup>1510</sup> Ausführlicher werden sie behandelt von FESTUGIÈRE, *La Révélation* 1, S. 160-186.

<sup>1511</sup> „*Secundus lapis dicitur cristallus; [...] Virtus namque eius est aggregare daemones et spiritus mortuorum et vocare ventos et secreta abscondita scire. Color lapidis huius est color aquae congelatae quae est interius clara et exterius turbulenta. Et cum volueris cum eo aliquid operari, operare cum fuerit Luna cum Alchoraya quia tunc apparabit eius virtus.*“ Ebd., S. 259f.

<sup>1512</sup> „*Secunda herba est feniculus. Cuius virtus est lumen oculorum augmentare et in nativitatibus animalium contraria est. Stella eius est Alchoraya. Semen eius cum ture et argento vivo ponatur sub cristallo, cuius virtus est duplex lumen oculorum custodire.*“ Ebd., S. 266.

<sup>1513</sup> „*Dixit Hermes: diversae sunt imagines et characteres quae sculpi debent in lapidibus praedictis cum iuncta fuerit Luna eidem stellae quae ad hoc opus convenerit.*“ Ebd., S. 272.

<sup>1514</sup> An dieser Stelle wird zugleich unvermittelt auf ein erstes Buch Seraphim verwiesen, das sonst nicht in diesem Abschnitt erwähnt wird: „*Secunda figura est ut lampada vel puella; et haec est figura secunda et dicitur esse primi libri Seraphim.*“ Ebd., S. 273.

<sup>1515</sup> „*Haec enim stella hebraice Lampada dicitur eo quod ad formam lampadis sit formata; arabice vero Choraya nuncupatur; sed Graeci Virgalias.*“ Ebd., S. 249.

Wie die Schriften zur Talismanmagie befasst sich auch der „Liber Antimaquis“ mit magischen Praktiken um die Astralwesen. Seine lateinische Fassung ist lediglich durch eine Handschrift des 15. Jahrhunderts überliefert und seine Verbreitung im Untersuchungszeitraum zweifelhaft<sup>1516</sup>. In knapper Form dennoch auf ihn einzugehen mag durch einige Hinweise gerechtfertigt sein, die für eine Übersetzung des „Liber Antimaquis“ aus dem Arabischen bereits im 12. oder 13. Jahrhundert sprechen. Zunächst fügt sich die Einbettung der Schrift als Instruktion des Aristoteles an Alexander den Großen, in der die Geheimnisse des Hermes thematisiert werden, in die reichhaltige Pseudoepigraphie um den Stagiriten in der arabischen Literatur, mit der die lateinische Welt ab dem 12. Jahrhundert in Berührung gelangte<sup>1517</sup>. Mehr Gewicht kommt allerdings einigen inhaltlichen Anklängen zu, die zumindest bei Hermann von Carinthia<sup>1518</sup> und Wilhelm von Auvergne<sup>1519</sup> die Kenntnis einer arabischen Vorlage des Textes voraussetzen. Somit war eine Variante der arabischen Tradition auf der Iberischen Halbinsel auch Lateinern bekannt. Wilhelm von Auvergne erhielt entweder Nachrichten von dieser arabischen Schrift, oder er spielte doch bereits auf eine lateinische Übertragung an. Einige Elemente einer arabischen Variante fanden zudem einerseits in das „Sirr al-ḥalīqa“, dem ab dem 12. Jahrhundert als „De secretis naturae“ im Lateinischen vorliegenden Hermeticum<sup>1520</sup>, und andererseits in den so genannten „Picatrix“ Eingang. Letzterer wurde, wie oben behandelt, im 13. Jahrhundert am Hof König Alfons X. übertragen<sup>1521</sup>. Auch wenn sich die Existenz des gesamten lateinischen „Liber Antimaquis“ vor dem 15. Jahrhundert nicht mit Sicherheit voraussetzen lässt, so waren einige Aspekte

---

<sup>1516</sup> Zur Handschrift London, British Library Sloane 3854 siehe Aristoteles/ Hermes: Liber Antimaquis. Hg. von Charles BURNETT, in: *Hermetis Trismegisti Astrologica et Divinatoria* (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 144C – Hermes latinus 4/4). Hg. von Gerrit BOS u. a. Turnhout 2001. S. 177-221, hier S. 179. Das Latein des Textes bietet für eine philologische Datierung ebenfalls wenig Anhaltspunkte; vgl. ebd., S. 187.

<sup>1517</sup> Zur Stellung des „Liber Antimaquis“ unter den Pseudo-Aristotelica vgl. BURNETT, Charles: Arabic, Greek, and Latin Works on Astrological Magic Attributed to Aristotle, in: *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The Theology and other Texts* (Warburg Institute Surveys and Texts 11). Hg. von Jill KRAYE, W. F. RYAN und Charles B. SCHMITT. London 1986. S. 84-96.

<sup>1518</sup> In einer Sektion über die Natur von Geistern und Dämonen zitiert Hermann von Carinthia in seinem „De essentiis“ aus der arabischen Vorlage des „Liber Antimaquis“, wie sich beispielsweise an den unlatinisierten Geisternamen ablesen lässt; vgl. Hermann von Carinthia – *De essentiis*, hg. von BURNETT, S. 182 (72vD-F). Das Zitat variiert in zwei Überlieferungen des „De essentiis“, beide gehen aber wahrscheinlich auf Hermann selbst zurück; vgl. *Liber Antimaquis*, hg. von BURNETT, S. 189.

<sup>1519</sup> Wilhelm von Auvergne geht auf eine Geist der Venusphäre ein, von dem er aus dem hermetischen Text erfahren haben dürfte. Wilhelm schreibt seine Vorlage allerdings Aristoteles zu; vgl. *Liber Antimaquis*, hg. von BURNETT, S. 189.

<sup>1520</sup> Siehe oben Kap. IV.1.b.

<sup>1521</sup> Zum *Picatrix* siehe ausführlich oben in diesem Kapitel.

dieser hermetischen Lehre im 12. und 13. Jahrhundert gewiss bekannt. Im Falle des „Picatrix“ wird die Quelle sogar explizit benannt<sup>1522</sup>.

Die arabische Tradition dieser magischen Sprüche des Hermes erweist sich als sehr viel reichhaltiger als die Lateinische. Die Vielzahl von arabischen Versionen unter verschiedenen Titeln sind auf ihre Zusammenhänge noch nicht hinreichend untersucht<sup>1523</sup>. Inhaltliche Abweichungen unter den Varianten sprechen womöglich eher für verschiedene Ausformungen eines beliebten Themas als für einen klar umrissenen Textbestand<sup>1524</sup>. Eine eindeutige Vorlage für den lateinischen Text ist bislang unbekannt, auch wenn sich starke Korrespondenzen zu einigen arabischen Rezensionen feststellen lassen<sup>1525</sup>. Möglicherweise stellt der „Liber Antimaquis“ selbst eine Kompilation mehrerer Vorlagen dar. Hinter dem merkwürdigen lateinischen Titel steckt vermutlich die Imitation des „Kitāb al-Iṣṭamāhīs“, einer von den mehreren arabischen Bezeichnungen des Buches<sup>1526</sup>. Neben der Übertragung ins Lateinische erfolgte im Mittelalter auch eine Übersetzung der Hermes-Schrift ins Hebräische<sup>1527</sup>. Ein Teilkapitel dieser oder einer anderen hebräischen Version fand wiederum unter dem Titel „De amicitia vel inimicia planetarum“ Einzug in die lateinische Literatur, wenn auch erst nachweislich im 15. Jahrhundert und ohne Berufung auf die Autorität des Trismegistos<sup>1528</sup>. Ebenfalls ohne Zuschreibung an Hermes kursierte seit dem 15. Jahrhundert der „Liber runarum“, der als Anhang an den „Liber Antimaquis“ gelesen werden konnte<sup>1529</sup>. Er ergänzt den hermetischen Text mit einer Anleitung, die Namen der

---

<sup>1522</sup> „[...] secundum opinionem Aristotelis in libro quem transtulit ad Alexandrum, qui Estemequis nuncupatur [...]“ Picatrix, hg. von PINGREE, S. 140 (Lib. 3, Cap. 9).

<sup>1523</sup> Einige Vorarbeiten zur arabischen Überlieferung liegen vor, reichen aber laut Charles Burnett nicht aus, um die Textbeziehungen der Varianten genauer aufzuschlüsseln; vgl. Burnett, Charles: *The Kitāb al-Iṣṭamāhīs and a manuscript of astrological and astronomical works from Barcelona* (Biblioteca de Catalunya, 634), in: DERS., *Magic and Divination in the Middle Ages*. Aldershot 1996. Teil VII, S. 1-19. und *Liber Antimaquis*, hg. von BURNETT, S. 184 mit Anm. 7. Die verschiedenen arabischen Titel scheinen wiederum griechische Termini zu imitieren. Eine spezifische Bedeutung kommt ihnen nicht zu; vgl. ULLMANN, *Die Natur- und Geheimwissenschaften*, S. 374f.

<sup>1524</sup> Vgl. *Liber Antimaquis*, hg. von BURNETT, S. 179.

<sup>1525</sup> Vgl. ebd., S. 183-187.

<sup>1526</sup> Vgl. ebd., S. 179.

<sup>1527</sup> Eine Edition der hebräischen Version ist dem „Hermes Latinus“-Band beigelegt; siehe Segullat Ha-Moāf (Sefer Aṣṭamakon). Hg. von Fabrizio LELLI, in: *Hermetis Trismegisti Astrologica et Divinatoria* (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 144C – Hermes latinus 4/4). Hg. von Gerrit Bos u. a. Turnhout 2001. S. 229-247.

<sup>1528</sup> Die Edition des „De amicitia vel inimicia planetarum“ befindet sich ebenfalls im gleichen Band; siehe *De amicitia vel inimicitia planetarum*. Hg. von Charles BURNETT, in: *Hermetis Trismegisti Astrologica et Divinatoria* (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 144C – Hermes latinus 4/4). Hg. von Gerrit Bos u. a. Turnhout 2001. S. 223-228.

<sup>1529</sup> Zum „Liber runarum“ siehe die Edition von Paolo Lucentini; vgl. *Liber runarum*. Hg. von Paolo LUCENTINI, in: *Hermetis Trismegisti Astrologica et Divinatoria* (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 144C – Hermes latinus 4/4). Hg. von Gerrit Bos u. a. Turnhout 2001. S. 401-449.

Planetengeister mit einem kryptischen Runenalphabet aufzuschreiben<sup>1530</sup>. Insofern erscheint es folgerichtig, dass der „Liber runarum“, wenn auch fragmentarisch, im „Liber Antimaquis“ der Londoner Sammelhandschrift eingefügt ist<sup>1531</sup>.

Im Vergleich zur arabischen Überlieferung beschränkt sich der lateinische „Liber Antimaquis“ auf die Teile praktischer Anwendungen der Magie und der angeführten Geisternamen. Die ausführliche mythische Rahmenerzählung wird auf die knappe Angabe reduziert, wonach es sich um das „Buch der Geheimnisse des Hermes“ handle, welches Aristoteles als „Liber spiritualium operum“ übernommen habe<sup>1532</sup>. Die kosmologische Einführung der arabischen Tradition samt Beschreibung der Verhältnisse zwischen Mikro- und Makrokosmos sowie einer eigenwilligen Version der Schöpfungsgeschichte fehlt ganz<sup>1533</sup>. Damit verzichtet der lateinische Text auf die konzeptionelle Fundierung, die zum einen die Einwirkungen von Geistern der Planeten auf die Natur voraussetzt, zum anderen die Fähigkeit des Menschen zur Magie auf seine Verbundenheit zu allen Dingen zurückführt<sup>1534</sup>. Übrig bleibt eine Auflistung der Namen der planetarischen Geistwesen und der verschiedenen Substanzen, die mit ihnen verbunden sind. Aus dem Wissen um diese Verbindungen schöpft demzufolge der Magier seine Möglichkeiten der Manipulation. Astronomisch-astrologische sowie geographische Kenntnisse braucht er, um den umständlichen Angaben zur Verortung der Geister folgen zu können. Das Haus des Mars seien Widder und Skorpion, heißt es beispielsweise. Der Geist am Ort seiner Exaltation befände sich im 28. Grad des Steinbocks und der Geist am Ort von dessen Abstieg im 28. Grad des Krebses. Seine Regentschaft und Ausdehnung läge im 4. Grad des Stieres. Seine Klimazone sei die Türkei. Der klimabeherrschende Geist heiße *Dyomos*, bei den Türken aber *Bahos*<sup>1535</sup>. Zum Mars zählen aber noch mehr Geister, die sechs Zonen zugeteilt werden. Unmittelbar beim Planeten heiße der Geist *Dahyedus*, der obere *Headyz*, der untere *Audinez*, der zur Rechten *Baameos*, der zur Linken *Adaoz*. Bleiben noch der Geist in Front

---

<sup>1530</sup> Zur Vorliebe für runenähnliche Zeichen in lateinischer Gelehrtenliteratur zur magischen Kryptographie siehe neben der Edition des „Liber runarum“ von Lucentini den Beitrag von BURNETT, Charles: Scandinavian runes in a Latin magical treatise, in: *Speculum* 58/ 2 (1983), S. 419-429.

<sup>1531</sup> Vgl. London, British Library Sloane 3854, fol. 88r-96v, 98r-101r, 105v-111v („Liber Antimaquis“, Foliozählung durch falsche Lagenbindung bedingt) und fol. 97r und v und 101v („Liber runarum“).

<sup>1532</sup> „*Iste liber est spiritualium operum Aristotilis et est liber Antimaquis qui est liber secretorum Hermetis [...]*“ Liber Antimaquis, hg. von BURNETT, S. 197.

<sup>1533</sup> Zum Inhalt der arabischen Tradition vgl. Liber Antimaquis, hg. von BURNETT, S. 180-183.

<sup>1534</sup> Vom Lobpreis des Menschen und seiner Stellung in der Natur ist mitten im lateinischen Text noch ein Absatz stehen geblieben, der die Verbundenheit einzelner menschlicher Körperregionen beschreibt; vgl. Liber Antimaquis, hg. von BURNETT, S. 209f.

<sup>1535</sup> „*Domus Martis sunt Aries et Scorpio. Et spiritus eius in loco sue exaltacionis est in 28 gradu Capricorni, et casus eius in 28 gradu Cancri. Et gubernacio eius et extensio sunt in quarto gradu Tauri. Et clima eius est Turquia. Et spiritus gubernans clima eius vocatur Dyomos. Et Turci vocant cum Bahos.*“ Liber Antimaquis, hg. von BURNETT, S. 202.

des Mars namens *Hendaydez* und der im Rücken namens *Melhedez*. Ferner zählt noch der Geist *Aadramiz* zum Zyklus des Mars<sup>1536</sup>. Zugeordnet werden die Geister des Mars zu folgenden Dingen: rechten Teils zählten sie zu Leoparden, Wölfen und wilden Hunden, linken Teils zu giftigen Tieren wie Skorpionen, Vipern oder Kröten. Die unteren Geister teilten sich roten Vögeln zu, während die Geister der Marssphäre alle Landlebewesen wie Mäuse und Maulwürfe betrafen. An Mineralien gehören zu den Marsgeistern rotes und gelbes Arsenik sowie alle Arten von Schwefel, an Pflanzen diejenigen mit scharfem Geschmack, an Gewürzen (und Gemüse) diejenigen, die Wärme und Hitze verursachten und keinen Geruch hätten wie Mandragora, Sellerie, Pfeffer und andere<sup>1537</sup>. Mit dem Wissen um die Geisternamen, ihre Verortung und ihre Zuständigkeiten sei es keine große Schwierigkeit, sich die Geister dienstbar zu machen, stellt der „Liber Antimaquis“ in Aussicht. Der Magier müsse die Geister des betreffenden Ortes mit Namen rufen und sie würden antworten und ihn bei seinen Angelegenheiten unterstützen. Wenn sie zu Reichtum, Macht oder etwas anderem verhelfen sollen, gelte es mit Hinblick auf die Geister der jeweiligen Klimazone abzuwarten, bis der Mond im Sternzeichen des Stiers zur Gänze in sein Haus bei Tag oder Nacht eintritt. Dann solle der Beschwörer die Namen der Geister des Planeten der jeweiligen Klimazone dreifach mit folgender Formel anrufen: „Ich, Johannes N., rufe euch, lade euch ein und frage euch und bitte euch, mir bei der Sache N. zu helfen.“ Auf diese Weise könne man um den Erwerb von Reichtümern, um die Wiedererlangung verlorener Reichtümer oder um die verlorene Liebe des Herrn fragen. Die Bitte solle aber einfach sein<sup>1538</sup>.

Magische Rituale nach Lehren des Hermes drehen sich keineswegs nur um die Kräfte von Astralwesen und die Herstellung von Talismanen. Ein kurzer Traktat mit dem weniger

---

<sup>1536</sup> „*Spiritus Martis vocatur Dahyedus. Et spiritus qui est sursum vocatur Heaudyz. Qui inferius Aaudinez. Qui ad dextram Baameos. Qui ad sinistram Adaoz. Qui coram Hendaydez. Qui retro Melhedez. Et spiritus sui motus in omnibus suis maneriebus et coniunctio tocius vocatur Aadramiz.*“ Ebd., S. 204.

<sup>1537</sup> „*Spiritus Martis quatuor parcium incorporatorum. In dextra parte sunt leopardi, lupi, canes feroces. In sinistra parte in colubris, scorpionibus et ranis, aranee et vipere et cetera venenosa. Set divisio spiritus inferioris in avibus rubeis que bene volant. Divisio spiritus sui motus in sua pera dominatur omnibus rebus viventibus in terra ut est mus, glis, talpa. [...] De mineriis arcticum rubeum et citrinum et omne sulphur. Et in herbis et in arboribus que habent saporem acutum [...]. De speciebus in omni re que est calida et sicca, non habens odorem, sicut mandragora, turbit, apium, piper, sinapium, menta, crista galli et omnes herbe mortales.*“ Ebd., S. 206.

<sup>1538</sup> „*Et invocet eum per nomina predicta in quo loco voluerit et respondent ei et iuvabunt eum in suis rebus. Set qui volunt petere divicias aut potestatem per aliquem istorum spirituum aspiciat in quo climate sit et quando Luna fuerit in Tauro completa intra domum unam in die vel de nocte. Et invocet nomen spirituum illius planete illius climatis tribus vicibus dicendo: „Ego Iohannes N. invoco et invito et rogo vos et peto quod detis michi talem rem N.“ et nomina rem etc. Iste modus valet pro acquirendis diviciis aut recuperando divicias amissas et ad amorem domini amissum. Et est peticio simplex.*“ Ebd. S. 212f.

kurzen Titel „Liber secundum Hermetem de quattuor confectionibus ad omnia genera animalium capienda“ beschreibt in vier Anleitungen Methoden zur geistigen Kontrolle über Tiere. Mit Hilfe der ersten *confectio* namens *bemic* verfüge man über Wölfe, mit der zweiten, *sadimen* oder auch *cendic* genannt, kontrolliere man Rudel wilder Tiere (sofern es sich offenbar nicht um Wölfe handelt), *gagmic* oder *gumudic* helfe im Fall von ungezähmten Vögeln und *dargardic* – auch *dagargic* – beträfe alle Reptilien<sup>1539</sup>. Hergestellt werden die *confectiones* demnach aus diversen tierischen, mineralischen und pflanzlichen Bestandteilen – im Falle des *bemic* zählen u. a. Pferde- und Schweineblut dazu, aber auch Schwefel und die Mandragorawurzel – die in einer umständlichen Prozedur zusammengemischt, eingekocht und dann in Gefäßen deponiert werden<sup>1540</sup>. Bevor die magischen Mittel eingesetzt werden können, bedürfe es weiterer Vorbereitungen. Man bestreiche Fleisch von der Farbe der entsprechenden Tiere mit den *confectiones* und koche das erneut auf; die dann gewonnene Substanz sei in Nähe der gewünschten Lebewesen in Räucherpfannen abzubrennen und mit einer beigefügten Formel ihr Geist zu beschwören. Auf die Weise fange man die Tiere ein und könne sie zum Gehorsam zwingen<sup>1541</sup>.

Gestaltet ist der Traktat als Dialog zwischen Hermes und Aristoas, der trotz der vermutlich übersetzungsbedingten Verunstaltung seines Namens von den lateinischen Lesern als Aristoteles erkannt wurde<sup>1542</sup>. Das Gespräch setzt mit der Frage des Aristoteles ein, ob es möglich sei, die Tiere des Waldes mit Hilfe der Wissenschaft und ohne gewöhnliche Methoden wie der Jagd einzufangen. Hermes erklärt ihm darauf, dass es dazu eine geheime Wissenschaft gäbe, in einem wohl behüteten Buch niedergelegt, die Arod – dies sei der Erzengel Gabriel – Ismenus (= Adam) gelehrt hätte<sup>1543</sup>. Tatsächlich wurde eine arabische Fassung des Textes aufgedeckt, die die Annahme einer Übersetzung im Falle des „Liber quattuor confectionibus“ bestätigt und so die ungewöhnlichen Namensformen erklärt<sup>1544</sup>.

---

<sup>1539</sup> „*Confectio prima vocatur bemic ad universa luporum genera. Secunda vocatur sadimen, in alio libro inveni cendic ad universa ferarum agmina. Tercia vocatur gagmic – alibi gumudic – ad universas aves indomesticas. Quarta dicitur dargadic seu dagargic ad omnia reptilia seu repencia.*“ Liber de quattuor confectionibus. Hg. von Antonella SANNINO, in: DIES., Ermete mago e alchimista nelle biblioteche di Guglielmo d’Alvernia e Ruggero Bacone, in: Studi Medievali 41/ 1 (2000), S. 151-209, hier S. 185-189, bes. S. 185f.

<sup>1540</sup> Ebd., S. 186.

<sup>1541</sup> Ebd., S. 186f.

<sup>1542</sup> In seinem Bericht über den „Liber quattuor confectionibus“ gibt beispielsweise Wilhelm von Auvergne Aristoteles als Gesprächspartner des Hermes an; vgl. SANNINO, Ermete mago, S. 177.

<sup>1543</sup> „*Dixit Aristoas: Vidistine Hermes hec animalia silvatica, silicet lupos et aves, qualiter possunt capi hec predicta; tamen pervenitur ad ea per aliquam scientiam non sicut per ingenia universitatis vulgi nec sicut est venacio eorum. Dixit Hermes: O Aristoas, inveni in libro thesauricato ex secretis scientiarum ocularum, que Arod, id est Gabriel, dum doceret Ismenum ea, id est Adam, scientiam naturarum animalium, [...].*“ Liber quattuor confectionibus, hg. von SANNINO, S. 185.

<sup>1544</sup> Vgl. BAFFIONI, Carmella: Un esemplare arabo del ‚Liber de quattuor confectionibus‘, in: Hermetism from Late Antiquity to Humanism, S. 295-313.

Bezeugt ist die lateinische Fassung bislang nur durch eine Handschrift des 15. Jahrhunderts<sup>1545</sup>. Mehrere Autoren belegen allerdings ihre Existenz spätestens zur Mitte des 13. Jahrhunderts<sup>1546</sup>.

Einer gänzlich anderen Gattung gehört der „Liber de spatula“ an. Wie der Titel besagt, handelt es sich um ein Traktat zur Scapulimantik, der Kunst der Divination aus Schulterblättern von Tieren<sup>1547</sup>. Diese Form der Mantik erfreute sich einer kulturübergreifenden Beliebtheit, die reichen literarischen Niederschlag gefunden hat<sup>1548</sup>. Selbst aus den Tiefen der zentralasiatischen Steppen berichtet Wilhelm von Rubruk († nach 1255), wie der Großkhan der Mongolen, Möngke, im Feuer geschwärzte Tierknochen als Orakel befragt<sup>1549</sup>. Die von Möngke eingesetzte Technik, die Schulterblätter zu erhitzen, bis Risse auftreten und diese dann zu deuten, entspricht allerdings den Vorlieben des Fernen Ostens. In Europa und in der islamischen Welt überwog die Methode, das Schulterstück – vorzugsweise vom Schaf – zu kochen, bis das Fleisch abfällt, und dann zur Interpretation überzugehen<sup>1550</sup>. Weshalb sich gerade der Schulterknochen zur Divination anbietet, erläutert der Übersetzer der lateinischen Fassung des „Liber de spatula“ in seinem Vorwort: Die geheimen Kräfte des Universums seien von Gott in den oberen Sphären niedergelegt worden. Durch den Niederschlag gelangten sie auf die Erde und ins Gras. Dem Gras wohne somit ein Anteil an den Geheimnissen inne, der von grasfressenden Tieren aufgenommen und in deren Schulterpartien gespeichert werde<sup>1551</sup>. Was im Einzelnen aus dem Schulterknochen abzulesen sei, hängt von der Verteilung von bestimmten Zonen entlang der Anatomie des Knochens ab. Insofern sind Kenntnisse über den Aufbau des Schulterblatts unumgänglich. Nicht selten werden daher die Texte zur Scapulimantik von Skizzen ergänzt, die schematisch die Zonen anzeigen. Der „Liber de spatula“ selbst weist keine Illustrationen auf, doch liegt er in einem Fall im Verbund mit weiteren

---

<sup>1545</sup> Die Signatur der Handschrift lautet: Montpellier, Bibliothèque Interuniversitaire – Section de Médecine 277, fol. 64r-65r; vgl. SANNINO, *Ermete mago*, S. 180.

<sup>1546</sup> Siehe Kap. IV.3.d.

<sup>1547</sup> Eine grundlegende Studie zu dieser Form der Mantik stellt EISENBERGER, Elmar J.: *Das Wahrsagen aus dem Schulterblatt*, in: *Internationales Archiv für Ethnographie* 35 (1938), S. 49-116, dar.

<sup>1548</sup> Vgl. dazu beispielsweise die Beiträge zur Scapulimantik in BURNETT, *Magic and Divination*, Teile XII-XVI.

<sup>1549</sup> Vgl. Wilhelm von Rubruk: *Itinerarium*, in: *Sinica franciscana I – Itinera et Relationes Fratrum Minorum Saeculi XIII et XIV*. Hg. von Anastasius VAN DEN WYNGAERT. Firenze 1929. S. 164-332, hier S. 261f.

<sup>1550</sup> Vgl. BURNETT, Charles: *Arabic Divinatory Texts and Celtic Folklore: A Comment on the Theory and Practice of Scapulimancy in Western Europe*, in: *Cambridge Medieval Celtic Studies* 6 (1983), S. 31-42, hier S. 42.

<sup>1551</sup> „*Inter multimoda que de sue karitatis thesauro summus opifex Deus omnibur largiri voluit karismatum dona, discipline huius archanum vimque intrinsecam in ipsis terre germinantibus vel herbis quasi proprie gratie mannam et sapientie imbres diffundens, eorum quasi vestigiis tantoque secreto misticisque muneribus ad instruendam humanitatis ignorantiam animantium spatulas que hiusmodi alimento fruuntur, ut voluit, mirabiliter insignivit.*“ *Liber de spatula*, hg. von BURNETT, S. 265.

scapulimantischen Traktaten vor, von denen einer bebildert ist<sup>1552</sup>. Der Vergleich mit den Begleittexten zeigt auch, dass die Hermes zugeschriebene Schrift in der lateinischen Fassung offenbar unvollständig ist, da einige Partien des in dieser Gattung sehr homogenen Standards fehlen<sup>1553</sup>. Gedeutet werden beide Seiten des Schulterknochens, aber die unebenmäßigere, durch einen Längsgrad geteilte Unterseite bietet weit mehr Zonen als die großflächige und glatte Oberseite. Diese Zonen im Einzelnen vorzustellen würde hier zu weit führen. Genannt sei lediglich die generelle Tendenz, die Vorhersagefelder insbesondere den Belangen des Herrschers anzupassen. So ist der Person des Königs ein großer Bereich vorbehalten<sup>1554</sup>, daneben finden sich Zonen, die den Herrscher über seinen Hof<sup>1555</sup>, seine Schreiber<sup>1556</sup> und Räte<sup>1557</sup> sowie über sein Finanzverhältnisse und anderes mehr aufklären<sup>1558</sup>. Entlang des Längsgrades im Knochen zeigen sich die Felder in zwei gegensätzliche Bereiche aufgeteilt: die eine Seite ermöglicht Prognosen über christliche Herrscher, die andere über muslimische<sup>1559</sup>. Die arabische Vorlage des „Liber de spatula“ diente also zugleich der Feindbeobachtung mit mantischen Mitteln, welche die lateinische Fassung unter umgekehrten Vorzeichen übernahm.

In der Fülle der scapulimantischen Texte erscheint die Zuschreibung des „Liber de spatula“ an den Trismegistos einzigartig. Weder in der arabischen, noch in der übrigen lateinischen Literatur begegnet sie ein weiteres Mal. Als besonders ehrwürdige Autorität galt Hermes in diesem speziellen Bereich offenbar nicht. Das belegt auch der gemeinsam mit der hermetischen Schrift überlieferte „Liber alius de eadem“, der in seiner ersten Hälfte inhaltlich mit dem „Liber de spatula“ übereinstimmt – darin also auf die gleiche Tradition zurückgeht – bevor er in seiner zweiten Hälfte zu einer anderen Überlieferung wechselt, die die Präparierung und Verwendung von Schulterblättern verschiedener Tiere gemäß der

---

<sup>1552</sup> Im Manuskript Paris, Bibliothèque Nationale lat. 4161 folgen aufeinander drei scapulimantische Texte. Der erste ist der hermetische „Liber de spatula“ (fol. 68v-71r), gefolgt von einem „Liber Abdalaben Zeleman de spatula“ (fol. 71v-77v) und dem „Liber alius de eadem“ (fol. 77v-81v). Der zweite Traktat beinhaltet die Skizzen; vgl. Liber de spatula, hg. von BURNETT, S. 259. Beschrieben werden die Abbildungen in BURNETT, Charles: Scapulimancy, in: DERS., Magic and Divination in the Middle Ages. Aldershot 1996. Teil XII, S. 1-14.

<sup>1553</sup> Zum Standard, der an Detailliertheit aber meist hinter den arabischen Texten zurückbleibt, siehe BURNETT, Scapulimancy.

<sup>1554</sup> „De loco regum.“ Liber de spatula, hg. von BURNETT, S. 268.

<sup>1555</sup> „De aula.“ Ebd., S. 272.

<sup>1556</sup> „De scribis.“ Ebd. 269.

<sup>1557</sup> „De maioribus consiliariis.“ Ebd., S. 269; „De regum ministris.“ Ebd., S. 270.

<sup>1558</sup> „De regum pecunia dissipanda.“ Ebd., S. 269.

<sup>1559</sup> „De secunda divisione spatule. Gemina autem spatule sit partitio, quarum altera Sarracenis, altera Christianis conceditur. Ea rursus que Sarracenis data fuerit, bifario divisam hostes ipsorum et adversarios Christianis affines placuit collocari, ut sic videlicet qui eis contradicunt, Christianis cari eisdem pariter repugnantibus convenient.“ Ebd., S. 268.



Jahreszeiten thematisiert<sup>1560</sup>. Diese Rezension verweist auf einen „Liber Socratis“ als Quelle und unterstreicht damit einmal mehr die Beliebigkeit solcher pseudoepigraphischen Inanspruchnahmen<sup>1561</sup>. Während die beiden Sammelhandschriften, in denen der lateinische „Liber de spatula“ des Hermes noch erhalten ist, erst in das frühe 14. bzw. 15. Jahrhundert datieren<sup>1562</sup>, lässt sich der Zeitpunkt der Übersetzung mit großer Wahrscheinlichkeit um die Mitte des 12. Jahrhunderts festmachen. Dass es sich um eine Übersetzung aus dem Arabischen handelt, berichtet das lateinische Vorwort. Demnach habe ein Amblaudius Babilonicus – daher auch das Incipit „Liber Amblaudii et Hermetis“ – die Schrift unter alten griechischen Werken ausfindig gemacht und bearbeitet. Diese Version will wiederum der Übersetzer ins Lateinische übertragen haben<sup>1563</sup>. Im bislang einzigen bekannten arabischen Überlieferungsträger, dessen Text mit dem „Liber de spatula“ weitgehend korrespondiert, wird der Traktat, dessen Original auf Hermes den Weisen und andere Philosophen der Griechen zurückgehen soll, als Brief des al-Kindī ausgegeben<sup>1564</sup>. Abū Yūsuf Ya‘qūb ibn Ishāq al-Kindī († um 873), ein Hofgelehrter des Kalifen al-Mu‘taṣim, war durchaus mit hermetischen Traditionen vertraut, wie beispielsweise seine auch in Latein unter dem Titel „De radiis“ vorliegende Abhandlung aufzeigt<sup>1565</sup>. Insofern scheint das Szenario der angeblichen Korrespondenz im arabischen Text zwischen al-Kindī und dem christlichen Arzt Yaḥyā ibn Māsawayh († 857), einem Kollegen bei Hof in Bagdad und Übersetzer griechischer Werke, durchaus realistisch. So wäre al-Kindī jener Amblaudius Babilonicus (Babylon ist die okzidentale Bezeichnung für Bagdad) der lateinischen Fassung und damit der arabische Bearbeiter der Vorlage des „Liber de spatula“, der aber letztlich auf einer griechischen Schrift basiere. Doch Charles Burnett bezweifelt ein griechisches Original und will aufgrund von Inhalt und Verweisen im arabischen Text eher eine Wurzel im Maghreb erkennen<sup>1566</sup>. Die Rolle al-Kindīs im Transfer des hermetischen Traktats bleibt somit zweifelhaft und die Briefform könnte auf einer geschickten Fiktion beruhen, die eine zusätzliche Einbindung einer großen Autorität der arabischen Gelehrtenwelt zum Ziel hatte. Immerhin folgte der lateinische Bearbeiter zumindest in Ansätzen diesen

<sup>1560</sup> Zum „Liber alius de eadem“ siehe die Edition: Liber alius de eadem. Hg. von Charles BURNETT, in: Hermetis Trismegisti Astrologica et Divinatoria (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 144C – Hermes latinus 4/4). Hg. von Gerrit Bos u. a. Turnhout 2001. S. 273-283. Zur gemeinsamen Überlieferung siehe oben.

<sup>1561</sup> Im Anschluss an ein Glossar der arabischen Termini endet der Text: „*Hec de scapula sufficient. Cetera patent in libro Socratis. Explicit de spatula.*“ Ebd., S. 283.

<sup>1562</sup> Vgl. Liber de spatula, hg. von BURNETT, S. 258f.

<sup>1563</sup> Liber de spatula, hg. von BURNETT, S. 265.

<sup>1564</sup> Zur arabischen Überlieferung vgl. Liber de spatula, hg. von BURNETT, S. 254-258.

<sup>1565</sup> Eine ausführliche Untersuchung zu diesem Werk des al-Kindī bietet TRAVAGLIA, Pinella: Magic, causality and intentionality. The doctrine of rays in al-Kindī (Micrologus´ Library 3). Turnhout 1999. Die Edition der lateinischen Fassung liegt vor in Al-Kindī – De radiis, hg. von D’ALVERNY/ HUDRY, S. 139-260.

<sup>1566</sup> Vgl. Liber de spatula, hg. von BURNETT, S. 254-256.

pseudoepigraphischen Pfaden und übermittelte sie dem Abendland. Regen sich in Bezug auf die Herkunft der arabischen Vorlage Zweifel, so gibt sich zumindest ihr Übersetzer mit großer Wahrscheinlichkeit zu erkennen. Am Ende des Vorworts spricht er seinen Herren Michael an<sup>1567</sup>. Dem Bischof Michael von Tarazona († 1151) widmete Hugo von Santalla, der für das Jahr 1145 im Haushalt des Bischofs nachweisbar ist, seine Übersetzungen<sup>1568</sup>. Dass dies auch im Falle des „Liber de spatula“ der Fall war, lassen nicht nur sprachliche Analogien zu den anderen Übertragungen Hugos vermuten, sondern auch seine Nennung im „Liber Abdalaben Zeleman de spatula“, der scalipulimantischen Schrift, die in beiden Handschriften unmittelbar auf den „Liber de spatula“ folgt<sup>1569</sup>. So dürfen wahrscheinlich beide Traktate als Arbeiten Hugos von Santalla für den Bischof von Tarazona gelten.

Der „Liber de spatula“ bildet nicht den einzigen Vertreter aus dem Bereich nicht rein astrologischer Anleitungen zur Divination, die sich unter den hermetischen Traditionen sammeln. Mit der „Lectura geomantiae“ firmiert beispielsweise auch ein geomantischer Text – also eine Handreichung zur Deutung von zufällig vorzugsweise in Sand gesetzten Punktlinien – unter der Autorschaft des Hermes. Doch ist dessen Verbreitung vor dem 15. Jahrhundert nicht nachweisbar und er scheidet somit aus dem Zeitfenster der Untersuchung aus<sup>1570</sup>.

#### *e. Das „Secretum secretorum“*

Im Zuge dieser Untersuchung wurde wiederholt auf die motivische Verknüpfung von Aristoteles und Hermes in den Pseudoepigraphien insbesondere des islamischen Raums hingewiesen. Mit dem „Liber Antimaquis“ und dem „Liber quattuor confectionibus“ zeugen zwei der zuletzt genannten magischen Hermetica unmittelbar von dieser Strategie der doppelten Autoritätsberufung. Neben technisch-operativen Schriften verschränkten aber auch philosophische Texte die beiden Weisen. In der arabischen und persischen Version des „Buches vom Apfel“ beispielsweise beruft sich in einer fingierten Geschichte von den letzten Worten des Aristoteles auf dem Sterbebett der Stagirit selbst für manche Beispiele auf Hermes. Vielleicht durch eine hebräische Zwischenstufe der Übersetzung bedingt,

---

<sup>1567</sup> „Quia igitur, mi domine antistes Michael, [...]“ Liber de spatula, hg. von BURNETT, S. 266.

<sup>1568</sup> Zu der Verortung von Hugos Übersetzungen siehe Kap. IV.2.

<sup>1569</sup> Vgl. Liber de spatula, hg. von BURNETT, S. 257-259.

<sup>1570</sup> Vgl. die Edition der „Lectura geomantiae“: Lectura geomantiae. Hg. von Thérèse CHARMASSON, in: Hermetis Trismegisti Astrologica et Divinatoria (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 144C – Hermes latinus 4/4). Hg. von Gerrit BOS u. a. Turnhout 2001. S. 349-397.

finden sich im lateinischen „Liber de pomo“ nur noch rudimentäre Anspielungen und der Name des Trismegistos taucht gar nicht mehr auf<sup>1571</sup>. Vielfach durchsetzt von hermetischen Lehren zeigt sich aber eine weitere pseudoaristotelische Schrift, das „Secretum secretorum“. Aufgrund der außerordentlichen Verbreitung dieses Titels auch im lateinischen Westen des 13. Jahrhunderts sollen diese Elemente einer quasi sekundären Überlieferung von Traditionen um Hermes eigens vorgestellt werden. Die Platzierung dieser Ausführungen in diesem Teilkapitel ergibt sich aus der Anknüpfung an die „Tabula smaragdina“, die als Beispiel für die technisch-operativen Lehren des Hermes im „Secretum secretorum“ steht<sup>1572</sup>.

Über die vielschichtige und komplizierte Überlieferungssituation des „Secretum secretorum“ einen angemessenen Überblick geben zu wollen, würde den Rahmen dieser Arbeit überstrapazieren. An dieser Stelle kann es nur bei einigen wenigen Schlagworten und dem Verweis auf die einschlägigen Studien zur näheren Beleuchtung der Sachverhalte bleiben<sup>1573</sup>. Bereits in der arabischen Tradition erfuhr das „Sirr al-ʿasrār“ derart viele Umgestaltungen, dass ein ursprünglicher Archetyp des Textes nur noch quellenkritisch erschlossen werden kann<sup>1574</sup>. Die Basis bildete demnach ein für den Hof der Umayyaden im Damaskus des 8. Jahrhunderts verfasster Fürstenspiegel, der wesentlich auf byzantinische Schriften und die Ethik des Aristoteles aufbaute, daneben aber bereits auf hermetische Texte zurückgriff. Eine tief greifende Überarbeitung erfolgte im 10. Jahrhundert, in deren Rahmen das „Geheimnis der Geheimnisse“ enzyklopädische Züge annahm, die vor allem aus

---

<sup>1571</sup> Zum „Liber de pomo“ im Kontext der Aneignung hermetischer Schriften im 13. Jahrhundert siehe HEIDUK, Sternenkunde am Stauferhof, S. 279–281.

<sup>1572</sup> Zur „Tabula smaragdina“ im „Secretum secretorum“ siehe Kap. IV.1.a.

<sup>1573</sup> Zum Ursprung und zur arabischen Textgeschichte des „Secretum secretorum“ vgl. die grundlegenden Studien GRIGNASCHI, Mario: L’Origine et les métamorphoses du *Sirr-al-ʿasrār*, in: Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge 43 (1976), S. 7–112; GRIGNASCHI, Mario: La diffusion du *Secretum secretorum* (Sirr-al-ʿAsrār) dans l’Europe occidentale, in: Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge 47 (1980), S. 7–70; MANZALAOUI, Mahmoud: The Pseudo-Aristotelian Kitāb Sirr al-Asrār. Facts and Problems, in: Oriens 23/24 (1974), S. 147–257. Zur Diffusion in die lateinische Literatur vgl. W.F. RYAN/ Charles B. SCHMITT (Hg.): Pseudo-Aristotle – The “Secret of Secrets”. Sources and Influences (Warburg Institute Surveys and Texts 9). London 1982; Charles B. SCHMITT/ Dilwyn KNOX (Hg.): Pseudo-Aristoteles Latinus. A guide to Latin Works falsely attributed to Aristotle before 1500 (Warburg Institute Surveys and Texts 12). London 1985; WILLIAMS, Steven J.: The Secret of Secrets. The scholarly Career of a Pseudo-Aristotelian Text in the Latin Middle Ages. Ann Arbor 2003. Zu den volkssprachlichen Versionen des Mittelalters vgl. beispielhaft MANZALAOUI, Mahmoud (Hg.): Secretum secretorum. Nine English Versions. Oxford 1977; HIRTH, Wolfgang: Studien zu den Gesundheitslehren des sogenannten «Secretum Secretorum» unter besonderer Berücksichtigung der Prosaüberlieferung. Diss. Heidelberg 1969; WURMS, Friedrich: Studien zu den deutschen und den lateinischen Prosafassungen des pseudo-aristotelischen „Secretum secretorum“. Diss. Hamburg 1970; TELLE, Aristoteles an Alexander, S. 455–483. Einen knappen aber instruktiven Gesamtüberblick gibt KEIL; Gundolf: Secretum secretorum, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, Bd. 8. Berlin 1992. Sp. 993–1013.

<sup>1574</sup> Vgl. bes. GRIGNASCHI, L’Origine.

Quellen der arabischen und syrischen Geheimwissenschaften – allen voran hermetischen Schriften – speisten. Aus diesem Bestand leiten sich zwei maßgebliche arabische Redaktionen ab, die in der weiteren Überlieferung aber vielfach zu Mischformen verschmolzen. Einige frühe volkssprachliche, okzidentale Fassungen gehen direkt auf arabische Textzeugen zurück<sup>1575</sup>. Die nachhaltigste Verbreitung erlebten allerdings die lateinischen Fassungen, von denen sich wiederum eine Vielzahl von Übersetzungen in beinahe alle europäischen Volkssprachen noch während des Mittelalters ableiten<sup>1576</sup>. Eine erste lateinische Übertragung in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts durch Johannes von Sevilla beschränkte sich auf die medizinischen Teile des „Secretum“<sup>1577</sup>, eine zweite Vollübersetzung der arabischen Langfassung unternahm bis 1230 nach den handschriftlichen Einträgen ein Philippus von Tripolis im Auftrag des Bischofs Guido<sup>1578</sup>. Die weitere Textgeschichte dieser von Philippus verantworteten Version, die wohl den meisten okzidentalischen Fassungen zugrunde liegt, zeigt sich aufgrund verschiedener Eingriffe bereits während des 13. Jahrhunderts als überaus verworren. Entgegen einer lange in der Forschung tradierten Ansicht gehen diese Veränderungen aber wohl kaum auf Zensuren von Seiten der Kirche und auf gegenläufige Restitutionsbemühungen zurück<sup>1579</sup>. Eine wissenschaftliche Aufarbeitung und Rekonstruktion des Bestandes der ursprünglichen Übersetzung steht aber nach wie vor aus. Als Behelf für diese Studie dient die Edition der von Roger Bacon kommentierten Fassung; sie bildet nicht nur die am besten zugängliche lateinische Version, sondern weist ein auf alle Fälle bereits im 13. Jahrhundert bestehendes Textstadium auf<sup>1580</sup>. Mit Hinblick auf die hermetischen Versatzstücke des „Secretum secretorum“ bedeutet diese Grundlage natürlich nur eine Annäherung an den stark variierenden Gehalt des Werkes.

Ausgegeben wird das „Secretum secretorum“ als Summe der Unterweisungen, die der greise Aristoteles aufgrund seiner Gebrechen schriftlich und nicht mehr persönlich seinem

---

<sup>1575</sup> Vgl. KEIL, *Secretum secretorum*, Sp. 998.

<sup>1576</sup> Das Handschriftenverzeichnis von SCHMITT/ KNOX, *Pseudo-Aristoteles Latinus*, Nr. 81 listet bereits über 600 Überlieferungsträger des „Secretum secretorum“ auf. Damit dürften angesichts der verworrenen Tradition auch im volkssprachlichen Bereich aber noch bei weitem nicht alle mittelalterlichen Abschriften erfasst sein. Schätzungen von noch erhaltenen Manuskripten im vierstelligen Bereich scheinen keineswegs unrealistisch.

<sup>1577</sup> Vgl. WILLIAMS, *The Secret of Secrets*, S. 31-59.

<sup>1578</sup> Während KEIL, *Secretum secretorum*, Sp. 999 hinter dem Übersetzer Philippus ein Pseudonym eines französischen Geistlichen vermutet, der sich auf diese Weise kirchlichen Sanktionen gegen die „*Libri naturales*“ des Aristoteles entziehen wollte, vermag Steven Williams aufzuzeigen, dass die Angaben zu Philippus und Bischof Guido sich mit historischen Personen in Deckung bringen lassen; vgl. WILLIAMS, *The Secret of Secrets*, S. 60-108.

<sup>1579</sup> Über die Ansicht der Zensur unterrichtet zusammenfassend KEIL, *Secretum secretorum*, Sp. 999f. Vom „*myth of an official expurgation*“ spricht hingegen WILLIAMS, *The Secret of Secrets*, S. 142-182.

<sup>1580</sup> *Secretum secretorum*, hg. von STEELE.

Schüler Alexander dem Großen übermittelt<sup>1581</sup>. Allgemeine Richtlinien zur Charakterhaltung des Herrschers, zur Politik, zum Umgang mit Beamten und Gesandten sowie zur Kriegsführung lassen dabei den ursprünglichen Charakter eines Fürstenspiegels noch anklingen<sup>1582</sup>. Nach der im lateinischen Text vorliegenden Gliederung in vier Teile überwiegen aber die Ratschläge zur gesunden Lebensführung, zur Nutzbarmachung der Wunderkräfte der Natur und zur Physiognomie, die dem Herrscher helfen soll, aufgrund äußerer körperlicher Merkmale die richtige Wahl an Freunden und Bediensteten zu treffen<sup>1583</sup>. Gerade in der Naturkunde sieht das „Secretum“ demzufolge überaus hilfreiches Herrschaftswissen. Alexanders ausdrückliche Bitte um Auskünfte zu den geheimen Künsten der Sternenkunde, Alchemie, Beschwörungsformeln und weiteren Formen magisch-divinatorischer Praktiken wird folgerichtig hervorgehoben<sup>1584</sup>.

Für diese Wissensbereiche war Hermes eine prädestinierte Autorität, auf die sich der Aristoteles des „Secretum“ berufen konnte. Ein auf den Übersetzer der arabischen Fassung zurückgeführter Einschub verdeutlicht im Prolog den grundsätzlichen Charakter der Abhängigkeit des Stagiriten vom Wissen der „Alten“. Dieser Einschub umfasst eine der üblichen Auffindungslegenden um den Text. Unter offensichtlicher Heranziehung der Vorgeschichte des „Liber Thessali de virtutibus herbarum“<sup>1585</sup> berichtet demnach der Übersetzer, wie er auf der Suche nach den Geheimnissen der Philosophen die Tempel abgesucht habe, bis er einen gelehrten alten Mann getroffen habe, der ihm die verborgenen Texte – die durch seine Übersetzung nun dem Leser vorlägen – gezeigt habe. Nach der Roger Bacon-Version des „Secretum“ bewachte der alte Weise einen vom Philosophen Asklepios errichteten Sonnentempel<sup>1586</sup>. Gemäß anderer Rezensionen steht Hermes selbst an Stelle seines Schülers Asklepios und damit für den gesamten Text als „Überautorität“ Pate.

---

<sup>1581</sup> „Hunc quidem librum composuit in sua senectute et virtutum corporalium debilitate, postquam non poterat cotidianos labores et viarum discrimina tollerare, nec regalia negocia exercere. Quia Alexander constituit eum magister et prepositum, [...]“ Ebd., S. 36.

<sup>1582</sup> Vgl. die Inhaltsübersicht durch die Kapitelüberschriften; ebd., S. 28-35.

<sup>1583</sup> „Hic liber habe quatuor partes. Prima est de regum varietate et moribus eorum et regimine. Secunda pars est de regimine sanitatis. Tercia est de mirabilibus utilitatibus nature et artis et morum. Quarta est de mirabili eleccione amicorum et bajulorum regis per naturales proprietates corporum; et hec sciencia vocatur Phisonomia.“ Ebd., S. 28.

<sup>1584</sup> „Quem librum peritissimus princeps philosophorum Aristotiles composuit ad petitionem regis Alexandri, discipuli sui. Qui postulavit ab eo, ut ad ipsum veniret, et secretum quarundam artium sibi fideliter revelaret, videlicet, motum, operacionem, et potestatem astrorum in astronomia, et artem alkimie in natura, et artem cognoscendi naturas, et operandi incantaciones, et celimanciam, et geomanciam.“ Ebd., S. 26.

<sup>1585</sup> Siehe dazu Kap. IV.1.b.

<sup>1586</sup> „Non reliqui locum nec templum in quibus philosophi consueverunt componere et reponere sua opera secreta quod non visitavi, nec aliquem peritissimum quem credidi habuere aliquam noticiam de scriptis philosophicis quod non exquisivi, quousque veni ad oraculum Solis quod construxerat Esulapides pro se. In quo inveni qemdam virum solitarium, abstinentem, studentem in philosophia peritissimum, ingenio excellentissimum, cui me humiliavi in quantum potui, servivi diligenter et supplicavi devote ut mihi ostenderet secreta scripta illius oraculi. Qui mihi libenter tradidit.“ Secretum secretorum, hg. von STEELE, S. 39.

Die Hermes-Variante findet sich beispielsweise auch in der lateinischen Teilübersetzung des Johannes von Sevilla<sup>1587</sup>. Von den vielen weiteren hermetischen Versatzstücken der arabischen Tradition kennzeichnet die lateinische Übersetzung für die okzidentalen Rezipienten nur einen Teil mit der Wiedergabe des Namens des Trismegistos<sup>1588</sup>. Er erscheint dort mit den Attributen *magnus doctor*<sup>1589</sup>, *doctor egregius*<sup>1590</sup>, *triplex in philosophia*<sup>1591</sup>, *rex sapientissimus*<sup>1592</sup> und „*quem Greci multum commendant et laudant, et ei attribuunt omnem scienciam secretam et celestem*“<sup>1593</sup>. Auch seine Identität mit Henoch wird erwähnt<sup>1594</sup>.

Hermes' Autorität steht aber nicht nur für die Geheimwissenschaften, auch einige moralische Maximen für den Herrscher sollen laut „Secretum“ auf ihn zurückgehen. So hänge laut Trismegistos das gute Regiment, der klare Verstand, die Macht des Gesetzes und der gute Name des Königs davon ab, dass er der Habsucht widerstehen und den Untertanen ihre Besitztümer belassen könne<sup>1595</sup>. Auch gegen das Blutvergießen habe sich Hermes gewendet. Als Beleg führt das „Secretum“ eine recht drastische Schilderung eines Dialogs zwischen Gott und seinen Engeln nach einer hermetischen Schrift an, wonach den königlichen Mörder eine Art magischer Fluch der Engel treffe und nach seinem Ableben die ewige Pein<sup>1596</sup>. Für den richtigen Umgang mit den Ratgebern empfehle Hermes, den Ratschlag höher als die Person des Ratgebenden einzustufen, denn der Ratschlag sei nicht durch dessen persönlichen Wünsche geleitet. Wenn sich nun die Minister versammelten, solle man sich alle vorgebrachten Äußerungen anhören und sein eigenes Urteil nicht mit den Ratschlägen vermengen. Sollten die Ratgeber vorschnell und einhellig urteilen, solle

---

<sup>1587</sup> „[...] *donec pervenirem ad quoddam altare quod sibi hedicaverat Hermes, in quo Sol venerabatur a quibusdam.*“ BURNETT, Charles: „Magister Johannes Hispalensis et Limiensis“ and Qusṭā ibn Lūqā's ‚De differentia spiritus et animae‘: a Portugese Contribution to the Arts Curriculum? In: *Mediaevalia. Textos e Estudos* 7-8 (1995), S. 221-267, hier S. 256.

<sup>1588</sup> Die lateinische Fassung verwendet dabei überwiegend den Namen *Hermogenes*, eine sonst unübliche Variante in hermetischen Traditionen.

<sup>1589</sup> Ebd., S. 44.

<sup>1590</sup> Ebd., S. 55.

<sup>1591</sup> Ebd., S. 117.

<sup>1592</sup> Ebd., S. 162.

<sup>1593</sup> Ebd., S. 99.

<sup>1594</sup> „*Volunt enim dicere quod iste Enoch fuit magnus Hermogenes [...]*.“ Ebd., S. 99.

<sup>1595</sup> „*Unde invenitur scriptum in preceptis magni doctoris Hermogenis quod summa et vera bonitas et claritas intellectus et plenitudo legis ac perfeccionis signum est in rege abstinencia a pecuniis et possessionibus subditorum.*“ Ebd., S. 44.

<sup>1596</sup> „*Cave igitur quantum potes effundere sanguinem hominum, quia doctor egregius Hermogines scripsit, dicens: Quando creatura interficit creaturam sibi similem, ut homo hominem, virtutes celorum clamabunt ad divinam magestatem [sic!] dicentes Domino: Domine, servus Tuus vult esse Tibi similis. Quia si injuste interficitur, respondet Creator excelsus: Perimite eum qui interficit quia ipse interficietur: Mihi vindictam et Ego retribuam. Et tociens in suis laudibus virtutes celorum representabunt mortem interfecti donec vindicta sumatur ab interficiente, qui erit unus de perseveratoribus in penis eternis.*“ Ebd., S. 55f.

man die Schwäche ihres Arguments aufdecken und sie zu weiterem Nachdenken anregen<sup>1597</sup>.

Die Autorität des Hermes in den Geheimwissenschaften drückt sich besonders – wie bereits gezeigt – durch die Einfügung der „Tabula smaragdina“ als Grundkonzept der Alchemie aus. Daneben erscheint er – als Henoch und Hermogenes – in einer Aufzählung von großen Philosophen, die die *magna medicina* entwickelt hätten<sup>1598</sup>. Ein weiteres Mal steht sein Name im Kontext der Talismanmagie. Ein gemäß der *operacio Hermogenis* gefertigter Talisman verleihe dem Herrscher Würde, halte die Untertanen zum Gehorsam an und erfülle die Feinde mit Furcht. Daneben schaffe er Liebe und Hass, Lachen und Weinen, Weggang und Rückkehr sowie noch weitere Wunder, die aufzuführen zu zahlreich seien<sup>1599</sup>. Im Vergleich zur arabischen Vorlage fallen die Ausführungen des vermeintlichen Aristoteles zur Talismanmagie im lateinischen „Secretum“ sehr knapp aus. Weitere Erwähnungen des Hermes finden sich somit nicht in dieser Rezension<sup>1600</sup>.

## 2. Die technisch-operativen Hermetica im Wissenstransfer des 12. und 13. Jahrhunderts

Wie der Überblick über die Gruppe der technisch-operativen Hermetica des 12. und 13. Jahrhunderts im vorangegangenen Kapitel zeigt, erfolgte ihre Aneignung im lateinischen Kulturraum durch Übersetzungen aus dem Griechischen oder Arabischen. Im Gegensatz etwa zum „Asclepius“, bei dem eine Aktivierung einer existierenden Tradition an den frühen Hochschulen anzunehmen ist, geht der Verbreitung dieser Texte ein erster Schritt der Auffindung und ein zweiter Schritt der Übertragung und Zugänglichmachung voraus. Die Übersetzungen fügen sich auf den ersten Blick in die großen Transferströme der Zeit ein, in deren Verlauf durch eine Vielzahl von Unternehmungen die lateinische Wissenschaft den Anschluss an die Standards insbesondere der islamischen Welt suchte. In

---

<sup>1597</sup> „*Et propter hoc dixit Hermes quando fuit interrogatus quare iudicium eius qui dat consilium melius est iudicio querentis consilium, respondit: Quoniam iudicium querentis querentis consilium exploratum est a voluntate. Et hoc verbum est verum. Quando ergo congregas eos pro aliquo consilio dando in tua presencia, non immisceas aliud consilium cum eis, audias ergo in quo conveniunt. Si ergo festinanter respondent et concordant cito, resiste eis tunc in hoc et ostende eis contrarium ut prolongetur eorum cogitacio et retardentur ad ultimum cogitantes sive in consilio meditantes donec per multam meditationem perveniant ad ultimum et finem consilii.*“ Ebd., S. 135.

<sup>1598</sup> Ebd., S. 98f.

<sup>1599</sup> „*Ista ymago seu incantamentum est operacio Hermogenis regis sapientissimi, et est medicamentum quod dat regnum et reverenciam et congregat inclinacionem et obedienciam, et repellit inimiciciam cum timore et tremore; affligit invido, rigido et inimicos; et facit amare et odire, et ridere et flere, ire et redire, et operatur opera mirabilia magna et extranea et stupefacienciam que longum esset enarrare, et habet indagacionem visionum in entibus per viam revelacionis magnam efficaciam.*“ Ebd., S. 162.

<sup>1600</sup> Vgl. die Übersetzung einer arabischen Fassung ebd., S. 257-263.

ständiger Repetition fallen in mediävistischen Überblicksdarstellungen zu diesem Prozess stets zwei Schlagworte: Toledo und der normannisch-staufische Königshof in Süditalien. Damit scheinen die Zentren des Transfers in den kulturellen Kontaktzonen benannt und die Vorgänge des Austauschs allein durch die vermeintliche Mehrsprachigkeit und „Mischkultur“ dieser Regionen selbstredend. Doch ein genauerer Blick überführt diese Gewissheit als eine bis zur Verfälschung reichende Verzerrung der bekannten Sachverhalte. Für die Übertragung der hermetischen Schriften wie für viele andere Transferunternehmungen spielt die fiktive „Übersetzerschule von Toledo“ und der Hof des Königreichs Sizilien eine eher marginale Rolle. Und für keine mittelalterliche Übersetzung kann eine durch bloße geographische Nähe bedingte Selbstverständlichkeit vorausgesetzt werden. Alle Aktivitäten sind von sozialen und historischen Rahmenbedingungen abhängig, die den Zugang zu den Handschriften für die Übersetzer ermöglichen und die Rezeption ihrer Arbeiten befördern. Denn der Vorgang der Übertragung darf noch nicht mit der Verbreitung der Texte gleichgesetzt werden. Im Zeitalter mühevollen handschriftlichen Kopierens wachsen Manuskripte nicht einfach für alle greifbar auf Bäumen – eine Binsenweisheit über die Zugänglichkeit von Büchern und Wissen im Mittelalter, die dennoch offensichtlich immer wieder nicht beachtet wird. In den folgenden Ausführungen sollen daher alle bekannten Informationen zusammengetragen werden, die zu einem präziseren Bild über die Transfervorgänge um die hermetischen Texte beitragen. Folgenden Aspekten gilt die Aufmerksamkeit: wer sind die Übersetzer, welche Stellung und welches Beziehungsgefüge haben sie, welche sprachlichen Voraussetzungen und intellektuellen Interessen bringen sie mit, arbeiten sie selbstständig oder in Kooperation, zu welchem Zeitpunkt werden sie wo aktiv, welche Texte sind ihnen zugänglich und weshalb ausgerechnet diese Texte, welche Motive liegen für ihre Auswahl und für ihre Arbeit vor, erfolgen die Übertragungen im Eigeninteresse oder im Auftrag, an welches Publikum wenden sie sich mit der Übersetzung und welche Faktoren befördern die Verbreitung der neuen Textfassungen? Tradierungen aus dem Griechischen und Arabischen sollen dabei getrennt betrachtet und die Wege ihrer Diffusion erörtert werden.

#### *a. Übersetzungen aus dem Griechischen*

Nach dem Prolog der lateinischen „Kyraniden“ wendet sich ein Kleriker Pa., der Übersetzer des vorliegenden Werkes, an den Empfänger, einen Magister Ka. Beide verbindet das



Interesse an kosmologischen Themen, wie aus dem weiteren Text hervorgeht<sup>1601</sup>. Ka. habe beim Übersetzer um die Übertragung eines medizinischen Buches aus dem Griechischen angefragt. Der Bitte Folge zu leisten habe aber Schwierigkeiten mit sich gebracht, da von der ursprünglich syrischen Vorlage<sup>1602</sup> verschiedene griechische Fassungen existierten, deren Vorreden und Titel nicht in Einklang zu bringen seien<sup>1603</sup>. Vom Hinweis auf die weiteren naturkundlichen *Hermetica* und von der Datierungsangabe von 1169 zu Konstantinopel im Prolog der „Kyraniden“ war bereits die Rede<sup>1604</sup>. Entgegen abwegigen früheren Spekulationen vermochte Charles Homer Haskins aufgrund des Vermerks *Pasgalis* in einer der Handschriften den Übersetzer als Paschalis Romanus zu identifizieren<sup>1605</sup>. Der Empfänger Ka. bleibt bislang jedoch unbekannt.

Auch die Biographie des Klerikers Paschalis verharret im Dunkel. Fassbar wird er durch drei weitere Schriften. Zwei von ihnen bezeichnet er selbst als Übersetzungen aus dem Griechischen, es handelt sich um die „Disputatio contra Judeos“, einem vermeintlichen Dialog zwischen einem Juden und dem Christen Anastasios vom Sinai, und der „Ystoria Beate Virginis Marie“ des Erzbischofs Epiphanius von Zypern<sup>1606</sup>. Beide Übertragungen widmete Paschalis Enrico Dandolo, dem Patriarchen von Grado aus der einflussreichen venezianischen Familie, die wesentlich die Politik Venedigs vor allem gegenüber Byzanz mitbestimmte<sup>1607</sup>. Zum Patriarchen unterhielt Paschalis offenbar über längere Zeit Kontakte, was vielleicht auf eine umfangreichere Nachrichtentätigkeit in venezianischen Diensten

---

<sup>1601</sup> „*Eruditissimo domino magistro KA. PA. infimus clericus salutem. Admiror et commendo sagacitatem tuae prudentiae quae, cum docta et experta sit in iis quae super naturam nostri circuli sunt et quae iam quasi ultra septem caelos contemplando penetravit, modo etiam infima experimenta terrena conspiciere non dedignatur. Rogasti enim me ut hunc librum medicinale de graeco eloquio in latinum sermonem transferrem. Res quidem facilis fuit ad dicendum, sed difficilis ad perficiendum; verum caritativo amore tuoque beneficio permotus oboedire non renui. Et quoniam diversae sunt eius translationes de agarencia lingua in graecam, ut nosti, librum graecum quem mihi dedisti studiose et fideliter per omnia aemulatus sum. Ipsos etiam duos prologos, quamvis asperos, velut de antiquissimis titulis abractos, praeterire nolui, non verba quae de barbarica sterilitate sunt, sed sensum utilitatis recolligendo. Si quid ergo reperieris alienatum, non infidelitati vel malitiae, sed communi errori deputetur: nullus enim tam sapiens qui asque titulo inscientiae reperitur. Volo tamen te scire quod est apud Graecos quidam liber Alexandri Magni de VII herbis VII planetarum et alter, qui dicitur Thessali mysterium ad Hermem id est Mercurium, de XII herbis XII signis attributis et de VII aliis herbis per VII alias stellas. Qui si forte pervenerint ad manus meas vel tuas, quia caelestem dignitatem imitantur, recte huic operi praeponentur. Transfertur itaque liber iste Constantinopoli Manuele imperante, anno mundi VI M DCLXXVII, anno vero Christi MCLXIX, indicatione secunda.*“ Kyraniden, hg. von DELATTE, S. 11f.

<sup>1602</sup> Mit der Hagar-Sprache muss keineswegs das Arabische gemeint sein; vgl. Kap. IV.1.b.

<sup>1603</sup> Auf diese Weise veranschaulicht der Übersetzer die Überlieferungsproblematik des Textes; vgl. Kap. IV.1.b.

<sup>1604</sup> Siehe Kap. IV.1.b.

<sup>1605</sup> Vgl. HASKINS, *Mediaeval Science*, S. 218-221.

<sup>1606</sup> Vgl. HASKINS, Charles H.: *Studies in Mediaeval Culture*. New York 1929. S. 165-169.

<sup>1607</sup> Zu Enrico Dandolo siehe CRACCO, Giorgio Dandolo, Enrico, in: *Dizionario biografico degli italiani*, Bd. 32. Roma 1986. S. 448-450.

deuten könnte<sup>1608</sup>. Für die „Disputatio“ sind die Jahreszahlen 1158 und 1163 in den verschiedenen Manuskripten angegeben<sup>1609</sup>. Dass sich Paschalis zumindest seit den frühen 1160er Jahren bis zur Niederschrift der „Kyraniden“ 1169 wiederholt oder fortwährend in Konstantinopel aufhielt, deutet ein weiteres Werk aus seiner Feder an. Der „Liber thesauri occulti“ von 1165 stellt eine Kompilation verschiedener griechischer Traumbücher dar, derer Paschalis habhaft wurde<sup>1610</sup>. Nach Angaben des Incipits arbeitete der Römer in der byzantinischen Kaiserstadt an seiner Zusammenstellung<sup>1611</sup>. Wie auch die „Kyraniden“ zeugt die Beschäftigung mit den Traumbüchern von den persönlichen Vorlieben des Paschalis. Die Vorreden präsentieren ihn nicht als bloßen Übersetzer und Kompilator im Auftrag anderer Interessenten, sondern als äußerst Sprachkompetenten, der das thematische Umfeld der Texte sondiert und daraufhin seine Auswahl aus mehreren möglichen Vorlagen trifft und Anknüpfungspunkte an weitere Titel liefert. Anspielungen auf lateinische Werke zu den entsprechenden Themenbereichen zeugen zudem von einer fundierten Vorbildung des Paschalis, die ihm für seine Arbeit mit den griechischen Büchern das nötige Rüstzeug mitgegeben hat. So zitiert er im „Liber thesauri occulti“ ausführlich aus dem „Liber lapidum“ des Marbod von Rennes, aus dem sich zu den „Kyraniden“ inhaltliche Bezüge herstellen ließen<sup>1612</sup>. Gerade im Traumbuch unterstreicht „der Wille zur umgestaltenden Aneignung“<sup>1613</sup> Paschalis’ Vorgehensweise, nicht nur bislang der lateinischen Wissenschaft unzugängliche Texte vorzulegen, sondern auch die eigenen Kenntnisse zu erweitern. Während seine theologisch relevanten Übertragungen den Bedürfnissen des Empfängers Enrico Dandolo entsprochen haben dürften, bleibt das allgemeine Zielpublikum wie die konkreten Korrespondenzpartner des römischen Klerikers in Bezug auf die naturkundlichen Schriften – zu denen eventuell ja auch der „Liber Thessali de virtutibus herbarum“ und der „Liber de septem herbis“ zählen – ungewiss.

Paschalis Romanus nutzte also seinen Aufenthalt in Konstantinopel, um eigenen Studien nachzugehen – sofern darin nicht sogar das eigentliche Motiv seiner Anwesenheit in der oströmischen Kaiserstadt liegt – und von bislang im Lateinischen unbekanntem Schriften Übersetzungen anzufertigen oder gar eigenständige Kompilationen zu verfassen. Dass er sich für die „Kyraniden“ und den „Liber thesauri occulti“ aus der persönlichen Sammlung

<sup>1608</sup> Von wiederholten Konversationen zwischen Enrico Dandolo und Paschalis Romanus spricht das Widmungsschreiben der „Ystoria“; vgl. RICKLIN, *Der Traum der Philosophie*, S. 148 mit Anm. 10.

<sup>1609</sup> Vgl. HASKINS, *Mediaeval Culture*, S. 165f.

<sup>1610</sup> Ausführlich behandelt den „Liber thesauri occulti“ RICKLIN, *Der Traum der Philosophie*, S. 247-270.

<sup>1611</sup> „*Incipit liber thesauri occulti a Pascale Romano editus Constantinopolis anno mundi .vi.dc.lxxiiii. anno Christi .m.c.lxv.*“ HASKINS, *Mediaeval Culture*, S. 168.

<sup>1612</sup> Vgl. RICKLIN, *Der Traum der Philosophie*, S. 249f.

<sup>1613</sup> Ebd., S. 251.

okkultur Literatur Kaiser Manuels bediente, scheint keineswegs abwegig<sup>1614</sup>. Im anonymen Magister Ka. besaß er einen Austauschpartner mit gleichen Interessen in naturkundlichen und kosmologischen Feldern, auf dessen Bitte er die Übertragung der „Kyraniden“ anfertigte. Für hermetische Texte bildet Paschalis im 12. Jahrhundert bislang ein singuläres Beispiel für eine Übersetzungstätigkeit direkt in Konstantinopel. Er fügt sich jedoch in das Bild vom durchaus häufigeren Phänomen der Zeit, dass die vielfältigen Beziehungen zwischen lateinischem Westen und griechischem Byzanz auch für wissenschaftliche Interessen genutzt wurden. Wie Paschalis bringen die dabei beteiligten Personen einen „italienischen“ Hintergrund und ausreichende persönliche Sprachkompetenzen für Übersetzungen mit.

Neben den Transferbemühungen in Süditalien, wo auf die unmittelbaren Kontakte mit dem griechischsprachigen Teil der Bevölkerung zurückgegriffen werden konnte, treten im 12. Jahrhundert eine ganze Reihe von Griechischübersetzern aus nord- und mittellitalienischen Kommunen hervor<sup>1615</sup>. Sie profitierten von den intensivierten Beziehungen zwischen Byzanz und dem Westen seit den Kreuzzügen. Papsttum, westliches Kaisertum, französisches Königtum und die aufstrebenden Seehandelsstädte Italiens beteiligten sich an einem regen Gesandtschaftsaustausch mit Konstantinopel, der neben politischen Verhandlungen und theologischen Debatten auch viele Gelegenheiten für den Zugang zu griechischer Gelehrsamkeit bot. Übersetzungsunternehmen profitierten entweder von aus Byzanz mitgebrachten Manuskripten, oder westliche Emissäre nutzten ihre längeren Aufenthalte in Konstantinopel für die Einsicht oder gar den mühevollen Erwerb griechischer Handschriften.

Neben Paschalis Romanus ist von vier Übersetzern die Arbeit in der östlichen Kaiserstadt bezeugt: Moses von Bergamo († vermutlich nach 1157) bekleidete sogar die Stellung eines Sekretärs am Hof des Basileus und fungierte auch als Dolmetscher bei theologischen Disputationen, so etwa 1136 zwischen Anselm von Havelberg und Niketas von Nikomedien<sup>1616</sup>. Mit der griechischen Literatur verband ihn eine ausgeprägte Leidenschaft und er investierte ein Vermögen in seine Sammlung griechischer Manuskripte, die ihm

---

<sup>1614</sup> Zu den Neigungen Kaiser Manuels und den Hinweisen zu hermetischen Werken in seiner Bibliothek siehe Kap. II.4.

<sup>1615</sup> Einen Überblick über die Übersetzungsströme bietet D'ALVERNY, Marie-Thésèse: *Translations and Translators*, in: *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*. Hg. von Robert L. BENSON und Giles CONSTABLE mit Carol D. LINHAM. Oxford 1982. S. 421-462, hier bes. S. 430-438.

<sup>1616</sup> Bei der Disputation von 1136 ist auch die Anwesenheit des Jacobus von Venedig, Kanonist in Ravenna, bezeugt, auf den ein Großteil der frühen Aristoteles-Übersetzungen zurückgehen; vgl. ebd., S. 435-437. Ungewiss ist hingegen, ob er in Konstantinopel seiner Übersetzertätigkeit nachging oder zumindest seine griechischen Vorlagen während seines Aufenthalts dort erwarb.

allerdings während eines Brandes im venezianischen Viertel Konstantinopels verloren ging. An Übersetzungen aus seiner Feder sind bislang theologische und grammatische Schriften bekannt. Persönliche Vorlieben dürften seine Tätigkeit bestimmt haben<sup>1617</sup>. Die Brüder Hugo Etherianus († 1182) und Leo Tuscus († nach 1182) aus Pisa fungierten im Rahmen der Unionsbestrebungen Kaiser Manuels als dessen theologische Berater. In Anerkennung seiner Verdienste im Rahmen der Verhandlungen mit dem byzantinischen Hof verlieh Papst Alexander III. Hugo gegen dessen Lebensende sogar die Kardinalswürde. Ihre Kenntnisse sowohl der griechischen Sprache wie Theologie führten zu wiederholten Anfragen für Übersetzungen liturgischer und theologischer Schriften bei beiden Brüdern, entweder durch westliche Konstantinopelbesucher oder den heimischen Klerus in Pisa. Zumindest zeitweilige Unterstützung erfuhren sie dabei von ihrem Neffen Fabricius. Von Leo ist noch eine dem „Liber thesauri occulti“ thematisch verwandte Übertragung einer Schrift über die Deutung von Träumen und Orakelsprüchen überliefert, die – vielleicht durch spätere Interpolation – für die Sammlung des Paschalis herangezogen wurde. Die Widmung an den Bruder Hugo deutet ebenfalls auf ein reges Interesse der beiden Pisaner an den divinitorischen Themen griechischer Literatur<sup>1618</sup>. Bei dem vierten exzellenten Griechischkenner und –übersetzer, der sich mehrmals in Konstantinopel aufhielt, handelt es sich um Burgundio von Pisa († 1193). In den 1150er Jahren nahm er das Amt eines *iudex sacri Lateranensis palatii* wahr, daneben ist er zweimal als öffentlicher Richter der Kommune Pisa bezeugt. Seine Sprachkenntnisse und auch vermutlich die Vorlagen seiner Übersetzungen erwarb er in Konstantinopel, wo er in den 1130er Jahren und als pisanischer Diplomat von 1168-1171 belegt ist. Sein überaus vielseitiges Übersetzungswerk umfasst theologische, juristische, medizinische, philosophische und agrartechnische Schriften, die auch frühe Aristoteles-Übertragungen beinhalten. Neben persönlich motivierten Übersetzungen unternahm er einige auf Anregung oder gar in formellen Auftrag. „De fide orthodoxa“ entstand auf Geheiß Papst Eugens III., die Galenos-Abhandlung „De sectis medicorum“ ist vermutlich 1185 dem Staufer Heinrich VI. gewidmet, die Übertragung von „De natura hominis“, datiert auf 1165, dessen Vater Kaiser Friedrich I<sup>1619</sup>.

---

<sup>1617</sup> Vgl. HASKINS, *Mediaeval Science*, S. 197-206.

<sup>1618</sup> Zu Vita und Werk der beiden Brüder vgl. ebd., S. 213-218. Zur Verarbeitung der Übersetzung des Leo Tuscus im „Liber thesauri occulti“ siehe D’ALVERNY, *Translations and Translators*, S. 438 mit Anm. 74.

<sup>1619</sup> Zu Burgundio siehe CLASSEN, Peter: Burgundio von Pisa. Richter, Gesandter, Übersetzer (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse 4, 1974). Heidelberg 1974. Erst seit etwa einer Dekade ist die Übertragung Burgundios des aristotelischen „De generatione et corruptione“ bekannt; vgl. VUILLEMIN-DIEM, Gudrun/ Marwan RASHED: Burgundio de Pise et ses manuscrits grecs d’Aristote: Laur. 87.7 et Laur. 81.18, in: *Recherches de Théologie et Philosophie médiévale* 64 (1997), S. 136-198.

Von der wahrscheinlichen aber nicht gesicherten Annahme ausgehend, dass auch das „Centiloquium Hermetis“ eine Übertragung einer griechischen Vorlage darstellt<sup>1620</sup>, ist Stephanus von Messina neben Paschalis Romanus der einzige namentlich bekannte Übersetzer griechischer Hermetica im Untersuchungszeitraum. Außer in den namentlichen Zuschreibungen der lateinischen Fassungen von „Centiloquium“ und „De revolutionibus nativitatum“ taucht Stephanus vielleicht noch in einer Urkunde auf. Ein Stephanus Takki aus Messina wird in einem Diplom König Karls I. von Anjou aus dem Jahr 1270 erwähnt und dort als Notar und Schriftgelehrter mit sechs Goldunzen aus der königlichen Schatzkammer bedacht<sup>1621</sup>. Die Identität dieses Stephanus mit dem Übersetzer ist jedoch nicht gesichert. Karl von Anjou knüpfte durchaus an die Transferbemühungen seiner normannischen und staufischen Vorgänger an, was personelle Kontinuitäten unter den benötigten Spezialisten wahrscheinlich macht. Mit dieser urkundlichen Notiz erschöpfen sich aber bereits die bislang motivierbaren historischen Informationen zur Person des Übersetzers König Manfreds. Dass er seine Sprachkompetenzen dem griechischen Milieu seiner Heimatstadt Messina zu verdanken hat, kann ebenfalls nur vermutet werden<sup>1622</sup>.

Im Falle des „Centiloquium Hermetis“ handelt es sich um keine von persönlichen Vorlieben bestimmte Übertragung. Sie fügt sich in die am Hof König Manfreds gebündelten Bemühungen um im Lateinischen unbekanntes Sachtexte. Überliefert sind aus diesem Programm insbesondere Übersetzungen von Pseudo-Aristotelica. Ebenfalls aus dem Griechischen übertrug Bartholomäus von Messina eine ganze Reihe dieser Schriften<sup>1623</sup>, eine von einer hebräischen Vorlage stammende Fassung des „Liber de pomo“ geht ebenfalls auf Veranlassung Manfreds zurück<sup>1624</sup>. Der lateinische Prolog des „Buches vom Apfel“ bringt die Motive des herrschaftlich geförderten Übersetzungsunternehmens zum Ausdruck: Während einer schweren Krankheit habe Manfred, damals noch Verweser seines Bruders

---

<sup>1620</sup> Zum Sachverhalt siehe Kap. IV.1.c.

<sup>1621</sup> Vgl. STEINSCHNEIDER, Übersetzer aus dem Arabischen, S. 305f. und HARTWIG, Otto: Die Übersetzungsliteratur Unteritaliens in der normannisch-staufischen Epoche, in: Centralblatt für Bibliothekswesen 3 (1886), S. 161-225, hier S. 185.

<sup>1622</sup> Neufunde sind aber keineswegs unwahrscheinlich. So ist ein großer Altbestand an Urkunden aus Messina, einschließlich arabischer und griechischer Stücke – letztere vor allem aus dem Kloster San Salvatore – erst vor einigen Jahrzehnten unter Archivalien des Herzogs von Medinaceli in Spanien wiederentdeckt worden. Carlrichard Brühl berichtete bereits 1978 von dem Fund und der von einer spanischen Kollegin in Aussicht gestellten Edition der Urkunden; vgl. BRÜHL, Carlrichard: Das Archiv der Stadt Messina in Sevilla, in: Deutsches Archiv 34 (1978), S. 560-567. Die Edition ist meines Wissens aber nach wie vor nicht publiziert worden.

<sup>1623</sup> Vgl. IMPELLIZZERI, Salvatore: Bartolomeo da Messina, in: Dizionario biografico degli italiani, Bd. 6. Roma 1964. S. 729f.

<sup>1624</sup> Vgl. Liber de pomo/ Buch vom Apfel. Hg. von Elsbeth ACAMPORA-MICHEL. Frankfurt a.M. 2001. Zu den bereits erwähnten hermetischen Bezügen dieser Schrift vgl. HEIDUK, Sternenkunde am Stauferhof, S. 279-281.

Konrad in Sizilien, Trost im hebräischen Büchlein gefunden, das er der Bibliothek seines kaiserlichen Vaters entnommen habe. Da dies sehr zu seiner Genesung beigetragen habe, wolle er nun durch eine lateinische Übertragung auch andere in den Genuss der Erbauung, die vom „Liber de pomo“ ausgehe, kommen lassen<sup>1625</sup>. In der Tradition der Bestrebungen seines Vaters versteht Manfred die Weitergabe von Bildung als herrschaftlichen Auftrag und zugleich sicherlich als Beitrag zur Mehrung seines Ansehens. Neben dem Trost, den die Philosophie zu spenden vermag, sah er in der Aneignung astrologischen Wissens durch die Übersetzungen des Stephanus von Messina auch einen ganz handfesten praktischen Nutzen. Wie bei zahlreichen mittelalterlichen Herrschern fungierten auch an seinem Hof Astrologen als Berater<sup>1626</sup>.

Vom Erfolg der Übersetzungen von „Kyraniden“ und „Centiloquium“ zeugen die nachhaltige Rezeption und die bereits erwähnte breite Überlieferung in zahlreichen Handschriften. Aus dem Bereich der technisch-operativen Hermetica zählen diese beiden zu den bekanntesten Schriften im lateinischen Mittelalter. Welchen Weg die Texte vom Ort ihrer Übertragung genommen und welche Faktoren zu ihrer Diffusion beigetragen haben, kann nur vermutet werden. Im Falle der „Kyraniden“ verharret der konkrete Empfänger von Paschalis' Arbeit im Dunkel. Damit bleibt sogar die erste Anlaufstation des Traktats in der lateinischen Literatur unbekannt. Dass Paschalis Romanus wie seine italienischen „Kollegen“ Hugo Etherianus, Leo Tuscus, Moses von Bergamo und Burgundio von Pisa über ähnlich weitgespannte Kommunikationsnetzwerke verfügte, ist reine Mutmaßung. Sie kurz zu skizzieren mag aber den Bereich des Möglichen erhellen.

Sein Ruf als Griechischexperte brachte Hugo Etherianus nicht nur konkrete Übersetzungsaufträge und einen sehr guten Namen bei der römischen Kurie ein, sondern sorgte zugleich für die verstärkte Aufmerksamkeit von westlichen Gelehrtenkreisen, zu denen bereits seit seiner Studienzeit in Frankreich auch persönliche Anknüpfungspunkte bestanden. Die Neugier im Westen auf das „griechische Wissen“ wird am Beispiel seines Austauschs mit Hugo von Honau fassbar, einem Kanoniker des elsässischen Stifts Marbach und Pfalzdiakon Friedrich Barbarossas. Hugo von Honau nutzte seine beiden Aufenthalte als Gesandter des staufischen Kaisers in Byzanz zur Kontaktaufnahme, die sich in Anbetracht unterschiedlicher Parteiung im römischen Schisma als schwierig erwies. Erst im zweiten

---

<sup>1625</sup> Im ausführlichen Prolog wird Manfred nicht nur der Bericht von der Lektüre des „Liber de pomo“ in den Mund gelegt, sondern allgemein der Nutzen der Philosophie, mit ihrer Hilfe sich der wahren Natur des Menschen anzunähern, erläutert; vgl. Liber de pomo, hg. von ACAMPORA-MICHEL, S. 70-74.

<sup>1626</sup> Vgl. HEIDUK, Sternenkunde am Stauferhof, S. 274f. Siehe auch Kap. IV.4.a.

Anlauf und nach Beruhigung der politischen Großwetterlage drang er zum Gelehrten aus Pisa 1179 durch, wurde dafür aber nicht nur mit den gewünschten Antworten zu theologischen Problemen, sondern auch mit Kopien zweier Übertragungen des Etherianus entlohnt. Zurück am Hof Barbarossas gewährte Hugo von Honau dem päpstlichen Legaten Einblick in seine „Mitbringsel“ aus Konstantinopel<sup>1627</sup>.

Einen noch größeren Radius steckte Burgundio von Pisa mit seinen Übersetzungen ab. Einerseits stand er nicht nur in seiner Heimatstadt in einem Beziehungsgefüge, dass immer wieder von seinen Kenntnissen und Arbeiten zu profitieren wünschte<sup>1628</sup>, die Dedikationen an Papst, Kaiser und den jungen König Heinrich verdeutlichen seine persönlichen Bindungen an der Kurie und im Reich. Hugo von Honau zählte zu einem der frühesten Rezipienten auch von Burgundios lateinischen Galenos-Fassungen, zu deren Wahrnehmung am Kaiserhof der Pfalzdiakon zusätzlich beigetragen haben dürfte<sup>1629</sup>. Von der Wertschätzung seiner Vermittlerrolle zeugen zudem die mehrfachen Erwähnungen in den Gelehrtenkreisen außerhalb des Reichs, so bei Johannes von Salisbury oder Petrus Lombardus<sup>1630</sup>. Wie Hugo Etherianus erreichte Burgundio von Pisa somit eine rasche Aufnahme und Verbreitung seiner Arbeiten, die besonders den intellektuellen Bedürfnissen der Studienstätten in Frankreich entgegenkamen<sup>1631</sup>. Auch wenn von Paschalis Romanus ähnliche Nachrichten fehlen, erscheinen vergleichbare Beziehungsgefüge bei ihm nicht abwegig, die eine Erklärung für die Diffusion der „Kyraniden“ geben könnten.

Welchen Weg das „Centiloquium“ vom Hof der späten Staufer in die Gelehrtenbibliotheken des Abendlandes genommen hat, entzieht sich bislang genauso der Kenntnis der Forschung. Dafür, dass den Übersetzungsunternehmungen im Umfeld Kaiser Friedrichs II. und seiner Söhne allgemein hohe Bedeutung beigemessen wird, erstaunt, wie selten der konkrete Verbleib der Bücher zum Gegenstand von Untersuchungen geworden ist. Aber an Stelle von Spekulationen, wie sich die einstige Hofbibliothek nach dem Ende der staufischen Dynastie in Süditalien verstreut haben könnte, erscheint es sinnvoller, einige der wenigen bekannten

---

<sup>1627</sup> Zur Begegnung Hugo von Honaus mit Hugo Etherianus vgl. HUTH, Volkhard: Staufische ‚Reichshistoriographie‘ und scholastische Intellektualität. Das elsässische Augustinerchorherrenstift Marbach im Spannungsfeld von regionaler Überlieferung und universalem Horizont (Mittelalter-Forschungen 14). Ostfildern 2004. S. 137-140.

<sup>1628</sup> Vgl. HASKINS, Mediaeval Science, S. 207.

<sup>1629</sup> Vgl. HUTH, Staufische Reichshistoriographie, S. 34.

<sup>1630</sup> Vgl. BOOCKMANN, Friederike: Studien zum Pantheon des Gottfried von Viterbo, Teil 1. München 1992. S. 131 mit Anm. 26.

<sup>1631</sup> Genauso rasche Aufnahme fanden die Übersetzungen des Jakobus von Venedig an den französischen Schulen, womit auch für den eventuell fünften in Konstantinopel tätigen Übersetzer eine rasche Diffusion seiner Arbeiten bezeugt ist; vgl. MINIO-PALUELLO, LORENZO: Iacobus Veneticus grecus, Canonist and Translator of Aristotle, in: Traditio 8 (1952), S. 265-305.

Momente der Diffusion in Erinnerung zu rufen. Noch aus der Regierungszeit Friedrichs rühren die umfangreichen Aktivitäten um naturkundliche Schriften des Aristoteles sowie die Kommentare des Avicenna und Averroes unter maßgeblicher Beteiligung des Michael Scotus<sup>1632</sup>. Bereits nach sehr kurzer Zeit lässt sich die Aufnahme der neuen Übersetzungen an den Hochschulen beobachten<sup>1633</sup>. Zum einen dürften persönliche Kontakte zwischen Übersetzern und Gelehrten die Weitergabe der Übertragungen begünstigt haben. Sie werden beispielsweise durch die Widmung der „De celo et mundo“-Fassung des Michael Scotus an Étienne de Provins († nach 1251), einen Pariser Theologieprofessor, fassbar<sup>1634</sup>. Zum anderen führte die Neugier manche Magister direkt in die Nähe der Schreibstuben der Übersetzer. Für die im Lateinischen unter dem Titel „Abbreuatio de animalibus“ umlaufende Kurzfassung Avicennas der biologischen Schriften des Aristoteles liegt sogar die Notiz Heinrichs von Köln vor, der 1232 in Melfi seine Abschrift der Übersetzung des Michael Scotus vornahm<sup>1635</sup>. Zur Politik der Herrscher zählte offenbar auch eine gezielte Verbreitung der von ihnen protegierten Unternehmen. König Manfred übersandte 1263 eine Sammlung von Übertragungen aus dem Griechischen und Arabischen an die Artistenfakultät in Paris zum weiteren Studium und für den Einsatz im Unterricht, da der Wert des Wissens mit dem Grad seiner Bekanntheit noch zunehme<sup>1636</sup>. Aus dem Inhalt des königlichen Schreibens geht hervor, dass die Büchersendung vor allem logische und naturkundliche Themenbereiche abdeckte. Die genauen Titel sind leider nicht überliefert. Ein Grundregelwerk zur Horoskopie wie das „Centiloquium“ darunter zu vermuten, scheint keineswegs abwegig, da astrologische Lehren sowohl im universitären Astronomie- wie Medizinunterricht (letzterer war freilich in Paris nicht ausgeprägt) ihren Platz hatten<sup>1637</sup>. Erhärtende Indizien fehlen jedoch für diesen Weg des Transfers. Doch das für wissenschaftliche Anliegen offene Milieu des staufischen Hofes förderte allgemein die rasche Verbreitung der Übersetzungen, wie sie sich im Falle des „Centiloquium“ zumindest in den frühen handschriftlichen Überlieferungen des 13. Jahrhunderts widerspiegelt.

---

<sup>1632</sup> Einen neueren Überblick über diese Unternehmungen bietet STÜRNER, Wolfgang: Friedrich II., Teil 2. Darmstadt 2003. S. 400-407.

<sup>1633</sup> Vor allem mit Hinblick auf die Averroes-Übertragungen vgl. GAUTHIER, René A.: Notes sur les débuts (1225-1240) du premier „Averroisme“, in: Revue des sciences philosophiques et théologiques 66 (1982), S. 321-374.

<sup>1634</sup> Vgl. STÜRNER, Friedrich II., S. 403f.

<sup>1635</sup> Vgl. ebd., S. 380 mit Anm. 62.

<sup>1636</sup> Die Edition des Briefes siehe bei GAUTHIER, Notes sur les débuts, S. 323f. Zur Diskussion um die Zuschreibung an Manfred siehe STÜRNER, Friedrich II., S. 405-407.

<sup>1637</sup> Siehe Kap. IV.4.a.



## *b. Übersetzungen aus dem Arabischen*

Während sich mit den Übersetzungen aus dem Griechischen lediglich zwei Namen verbinden lassen, rücken bei den Übertragungen aus dem Arabischen gleich acht Personen in den Blickpunkt. Auch wenn sich nicht zu jedem dieser acht die lateinischen Fassungen gesichert zuordnen lassen und Texte wie der „Picatrix“ und das „Secretum secretorum“ nur bedingt zum hermetischen Schrifttum zählen, sollen im Folgenden alle im Kapitel IV.1. genannten Arabisch-Übersetzer in die Untersuchung einbezogen werden. Es handelt sich in ungefährender chronologischer Folge um Adelard von Bath, Johannes von Sevilla, Plato von Tivoli, Robert von Chester, Hugo von Santalla, Salio von Padua, Philipp von Tripoli und Aegidius Thebaldus. Da gleich sechs dieser Übersetzer auf der Iberischen Halbinsel tätig waren, sollen sie und die Rahmenbedingungen ihrer Arbeit gleichsam als „spanischer Block“ den Auftakt der Darstellung bilden.

Einer der frühesten Übersetzer vornehmlich philosophischer und besonders astronomisch-astrologischer Schriften aus dem Arabischen war *Iohannes Hispalensis et Limiensis* († event. 1148). Seine Zubenennungen deuten auf Sevilla und auf die Region des Flusses Lima in der nordportugiesischen Provinz Minho. *Limia* steht offenbar auch *pars pro toto* für die Ortschaft Ponte do Lima, etwa 30 Kilometer von Braga, dem alten Kirchenzentrum Portugals am Lima, entfernt<sup>1638</sup>. In der Region des Lima muss nach gegenwärtigem Kenntnisstand auch der Ort seiner Übersetzungsarbeit gesehen werden. Der Bezug des Magister Johannes zu Sevilla bleibt hingegen unklar. Möglicherweise kennzeichnet diese Zubenennung einen längeren Aufenthalt im bis 1248 muslimischen Sevilla. Nach dem Prolog seiner Übertragung von Ṭābit ibn Qurra's „De imaginibus“ bereiste Johannes die Iberische Halbinsel (und wäre demnach von außerhalb gekommen) und suchte unter Menschen, die nicht seiner Religion angehörten, nach der arabischen Fassung des Buches. Dies mag eine Anspielung auf einen Aufenthalt unter Muslimen in Sevilla sein. Doch entspricht der Prolog mit seinen schwammigen Ortsangaben und der Erwähnung eines anonymen Meisters, bei dem er bezüglich der gesuchten Schrift fündig geworden sei, der Topik der Auffindungslegenden. Ob seine Angaben daher wörtlich zu verstehen sind, bleibt zweifelhaft<sup>1639</sup>. Möglicherweise bezieht sich die Zubenennung *Hispalensis* auch auf das Amt des Erzbischofs von Sevilla, das Johannes nach seiner Übersetzertätigkeit in der Nähe von Braga innegehabt haben könnte.

---

<sup>1638</sup> Vgl. BURNETT, Magister Iohannes Hispalensis, S. 227.

<sup>1639</sup> Vgl. ebd., S. 231 und die Wiedergabe des lateinischen Prologs ebd., S. 252f.

Diese Annahme vereinbart sich schwerlich mit dem offiziellen Status der Diözese, die nach ihrer Verweisung im 8. Jahrhundert erst 1252 wiederhergestellt wurde<sup>1640</sup>. Doch als *Iohannes Hispalensis et Lunensis episcopus* taucht er in zwei Handschriften auf, Rodrigo Jiménez erwähnt in seinem Geschichtswerk einen mozarabischen Erzbischof Johannes, der für seine Arabisch-Kenntnisse berühmt gewesen sei, und für das Jahr 1148 ist die Nachricht über einen Erzbischof von Sevilla überliefert, der nach der Kapitulation der Stadt an die Almohaden nach Talavera geflohen und dort gestorben sei<sup>1641</sup>. Sollte die Identität des Übersetzers Johannes mit jenem Erzbischof zutreffen, gehörte er der mozarabischen Bevölkerung der Iberischen Halbinsel an und brachte seine Sprachkompetenzen aus dem muslimischen Teil nach Portugal mit. Nicht zu verwechseln ist Johannes von Sevilla mit einem *Iohannes Hispanus*, der als jüngerer Zeitgenosse Gerhards von Cremona und Dominicus´ Gundissalinus in Toledo als Kanoniker und Übersetzer bezeugt ist und dort 1215 verstarb<sup>1642</sup>.

Johannes´ Tätigkeit in Portugal bestätigt der Prolog seiner Teilübertragung des „Secretum secretorum“. Er wendet sich dort an „*Domine .T. gratia dei Hispaniarum regine*“<sup>1643</sup>, die in einigen Manuskripten als *Tarasía* aufgelöst erscheint. Die einzige Teresa aus königlichem Haus ist in jener Zeit die Tochter König Alfons VI. von Leon und Kastilien, über deren Erbteil ihr Gatte Heinrich von Burgund ab 1095/ 96 als Graf von Portugal herrschte. Nach dessen Tod 1112 mischte Teresa († 1130) in den Machtkämpfen in Leon, Kastilien und Portugal mit, bevor sie 1128 von ihrem Sohn Affonso Henriques, dem ersten König Portugals, eingekerkert wurde<sup>1644</sup>. Ihre Erhöhung als „Königin der Spanien“ durch Johannes dürfte ihren Ansprüchen in den Auseinandersetzungen innerhalb ihrer Familie geschuldet sein. Zugleich liegt mit 1128 ein *terminus ante quem* für die Abfassung und Dedikation des „Secretum“ vor. Anlass für die Übersetzung bot laut Prolog ein Gespräch zwischen Johannes und Teresa über die Körperfunktionen, worauf die Herrscherin ihn um die Abfassung eines Gesundheitsratgebers gebeten habe. Ihrer Bitte eingedenk habe er sich an den „Secretum secretorum“ genannten Brief des Aristoteles an Alexander erinnert, der viele nützliche Ratschläge zum Regieren enthalte. Den diätetischen Abschnitt habe er nun zur Förderung

<sup>1640</sup> Vgl. LADERO QUESADA, Miguel A.: Sevilla, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 7. München 1995. Sp. 1808-1810.

<sup>1641</sup> Vgl. ebd., S. 235f.

<sup>1642</sup> Die Zuordnung der Benennungen *Hispalensis* und *Hispanus* sorgt in der Forschung bisweilen für große Verwirrung; vgl. WILLIAMS, The Secret of Secrets, S. 45-56. Zu den Identitäten siehe BURNETT, Charles: *Magister Iohannes Hispanus*: Towards the Identitiy of a Toledan Translator, in: Comprendre et Maîtriser la Nature au Moyen Age. Mélanges d´Histoire des Sciences offerts à Guy Beaujouan (Hautes Études Médiévales et Modernes 73). Genève 1994. S. 425-436 und BURNETT, Charles: John of Seville and John of Spain: *A mise au point*, in: Bulletin de philosophie médiévale 44 (2002), S. 59-78.

<sup>1643</sup> Vgl. die Edition in BURNETT, Magister Iohannes Hispalensis, S. 255.

<sup>1644</sup> Vgl. ebd., S. 241.

von Teresas Gesundheit übertragen und bitte ob seiner Unerfahrenheit um Nachsicht bezüglich etwaiger Übersetzungsfehler<sup>1645</sup>. Während diese Einleitung von keinen Schwierigkeiten ob der Zugänglichkeit einer arabischen Vorlage berichtet und lediglich – wenn auch aus Bescheidenheitstopik – die Unerfahrenheit mit der Sprache problematisiert, kontrastiert dies mit den Informationen im Prolog der „De imaginibus“-Fassung über Johannes' Vorgehensweise. Dort gibt sich der Übersetzer vertraut mit astronomischen Schriften – was durchaus mit den zahlreichen Johannes zugeschriebenen Übertragungen korrespondiert<sup>1646</sup>. Die Suche nach neuen Materialien bleibt aber ohne Erfolg, bis sein Magister, seiner Verzweiflung Gewahr werdend, aus seinen Beständen die arabische Vorlage des Werkes des Ṭābit ibn Qurra hervorholt<sup>1647</sup>. Hier stehen die sprachliche und fachliche Kompetenz des Übersetzers außer Frage, nur der Zugang zum arabischen Schriftgut wird als schwierig gesehen<sup>1648</sup>. Allerdings muss Johannes einräumen, dass er nicht als erster Lateiner an der Schrift arbeitet. Ein *Auriocensus* – womit Adelard von Bath gemeint sein dürfte – sei im Besitz von Teilen des Buches gewesen<sup>1649</sup>. An wen sich die Vorrede von „De imaginibus“ wendet, wird nicht deutlich. Der Inhalt über Talismanmagie wird aber ausdrücklich vor voreiligen religiösen Verurteilungen in Schutz genommen. Johannes überlässt es dem aufmerksamen Leser, über die guten wie schlechten Wirkungen der Planetenkräfte nachzudenken<sup>1650</sup>. Die lateinischen Fassungen von „De imaginibus“ und „Secretum“ weisen als einzige der Übertragungen des Johannes von Sevilla lange Vorreden auf. Lediglich das Incipit seiner Version von „De differentia spiritus et animae“ des Quṣṭā ibn Lūqā trägt nach einer Handschrift die nicht näher begründete Widmung an Erzbischof Raymond de La Sauvetat von Toledo († 1152)<sup>1651</sup>. Neben der selbsternannten Königin Teresa bildet der Metropolit den einzigen Anhaltspunkt für das Beziehungsgefüge, in dem Johannes gestanden haben mag.

---

<sup>1645</sup> Vgl. ebd., S. 255-257.

<sup>1646</sup> Vgl. D'ALVERNY, *Translations and Translators*, S. 444-447.

<sup>1647</sup> Vgl. BURNETT, *Magister Iohannes Hispalensis*, S. 252f.

<sup>1648</sup> Zu den Prologen der beiden lateinischen Fassungen siehe ausführlich RICKLIN, Thomas: „Arabes contigit imitari.“ Beobachtungen zum kulturellen Selbstverständnis der iberischen Übersetzer der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, in: *Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter (Miscellanea Mediaevalia 33)*. Hg. von Andreas SPEER und Lydia WEGENER. Berlin/ New York 2006. S. 47-67, hier S. 49-52.

<sup>1649</sup> „*Hunc ergo librum ab ipso, Dei iuvante spiritu, habui, quem nullus Latinorum preter quendam Auriocenum, qui quondam eius partem habuit, adeptus fuerat.*“ BURNETT, *Magister Iohannes Hispalensis*, S. 253.

<sup>1650</sup> „*Adhibe ergo animum, quisquis es, atque mente sollicita revolve que in ipso legenda sunt, atque planetarum significaciones tam in bono quam in malo sollerter considera.*“ Ebd.

<sup>1651</sup> Vgl. ebd., S. 225.

Über *Plato Tiburtinus* († nach 1145) liegen kaum Nachrichten vor. Seine Zubenennung weist auf eine mögliche Herkunft aus dem italienischen Tivoli. Als Übersetzer des „Liber Hermetis de alchemia“ wird er lediglich aufgrund philologischer Indizien vermutet, eine Untersuchung über den Sachverhalt steht noch aus<sup>1652</sup>. Die wenigen greifbaren Informationen über seine Arbeit stammen aus seinen lateinischen Fassungen selbst. Mit mehr oder weniger großer Sicherheit können ihm elf Übertragungen aus dem Hebräischen wie Arabischen zugeordnet werden, an denen er zwischen 1132 und 1146 in Barcelona oder Umgebung gearbeitet hat. Thematische Schwerpunkte liegen dabei auf mathematischen und sternenkundlichen Schriften, ferner finden sich ein medizinischer und ein geomantischer Titel<sup>1653</sup>. Während Plato für ein akkurates Latein in den Texten sorgte, geht die eigentliche Übersetzungsleistung vermutlich auf seinen jüdischen Mitarbeiter Abraham bar Ḥiyya ha-Nasi zurück, der als Co-Übersetzer in einigen der Handschriften auch genannt wird<sup>1654</sup>. Wie ausgeprägt Platos eigene Sprachkompetenzen insbesondere des Arabischen letztlich waren, lässt sich nicht bestimmen. Zumindest für das „De electionibus horarum“ existierte zuerst eine hebräische Fassung des Abraham<sup>1655</sup>. Womöglich fasste Plato grundsätzlich unter Mithilfe Abrahams die hebräischen Zwischenstufen ins Lateinische und verfügte selbst kaum über Arabischkenntnisse. Wie aus seinem Prolog zu „De motu stellarum“ des al-Battānī hervorgeht, war er sich aber des Reichtums der arabischen Überlieferung bewusst. Was die Lateiner in den Künsten, vor allem in der Sternenkunde wüssten, seien Albernheiten, Träumereien und Altweiberfabeln. Sie seien in den Wissenschaften nicht nur den Ägyptern, die den hervorragenden Hermes in ihren Reihen hätten, und den Griechen mit Aristoteles und Hipparchos unterlegen, sondern auch den Arabern. Deshalb bemühe er sich, die schwerwiegendsten Defizite durch seine Übersetzungen zu beheben<sup>1656</sup>. Aus der Vorrede klingt an, dass der eigene Wissensdrang die

---

<sup>1652</sup> Siehe Kap. IV.1.a.

<sup>1653</sup> Vgl. zur Lokalisierung und den einzelnen Titeln MINIO-PALUELLO, LORENZO: Plato of Tivoli, in: Dictionary of Scientific Biography, Bd. 11. Hg. von Charles GILLISPIE. New York 1975. S. 31-33.

<sup>1654</sup> Vgl. ebd.

<sup>1655</sup> Vgl. ZONTA; MAURO: The Jewish Mediation in the Transmission of Arabo-Islamic Science and Philosophy to the Latin Middle Ages. Historical Overview and Perspectives of Research, in: Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter (Miscellanea Mediaevalia 33). Hg. von Andreas SPEER und Lydia WEGENER. Berlin/ New York 2006. S. 89-105, hier S. 93.

<sup>1656</sup> „*Quo magis latinitatis ignorantie cecitas deploranda magisque desidie negligencia redarguenda est [...] Roma [...] in artium vero gimnasiis, in disciplinarum speculationibus [...] non tantum Egipto vel Grecia sed etiam Arabia longe inferior extitit. Hoc, cum in ceteris artibus facile deprehendi possit, quas si habent Latini, non a se sed aliunde mutuati sunt, tum vel maxime in prememorata astrorum scientia declaratur, cuius non dicio auctorem, sed ne interpretem quidem quo se iactet audet ostentare latinitas [...] Nostri auctorem quidem nullum, pro libris delitamenta, sompnia, fabulas aniles. Hac causa permotus ego Plato Tiburtinus nostre lingue angustias, qua maxime deficiebat ex aliene lingue thesauris pro ingenii facultate ditare constitui.*“ D'ALVERNY, Translations and Translators, S. 451 Anm. 131.

hauptsächliche Motivation für Platos Tätigkeit dargestellt hat. Mit dem Ziel, den Wissensvorsprung der Araber zu verringern, stand er offenbar nicht allein. In einem nicht näher identifizierbaren Johannes, Sohn des David<sup>1657</sup>, besaß er einen gleichgesinnten Korrespondenzpartner, dem er seine Version von „De usu astrolabii“ widmete<sup>1658</sup>. Dass er im Dienst fürstlicher oder geistlicher Auftraggeber gehandelt hat, ist hingegen nicht bekannt.

Die Erwähnungen eines *Robertus Castrensis* bzw. *Cestrensis* und eines *Robertus Kettenensis* bzw. *de Ketene* galten lange Zeit in der Forschung als verschiedene Schreibweisen ein und derselben Person, ließen sich doch beide Namensformen von Chester bzw. von Ketton in den 1140er und 1150er Jahren fassen. Doch Charles Burnett argumentierte jüngst überzeugend für eine Aufteilung dieser Nennungen auf zwei Individuen<sup>1659</sup>. Robert von Ketton wirkte als Partner Hermanns von Carinthia an der Übersetzung des Korans im Auftrag von Petrus Venerabilis († 1156), dem Abt von Cluny, mit und fühlte sich darüber hinaus einem Programm zur Übertragung astronomisch-astrologischer und geometrischer Schriften verpflichtet<sup>1660</sup>. Nach seinen Studien und Transferleistungen im Tal des Ebro schlug er eine Kirchenlaufbahn ein, die ihn vom Archidiakonats in Pamplona um 1152 nach Barcelona und 1157 als Kanoniker nach Tudela führte<sup>1661</sup>. Robert von Chester hingegen spezialisierte sich neben der Astrologie auf Algebra und Alchemie. Seine lateinische Fassung der „Algebra“ des al-Ḥwārizmī datiert auf 1145 in Segovia, die zeitnahe Übertragung des „Liber de compositione“ 1144 wird vermutlich ebenfalls in der zentralkastillischen Stadt entstanden sein<sup>1662</sup>. 1147 taucht er in London auf, wo er die Übersetzung eines Traktats über das Astrolabium beendete. Wie einige auf London ausgerichtete astronomische Tafeln und Horoskope für Stephan von Blois für die Jahre 1150 und 1151 nahe legen, blieb Robert von Chester in London und fungierte vermutlich als Hofastrologe für den englischen König. Diese Funktion steht kaum in Einklang mit einer gleichzeitigen Kirchenlaufbahn auf der

---

<sup>1657</sup> Die Nennung des Johannes, Sohn des David (= ibn Daud = Avendauth) führte zur voreiligen Gleichsetzung mit Abraham ibn Daud, der in Toledo mit Johannes Hispanus und Dominicus Gundissalinus wirkte. Die gemeinsame Nennung dieses Avendauth mit Johannes Hispanus, der zudem mit Johannes von Sevilla identifiziert wurde, brachte zuweilen eine Gleichsetzung aller vier Personen mit sich. Demnach firmierte in der Forschung Johannes von Sevilla zeitweilig als Johannes Hispanus, Johannes Avendauth und Abraham Avendauth. Nach dem oben aufgezeigten Kenntnisstand ist allerdings von vier verschiedenen Personen auszugehen, die eventuell alle als Übersetzer arbeiteten. Die Identität des Johannes, Sohn des David bleibt damit aber ungeklärt.

<sup>1658</sup> Vgl. MINIO-PALUELLO, Plato of Tivoli, S. 31.

<sup>1659</sup> Vgl. BURNETT, Charles: Ketton, Robert of, in: Oxford Dictionary of National Biography, Bd. 31. Hg. von H.C.G. Matthew und Brian Harrison. Oxford 2004. S. 465-467.

<sup>1660</sup> Siehe unten.

<sup>1661</sup> Vgl. BURNETT, Ketton, S. 466.

<sup>1662</sup> Zu den Daten um Robert von Chester vgl. ebd., S. 467.

Iberischen Halbinsel, wo Robert von Ketton in diesen Jahren als Zeuge in Urkunden benannt wird. Ob Robert von Chester die Übersetzung des „Liber septem planetarum ex scientia Abel“, die durch die Zuschreibung „*Translatus de arabico in latinum per Robertum Castrensem*“ eindeutig auf ihn zugeschnitten ist<sup>1663</sup>, noch auf der Iberischen Halbinsel oder bereits in London anfertigte, verharret im Dunkel. Das Beispiel des Astrolab-Traktats zeigt, dass durchaus mit dem Import von arabischen Handschriften nach England zu rechnen ist, wo die Transferunternehmen womöglich unter königlicher Patronage vonstatten gingen. Sofern der Übersetzerprolog des „Liber de compositione“ tatsächlich zum Bestand des alchemischen Textes zählt<sup>1664</sup>, liegt noch ein Hinweis zur Sprachkompetenz Roberts von Chester vor. Dort entschuldigt sich der Engländer für sein unreifes Talent und für sein mangelhaftes Latein, was auf sein Erstlingswerk als Übersetzer deuten könnte<sup>1665</sup>. Damit erschöpfen sich aber bereits die Hinweise auf Roberts Tätigkeit.

Über die Lebensstationen Hugos von Santalla ist fast nichts bekannt, nicht einmal auf welchen Ort sich seine Herkunftsbezeichnung bezieht. Mit etwa elf Übertragungen arabischer Werke zählt er jedoch zu den wichtigsten Übersetzern des 12. Jahrhunderts. Sein thematischer Schwerpunkt liegt dabei auf sternenkundlichen und mantischen Texten. Neben den bereits erwähnten Hermetica, dem „Liber de spatula“ und dem „De secretis naturae“, sowie dem „Liber Aristotilis“ und dem „Liber imbrium“ befinden sich Schriften des Māšā'allāh, mehrere Blütenlesen und Kommentare zur Astrologie und Astronomie wie das pseudoptolemaische „Centiloquium“ und ein geomantischer Titel unter seinen Arbeiten<sup>1666</sup>. Die Dedikationen der meisten Übersetzungen an Bischof Michael von Tarazona († 1151) lassen ein Patronageverhältnis zum ebenfalls kaum bekannten Kirchenmann vermuten<sup>1667</sup>. Als Zeitraum der Übertragungen liegt die Amtsperiode Michaels von 1119 bis zu seinem Tod nahe. Zwei Urkunden bezeugen die Anwesenheit des Magisters Hugo als Kanoniker in Tarazona für das Jahr 1145. Sie stellen die einzigen externen Quellen zum Übersetzer dar und unterstreichen nochmals seine Bindung an Bischof Michael. In der Stadt

---

<sup>1663</sup> Siehe Kap. IV.1.d.

<sup>1664</sup> Siehe Kap. IV.1.a.

<sup>1665</sup> Vgl. BURNETT, Ketton, S. 467.

<sup>1666</sup> Vgl. die aktualisierte Aufstellung in BURNETT, Charles: A Hermetic Programme of Astrology and Divination in mid-Twelfth-Century Aragon: The Hidden Preface in the Liber novem iudicum, in: Magic and the Classical Tradition (Warburg Institute Colloquia 7). Hg. von Charles BURNETT und W.F. RYAN. London/ Torino 2006. S. 99-118, hier S. 114-116.

<sup>1667</sup> Die Häufigkeit der Widmungen an Michael von Tarazona verdeutlichen die bei Haskins wiedergegebenen Prologe der lateinischen Fassungen Hugos; vgl. HASKINS, Mediaeval Science, S. 69-80. Nach der Aufstellung von BURNETT, A Hermetic Programme, S. 114-116 führen sieben von elf Übersetzungen Hugos Bischof Michael als Adressaten an.

Tarazona in der Nähe des Ebro wird man zudem den möglichen Arbeitsort Hugos annehmen können<sup>1668</sup>.

Wo und unter welchen Umständen Hugo von Santalla seine sprachlichen Kompetenzen für seine Übersetzungen erworben hat, geht aus seinen Vorreden nicht hervor. Aber die Prologe geben einige Einblicke in seine Motivation für die Beschäftigung mit dem „arabischen Wissen“ und über seinen Zugang zu seinen Vorlagen. In der Eröffnung eines Kommentars zu den astronomischen Tafeln des al-Ḥwārizmī berichtet Hugo von dem Fund der Schrift in einer arabischen Bibliothek. Von sich aus habe er der Bitte Bischof Michaels nach dem Text nicht entsprechen können, aber die unermüdliche Wissbegier seines Gönners habe das Buch aus dem innersten Verborgenen der Bibliothek von Rota befördert und er vermöge es nun darzubringen<sup>1669</sup>. Jenes Rota, heute Rueda de Jalón, diente der Herrscherdynastie von Zaragossa, den Banū Hūd, als Residenz, bevor ihre Herrschaft um 1140 endgültig an Aragon fiel. Tatsächlich verfügte die dortige Bibliothek über eine reiche Ausstattung, von der die Forschung mittlerweile ein eindruckliches Bild gewinnt<sup>1670</sup>. Zumindest Teile von ihr scheinen mit der Einnahme durch die neuen christlichen Herren ebenfalls die Besitzer gewechselt zu haben. Bemerkenswerterweise schreibt Hugo das Verdienst, auf diesen Fundus aufmerksam geworden zu sein, seinem Auftraggeber zu; er selbst machte die Vorlage für seine Übertragung also nicht aus. Dass die Suche nach bestimmten arabischen Titeln auch vergeblich sein konnte, deutet Hugo im Prolog der „Ars geomancie“ an. Von den Nachbardisziplinen der Aeromantik und Pyromantik habe er gehört, entsprechende Bücher aber nicht gefunden<sup>1671</sup>.

Mehrmals bekennt sich Hugo in seinen Vorreden dezidiert zu seiner vorrangigen Beschäftigung mit der Sternenkunde<sup>1672</sup>. Unzufrieden damit, dass die meisten Philosophen lediglich einer rudimentären Astronomie folgten<sup>1673</sup>, zählt er sich selbst zu den Wenigen, die

---

<sup>1668</sup> Die Urkunden sind publiziert bei LACARRA, José María: Documentos para el estudio de la reconquista y repoblación del valle del Ebro, in: Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón 5 (1952), S. 511-668 (Nr. 357 und 358).

<sup>1669</sup> „*Quia ergo, mi domine Tyrassonensis antistes, ego Sanctelliensis tue petitioni ex me ipso satisfacere non possum, huius commentii translationem, quod super eiusdem auctoris opus edictum in Rotensi armario et inter secretiora bibliotece penetralia tua insatiabilis filosofandi aviditas meruit reperiri, tue dignitati offere presumo. Habet enim ex tantis astronomie secretis ut placeat et ut ad omnium ex eadem materia voluminum expositionem ex sui integritate sufficiat.*“ HASKINS, Mediaeval Science, S. 73.

<sup>1670</sup> Vgl. RICKLIN, Arabes contigit imitari, S. 57.

<sup>1671</sup> „[...] aeremantia et piromantia quas audivi sed minime contingit reperiri postpositis, deinceps idromantiam tractarurus [...]“ HASKINS, Mediaeval Science, S. 78f.

<sup>1672</sup> Vgl. auch RICKLIN, Arabes contigit imitari, S. 58-60.

<sup>1673</sup> „*Sicque communiter philosophie alumpni in quantum humana – ah sepius fallax – permittit erudicio astronomie rudimenta sectantes.*“ BURNETT, Charles: A Group of Arabic-Latin Translators working in Northern Spain in the Mid-12th Century, in: Journal of the Royal Asiatic Society 1977, S. 62-108, hier S. 88 (aus dem Vorwort des „Liber trium iudicum“).

um die Irrtümer der weniger Klugen wüssten<sup>1674</sup>. Um für die Verbreitung neuer Standards zu sorgen, bemühe er sich nicht bloß um die Übersetzung von Fachbüchern, sondern erlaube sich auch Eingriffe in die Materie, indem er beispielsweise Exzerpte nach thematischen Gesichtspunkten geordnet zusammenstelle, wie er zur Begründung seiner Kompilation des „Liber trium iudicum“ ausführt<sup>1675</sup>. Gegen Versuche, die Astrologie zu diffamieren, weil sie den freien Willen in Abrede stelle und die Unausweichlichkeit des Schicksals propagiere<sup>1676</sup>, wendet sich Hugo mit einer Polemik gegen die Geschwätzigkeit seiner Zeitgenossen, mit der die Erhabenheit der Kunst in Abrede gestellt werde<sup>1677</sup>. Ob er sich von einer allgemeinen Haltung herausgefordert gefühlt hat oder auf die Kritik bestimmter Personen abzielte, geht aus den Prologen nicht hervor. Im „Liber Aristotilis“ bekennt er, wo seiner Ansicht nach die Einstellung zur Wissenschaft noch stimmt. Aus Liebe zur Disziplin habe er sich zu den Arabern begeben, wenn ihm schon der Weg zu Indien und Ägyptern nicht vergönnt sei<sup>1678</sup>. Es gezieme sich, den Arabern, Vorreitern und Lehrern in der Kunst, nachzueifern, betont Hugo nochmals im Prolog des „Liber trium iudicum“<sup>1679</sup>.

Mit dieser programmatischen Einstellung gegenüber der arabischen Sternkunde steht Hugo von Santalla nicht allein unter den Übersetzern des 12. Jahrhunderts auf der Iberischen Halbinsel. Hermann von Carinthias Zusammenarbeit mit Robert von Ketton ist nicht nur durch den Übersetzungsauftrag für den Koran durch Petrus Venerabilis belegt. Der einzige bislang bekannte Prolog Roberts zu seiner Übersetzung der „Judicia Alkindi Astrologi“ gibt an, er habe sein Vorhaben, nach Euklides zum Verständnis des „Almagest“ des Ptolemaios die „Cosmometria“ des Theodosius zu übertragen, zurückgestellt, um der

---

<sup>1674</sup> „Cum igitur universos stolidos videlicet tanquam sapientes ad philosophandum pronos fore contigisset, eruditior prudentium secta ad computandi artem et astronomie secreta rimanda mentis oculum revocans, astrorum loca cursus directos retrogradationes ortus occasus sublimationes depressiones et que sunt in his alterationes atque admiranda prodigia attendens, astrologorum minus prudentium multiplicem cognovit errorem.“ HASKINS, *Mediaeval Science*, S. 78 (aus dem Vorwort der „Ars geomantie“).

<sup>1675</sup> „[...] tot et tanta iudiciorum habeantur volumina que, si quis in latinam transferre conetur orationem, facilius videretur nova omnino crudere quam ipsa describere reducto in unum consilio, cum nec ad presens novorum inventio propter priscorum neglegenciam congrua, nec omnium transmutatio propter numerositatem commoda, ex omnium oblata congerie ea solum que nostre opinionis pociora delegit ambiguitas et que astrologorum prisca commendavit auctoritas, in unum decrevi conferre volumen.“ BURNETT, *A Group of Arabic-Latin Translators*, S. 90.

<sup>1676</sup> „Qui autem sic arti detrahit, ut per eam tolli liberum credat arbitrium, et quandam vim necessitatis mundanis accionibus inferri aut quasi sub quodam fato coherceri, nec providenciam legem esse inmutabilis decreti nec ad fatum pertinere que ex voluntate hominum facta creduntur agnovit.“ Ebd., S. 82.

<sup>1677</sup> „Huius tamen artis dignitatem et excellenciam urbana quadam garrulitate multi nostri temporis et ante diffamare nituntur.“ Ebd., S. 80.

<sup>1678</sup> „Ego tamen quoniam, [...] cui semper pro ingenii viribus vigilanter institi, Arabes ingressus, si voto potiri minime contigisset, Indos autem Egiptum pariter adire si facultas undelibet subveniat, [...]“ Liber Aristotilis, hg. von BURNETT/ PINGREE, S. 13.

<sup>1679</sup> „Set cum apud Arabes quos potissimum huius professionis tamquam doctores ac previos contigit imitari, [...]“ BURNETT, *A Group of Arabic-Latin Translators*, S. 90.



Bitte seines Freundes Hermann nach der „Judicia“ zu entsprechen<sup>1680</sup>. Robert von Ketton bestätigt damit zum einen die Eigendynamik seiner Übersetzungsunternehmungen und zum anderen seinen intensiven Austausch mit Hermann von Carinthia über ihre astronomisch-astrologischen Interessen, in deren Rahmen er dem Freund sogar zuarbeitet. Hermann wiederum gibt in seiner Vorrede zum „Maius introductorium“ des Abū Maʿšar Einblicke in die Absprachen mit Robert bezüglich der Vorgehensweise bei Übersetzungen und verleiht seiner Hoffnung Ausdruck, der dargebotene Text möge nach den Grundlagen der Astronomie als erstes astrologisches Lehrbuch gelesen werden<sup>1681</sup>. Dass seine und Roberts vereinten Bemühungen zu einer Etablierung der arabischen Sternenkunde in der lateinischen Wissenschaft und Lehre führen sollten, geht aus der Widmung seiner „Planisphere“-Übertragung nach einer arabischen Version des Ptolemaios-Textes an Thierry von Chartres hervor<sup>1682</sup>. Gegenüber Petrus Venerabilis äußert sich Robert von Ketton in einem Begleitbrief zur Koranübersetzung, dass die Anfrage des Abtes von Cluny ihn von seinen Hauptstudien der Astronomie und Geometrie weggeführt habe. Er könne jedoch aufgrund seiner sternenkundlichen Forschungen ein himmlisches Geschenk versprechen, das in sich die Gesamtheit der Wissenschaft trage<sup>1683</sup>. Damit unterstreicht er nochmals das mit Hermann gemeinsame Beschäftigungsfeld und Bestreben um Etablierung der arabischen Wissenschaft.

Nach den Untersuchungen von Charles Burnett verbindet Hugo von Santalla mit dem in der benachbarten Ebro-Region tätigen Übersetzerduo nicht nur die Vorliebe zu bestimmten Bereichen des Wissens. Ein persönlicher Kontakt lässt sich zwar nicht belegen, da Hugo in den Arbeiten Roberts und Hermanns nicht erwähnt wird, doch benutzte besonders Hermann mehrere von Hugos Übertragungen, darunter das hermetische „De secretis naturae“, den „Liber imbrium“ und vermutlich auch den al-Kindī-Kommentar<sup>1684</sup>.

---

<sup>1680</sup> „*Quamquam post Euclidem Theodosii cosmometrie libroque proportionum libencius insudarem unde commodior ad Almaiesti – quo precipuum nostrum aspirat studium – pateret accessus, tamen, ne per meam segnicem nostra surdesceret amicitia, vestris nutibus nil preter equum postulantibus, mi Hermanne, nulli Latinorum huius nostri temporis astronomico secunde, penitus parere paratus, eum quem commodissimum et veracissimum inter astrologos iudicem vestra quam sepe notavit diligencia, voto vestro serviens transtuli, non minus amicitie quam pericie facultatibus innisus.*“ BURNETT, Charles: Al-Kindi on Judicial Astrology: The Forty Chapters, in: Arabic Sciences and Philosophy 3 (1993), S. 77-117, hier S. 106.

<sup>1681</sup> Abū Maʿšar al-Balḥī: Liber introductorii maioris ad scientiam iudiciorum astrorum, Bd. 8 – Traduction latine de Hermann de Carinthie. Hg. von Richard LEMAY. Neapel 1996. S. 2f.

<sup>1682</sup> BURNETT, Charles: Arabic into Latin in Twelfth Century Spain: The Works of Hermann of Carinthia, in: Mittellateinisches Jahrbuch 13 (1978), S. 100-134, hier S. 109f. Vgl. hierzu auch RICKLIN, Arabes contigit imitari, S. 61f.

<sup>1683</sup> „[...] que me compulit interim astronomie geometrieque studium meum principale pretermittere. [...] celeste munus voveo, quod integritatem in se scientie complectitur.“ Hermann von Carinthia – De essentiis, hg. von BURNETT, S. 6 mit Anm. 27 und 28.

<sup>1684</sup> Vgl. BURNETT, A Group of Arabic-Latin Translators, S. 64-70.

Zumindest von der Lektüre dieser lateinischen Fassungen wurde Hermann offenbar zur Übernahme bestimmter Termini für arabische Begriffe angeregt<sup>1685</sup>. Berührungspunkte sieht Charles Burnett auch im „Liber trium iudicum“. Dessen Übersetzung durch Hugo scheint gesichert. Neben stilistischen Gründen spricht die Heranziehung der von Hugo übertragenen „Iudicia“ des aṭ-Ṭabarī als Bestandteil eines der drei Urteile im „Liber trium iudicum“, sowie die in zwei Handschriften überlieferte Dedikation an Bischof Michael von Tarazona dafür<sup>1686</sup>. Daneben will Charles Burnett im „Liber trium iudicum“ auch Spuren von Hermann von Carinthia ausmachen. Die sieht er vor allem durch stilistische Ähnlichkeiten im dritten Urteil nach Sahl ibn Bišr gegeben, aber auch durch Hermanns Anspruch in „De essentiis“, Übersetzer der *iudicia* des Sahl ibn Bišr zu sein<sup>1687</sup>. Nach Burnett könnten diese Hinweise auf eine Gemeinschaftsarbeit Hugos und Hermanns deuten. Die Widmung des „Liber trium iudicum“ in einer dritten Handschrift nicht an Bischof Michael sondern an einen „*karissime R.*“ ließe sich demnach als Dedikation an Robert von Ketton auflösen<sup>1688</sup>. Ein „Liber novem iudicum“ erweist sich als erweiterte Version des „Liber trium iudicum“ unter Einbindung zweier astrologischer Richtsprüche aus Letzterem, während der dritte nach Sahl ibn Bišr durch eine andere Übersetzung ausgetauscht wurde, also nicht die „Hermann-Fassung“ enthält. Deshalb spricht Charles Burnett den „Liber novem iudicum“ als alleinige Übersetzung Hugos von Santalla an. Für dessen Arbeit sprechen neben stilistischen Gründen auch die handschriftliche Überlieferung im Verbund mit anderen Übertragungen Hugos, die sich in einem Fall sogar als unmittelbare Kopie eines Manuskripts des 12. Jahrhunderts nachweisen lässt<sup>1689</sup>.

Charles Burnett möchte die Koinzidenzen nicht nur auf terminologische Entlehnungen und stilistische Überschneidungen beschränken. Aufbauend auf den „Liber novem iudicum“ sieht er Hugo von Santalla als Vorreiter eines astrologisch-divinatorischen Programms der drei Übersetzer, das unter dem Patronat des Hermes Trismegistos stünde. Sie bildeten sogar „*a secret society of mystical religio-philosophy*“<sup>1690</sup>, womit ein hermetischer Zirkel mit allen krypto-kultischen Implikationen suggeriert wird – eine starke Behauptung, mit der sich

---

<sup>1685</sup> Ebd., S. 63f.

<sup>1686</sup> Vgl. BURNETT, A Hermetic Programme, S. 100f.

<sup>1687</sup> Vgl. BURNETT, A Group of Arabic-Latin Translators, S. 69f.

<sup>1688</sup> Vgl. ebd., S. 70.

<sup>1689</sup> Vgl. BURNETT, A Hermetic Programme, S. 102f. Die Etikettierung des Textes nach einem Überlieferungszweig, wonach der „Liber novem iudicum“ zusammen mit Theodor von Antiochia vom Kalifen von Bagdad an den Hof Friedrichs II. gesandt worden sei, wäre damit hinfällig und als Pseudoepigraphie anzusehen.

<sup>1690</sup> BURNETT, The Establishment, S. 121.

diese Untersuchung detailliert auseinanderzusetzen hat. Dies soll jedoch an anderer Stelle geschehen<sup>1691</sup>.

Salio von Padua, dem die Übersetzung des hermetischen „Liber de stellis beibeniis“ zugeordnet wird, ist für das Jahr 1218 in Toledo bezeugt. Nach Auskunft der lateinischen Fassung des „Liber de nativitatibus“ des Abū Bakr al-Ḥasan ibn al-Ḥaṣīb sorgte er im jüdischen Viertel von Toledo mit Hilfe eines David für die Übersetzung<sup>1692</sup>. Da es sich bei einer weiteren Übertragung einer geomantischen Schrift auch um eine Transferleistung aus dem Hebräischen handelt<sup>1693</sup>, liegt der Schluss nahe, dass Salio für den arabischen „Liber de stellis beibeniis“ ebenfalls auf eine hebräische Zwischenstufe angewiesen war. Wie bei vielen der auf der Iberischen Halbinsel tätigen Lateiner dürften seine Arabischkenntnisse eher weniger entwickelt und die Zuarbeit eines jüdischen Schattenübersetzers unverzichtbar gewesen sein. Salios Aufenthalt in Toledo fällt ungefähr mit dem Wirken des Marcus von Toledo und des Michael Scotus, beide mit Kirchenpründen an der Kathedrale ausgestattet, in der Stadt am Tajo zusammen. Bei Marcus von Toledo scheint es sich um einen Einheimischen zu handeln, der offenbar keine Verständigungshilfen für das Arabische benötigte<sup>1694</sup>. Für Michael Scotus hingegen ist im Falle der al-Biṭrūḡī-Übertragung ein jüdischer Mithelfer überliefert. Auch sein intensiver Austausch mit jüdischen Gelehrten am Hof Kaiser Friedrichs II. lässt eine Zusammenarbeit mit Schattenübersetzern für seine dortige Tätigkeit vermuten<sup>1695</sup>. Wie lange Salio von Padua in Toledo weilte, bleibt ungewiss. Weitere Hinweise verorten ihn in Italien, einerseits als Kanoniker in Padua<sup>1696</sup>, andererseits als Astrologe im Dienst des Ezzelino da Romano, wo er von seinem Kollegen Guido Bonatti erwähnt wird<sup>1697</sup>.

---

<sup>1691</sup> Siehe Kap. IV.4.c.

<sup>1692</sup> Vgl. STEINSCHNEIDER, Moritz: Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17. Jahrhunderts, Teil 1 (Sitzungsberichte der Philosophisch-Historischen Klasse der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften Wien 149, Abh. 4). Wien 1905. S. 75f. (Nr. 107) und D'ALVERNY, Translations and Translators, S. 455.

<sup>1693</sup> Vgl. D'ALVERNY, Translations and Translators, S. 455.

<sup>1694</sup> Vgl. D'ALVERNY, Marie-Thérèse: Marc de Tolède, in: DIES., La connaissance de l'islam dans l'Occident médiéval (Variorum Collected Studies Series 445). Aldershot 1994. Abh. VII.

<sup>1695</sup> Zu Michaels Lebensstationen und Wirken generell siehe BURNETT, Charles: Michael Scot and the Transmission of Scientific Culture from Toledo to Bologna via the Court of Frederick II Hohenstaufen, in: Le scienze alla corte di Federico II (Micrologus 2). Turnhout 1994. S. 101-126. Zu seiner Zeit in Toledo siehe PICK, Lucy K.: Michael Scot in Toledo: *Natura naturans* and the Hierarchy of Being, in: *Traditio* 53 (1998), S. 93-116.

<sup>1696</sup> Vgl. STEINSCHNEIDER, Die europäischen Übersetzungen, S. 75.

<sup>1697</sup> Vgl. HASKINS, *Mediaeval Science*, S. 258.

Über die im Namen König Alfons X. verfassten Übersetzungen aus dem Arabischen bleiben trotz des erheblichen Ausstoßes wissenschaftlicher Publikationen manche Sachverhalte unbekannt<sup>1698</sup>. Gerade im Hinblick auf die im Kontext hermetischer Traditionen relevanten Schriften der „Bocados de Oro“, des „Picatrix“ und des „Liber de accidentibus“ liegen über die genauen Umstände der Übertragung kaum Hinweise vor. Weder ist der Zugang zu den arabischen Vorlagen, noch sind Zeitpunkt, Ort und Übersetzungspersonal zumindest der lateinischen Fassungen geklärt. Die Verantwortung des Aegidius Thebaldus aus Parma kann im Falle des „Liber de accidentibus“ als plausibel und im Falle des „Picatrix“ als spekulativ angenommen werden<sup>1699</sup>. Die beiden astrologischen Schriften, die ihm sicher zugeordnet werden können, entstanden aus den kastilischen Übersetzungen des Yehudā ben Moshē und unter Mitwirkung eines Petrus de Reggio<sup>1700</sup>. Ob die lateinische Fassung der hermetischen Texte unter der gleichen Konstellation vonstatten ging, bleibt bloße Vermutung. Über die Titel der Übertragungen hinausgehende Informationen zum Leben und Wirken des Aegidius existieren nicht.

Vielfach werden die Transferunternehmungen am Hof Alfons X. als Fortführung der toledanischen Übersetzerschule des 12. und 13. Jahrhunderts bezeichnet. Davon abgesehen, dass Toledo keineswegs mit einer kontinuierlichen, institutionell verankerten und an eine wie auch immer geartete Schule angebundene Übersetzungsströmung aufzuwarten vermag<sup>1701</sup>, unterscheiden sich die Bemühungen unter Alfons erheblich von früheren Aktivitäten. Die Übertragungen sternenkundlicher und magischer Schriften sind in ein umfangreicheres Programm auch juristischer und historischer Sammlungen eingebettet, die in einem bewussten Schritt in der Volkssprache abgefasst wurden und damit erstmals die Möglichkeiten des Kastilischen zur Fachprosa ausloteten<sup>1702</sup>. Neuartig erweist sich auch das redigierende Eingreifen des Auftraggebers, des Königs selbst, so dass die Prologe der Texte mehr auf die Tätigkeit des Herrschers eingehen, statt die eigentlich Ausführenden zu

---

<sup>1698</sup> Vgl. als Überblickswerk über die Aktivitäten Emperor of Culture. Alfonso X the Learned of Castile and his 13th-Century Renaissance. Hg. von Robert I. BURNS. Philadelphia 1990.

<sup>1699</sup> Siehe Kap. IV.1.c. und IV.1.d.

<sup>1700</sup> Vgl. STEINSCHNEIDER, Die europäischen Übersetzungen, S. 3.

<sup>1701</sup> Unter Überprüfung der alten Forschungsansichten betont dies beispielsweise BURNETT, Charles: The Institutional Context of Arabic-Latin Translations of the Middle Ages: A Reassessment of the ‚School of Toledo‘, in: Vocabulary of Teaching and Research between Middle Ages and Renaissance. Proceedings of the Colloquium London, Warburg Institute, 11-12 March 1994 (Etudes sur le Vocabulaire Intellectuel du Moyen Age 8). Hg. von Olga WEIJERS. Turnhout 1995. S. 214-235. Siehe auch im Folgenden.

<sup>1702</sup> Einen Überblick über die wissenschaftlichen Übersetzungen am kastilischen Hof gibt D´ALVERNY, Marie-Thérèse: Les traductions à deux interprètes, d’arabe en langue vernaculaire et de langue vernaculaire en latin, in: DIES., La transmission des textes philosophiques et scientifiques au Moyen Age (Variorum Collected Studies Series 463). Aldershot 1994. Abh. III., hier S. 199-201. Zur Sprachpolitik Alfons X. siehe NIEDEREHE, Hans-Josef: Die Sprachauffassung Alfons´ des Weisen. Studien zur Sprach- und Wissenschaftsgeschichte (Beihefte zur Zeitschrift für Romanische Philologie 144). Tübingen 1975.

nennen<sup>1703</sup>. Auch die „naturwissenschaftlichen“ Übersetzungen zeugen somit vom programmatischen Willen Alfons X. und nicht von den Aneignungsbestrebungen von Experten, die ihren persönlichen Neigungen nachgehen oder vermeintliche oder tatsächliche Defizite ihrer lateinischen Kollegen zu beheben suchen. Da auch Alfons X. über keine feste Residenz verfügte und der literarische Betrieb mit seinem Hof wanderte, steht Toledo als Ort der Übersetzungen außerdem keineswegs fest<sup>1704</sup>.

Die Unternehmungen im Umfeld des Königs zeigen aber auch einige Gemeinsamkeiten mit früheren Aktivitäten auf. Zum einen ist die Auswahl von ähnlichen thematischen Gesichtspunkten geprägt, zum anderen überwiegt in der praktischen Umsetzung die Kollaboration von Juden<sup>1705</sup> oder in einigen Fällen auch von Mozarabern<sup>1706</sup>.

Einige allgemeine soziale und politische Faktoren der Transferströme auf der Iberischen Halbinsel gelten auch für die Übertragung der *Hermetica*. Sie sollen im Folgenden zusammenfassend in den Blick genommen werden. Ein Blick auf die geographischen Schauplätze verdeutlicht zunächst die weite Streuung der Übersetzungsaktivitäten über die Iberische Halbinsel. Toledo stellt durch die Patronage der Erzbischöfe einen gewissen Schwerpunkt der Unternehmungen dar. Dies gilt jedoch nicht für den Transfer der hermetischen Schriften. Lediglich mit Salio von Padua ist die Arbeit eines Übersetzers in der Stadt am Tajo belegt. Ob die alfonsinischen Aktivitäten dort vonstatten gingen, ist ungewiss. Dass die Mehrzahl der magischen *Hermetica* im Umfeld des Gerhard von Cremona in Toledo übertragen worden seien und somit zum Ruf der Stadt als Zentrum magischer Studien beigetragen haben, ist reine Spekulation, für die es nach dem momentanen Erkenntnisstand keinerlei konkrete Hinweise gibt<sup>1707</sup>. Jedenfalls trägt dieser

---

<sup>1703</sup> Vgl. beispielsweise HARVEY, L.P.: *The Alfonsine School of Translators: Translations from Arabic into Castilian produced under the Patronage of Alfonso the Wise of Castile*, in: *Journal of the Royal Asiatic Society* 1977, S. 109-117, bes. S. 112f. und die ausführliche Erörterung des redaktionellen Eingreifens des Königs am Beispiel des „*Libro de la ochaua espera*“ bei LUFF, *Wissensvermittlung*, S. 237-248.

<sup>1704</sup> Die in manchen Aspekten mittlerweile etwas veraltete, aber immer noch grundlegende Biographie zu Alfons X. von Antonio Ballesteros-Beretta orientiert sich in der Darstellung an den Stätten königlichen Wirkens und verdeutlicht somit besonders das „Reisekönigtum“ des Herrschers von Leon und Kastilien; vgl. BALLESTEROS-BERETTA, Antonio: *Alfonso X el Sabio*. Barcelona/ Madrid 1963. Wenn überhaupt bevorzugte Alfons X. offenbar eher Sevilla zur Hofhaltung, was nochmals unterstreicht, dass die wissenschaftlichen Aktivitäten nicht einfach in Toledo anzusiedeln sind; vgl. HARVEY, *The Alphonsine School*, S. 109.

<sup>1705</sup> Außer Yehudā ben Moshē ist beispielsweise auch ein gewisser Don Abraham als Übersetzer am Hof nachgewiesen; vgl. ZONTA, *The Jewish Mediation*, S. 96. Siehe auch die Aufzählung jüdischer „Mitarbeiter“ am Hof Alfons X. bei LUFF, *Wissensvermittlung*, S. 239-244. Das von Luff nach älteren Untersuchungen vorgestellte Modell von zwei Redaktionsphasen in den Übersetzungsunternehmungen zu Zeiten Alfons´ kann nicht generell als gesichert gelten und berücksichtigt nicht die Schwierigkeiten bei der chronologischen Einordnung gerade der lateinischen Übertragungen.

<sup>1706</sup> Vgl. D'ALVERNY: *Les traductions à deux interprètes*, S. 199.

<sup>1707</sup> Über diese Möglichkeit spekuliert z.B. BURNETT, *The Establishment*, S. 124.

Negativbefund um die Hermes-Texte zum Profil Toledos nach den neueren Tendenzen der Forschung bei. Zum einen werden die Aktivitäten an anderen Orten stärker in den Blickpunkt genommen und zum anderen wird der institutionelle Rahmen der Unternehmungen in Toledo in Abrede gestellt. Viele der am Tajo aktiven Übersetzer bekleideten kirchliche Ämter an der Kathedrale oder sind zumindest zeitweilig im Umfeld der Erzbischöfe nachweisbar<sup>1708</sup>. Aber es besteht weder Anschluss an einen Lehrbetrieb, noch lässt sich eine kontinuierlich andauernde Arbeit mit regelrechter Schulbildung in der Übersetzungstechnik nachweisen. Auf eine erste Periode, die vor allem durch Gerhard von Cremona, Dominicus Gundissalinus, Iohannes Hispanus und Abraham ibn Daud geprägt ist, folgt mit Marcus von Toledo, Michael Scotus und Salio von Padua eine zweite Welle, zu der Hermannus Alemannus gegen Mitte des 13. Jahrhunderts noch einen verspäteten Nachzügler darstellt<sup>1709</sup>. Mit der „Schule von Toledo“ können somit allenfalls metaphorisch gewisse Schwerpunkte der Transferunternehmungen verstanden werden<sup>1710</sup>.

Der Blick auf die geographischen Stätten verdeutlicht aber auch den Umstand, dass keine der Übersetzungen jenseits der Grenze zwischen dem christlichen und muslimischen Machtbereich stattgefunden hat (eventuell unter Ausnahme von Johannes von Sevilla und Abraham ibn Daud). Sofern sie fassbar werden, treten die Übersetzer in Gebieten nach der christlichen Eroberung auf: Für Barcelona ist das Stichjahr 801, die Region am Lima fällt in den 1050er Jahren an die Herrscher von Leon und Galizien, Segovia wird 1079 erobert, Toledo 1085, das Ebrotal mit Tarazona und Zaragossa zwischen 1118 und 1120 und die Residenz *Rota* der Banū Hūd 1140<sup>1711</sup>. Der Transfer fand demnach nicht im muslimischen Gebiet und auch nicht unter Beteiligung muslimischer Gelehrter statt. Sofern offenbar keine ausreichenden Sprachkenntnisse vorhanden waren, fungierten Mozaraber und vor allem Juden als Mittler und vielfach als Schattenübersetzer<sup>1712</sup>. Die Transferströme erweisen sich somit nicht als Ergebnis des direkten kulturellen Kontakts, sondern als Erbschaft in den

---

<sup>1708</sup> Vgl. im Einzelnen bes. die Auswertung des urkundlichen Materials des Domkapitels von Toledo in HERNÁNDEZ, Francisco J.: *Los Cartularios de Toledo*. Catalogo Documental. Madrid 1985 und GONZÁLEZ RUIZ, Ramón: *Hombres y Libros de Toledo (1086-1300)* (Monumenta Ecclesiae Toletanae Historica Ser. 5, 1). Madrid 1997.

<sup>1709</sup> Vgl. die Überblicke bei D'ALVERNY, *Translations and Translators*, sowie D'ALVERNY, *Les traductions à deux interprètes*.

<sup>1710</sup> Vgl. BURNETT, *The Institutional Context*, und als Überblick über die Forschungstendenz MOLÉNAT, Jean-Pierre: *Übersetzer, Übersetzungen II, Die Schule von Toledo*, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 8. München 1997. Sp. 1150-1152.

<sup>1711</sup> Kartographisch umgesetzt wurde die Korrespondenz zwischen „Reconquista“ und Übersetzungen in HASSE, Dag Nikolaus: *The Social Conditions of the Arabic-(Hebrew-)Latin Translation Movements in Medieval Spain and in the Renaissance*, in: *Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter* (Miscellanea Mediaevalia 33). Hg. von Andreas SPEER und Lydia WEGENER. Berlin/ New York 2006. S. 68-86, hier S. 70 und als Farbbeilage in demselben Band auf S. 806.

<sup>1712</sup> Den Umfang der jüdischen Beteiligung verdeutlicht ZONTA, *The Jewish Mediation*.

eroberten Gebieten, wie sie beispielsweise die Erzählung des Hugo von Santalla vom Bücherfund in Rueda de Jalón verdeutlicht.

Wie sehr es bei den Übersetzungen auf der Iberischen Halbinsel um die Aneignung kultureller Errungenschaften im Zuge einer Eroberungsmentalität geht, bringt auch der spezifische Zugriff auf einen bestimmten Quellenfundus zum Ausdruck. Im Überblick offenbaren sich die Vorlagen für die lateinischen als auch volkssprachlichen Übertragungen nicht als die repräsentativsten oder modernsten Werke der Wissenschaften der islamischen Welt, sondern als eine Auswahl aus genau den Beständen, die die muslimischen Bibliotheken al-Andalus<sup>1713</sup> zu bieten hatten. Wie Dimitri Gutas herausstellt, verfügten die einheimischen Autoren Andalusiens über einen ausgeprägten Begriff von der Vorrangigkeit ihres regionalen wissenschaftlichen Betriebs, der entsprechend auf die suchenden lateinischen Gelehrten abgefärbt hat, die sich über die örtlichen Gegebenheiten informierten<sup>1714</sup>. Einerseits erklärt dies das weitgehende Desinteresse gerade der ersten Übersetzergeneration an philosophischen Werken. Sofern sie nicht speziellen Wünschen ihrer Auftraggeber etwa nach dem Koran nachgingen, befassten sie sich überwiegend mit mathematisch-astronomischen oder mit magisch-divinatorischen Werken. Bestätigt wird dies beispielsweise durch das Urteil des Spanienreisenden Daniels von Morley, der lediglich in den Fächern des Quadrivium die Araber stark vertreten sah<sup>1715</sup>. Andererseits begründet der spezifisch andalusische Zugriff, warum im großen Maßstab Werke wie die des al-Battānī, al-Ḥwārizmī oder al-Bīṭrūǧī übertragen wurden, die zwar von den andalusischen Gelehrten geschätzt wurden, im Vergleich zum wissenschaftlichen Erkenntnisstand im Irak aber völlig veraltet waren<sup>1716</sup>. Die vielfach in den Prologen der Übersetzungen geäußerten abschätzigen Bemerkungen über den lateinischen Bildungsstand dienten neben der Absicht, auf Lücken aufmerksam zu machen und sie zu schließen, sicherlich der Eigenwerbung zu den persönlich erworbenen Kenntnissen und dem Status der Eroberer in Spanien, nun einen Dienst an der gesamten Christenheit verrichten zu können.

Beim Wissenstransfer auf der Iberischen Halbinsel geht es also nicht nur um die Anschlussfähigkeit an den Stand an eine aus Sicht der Lateiner weit überlegene Kultur, sondern um bewusste Imitation der andalusischen Gegebenheiten, in die die Eroberer

---

<sup>1713</sup> Andalusien soll hier als Begriff für die muslimisch kontrollierten Gebiete der Iberischen Halbinsel stehen.

<sup>1714</sup> Vgl. GUTAS, Dimitri: What was there in Arabic for the Latins to Receive? Remarks on the Modalities of the Twelfth-Century Translation Movement in Spain, in: Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter (Miscellanea Mediaevalia 33). Hg. von Andreas SPEER und Lydia WEGENER. Berlin/ New York 2006. S. 3-21, hier S. 6-12.

<sup>1715</sup> „*Doctrina Arabum, que in quadrivio fere tota existit.*“ Daniel von Morley – Philosophia, hg. von MAURACH, S. 212.

<sup>1716</sup> Vgl. GUTAS, What was there, S. 8f.

einrückten. Dies gestaltet die Übersetzungsbewegung gerade des 12. Jahrhunderts in Spanien zu einer aus örtlichen Motiven entsprungenen lokalen Angelegenheit. Kontrastiert werden die Verhältnisse auf der Iberischen Halbinsel beispielsweise durch die Situation in den Kreuzfahrerstaaten. Von wenigen Ausnahmen abgesehen – die zum Teil noch zu erörtern sein werden – ist von dort nichts über vergleichbare Aktivitäten in diesem Ausmaß bekannt. Läge das alleinige Motiv des Transfers bei der Aneignung neuen Wissens aus der islamischen Welt, hätten in der Levante vorzügliche Möglichkeiten bestanden, auf weit aktuellere Werke der orientalischen Wissenschaften zurückzugreifen. Doch wird im Zuge der Auseinandersetzungen dort meist von Zerstörungen von Bibliotheken berichtet und weniger von Erkundungsmissionen forschender Geister<sup>1717</sup>.

Neben dem „Eroberungsaspekt“ lassen sich weitere politische Faktoren für die Unternehmungen auf der Iberischen Halbinsel wahrscheinlich machen. Sofern die Übertragungen auf die Initiative lokaler Patrone zurückgehen, korrespondieren sie teilweise mit bestimmten Konsolidierungsbestrebungen. Unter Alfons X. liegen sie auf der Hand: im Zuge der Integration großer, neuerworbener Territorien sollen insbesondere die volkssprachlichen Übersetzungen zur Förderung der einigenden imperialen Bestrebungen beitragen<sup>1718</sup>. Im Falle der toledanischen Erzbischöfe trugen die Transferbemühungen sicherlich zu einer Steigerung des Ansehens bei, das als symbolisches Kapital in den Auseinandersetzungen um den Kirchenprimat mit Braga und Santiago de Compostela einsetzbar war<sup>1719</sup>. Zudem galt es für die frühen Erzbischöfe wie für viele Kleriker, zunächst ihre Position nach innen zu konsolidieren. Die Eroberung Toledos leitete zugleich eine Welle der cluniazensischen Reform in Spanien ein. Einerseits wird dies an den ersten Erzbischöfen Bernard de Sauvetat (1086-1125), Raymond de Sauvetat (1125-1152) und Jean de Castelmoron-sur-Lot (1152-1166) deutlich, die der Reformbewegung entstammten, andererseits aber auch an den Geistlichen ihrer Umgebung, die sich zum größten Teil aus dem französischen Klerus rekrutierten. „Neuankömmlinge“ und auf eigene Traditionen beharrende einheimische Geistliche – darunter arabisch sprechende Mozaraber – mussten sich arrangieren. Manche Übersetzungen erklären sich daher womöglich aus dem

---

<sup>1717</sup> Vgl. ebd., S. 11f. Einige Beispiele für Wissenstransfer in den Kreuzfahrerstaaten bietet der Sammelband *Occident et Proche-Orient: Contacts scientifiques au temps des Croisades. Actes du colloque de Louvain-la-Neuve 24 et 25 mars 1997*. Hg. von Isabelle DRAELANTS, Anne TIHON und Baudoin VAN DEN ABEELE. Turnhout 2000. Siehe auch unten.

<sup>1718</sup> Vgl. DREWS, Wolfram: ‚Sarazenen‘ als Spanier? Muslime und kastilisch-neogotische Gemeinschaft bei Rodrigo Jiménez de Rada († 1274), in: *Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter (Miscellanea Mediaevalia 33)*. Hg. von Andreas SPEER und Lydia WEGENER. Berlin/ New York 2006. S. 259-281, hier S. 275f.

<sup>1719</sup> Vgl. HASSE, *The Social Conditions*, S. 82-84. Dort werden auch Beispiele für Widmungen an die Erzbischöfe genannt, die den Primat des Metropolitansitzes von Toledo betonen.



Bestreben, die Schriften in die Sprache der neuen Kirchenobrigkeit zu übertragen<sup>1720</sup>. Inwiefern auch für die Hermetica an diese politischen Faktoren Anschlussmöglichkeiten bestehen, muss weiteren Untersuchungen vorbehalten bleiben. Zu fragen wäre beispielsweise, ob auch Bischof Michael von Tarazona von der Neugier des Fremden an seiner neuen Umgebung zu seinen Aufträgen für Hugo von Santalla geleitet wurde. Ebenso bleibt auf neue Aufschlüsse über die Werdegänge der Übersetzer zu hoffen. Sie könnten Auskunft darüber geben, ob sich der auffällig hohe Anteil von Nichtspaniern (Adelard von Bath, Robert von Chester, Plato von Tivoli, Salio von Padua u. a.) unter ihnen zumindest teilweise mit der cluniazensischen „Einwanderung“ motivieren ließe.

Trotz vieler Kanoniker in den Reihen der Übersetzer kann von ihrer systematischen Unterstützung von Seiten der Kirche keine Rede sein<sup>1721</sup>. Nicht für alle ist eine kirchliche Pfründe sicher überliefert, noch seltener lässt sich durch die Dedikationen eine unmittelbare Entlohnung erschließen. Insgesamt machen die mit Widmung – an geistliche oder weltliche Potentaten – versehenen Übertragungen einen sehr geringen Anteil innerhalb der Transferbewegung aus<sup>1722</sup>. Dies gilt insbesondere für die Hermetica, von denen lediglich zwei jeweils Bischof Michael von Tarazona und Teresa von Portugal und zwei weitere wahrscheinlich Alfons X. zugedacht wurden. Persönliche Interessen der Übersetzer bleiben gerade in diesem Bereich ein nicht zu vernachlässigender Faktor.

Aufgrund der Angaben zum Meridian von Cordoba in der lateinischen Version der astronomischen Tafeln des al-Ḥwārizmī wurde ihr Übersetzer Adelard von Bath von der Forschung auch zeitweilig auf der Iberischen Halbinsel vermutet. Doch darf sein Aufenthalt dort aufgrund fehlender weiterer Hinweise bezweifelt werden. In Bath geboren, vermutlich als Sohn eines Pächters des Bischofs Giso von Wells, studierte er in Tours und lehrte vielleicht selbst kurze Zeit in Laon<sup>1723</sup>. Die meiste Zeit seines Lebens verbrachte Adelard offenbar in seiner englischen Heimat, wo er im intellektuellen Austausch mit Bischof Robert von Hereford und Abt Walcher von Malvern stand und auch lehrte. Ob verschiedene urkundliche Nennungen eines *Adelardus* im Umfeld der Bischöfe von Bath und sogar der Könige Heinrich I. und Stephan sich auf den Gelehrten beziehen, ist wahrscheinlich, aber

---

<sup>1720</sup> Ebd., S. 82.

<sup>1721</sup> Vgl. auch ebd., S. 72–75.

<sup>1722</sup> Vgl. ebd., S. 81f.

<sup>1723</sup> Zu Adelards Lebensstationen vgl. HASKINS, *Mediaeval Science*, S. 20–42 mit ergänzenden und korrigierenden Angaben bei: GIBSON, Margret: *Adelard of Bath*, in: *Adelard of Bath. An English Scientist and Arabist of the Early Twelfth Century* (Warburg Institute Surveys and Texts 14). Hg. von Charles BURNETT. London 1987. S. 7–16; COCHRANE, Louis: *Adelard of Bath. The First English Scientist*. London 1994; *Adelard of Bath: Conversations with his Nephew* (Cambridge Medieval Classics 9). Hg. von Charles BURNETT. Cambridge 1998. S. xiii–xix.

nicht gewiss. Das letzte bekannte Datum, das mit ihm in Verbindung steht, bezieht sich auf sein Traktat zum Astrolabium, den er 1150 dem jungen Herzog Heinrich der Normandie, dem späteren König Heinrich II. von England widmete. Die daraus hervorgehende Bindung zum Hof mag durchaus schon längere Zeit bestanden haben, die verstreuten Hinweise dazu lassen sich jedoch nicht klar deuten. Ein geistliches Amt bekleidete Adelard offenbar nicht. Die Erwähnungen vom Zitherspiel vor der Königin und sein Falkentraktat weisen eher auf die Vertrautheit mit dem adligen Lebensstil. Neben der Dedikation des „De opere astrolapsus“ an Herzog Heinrich bedenkt Adelard einmal Bischof Wilhelm von Syrakus und einmal einen Bischof Richard von Bayeux in seinen Widmungen. Das spricht eher für eine relativ freie Gelehrtenexistenz mit gelegentlichen Übersetzungsaufträgen und Unterweisungen des adligen Nachwuchses, was ihm gegen Ende seines Lebens sogar eine Position bei Hofe eingebracht haben könnte.

Da Adelard offenbar nicht zu den Übersetzern des 12. Jahrhunderts auf der Iberischen Halbinsel zählt, bleibt die Frage, wo er seine Sprachkompetenzen für seine Übertragungen zur Geometrie und Astrologie aus dem Arabischen erworben hat, die er neben seinen eigenen theologischen, philosophischen, medizinischen, mathematischen, musikalischen und naturkundlichen Werken verfasste<sup>1724</sup>. Hinweise dazu enthalten einige biographische Angaben in zweien seiner Werke, die von einem siebenjährigen Aufenthalt in der Ferne berichten. In „De eodem et diverso“ gibt Adelard zu erkennen, dass ihn eine Reise in die *Magna Graecia* führte, wo er nicht nur in Kontakt mit dem normannischen Adel getreten sei, sondern auch in Salerno und Syrakus Erfahrungen mit griechischer Gelehrsamkeit gesammelt haben will, die sich in der Komposition einiger seiner Werke auch durchaus widerspiegelt<sup>1725</sup>. Vermutlich durch das normannische Beziehungsgefüge begünstigt, suchte er von dort auch das Fürstentum Antiochia auf, „*ut Arabum studia ego pro posse meo scutarer*“, wie er in den „*Quaestiones naturales*“ mitteilt<sup>1726</sup>. Über die Inhalte seiner Studien in der Levante und ob er da tatsächlich ausreichende Sprachkompetenzen erwarb, geht aus dem Text nichts hervor. Adelard erwähnt lediglich einen konkreten Aufenthalt in Tarsus und das Erlebnis eines Erdbebens in Mamistra, bei dem es sich vielleicht um das für das Jahr 1114 überlieferte handelt<sup>1727</sup>. Genauso muss Spekulation bleiben, ob er zumindest einige arabische Texte aus Antiochia oder Umgebung einsah oder gar mit nach Europa brachte. Ein

---

<sup>1724</sup> Eine kompakte Übersicht über das Werk Adelards bietet *Conversations with his Nephew*, hg. von BURNETT, S. xi-xix.

<sup>1725</sup> Vgl. GIBSON, *Adelard of Bath*, S. 11-13 und *Conversations with his Nephew*, hg. von BURNETT, S. xii.

<sup>1726</sup> *Conversations with his Nephew*, hg. von BURNETT, S. 90.

<sup>1727</sup> Vgl. *Conversations with his Nephew*, hg. von BURNETT, S. xiv-xvi.

schwaches Indiz mag in der Angabe des Johannes von Sevilla liegen, wonach ein *Antiocensus* vor ihm Teile des „De imaginibus“ ins Lateinische übersetzt habe<sup>1728</sup>. Wenn sich dieser Verweis auf Adelard bezieht, der ja tatsächlich eine frühere Version als „Liber prestigiorum Thebidis secundum Ptolomeum et Hermetem“ anfertigte, ist *Antiocensus* vielleicht als *Antiochene* und damit als Anspielung auf Antiochia und Adelards Aufenthalt dort zu lesen<sup>1729</sup>.

Neben dieser „Antiochia-Variante“ besteht noch eine alternative Möglichkeit, wie Adelard zu seinen arabischen Vorlagen gelangt sein könnte. Plausibel erscheint nämlich durchaus der Weg über Petrus Alfonsi. Petrus Alfonsi († nach 1130) stammte aus Aragon, wo er als jüdischer Hofarzt König Alfons I. wirkte und sich Aufsehen erregend 1106 in Huesca christlich taufen ließ<sup>1730</sup>. Ab 1110 auf Werbefahrt für Alfons' Eroberungspläne, verbrachte er einige Jahre in Frankreich und vor allem als Arzt am Hof König Heinrichs I. von England, was zu intensiven Kontakten zur Gelehrtenwelt der französischen Schulen, aber auch zu einem Aufenthalt im Westen Englands führte. So sind seine astronomischen Berechnungen für Abt Walcher von Malvern um 1120 belegt, genauso wie seine Verwendung des gleichen arabischen Manuskripts der Tafeln des al-Ḥwārizmī, derer sich auch Adelard von Bath bediente. Der wiederum griff für seine Übersetzung auf Notizen zurück, die sich Walcher aufgrund von Petrus' Angaben zu den Tafeln aufgezeichnet hatte. In diesem Fall brachte mit großer Wahrscheinlichkeit Petrus das arabische Manuskript aus Spanien nach England mit, wo er im Gelehrtenkreis um Adelard verkehrte und diesen dort auch vielleicht persönlich kennen lernte. Außer den astronomischen Tafeln mag Petrus Alfonsi durchaus noch weitere Handschriften nach England gebracht haben und auf diese Weise für die Vorlagen Adelards etwa für den „Liber prestigiorum“ und den „Liber septem planetarum ex scientia Abel“ mit ihren Hermes-Referenzen gesorgt haben<sup>1731</sup>. Genauso denkbar scheint, dass Petrus Adelard in sprachliche wie fachliche Belange einwies und ihm bei den Übersetzungen zuarbeitete<sup>1732</sup>. Dann lägen Adelards Übertragungen ein vergleichbares Transfermodell über jüdisch-sephardisch akkulturierte Schattenübersetzer vor wie bei

---

<sup>1728</sup> Siehe oben.

<sup>1729</sup> Vgl. BURNETT, Charles: Antioch as a Link between Arabic and Latin Culture in the Twelfth and Thirteenth Centuries, in: *Occident et Proche-Orient*, S. 1-78, hier S. 2-4.

<sup>1730</sup> Zu Leben und Werk des Petrus Alfonsi vgl. STOHLMANN, Jürgen: Petrus Alfonsi, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 6. München 1993. Sp. 1960f. und ausführlich TOLAN, John: *Petrus Alfonsi and his Medieval Readers*. Gainesville (FL) 1993.

<sup>1731</sup> Vgl. BURNETT, Charles: *The Introduction of Arabic Learning into England (The Panizzi Lectures 1996)*. London 1997. S. 38-41.

<sup>1732</sup> Zur weiteren möglichen Zusammenarbeit zwischen Petrus und Adelard an sternenkundlichen Texten siehe BURNETT, Charles: *Adelard, Ergaphalau and the Science of the Stars*, in: *Adelard of Bath. An English Scientist and Arabist of the Early Twelfth Century (Warburg Institute Surveys and Texts 14)*. Hg. von Charles BURNETT. London 1987. S. 133-145.

vielen Unternehmungen auf der Iberischen Halbinsel. Petrus' Kompetenzen auch in den talismanmagischen Ablegern der Sternenkunde tritt beispielsweise in seiner stark rezipierten „Disciplina clericalis“, einer Unterweisung zur Ausbildung des geistlichen Nachwuchses, hervor, in der er sich selbstbewusst für die Ergänzung der *septem artes* durch die *necromantia* – nach seinem Verständnis die Kunst der magischen Aufladung unbelebter Gegenstände – ausspricht<sup>1733</sup>. Sein Einfluss auf Adelards Interesse etwa am „Liber prestigiorum“ scheint somit nahe liegend.

Während bei Adelard von Bath Zweifel angebracht sind, ob er während seines Aufenthaltes im Vorderen Orient an die Vorlagen für seine Übersetzungen gelangte, gilt dieses Szenario für die Übertragung des „Secretum secretorum“ durch Philipp von Tripoli als sehr viel wahrscheinlicher. Die Dedikation der ausführlichen lateinischen Fassung richtet sich an einen Bischof Guido von Valence, Bischof von Tripoli, aus den Händen seines Klerikers Philipp<sup>1734</sup>. Da ein Bischof Guido in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts in Tripoli nicht sicher nachzuweisen ist, existierten in der Forschung lange wilde Zuschreibungen an diverse Guidos und Philipps oder Zweifel an der historischen Zuverlässigkeit der Dedikation insgesamt, die demnach als eine Art Pseudoepigraphie eingestuft wurde<sup>1735</sup>. Dabei vermochte bereits Charles Homer Haskins mit einer Identifizierung des Philipp aufzuwarten, die nach wie vor als die überzeugendste anzusehen ist<sup>1736</sup>. Ein Geistlicher aus Foligno namens Philipp taucht 1227 in den päpstlichen Registern auf. Anlass ist die Bestätigung einer Kanonikerpfünde für Philipp in Tripoli als Lohn für seinen Dienst für den Patriarchen von Antiochia. Weitere Einträge nennen ihn als Repräsentanten des Patriarchen von Jerusalem an der Kurie in Lyon 1247, worauf hin der Papst sich wiederum beim Patriarchen für eine Würdigung Philipps ausspricht in Anerkennung dessen charakterlicher Eigenschaften und Lesefähigkeiten. 1251 erscheint Philipp als Angehöriger der päpstlichen Kapelle und 1257 und 1259 erneut in kirchlichen Diensten in Tripoli. Gerade die Verbindung zwischen Antiochia und Tripoli im Curriculum dieses Philipps machen ihn zum geeigneten Kandidaten für den Übersetzer des „Secretum“, dessen arabische Vorlage

---

<sup>1733</sup> Vgl. BURNETT, *The Establishment*, S. 113.

<sup>1734</sup> „*Domino suo excellentissimo in cultu religionis Christiane strenuissimo Guidoni Vere de Valencia, civitatis metropolis* [nach anderen Rezensionen Tripolis, Anm.d.Verf.] *glorioso pontifici, Philippus suorum minimus clericorum seipsum et devocionis obsequium.*“ *Secretum secretorum*, hg. von STEELE, S. 25.

<sup>1735</sup> Vgl. die ausführliche Diskussion aller Modelle in WILLIAMS, *The Secret of Secrets*, S. 60-108.

<sup>1736</sup> Vgl. HASKINS, *Mediaeval Science*, S. 137-140. Vgl. die Ergänzungen durch WILLIAMS, *The Secret of Secrets*, S. 60-91.

laut Prolog in Antiochia ausfindig gemacht worden ist<sup>1737</sup>. Angesichts der äußerst lückenhaften Bischofsliste Tripolis für das 13. Jahrhundert und der durchaus durch vielfache Beziehungen in die Levante motivierbaren Herkunft aus dem französischen Valence besteht wenig Anlass, im Empfänger Guido eine unhistorische Gestalt zu vermuten<sup>1738</sup>. Das Personal der Dedikation erscheint somit durchaus glaubhaft. Als Datum der Übertragung kommt etwa 1230 in Betracht, berücksichtigt man die frühe Rezeption des Textes Anfang der 1230er Jahre<sup>1739</sup>.

Auch der Fundort Antiochia für das „Secretum“ wirkt nicht unglaubwürdig, lässt es sich doch als Stätte des Wissenstransfers in der Levante besonders durch die Übersetzungstätigkeit des Stephanus von Antiochia fassen<sup>1740</sup>. Während seiner Zeit in den Kreuzfahrerstaaten wird Philipp zudem genügend Gelegenheit gehabt haben, Arabisch nicht nur sprechen, sondern auch lesen zu lernen<sup>1741</sup>. Ob er für die Übersetzung vielleicht dennoch auf Hilfe angewiesen war, geht aus dem Text oder anderen Quellen nicht hervor. Die auftretenden Gallizismen der lateinischen Fassung lassen sich auf die *lingua franca* der Kreuzfahrerstaaten zurückführen und müssen nicht für die Beteiligung eines Franzosen sprechen.

Der Prolog erweckt den Eindruck, die Initiative der Übertragung des „Secretum“ sei von Bischof Guido ausgegangen. Doch wenn Philipp von der „*preciosissima philosophie margarita*“ spricht und anschließend den großen Nutzen des Werkes „*ad vestram magnitudinem gloriam et honorem*“ für zahlreiche Wissensgebiete aufzählt<sup>1742</sup>, war ihm die Bedeutung seiner Arbeit sicherlich bewusst. Schließlich vermochte er mit seiner Übersetzung eine vermeintliche Lücke im aristotelischen Corpus zu schließen. Wenn Philipp von der Schwierigkeit berichtet, an eine der angeblich seltenen arabischen Vorlagen zu gelangen, spricht das sogar nicht unbedingt nur für Übersetzertopik, sondern mag ein Hinweis auf eine gezielte Suche nach dieser Schrift des Stagiriten sein. Womöglich

---

<sup>1737</sup> „*Cum igitur vobiscum esse apud Antiochiam, reperta hac preciosissima philosophie margarita, placuit vestre dominacioni ut transfereretur de lingua Arabica in Latinam.*“ Secretum secretorum, hg. von STEELE, S. 26.

<sup>1738</sup> Vgl. WILLIAMS, The Secret of Secrets, S. 91-108.

<sup>1739</sup> Vgl. ebd., S. 109-141.

<sup>1740</sup> Zu Stephanus und Antiochia als Bindeglied zwischen arabischer und lateinischer Kultur siehe BURNETT, Antioch as a Link, S. 4-19.

<sup>1741</sup> Zu den Möglichkeiten des Spracherwerbs in der Levante vgl. WILLIAMS, Steven J.: Philip of Tripolis's Translation of the Pseudo-Aristotelian Secretum secretorum Viewed Within the Context of Intellectual Activity in the Crusader Levant, in: Occident et Proche-Orient, S. 79-94, hier S. 85-89.

<sup>1742</sup> Secretum secretorum, hg. von STEELE, S. 26f.

kannte Philipp die ältere Teilübersetzung des Johannes von Sevilla und fahndete gemeinsam mit Bischof Guido nach dem vollständigen Text<sup>1743</sup>.

Ähnlich wie den Übersetzungen aus dem Griechischen lassen sich über die frühen Phasen der Diffusion der aus dem Arabischen übertragenen Hermetica kaum Spuren fassen. Im Falle der volkssprachlichen Fassungen am Hof Alfons X. ist generell mit keiner über die Iberische Halbinsel hinausreichenden Rezeption zu rechnen. Erst die lateinischen Versionen verhalfen dem „Liber de accidentibus“ und insbesondere dem „Picatrix“ zum Durchbruch in der abendländischen Gelehrtenwelt. Doch deutet bereits die handschriftliche Überlieferung an, dass deren Verbreitung überwiegend im 14. Jahrhundert erfolgte und sie somit nicht mehr zur Rezeptionsgeschichte des Untersuchungszeitraums dieser Studie zählt<sup>1744</sup>. Ähnliche Befunde gelten auch für die übrigen Übersetzungen auf der Iberischen Halbinsel. Soweit fassbar richten sie sich mit ihren Dedikationen an ein regionales Publikum wie den Bischof von Tarazona und Teresa von Portugal. Da die handschriftliche Überlieferung vieler Texte, so beispielsweise der talismanmagischen Schriften, erst im Spätmittelalter einsetzt, scheint deren Verbreitung außerhalb der regionalen Bezüge erst durch neue Zugangsmöglichkeiten und Interessen befördert worden zu sein. Ihre frühesten Erwähnungen im universitären Kontext des 13. Jahrhunderts deuten auf andere Bedürfnisse der frühen Hochschulen an Materialien der arabischen Wissenschaften<sup>1745</sup>. Eine solch verzögerte Rezeption erklärt sich aus den wenig entwickelten Bindungen zwischen den Stätten des Transfers in Spanien und den Zentren fröhscholastischer Gelehrtenkultur. Trotz des cluniazensischen Hintergrunds mancher geistlicher Auftraggeber der Übersetzungsbewegung war offenbar nicht an eine rasche Übermittlung über die Pyrenäen hinweg gedacht, sondern eher an die Befriedigung der regionalen Aneignungsbestrebungen.

Ausnahmen von der verzögerten Rezeption werden dann auch durch Beziehungsgefüge hergestellt, die über die spanischen Königreiche hinausreichten. Das Übersetzerduo Hermann von Carinthia und Robert von Ketton verfügte durchaus über Kontakte nach Frankreich. Im Falle der „Planisphere“ reichten die nicht nur zu Petrus Venerabilis, der in Cluny nach Munitio für seine intellektuellen Auseinandersetzungen mit dem Islam suchte, sondern zu Thierry von Chartres und damit ins Zentrum der neuen Wissenskultur des 12.

---

<sup>1743</sup> Vgl. WILLIAMS, Philip of Tripoli's Translation, S. 81-85.

<sup>1744</sup> Vgl. Kap. IV.1.c. und IV.1.d.

<sup>1745</sup> Vgl. die generellen Beobachtungen zu den Universitäten als Rezeptionsraum der spanischen Übersetzungen in HASSE, The Social Conditions, S. 79-81 und die folgenden Kapitel.

Jahrhunderts. Dass auf diesem Weg weitere Schriften Eingang in die Dom- und Klosterschulen Frankreichs und darüber hinaus gefunden haben, bleibt ohne weitere Indizien reine Spekulation. Ob sich beispielsweise so der Befund der singulären Überlieferung des „De secretis naturae“ des Hugo von Santalla in Paris<sup>1746</sup> oder anderer seiner Hermetica-Übertragungen in frühen Manuskripten erklärt, verharret im Dunkel.

Weitere Wege des Transfers eröffnen sich durch die Mobilität mancher Übersetzer. Dass Robert von Chester Handschriften mit nach England brachte, wo sie vom Königshof aus eventuell weiter diffundierten, scheint sehr wahrscheinlich. Die weite Verbreitung des „Liber de compositione“ mag sich dadurch herleiten<sup>1747</sup>, für die späte Überlieferung des „Liber septem planetarum ex scientia Abel“ ergeben sich daraus keine unmittelbaren Anknüpfungspunkte<sup>1748</sup>. Petrus Alfonsi und Adelard von Bath erreichten durch ihr Wirken in Frankreich und England ein breites Publikum. Adelards Übertragungen der „Elementa“ des Euklides und der astronomischen Tafeln des al-Ḥwārizmī fanden sogleich Eingang in Thierrys „Heptateuchon“, dem Kompendium zu den *septem artes* des Gelehrten aus Chartres<sup>1749</sup>. Seine Fassungen des „Liber prestigiorum“ und der „Isagoge minor“ des Abū Mašār gelangten noch in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts in die Bibliothek der Benediktinerabtei vom Mont St-Michel<sup>1750</sup>. Sein Wirkungsgrad im normannischen Hochadel und der Austausch mit Gelehrten seiner Heimat wurden bereits erwähnt. So lassen sich über seine Person einige Ansätze der Diffusion fassen, wenn auch im Hinblick auf die Hermetica damit lediglich Optionen und keine sicheren Erkenntnisse aufgezeigt werden.

Die Übersetzung des „Secretum secretorum“ durch Philipp von Tripoli bildet die Ausnahme im Verbreitungsschema hermetisch relevanter Texte. Nach ihrer Entstehung um 1230 fand die lateinische Fassung gleich reißenden Absatz. Früheste Spuren zeigen sich im „Liber introductorius“ des Michael Scotus, weshalb ihre Zirkulation noch vor dem vermutlichen Ableben von Kaiser Friedrichs Hofastrologen 1235 am staufischen Hof in Gang gekommen sein muss<sup>1751</sup>. Schon bald darauf finden sich Überlieferungsspuren an der Kurie und wenig später setzt die handschriftliche Tradierung in der gesamten lateinischen Welt ein<sup>1752</sup>. Auch

---

<sup>1746</sup> Siehe Kap. IV.1.b.

<sup>1747</sup> Siehe Kap. IV.1.a.

<sup>1748</sup> Zur Überlieferung des „Liber septem planetarum“ siehe Kap. IV.1.d.

<sup>1749</sup> Vgl. *Conversations with his Nephew*, hg. von BURNETT, S. xviii.

<sup>1750</sup> Vgl. ebd., S. xvii.

<sup>1751</sup> Vgl. WILLIAMS, Steven J.: *The Early Circulation of the Pseudo-Aristotelian Secret of Secrets in the West. The Papal and Imperial Court*, in: *Le scienze alla corte di Federico II (Micrologus 2)*. Turnhout/ Paris 1994, S. 127-144.

<sup>1752</sup> Vgl. ebd.

im Fall des „Secretum“ dürfte der persönliche Wirkungsradius des Philipp von Tripoli besonders im Umfeld des Papstes zu dieser raschen Verbreitung beigetragen haben.

### 3. Rezeption der technisch-operativen Hermetica im 12. und 13. Jahrhundert

Eine rezeptionsgeschichtliche Untersuchung im Bereich mittelalterlichen Sachschrifttums steht vor einem grundsätzlichen Problem: der gewaltigen Menge unerschlossener Materialien. Im Rahmen einer jüngeren Darstellung zur Astrologiegeschichte wurde allein für den deutschen Raum auf die Schätzung von 60.000 Bänden mittelalterlicher Handschriften verwiesen, die grundsätzlich für solche Fragestellungen zu durchforsten wären<sup>1753</sup>. Vereinzelte Editionsprojekte der letzten Jahre vermögen daher auch die seit Beginn der modernen Forschung wiederholte Feststellung nicht zu mildern, wonach es an adäquaten Abhandlungen zur Astrologie oder Alchemie fehle und man gerade über das frühe Stadium dieser Disziplinen im Mittelalter – womit das Zeitfenster dieser Studie angesprochen wird – praktisch nichts wisse. Auch diese Arbeit vermag keine grundsätzliche Abhilfe zu verschaffen, sondern ist auf die leicht zugänglichen Texte angewiesen, um aus ihnen wenige, allenfalls als exemplarisch zu geltende Beobachtungen treffen zu können. Besonderes Augenmerk wird dabei auf die enzyklopädische Literatur des 13. Jahrhunderts und die relevanten Wissenschaftskonzepte der herausragenden Gestalten der Naturphilosophie der Zeit, insbesondere Albertus Magnus und Roger Bacon, gelegt. Aus diesen Bereichen dürfen am ehesten repräsentative Aussagen erwartet werden, da das dort versammelte Wissen quasi einen Querschnitt des Diskurses um das Sachschrifttum liefert.

#### *a. Rezeption der alchemischen Traktate*

Die zu Eingang dieses Kapitels geschilderte Situation um den Forschungsstand zum mittelalterlichen Sachschrifttum verschärft sich gerade im Bereich der Alchemie nochmals durch das undurchdringliche Pseudoepigraphentum. Wilde Zuschreibungen an Autoritäten wie Albertus Magnus, Thomas von Aquino oder Raimundus Lullus mögen noch relativ leicht durchschaut werden. In anderen Fällen erweisen sich solche Dekonstruktionen als sehr viel schwieriger. Lange Zeit galt beispielsweise Arnaldus von Villanova († 1311) als ein

---

<sup>1753</sup> Vgl. MENTGEN, Gerd: Astrologie und Öffentlichkeit im Mittelalter (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 53). Stuttgart 2005. S. 5. Zu dieser Zahlenangabe sei zumindest einschränkend gesagt, dass sie eine Gesamtschätzung darstellt und sich keineswegs nur auf Astrologica bezieht.



Mitinitiator der frühen Alchemie des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts. Mittlerweile spricht ihm die Forschung – wenn auch widerstrebend – sämtliche Titel des umfangreichen alchemischen Werkes ab, das unter seinem Namen besonders in der Frühen Neuzeit weite Verbreitung fand<sup>1754</sup>.

Noch viel unbeholfener wirken da Aussagen über historisch gänzlich unbekannte Personen, die als Autoren alchemischer Schriften auftauchen. Zur Einordnung des „Speculum alkimie minus“ eines Bruders Simeon von Köln, das in einer Handschrift des 14. Jahrhunderts vorliegt, äußerte sich Karl Sudhoff lediglich mit „den ich dem Tenor der Schrift nach ins 13. Jahrhundert setzen möchte.“<sup>1755</sup> Eine Begründung für seine Einschätzung gibt Sudhoff nicht, doch liegt der Verdacht nahe, dass er sich auf den Hinweis einer alchemischen Handschrift stützt, wonach Arnaldus von Villanova die Lehre des Simeon lobend aufgenommen hätte<sup>1756</sup>. Für Sudhoff mag das auf das 13. Jahrhundert hindeuten, nach gegenwärtigem Kenntnisstand kann die vermeintliche Notiz des Arnaldus aber nur einer Pseudoepigraphie des 14. Jahrhunderts entspringen, die somit kein zulässiges Indiz für eine frühere Datierung darstellt. Dass sich seit der ersten wissenschaftlichen Erfassung vor 85 Jahren niemand mehr verifizierend zum Text des Simeon von Köln äußerte, sagt wiederum einiges über die Möglichkeiten der Forschung im Bereich der mittelalterlichen Sachliteratur aus. Das „Speculum alkimie“ mit seiner singulären Hermes-Nennung, nach der die Alchemie die körperliche Substanz behandle, die aus einem und durch eins an sich zusammengefügt werde<sup>1757</sup>, muss somit als Zeugnis einer Rezeption im 13. Jahrhundert bezweifelt werden.

Aber auch im Falle der historisch besser fassbaren Person des Michael Scotus steht die Forschung hinsichtlich dessen alchemischen Schrifttums vor großen Problemen. Letztlich lässt sich bislang nicht verifizieren, ob zumindest einige der ihm zugeschriebenen Traktate mit Sicherheit seiner Autorschaft entspringen. Dass Michael Scotus grundsätzlich die Alchemie mit Interesse zur Kenntnis nahm, geht aus der Wiedergabe einiger Sätze zur

---

<sup>1754</sup> Vgl. JÜTTNER, Guido: Arnald von Villanova, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 1. München/ Zürich 1980. Sp. 994-996. Wie von Jüttner dort bemerkt wird, schließen die umfangreichen Pseudoepigraphien nicht aus, dass sich Arnaldus tatsächlich mit Alchemie befasst hat.

<sup>1755</sup> SUDHOFF, Karl: Eine Alchemistische Schrift des 13. Jahrhunderts, betitelt „Speculum alkimie minus“ eines bisher unbekanntes Mönches Simeon von Köln, in: Archiv für die Naturwissenschaft und Technik 9 (1922), S. 53-67, hier S. 53.

<sup>1756</sup> Vgl. ebd., S. 55.

<sup>1757</sup> „[...] Hermes de hac scientia sic ait: Alkimia est substantia corporea ex uno et per unum conposita simpliciter, [...]“ Ebd., S. 58.

Beschaffenheit von Metallen in seinem „Liber introductorius“ hervor<sup>1758</sup>. Widersprüchlich zeigt er sich hingegen in seiner Haltung gegenüber dieser Disziplin. Einerseits erscheint sie in einem Atemzug mit der Nigromantie und Beschwörungskunst, in der rituelle Gebete und Invokationen zum Einsatz kämen, in einem anrühigen Kontext<sup>1759</sup>. Andererseits zählt sie – wie auch die *nigromantia* – nach Michaels „*Divisio philosophiae*“ zu den naturkundlichen Feldern der praktischen Philosophie<sup>1760</sup>. Trotz ihres zweifelhaften Charakters gehört die Alchemie somit offenbar zu den Wissensfeldern, vor der die theoretische Neugierde des Hofastrologen Kaiser Friedrichs II. nicht halt machte und die er sogar in den Kanon der Fächer erhob, mit dem sich seiner Auffassung nach jeder Philosoph befassen sollte. Nach den Zuschreibungen mancher Handschriften ging Michaels Interesse jedoch weit über ein oberflächliches Interesse hinaus. So wird er in zwei von vier bekannten Manuskripten als Übersetzer eines „Liber luminis luminum“ alchemischen Inhalts angeführt, das nach einigen Traditionen Averroes, nach anderen einen Daedalus Grecus als Verfasser hat<sup>1761</sup>. Doch nicht nur der vermeintliche Autor wird unterschiedlich überliefert, auch der Text selbst zeigt sich in den erhaltenen Formen mit einem völlig uneinheitlichen Bestand<sup>1762</sup>. Um zu entscheiden, ob die Nennung Michaels als Übersetzer auf einen historischen Sachverhalt zurückgeht oder seinem posthum weit verbreiteten Ruf als Meister okkulten Künste geschuldet ist<sup>1763</sup>, bedarf es einer Einordnung in intertextuelle Gefüge. Ohne eine Aufarbeitung sämtlicher mit Michael Scotus verbundenen Überlieferungen fehlt dafür jedoch die Grundlage. Die Schwierigkeiten, vor denen man bei einem solchen Unterfangen steht, verdeutlicht auch der einzige Michael zugeschriebene alchemische Traktat, der bislang vermehrte Aufmerksamkeit von Seiten der Forschung erfahren hat. Die drei Überlieferungsträger der „Ars Alchemie“ weisen einen derart divergierenden Textbestand

---

<sup>1758</sup> Unter Wiedergabe der entsprechenden Passage machte bereits Charles Homer Haskins darauf aufmerksam; vgl. HASKINS, *Mediaeval Science*, S. 295. Weitere Hinweise auf die Alchemie im „Liber introductorius“ bietet THORNDIKE, *Michael Scot*, S. 110-113.

<sup>1759</sup> „[...] *alchimis, nigromanticis et operantibus artem notoriam et propter aliaque constellationibus exercentur.*“ Michael Scotus: *Liber introductorius*. München Clm 10268, fol. 16ra.

<sup>1760</sup> „*Item practica philosophia dividitur in tres partes. Quarum prima est, quae adinventum est ad similitudinem naturalium; et quae pertinet ad naturalia sicuti medicina, agricultura, alkimia, scientia quoque de proprietatibus rerum, quae dicitur nigromantia, [...].*“ Michael Scotus: *Divisio philosophiae*. Hg. von Ludwig BAUR, in: *Dominicus Gundissalinus, De divisione philosophiae* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 4, Heft 2-3). Hg. von Ludwig BAUR. Münster 1903. S. 398-400, hier S. 399.

<sup>1761</sup> Zur Überlieferungslage vgl. THORNDIKE, *Michael Scot*, S. 114.

<sup>1762</sup> Zwei Textfassungen in Synopse bietet BROWN, *John Wood: An Enquiry into the Life and Legend of Michael Scot*. Edinburgh 1897. S. 240-268.

<sup>1763</sup> Vgl. HEIDUK, Matthias: Der „Ketzerkaiser“ und sein „Hofmagier“ – Mythenbildung um Friedrich II. und Michael Scotus in Legenden und Geschichtsschreibung, in: *Mythos Staufer. Akten der 5. Landauer Staufertagung* (1.-3. Juli 2005). Hg. von Volker HERZNER und Jürgen KRÜGER. Speyer 2010. S. 27-39.

auf, dass mit massiven Eingriffen durch verschiedene Redaktoren zu rechnen ist<sup>1764</sup>. Auf welches Stadium sich die angegebene Autorschaft Michaels beziehen soll, bleibt nach derzeitigem Erkenntnisstand ungewiss. Diese Ungewissheit erweist sich nicht zuletzt deshalb als ein Ärgernis, weil einige Namensnennungen im Traktat neue Aufschlüsse über Gelehrtennetzwerke im Umfeld Kaiser Friedrichs II. erhoffen lassen<sup>1765</sup>. Doch ohne Klarheit in der Verfasserfrage bleibt auch bei diesen Nennungen offen, ob sie sich auf Michaels historische Korrespondenzpartner beziehen oder zu einer geschickten pseudoepigraphischen Inszenierung zu rechnen sind.

Die Hermes-Referenzen in den unter Michael Scotus firmierenden *Alchemica* können also nur unter Vorbehalt in die Untersuchung der Rezeptionsverhältnisse der gewählten Zeitspanne einbezogen werden. Im „*Liber luminis luminum*“, der vermeintlichen Übersetzung Michaels, wird an einer Stelle über verschiedene Arten des Vitriol (= Sulfate der Schwermetalle<sup>1766</sup>) der *Hermes philosophus* aus einem „*Liber alluminum*“ zitiert<sup>1767</sup>. Die entsprechende Passage entstammt keinem im 12. und 13. Jahrhundert bekannten Hermeticum, der „*Liber alluminum*“ stellt somit eine bislang nicht verortbare Tradition dar. Umso bemerkenswerter erscheint, dass er auch in der „*Ars alchemie*“ im Zusammenhang mit der Präparation von Vitriol angeführt wird. Diesmal steht er jedoch nicht für die Eigenschaften des römischen Vitriol, sondern bestimmt das Verhältnis von Blei zu Gold. Blei sei dem Gold gleich, wenn nicht eine Schwäche in es eingedrungen wäre, als wenn der Knabe im Mutterleib getötet werde. Doch, so Hermes weiter, wenn ihm Hitze genommen und ein wenig Härte hinzugefügt werde, erhalte man reines Gold aus Blei – und darin stimmten alle Philosophen überein<sup>1768</sup>. Daneben fungiert der Trismegistos in der „*Ars alchemie*“ als eine der prominenten Autoritäten der Alchemie, der ihre Erhabenheit

---

<sup>1764</sup> Vgl. die Teileditionen und Berichte zu den handschriftlichen Befunden in HASKINS, Charles Homer: The „*Alchemy*“ ascribed to Michael Scot, in: *Isis* 10 (1928), S. 350-359; SINGER, Dorothy: W.: Michael Scot and Alchemy, in: *Isis* 13 (1929), S. 5-15; THOMSEN, S. Harrison: The Texts of Michael Scot's *Ars Alchemie*, in: *Osiris* 5 (1938), S. 523-559.

<sup>1765</sup> Direkt angedeutet wird im Text ein *Frater Helia*, mit dem der Franziskanergeneral Elias von Cortona gemeint sein könnte. Auch im *Magister Jacobus Judeus* ließe sich unter Umständen Jakob ben Anatoli fassen, der aus anderen Zeugnissen als Disputationspartner Michaels am Hof des Kaisers bezeugt ist. Rätselhaft erscheinen hingegen die Nennungen einiger Sarazenen, so eines Theodorus von Tunis, eines Medibabaz von Afrika und eines *Boala de Alap* und eines Barac. Ein Johannes von Alexandria und ein Ratoald von Mailand setzen die Nennungen von Alchemisten, von denen Michael Materialien erhalten haben will, fort. Zu den Nennungen siehe HASKINS, The Alchemy, S. 354-359.

<sup>1766</sup> Vgl. PRIESNER, Claus: Vitriol, in: *Alchemie. Lexikon einer hermetischen Wissenschaft*. Hg. von Claus PRIESNER und Karin FIGALA. München 1998. S. 367f.

<sup>1767</sup> „*Viride dicitur vitriolum romanum loco etiam caperni potest poni sed nobilior est eo ut Hermes philosophus testatur in libro alluminum.*“ *Liber luminis luminum*, hg. von BROWN, S. 262.

<sup>1768</sup> „*Dicit Hermes in libro alluminum quod plumbum aurum fuisset nisi quod quedam infirmitas intravit super eum sicuti accidit puero in ventre matris. Et dicit quod si quis sibi calorem auferat et aliquantulum duritiei dederit aurum perfectum habebit ex ipso et cum eo concordant omnes philosophi.*“ *Ars alchemie*, hg. von THOMSON, S. 549.

verbürge<sup>1769</sup>. Ferner empfehle er *sal nitrum*, sage aber, dass Quecksilber feiner beschaffen sei und besser weiß färbe. Damit verwandle es in besseres Silber als *sal alkali* und aus Kupfer gewinne es bestes Gold<sup>1770</sup>. Ein viertes Mal wird Hermes als Quelle für das *elecsir excellentissimum* genannt<sup>1771</sup>. Aufgrund der unbestimmten Einfügung bleibt unklar, ob das beigefügte Rezept aus einer hermetischen Schrift stammen soll oder ob der Trismegistos lediglich allgemein für die Kunst des Elixiers Pate steht. Wie auch bei den anderen Hermes-Zitaten in der „Ars alchemie“ lassen sich keine konkreten Vorlagen aus dem hermetischen Schrifttum feststellen, die der Verfasser vor Augen gehabt haben könnte.

Wie die Beispiele des „Speculum alchimiae“ des Simeon von Köln und der „Ars alchemie“ des Michael Scotus verdeutlicht haben, stellen viele alchemische Traktate schwer einzuordnende Quellen dar. Für die „Summa perfectionis“ des so genannten Geber Latinus<sup>1772</sup> und den „Liber secretorum alchimie“ des Constantinus Pisanus steht zumindest fest, dass sie den lateinischen Alchemica des 13. Jahrhunderts angehören. Beide Beispiele verdeutlichen, dass die spezielle Fachliteratur auch gänzlich ohne die Autorität des Hermes auszukommen vermochte. Der Trismegistos wird nicht einmal in diesen Traktaten erwähnt<sup>1773</sup>. Von einer automatischen Gleichsetzung der Alchemie mit der Wissenschaft des Hermes im Mittelalter kann somit keine Rede sein.

Auch nicht alle Vertreter der Literatur des 13. Jahrhunderts, die aus Verlegenheit in der Forschung anachronistisch als enzyklopädisch bezeichnet wird, zitieren Hermes. So haben sich etwa bei Thomas von Cantimpré oder in „De naturis rerum“ des Alexander Neckham bislang keine Spuren des Trismegistos eingestellt<sup>1774</sup>. Doch einer der frühesten Enzyklopädisten, der vermutlich aus dem niedersächsischen Raum stammende Arnoldus Saxo, bediente sich ausgiebig einer als „Liber alchimie“ betitelten Quelle. Über die Vita jenes

---

<sup>1769</sup> „*Huius namque thesaurus rei et in hac arte et in re est omne secretum, et hec est res que erigit de stercore pauperem et ipsum regibus equiparat et hec est res per quam pater Tholomeus et Hermes dixerunt se super omnes mundi circulos esse exaltatos.*“ Ebd., S. 534.

<sup>1770</sup> „[...] *quod sal nitrum nobile est inter omnia alia et melius. Hermes eciam multum commendabat ipsum et dixit quod mercurium subtiliter constringit et facit malleabilem et dealbat es et mutat in meliorem lunam quam sal alkali, et de venere facit optimum solem.*“ Ebd., S. 536.

<sup>1771</sup> „*Et hoc probatum est etiam arte Hermetis et dicitur elecsir excellentissimum.*“ Ebd., S. 551.

<sup>1772</sup> Der Autorenname „Geber“ für diesen Traktat soll die Assoziation an die Autorität des Ġābir ibn Ḥayyān aus der arabischen Literatur wecken. Die Forschung spricht indess von Pseudo-Geber oder Geber Latinus, da sich für die „Summa perfectionis“ keinerlei Entsprechung auf arabischer Seite finden lässt, stattdessen eine originär lateinische Schrift vorliegt.

<sup>1773</sup> Vgl. Constantine of Pisa: *The Book of the Secrets of Alchemy* (Collection de Travaux de l'Académie internationale d'Histoire des Sciences 34). Hg. von Barbara OBRIST. Leiden u. a. 1990 und NEWMAN, *Summa perfectionis*.

<sup>1774</sup> Vgl. auch PORRECA, *The Influence*, S. 124.

Arnoldus ist außer seiner Verfasserschaft und seiner Herkunft nichts bekannt<sup>1775</sup>. Für seine Sammlung von Einzeltraktaten („De caelo et mundo“, „De naturis animalium“, „De virtute universali“, „De virtutibus lapidum“, „De moralibus“) existiert in einer Handschrift die wahrscheinlich nicht ursprüngliche Gesamtüberschrift „De floribus/ finibus rerum naturalium“<sup>1776</sup>. Für die Datierung bieten die Übernahmen in die Enzyklopädie des Bartholomaeus Anglicus einen *terminus ante quem*. Bartholomaeus arbeitete Ende der 1230er und Anfang der 1240er Jahre in Magdeburg an seinem „De proprietatibus rerum“, für das ihm das Werk Arnolds vorlag<sup>1777</sup>. Ob die Einzeltraktate tatsächlich nach einer zusammenhängenden Struktur konzipiert waren, geht aus der Anlage nicht eindeutig hervor. In der handschriftlichen Überlieferung treten jedenfalls zahlreiche Fälle der Tradierung von einzelnen Kapiteln auf<sup>1778</sup>. Arnoldus bemüht sich um eine akkurate Wiedergabe seiner Vorlagen ohne jegliche Kommentierung. Bei seinen Quellen handelt es sich überwiegend um Werke der arabischen Literatur oder Übersetzungen griechischer Klassiker aus dem Arabischen. Besonders bemerkenswert erscheint dabei die konsequente Einbeziehung der naturkundlichen Schriften des Aristoteles, von denen einige vermutlich erst wenige Jahre vor Abfassung von Arnolds Schrift in der lateinischen Fassung in Umlauf kamen<sup>1779</sup>.

Im Abschnitt über die Metalle in „De caelo et mundo“ erfährt dann auch der Aristoteles des Arnoldus mit dem „Liber de proprietatibus elementorum“, dem „Liber vegetabilium“ und vor allem mit dem „Liber meteororum“ ein leichtes, autoritatives Übergewicht. Als einzige weitere Kapazität neben dem Stagiriten taucht Hermes auf<sup>1780</sup>. Die 26 Einzelzitate aus dessen

---

<sup>1775</sup> Zu Arnoldus vgl. WORSTBROCK, Franz Josef: Arnoldus Saxo, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, Bd. 1. Berlin/ New York <sup>2</sup>1978. Sp. 485-488; HÜNEMÖRDER, Christian: Arnoldus Saxo, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 1. München/ Zürich 1980. Sp. 1008f.; STURLESE, Die deutsche Philosophie, S. 294f.

<sup>1776</sup> Offenbar ist der Titel von Erfurt, Universitätsbibliothek (Bibliotheca Amploniana) 8<sup>o</sup> 77 nicht eindeutig zwischen den Lesarten finibus und floribus aufzulösen. Vgl. WORSTBORCK, Arnoldus; HÜNEMÖRDER, Arnoldus; STURLESE, Die deutsche Philosophie, S. 284.

<sup>1777</sup> Vgl. STURLESE, Die deutsche Philosophie, S. 295.

<sup>1778</sup> Zur handschriftlichen Überlieferung und Komposition siehe DRAELANTS, Isabelle: Une mise au point sur les œuvres d'Arnoldus Saxo, in: Bulletin de Philosophie Médiévale 34 (1992), S. 163-180 und 35 (1993), S. 130-149.

<sup>1779</sup> Zu den Quellen vgl. DRAELANTS, Isabelle: Introduction à l'étude d'Arnoldus Saxo et aux sources du „De floribus rerum“, in: Die Enzyklopädie im Wandel vom Hochmittelalter zur Frühen Neuzeit. Internationales Kolloquium des Teilprojekts D des SFB 231 der Universität Münster, 04.-07.12.1996 (Münstersche Mittelalter-Schriften 78). Hg. von Christel MEIER-STAUACH, Münster 2001, S. 85-121.

<sup>1780</sup> Edmund von Lippmann meint, aus den Aristoteles-Zitaten eine Einschränkung des alchemischen Mutationsgedankens, wie ihn die „Tabula smaragdina“ vertritt, herauslesen zu können; vgl. VON LIPPMANN, Edmund O.: Chemisches und Alchemistisches aus der Encyclopädie des Arnoldus Saxo, in: Janus 44 (1940), S. 1-9, hier S. 2. Eine entsprechende Intention des Arnoldus lässt sich daraus schwerlich entnehmen, da er gemäß der Anlage seiner Zitatensammlung lediglich die Meinungen seiner Autoritäten versammelt und auf keinerlei Weise Wertungen, Kommentierungen oder Auflösungen von Widersprüchen vornimmt.

„Liber alchimie“ geben vor allem über die Entstehung, Eigenschaften und Wirkung von Mineralien – darunter Quecksilber, Blei, Zinn, Kupfer, Eisen, Silber und Gold – Auskunft<sup>1781</sup>. Der von Arnoldus verwendete Text des „Liber alchimie“ beinhaltete auch die „Tabula smaragdina“. Von ihr übernahm er den Satz von der Sonne als Vater und dem Mond als Mutter sowie den von der Erde als Gebärmutter des alchemischen Werks<sup>1782</sup>. Das folgende Hermes-Zitat mit der Zuordnung der wichtigsten Metalle zu den Planeten findet sich zudem im „Liber Hermetis de alchimia“<sup>1783</sup>, das – wie erwähnt – eine Überlieferungsform auch der Smaragdtafel darstellt<sup>1784</sup>. Doch ist der „Liber alchimie“ des Arnoldus nicht mit dem „Liber Hermetis de alchimia“ in der bislang bekannten Fassung identisch. Die weiteren Ausführungen zu den Metallen bei Arnoldus, die die weiteren 24 Übernahmen nach dem Trismegistos ausmachen, haben nämlich keine Entsprechung im „Liber Hermetis“. Somit verknüpfte der sächsische Enzyklopädist zwei unterschiedliche hermetische Traditionen unter einem Titel, oder er griff auf eine nicht mehr erhaltene Überlieferung der „Tabula“ mit ausführlicher Kommentierung zurück. Die Beschreibungen der Metalle, die Arnoldus dem „Liber alchimie“ entnommen haben will, lassen sich jedenfalls keinem bekanntem Hermeticum des 12. und 13. Jahrhunderts zuordnen.

Einen weiteren Einfluss hermetischer Texte auf Arnoldus Saxo will Isabelle Draelants im Konzept der „virtus universalis“ ausmachen. Mit „De virtute universali“ betitelt Arnoldus seine Zitatensammlung zu den kosmischen Einwirkungen auf das irdische Leben<sup>1785</sup>. Auch viele Hermetica beschreiben Einflüsse der Gestirne etwa auf die verborgenen Eigenschaften von Pflanzen und Steinen. Bei der Beschreibung der magischen Wirkungen von Edelsteinen, wie sie Ptolemaios, Hermes, Geber und andere nennen, spricht Albertus Magnus auch von *virtus caelestis*, mehrmals sogar von einem „Liber de virtutibus universalibus“ des Trismegistos<sup>1786</sup> – Anlass für Isabelle Draelants, ihr „hermetisches Konzept“ auch auf den Dominikanerlehrten auszudehnen<sup>1787</sup>. Weder der Begriff *virtus*, noch die Vorstellung von den kosmischen Kräften und ihren sympathetischen Wechselwirkungen ist allerdings spezifisch hermetisch, sondern liegt insbesondere neuplatonischen Modellen zugrunde.

<sup>1781</sup> Vgl. Die Encyklopädie des Arnoldus Saxo zum ersten Mal nach einem Erfurter Codex, Teil 1 (Königliches Gymnasium zu Erfurt, Beilage zum Jahresbericht 1904/ 05). Hg. von Emil STANGE. Erfurt 1905. S. 41-45.

<sup>1782</sup> „In libro alchimie Hermes: Principium harum rerum et pater est sol, et mater luna. Nutrix eius terra est, et portavit ista simul in ventre suo.“ Ebd., S. 42.

<sup>1783</sup> „In eodem Hermes: [...] Nature et complexionis septem planetarum – saturnus, iupiter, mars, sol, venus, mercurius, luna -, plumbum stagnum, ferrum, aurum, es, argentum vivum, argentum.“ Ebd.

<sup>1784</sup> Siehe Kap. IV.1.a.

<sup>1785</sup> Vgl. Die Encyklopädie des Arnoldus Saxo zum ersten Mal nach einem Erfurter Codex, Teil 2. (Königliches Gymnasium zu Erfurt, Beilage zum Jahresbericht 1905/ 1906). Hg. von Emil STANGE. Erfurt 1906. S. 78-88.

<sup>1786</sup> Siehe unten.

<sup>1787</sup> Vgl. DRAELANTS, Isabelle: La „virtus universalis“: un concept d’origine hermétique? Les sources d’une notion de philosophie naturelle médiévale, in: Hermetism from Late Antiquity to Humanism, S. 157-188.

Albertus redet auch nicht nur im Zusammenhang mit hermetischen Texten von *virtutes*, sondern verwendet den Begriff bei Paraphrasen aus einer Vielzahl von Quellen, wie Isabelle Draelants selbst aufzeigt. Arnoldus Saxo wiederum gibt im entsprechenden Teil seines Werkes keine einzige Schrift des Trismegistos an, sondern stützt sich überwiegend auf aristotelische und pseudoaristotelische Titel. Sicherlich trifft es zu, dass im arabischen Milieu, aus dem viele der Pseudo-Aristotelica stammen, auch hermetische Schriften rezipiert wurden und diese somit einen Beitrag in den Harmonisierungsbestrebungen zwischen platonischer und aristotelischer Philosophie geleistet haben. Doch fungiert auch dort Hermes lediglich als bekräftigende Autorität für Argumente, die sich aus anderen Quellen speisen<sup>1788</sup>. Warum Arnoldus einem „hermetischen Konzept“ folgen soll, wenn er diese Verknüpfung zwischen vermeintlich aristotelischen Positionen und den Hermes-Lehren nicht einmal herstellt, lässt sich nicht nachvollziehen. Warum andererseits nach Draelants nur Arnoldus und Albertus Anhänger einer „hermetischen“ *virtus* sein sollen und nicht auch andere Autoren, die von den verborgenen Wirkungen wissen, stellt eine weitere Inkonsistenz ihrer verworrenen Argumentation dar.

Auch Bartholomaeus Anglicus führt in seinem enzyklopädischen „De proprietatibus rerum“ ein „Liber alchimia“ des Hermes an, das offenbar in mehrere Teile aufgliedert ist<sup>1789</sup>. Er lässt es bei seinen Ausführungen zu der Beschaffenheit von Blei und Zinn einfließen<sup>1790</sup>. Beide Passagen erweisen sich beinahe Wort für Wort identisch mit den entsprechenden Zitaten bei Arnoldus Saxo, dessen Werk in vielerlei Hinsicht eine Vorlage für Bartholomaeus abgab. Eine bei Arnoldus nicht vorhandene Sentenz nach Hermes, mit der Bartholomaeus seine Ausführungen zum Blei erweitert, deutet jedoch auf eine zusätzliche unmittelbare Nutzung der hermetischen Schrift für „De proprietatibus rerum“. Die Bestimmung, wonach Blei die verschiedenen Teile, mit denen es vermischt wird, zusammenfüge, kochend aber feste Körper in die Einzelbestandteile zersetze und so sogar die Härte eines Diamanten aufweiche<sup>1791</sup>, ergänzt Bartholomaeus nach Hermes, wie Blei im Ofen helfe, das Silber leicht von unreinen Elementen zu trennen<sup>1792</sup>. Bartholomaeus´

---

<sup>1788</sup> Ein Beispiel dafür bietet auch der bereits erwähnte „Liber de pomo“; vgl. Kap. IV.2.b und HEIDUK, Sternenkunde am Stauferhof, S. 279-281.

<sup>1789</sup> „Lib. 5 Alchimia Hermes dicit.“ Bartholomaeus Anglicus – De proprietatibus rerum, S. 756 (Lib. 16, Cap. 81)

<sup>1790</sup> Vgl. Bartholomaeus Anglicus – De proprietatibus rerum, S. 756 (Lib. 16, Cap. 81) und 763 (Liber. 16, Cap. 93).

<sup>1791</sup> „In eodem Hermes: Plumbum, quibus miscetur, partes omogenias congregat, et etrogenias separat et mundificat in eius bullitione solidorum corporum omnium, duritiem et adamantis solvit.“ Arnoldus Saxo – De caelo et mundo, hg. von STANGE, S. 43.

<sup>1792</sup> „Plumbum quibus miscetur partes homogenia congregat et hetherogeneas separat et mundificat, et ideo ponitur cum argento in fornace, ut argentum facilius mundificetur, quia partes argentas a consumptione

Berufungen auf Hermes im alchemischen Kontext bleiben jedoch weit hinter der ausführlichen Zitaten des Arnoldus aus dem „Liber alchemie“ zurück.

Ein Kapitel über Edelsteine und die Ursache ihrer wundersamen Kräfte fügt der Autor der Robert Grosseteste zugeschriebenen „Summa philosophiae“ in sein enzyklopädisches Werk ein. Zu Beginn des Abschnitts listet er die wichtigsten Autoritäten mit ihren grundsätzlichen Erklärungen zu den Wirkungen, die sich in den Steinen entfalteten, auf. Von aktiven und passiven Elementen ginge Alexander aus, Avicenna vermute Bewegungen des Himmelsgewölbes als Ursache, Hermes und Ptolemaios die Eigenschaften der Gestirne, Demokritos und die gesamte pythagoreische Schule gingen von einer Beseeltheit aus, Platon allgemein von einer Idee und Constantinus von einer speziellen Substanz<sup>1793</sup>. Wegen der Meinungsvielfalt orientiert sich die Darstellung in der „Summa“ nach eigenem Bekunden an Albertus Magnus<sup>1794</sup>. Das Hermes-Zitat in diesem Kapitel über die Unterschiede der Kräfte je nach Beschaffenheit des Materials entnahm der Verfasser ebenfalls dem „De mineralibus“ des Dominikaners<sup>1795</sup>. Auf gleiche Weise gehen die Ausführungen der „Summa“ in den Kapiteln über die Metalle vor. Für jede der acht Nennungen des Hermes findet sich eine Entsprechung im Werk des Albertus Magnus<sup>1796</sup>. Eine eigenständige Rezeption hermetischer Alchemica liegt im Fall der „Summa“ also nicht vor.

Für Albertus Magnus stellte die Alchemie ein bevorzugtes Feld der Naturbeobachtung dar, da sie die Kunst sei, welche die Natur am besten imitiere<sup>1797</sup>. Auch auf diesem Feld lies er sich von Aristoteles und dem, was er für Aristoteles hielt, anleiten. Daneben zog er auch ausgiebig Avicenna zu Rate<sup>1798</sup>. In Bezug auf Metalle und Steine hielt er jedoch die

---

*praeservat, et ipso plumbo consumpto ac combusto argentum purgat. Item dicit Hermes, quod plumbum in sua ebullitione omnium solidorum corporum duritiam solvit etiam adamantis.*“ Bartholomaeus Anglicus – De proprietatibus rerum, S. 756 (Lib. 16, Cap. 81). Zu den Hermes-Zitaten bei Bartholomaeus und den Unterschieden zu Arnoldus vgl. auch SEYMOUR, Bartholomaeus Anglicus, S. 179-181.

<sup>1793</sup> „Utrum tamen a primis corporibus id est elementis, seu qualitibus activis et passivis insint eis, sicut asserit Alexander, an a motoribus orbium, sicut videtur Avicennae, an a virtutibus caelorum corporalibus, sicut Hermes ac Ptolemaeus sensisse videntur, an ab anima aliqua, sicut Democritus totaque Pythagoraeorum schola opinatur, an ab idea, sicut Plato aestimavit, an fort ab ipsa lapidis specie formaque substantialis, sicut Constantinus aliique plures affirmant, sine magna contradictione difficile est definire.“ Summa philosophiae, hg. von BAUR, S. 633 (Tract. 19, Cap. 6).

<sup>1794</sup> Ebd.

<sup>1795</sup> Ebd. mit Anm. 1 und 2.

<sup>1796</sup> Summa philosophiae, hg. von BAUR, S. 635-640 (Tract. 19, Cap. 7-13).

<sup>1797</sup> „Signum autem huius est, quod videmus in arte alchimiae fieri, quae inter omnes artes maxime naturam imitatur.“ Beati Alberti Magni Ratisbonensis Episcopi, Ordinis Praedicatorum, opera omnia, Bd. 5: Mineralium libri quinque. Hg. von Auguste BORGNET. Paris 1890. S. 61 (Lib. 3, Tract. 1, Cap. 2).

<sup>1798</sup> Zur Bedeutung der Alchemie im Wissenschaftskonzept des Albertus Magnus und seinen Hauptquellen vgl. KIBRE, Pearl: Albertus Magnus on Alchemy, in: Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays 1980.



Bestimmungen beider für unzureichend, weshalb er sich zu einer eigenen Abhandlung herausgefordert sah<sup>1799</sup>. Anderer alchemischer Literatur, vornehmlich aus der arabischen Welt, begegnete er zuweilen mit Skepsis, vor allem dann, wenn er den Eindruck gewann, dort geäußerte Meinungen beruhten auf kryptischen Autoritäten statt auf eigener Beobachtung<sup>1800</sup>. Auch Hermes sah er zuweilen kritisch, wie noch zu zeigen sein wird. Generell galt der Trismegistos aber auch für Albertus als „*dux et pater alchimiae*“<sup>4801</sup> und mit Avicenna rechnete er ihn zu den „*auctores, [...] peritissimi in naturis metallorum.*“<sup>4802</sup> Als eine seiner alchemischen Quellen zog Albertus die „Tabula smaragdina“ heran. Aus ihr zitierte er die Metaphorik von der Aufnahme der Elemente in den Stein der Philosophen<sup>1803</sup> und zweimal die Bezeichnung der Erde als Mutter der Metalle<sup>1804</sup>. Geläufig war ihm die „Tabula“ aus der Überlieferung durch das „Secretum secretorum“. Das geht aus weiteren Referenzen aus dem „Secretum“ hervor, die im Zusammenhang mit der Rezeption magischer Texte behandelt werden<sup>1805</sup>. Am häufigsten lehnte sich Albertus jedoch am unbekannteren „Liber alchimie“ an. Identische Passagen aus dem Werk des Arnoldus Saxo zeigen, dass der Dominikanergelehrte dabei die gleiche Quelle vor Augen hatte wie der Enzyklopädist. Dass Albertus sich jedoch nicht einfach nur bei Arnoldus bediente, zeigen seine Zitate aus dem Werk, die über diejenigen des Arnoldus hinausgehen. Wie David Porreca feststellen konnte, beziehen sich auch Ausführungen zum Basilisken auf den alchemischen Traktat des Hermes, obwohl sie im Kontext zu Albertus' Kommentar zu „De animalibus“ auftauchen<sup>1806</sup>. Zum einen habe demnach Hermes erläutert, dass der Basilisk

---

Hg. von James A. WEISHEIPL. Toronto 1980. S. 187-202; HALLEUX, Robert: Albert le Grand et l'Alchimie, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 66 (1982), S. 57-80; JECK, Udo Reinhold: *Materia, forma substantialis, transmutatio. Frühe Bemerkungen Alberts des Großen zur Naturphilosophie und Alchemie*, in: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 5 (1994), S. 205-240.; JECK, Udo Reinhold: *Albert der Große über die Natur der Metalle. Ein Beitrag zur Geschichte des Hermetismus in der Philosophie des 13. Jahrhunderts*, in: *Hauptsätze des Seins. Die Grundlegung des modernen Materiebegriffs (System und Struktur, Sonderbd. 3)*. Cuxhaven/Dartford 1998. S. 121-137.

<sup>1799</sup> „*De his autem libros Aristotelis non vidimus, nisi excerptos per partes. Et haec quae tradidit Avicenna de his in tertio capitulo primi sui libri quem fecit de his, non sufficiunt.*“ Albertus Magnus – *De mineralibus*, hg. von BORGNET, S. 1 (Lib. 1, Tract. 1, Cap. 1).

<sup>1800</sup> Vgl. HAAGE, *Alchemie im Mittelalter*, S. 9.

<sup>1801</sup> Albertus Magnus – *De mineralibus*, hg. von BORGNET, S. 78 (Lib. 3, Tract. 2, Cap. 3).

<sup>1802</sup> Ebd., S. 61 (Lib. 3, Tract. 1, Cap. 2).

<sup>1803</sup> „*Et hoc summum ingenium alchimicorum docet Hermes in secreto secretissimorum suorum per verba metaphorica dicens: ‚Lapis suaviter cum magno ingenio ascendit a terra in caelum, iterumque descendit a coelo in terram. Nutrix eius terra est, et ventus portavit eum in ventre suo.‘*“ Ebd., S. 5 (Lib. 1, Tract. 1, Cap. 3).

<sup>1804</sup> „*Hanc opinionem pater Hermes Trismegistus approbare videtur, qui dicit terram esse matrem metallorum [...]*“ Ebd., S. 66 (Lib. 3, Tract. 1, Cap. 6); „*Propter quod etiam dicit Hermes, quod genitrix metalli est terra quae portat ipsum in ventre suo [...]*“ Ebd., S. 75 (Lib. 3, Tract. 2, Cap. 1).

<sup>1805</sup> Siehe Kap. IV.3.d.

<sup>1806</sup> Eine Quelle nennt Albertus in „De animalibus“ nicht, aber auf diesen Titel verweist eine Anspielung in der theologischen Summe des Dominikaners; vgl. PORRECA, *The Influence*, S. 97.

durch sein furchterregendes Äußere den Jäger in die Flucht schlage<sup>1807</sup>. Zum anderen beziehe sich die Erzeugung eines Basilisken *in vitro* nicht auf den wahren Basilisken, sondern auf ein alchemistisches Elixier zur Wandlung der Metalle<sup>1808</sup>. Der „biologischen“ Meinung des Hermes zum Basilisken, dass er eine Schlange gleich einem Hahn, aber mit langem Schwanz sei, glaubt Albertus nicht, obwohl dem Trismegistos viele aufgrund seiner Autorität folgten, wie er feststellt<sup>1809</sup>.

Von weit größerem Interesse für Albertus waren jedoch die Bestimmungen zu den Eigenschaften von Metallen aus dem „Liber alchimie“. Alle relevanten Passagen aufzuzählen, würde den Rahmen der Arbeit überstrapazieren. Im Folgenden beschränke ich mich auf eine exemplarische Auswahl. Zunächst zitiert Albertus einige Grundlagen nach Hermes, darunter die Entsprechung der wichtigsten Metalle zu den Planeten<sup>1810</sup>, das die Metalle aufgrund ihrer materiellen Verwandtschaft leicht in einem zyklischen Vorgang ineinander verwandelt werden könnten<sup>1811</sup> und die Metalle aus allen Elementen zusammengesetzt seien, wobei die quantitativ am häufigsten vertretenen Bestandteile die Beschaffenheit bestimmten<sup>1812</sup>. Große Aufmerksamkeit schenkt er einer Prozedur, die er bei Avicenna und Hermes beschrieben vorgefunden habe. Dort ist von der Gewinnung eines gelben Elixiers aus Schwefel die Rede, das Metalle verbrennen und deformieren könne (gemeint ist eine Verätzung durch konzentrierte Schwefelsäure). Diese Substanz gewinne man aus dem Schwefel durch Behandlung mit aggressiven Reagenzien und dem Verkochen der brennbaren Flüssigkeit. Übrig bleibe eine unbrennbare, ölige Flüssigkeit. Eine vergleichbare Substanz vermutete Albertus in den Metallen, die offensichtlich kein Wasser

---

<sup>1807</sup> „*In quo sicut Hermes convenit cum basilisco, et propter huiusmodi imitationem aliquotiens effugit venatorem.*“ Albertus Magnus: *De animalibus libri XXVI* nach der Kölner Urschrift, Bd. 2 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 16). Hg. von Hermann STADLER. Münster 1920. S. 1420 (Lib. 22, Tract. 2, Cap. 1).

<sup>1808</sup> „*Et quod Hermes docet basiliscum generare in vitro, non intelligit de vero basilisco, sed de quodam elixyr alkymico quo metalla convertuntur.*“ Ebd., S. 1562 (Lib. 25, Cap. 2).

<sup>1809</sup> „*[...] tamen Hermetis dictum est et a multis susceptum propter dicentis auctoritatem.*“ Ebd., S. 1496 (Lib. 23, Tract. 1, Cap. 24).

<sup>1810</sup> „*Propter quod etiam septem genera metallorum septem planetarum nominibus vocaverunt, dicentes Saturnum plumbum, Jovem autem stannum, Martem autem ferrum, et Solem aurum, Venerem aes, mercurium vero argentum vivum, et Lunam argentum: asserentes quod propter diversos numeros suae compositionis compexionem acquirunt septem planetarum. Hermes autem huiusmodi auctor videtur esse sententiae, [...].*“ Albertus Magnus – *De mineralibus*, hg. von BORGNET, S. 66 (Lib. 3, Tract.1, Cap. 6).

<sup>1811</sup> „*Propter quod et multorum Philosophorum, quorum tamen pater est Hermes Trismegistus, qui Propheta Philosophorum vocatur, assertio est, circularem esse metallorum generationem, et ex se invicem, sicut et circularis est generatio elementorum: quod etiam mihi videtur verissimum.*“ Ebd., S. 81 (Lib. 3, Tract. 2, Cap. 6).

<sup>1812</sup> „*Hermes autem et quidam aliorum dicere videntur metalla ex omnibus elementis constitui, quod procul dubio negandum non est: sed tamen rerum materia non determinatur ex his quae aliquo modo sunt in eis, sed potius ex his quae in ipsis abundant.*“ Ebd., S. 63 (Lib. 3, Tract. 1, Cap. 4).

enthielten, aber aufgrund ihrer Schmelzbarkeit dennoch auf einer Flüssigkeit basieren müssten<sup>1813</sup>.

Die Vorstellung von einer viskosen Grundsubstanz der Metalle fügt sich somit in Albertus' naturphilosophisches Konzept. An anderer Stelle übt er allerdings auch Kritik an der alchemischen Autorität des Trismegistos. Ein eigenes Kapitel widmet der Dominikaner seiner Widerlegung der Ansicht des Hermes, des Gigil und des Empedokles, wonach den Metallen entgegen ihrer äußeren Form im Innern andere Naturen innewohnten. Während beispielsweise Blei demnach außen Blei, innen aber Gold sei, verhalte es sich bei Gold genau umgekehrt. Letztlich wohnten den Metallen alle anderen Metalle inne, ihre Identifikation finde über das dominante Metall statt. Albertus hält diese Ansicht für absurd, da sich bei Schmelzprozessen völlig unterschiedliche Reaktionen an den Metallen beobachten ließen, die sich entsprechend zeigen müssten, wenn das äußere Metall abgeschmolzen sei und das innere freiliege<sup>1814</sup>.

Aus welchen Texten des Hermes Albertus bei seiner Metalltheorie schöpft, gibt er nicht zu erkennen. Der „Liber alchimie“ wird erst bei einigen der Bestimmungen zu den einzelnen Metallen genannt, was ihn als Quelle aller albertinischen Hermes-Zitate zu diesem Bereich wahrscheinlich macht. Über Zinn entnimmt Albertus beispielsweise aus dem „Liber alchimie“, dass es aufgrund seiner Trockenheit andere Substanzen, denen es untergemischt werde, zerbrechlich und spröde mache<sup>1815</sup>. Vom Schwefel will er daraus erfahren haben, dass er aufgrund seiner Affinität zu den Metallen diese alle verbrenne und zu Asche reduziere, mit Ausnahme des Goldes, in dessen Poren er nicht eindringen könne. Somit eigne sich Schwefel zur Veredelung von Gold<sup>1816</sup>. Zum Blei berichte Hermes von einer Prozedur, in der das Blei über ein Gefäß mit starkem Essig gehängt werde. Die Essigdämpfe

---

<sup>1813</sup> „Signum autem huius est, quod videmus in arte alchimiae fieri, quae inter omnes artes maxime naturam imitatur: haec enim cum vidit nullo modo meliori fieri citrinum elixir quam per sulphur, in sulphure autem vidit unctuositatem ustivam vehementer, ita ut omnia metalla adurat, et adurendo denigret super quae liquefacta projicitur, praecipit lavaria cutis loturis et decoqui sulphur, ita diu donec ab ipso decocto aqua non citrina egrediatur, et sublimari loturas has, donec tota unctuositas ab eo cremabilis egrediatur, eo quod tunc tantum subtile unctuosum manet quod subtinet ignem et non crematur ab igne. Oportet igitur simile unctuosum humidum abundare in metallorum materiis, quae a natura producuntur: et hoc esse causam ductibilitatis et liquabilitatis eorum; et hoc expresse dicunt auctores, Avicenna et Hermes et multi alii pertitissimi in naturis metallorum.“ Ebd., S. 61 (Lib. 3, Tract. 1, Cap. 2). Zum von Albert beschriebenen Prozess vgl. auch JECK, Albert der Große, S. 129-132.

<sup>1814</sup> Albertus Magnus – De mineralibus, hg. von BORGNET, S. 69f. (Lib. 3, Tract. 1, Cap. 8).

<sup>1815</sup> „Quod autem dicit Hermes in alchimis, quod stannum propter suam nimiam siccitatem corporea quibus admiscetur, frangit et ductulem materiam in eis destruit, intelligitur eo modo quo dictum est ex acuto vapore vel lotura videlicet ipsum exsiccatas habere terrestres partes quae sunt ipso.“ Ebd., S. 88 (Lib. 4, Tract. 1, Cap. 4).

<sup>1816</sup> „Sic igitur purificatur aurum, et non exuritur in eo nisi substantia ignobilis: propter quod eleganter dicit Hermes in Alchimis suis: ‚Sulphur ipsum quadam subtili affinitate sulphuris ad quam vicinantur omnia metalla, omnia eorum perurit corpora et incinerat, aurum vero non: pori nanque eius arcti sunt et indissolubiles.‘“ Ebd., S. 93 (Lib. 4, Tract. 1, Cap. 7).

kondensierten die Substanz des Bleis und verwandelten es in ein weißes Pulver namens *cerusa*. Über das Blei gegossen würde der Essig lediglich eine Weißfärbung verursachen, ansonsten aber keine Kraft zeigen. Die Ursache läge in der Beschaffenheit des Essigs, dem eine Art Feuer innewohne. Dies vermöge in instabiles Blei einzudringen und es von den Quecksilberbestandteilen zu reinigen – das führe zur Weißfärbung<sup>1817</sup>. Derartige Verfahrensweisen entnimmt Albertus auch für Quecksilber, Kupfer, Gold, Eisen und Silber von seiner hermetischen Vorlage<sup>1818</sup>.

Zur Beschaffenheit von Steinen bezieht sich Albertus auf eine andere hermetische Schrift, die er mal als „De minerale virtute“ und mal als „De universale virtute“<sup>1819</sup> betitelt. Auf welche Vorlage, sofern es tatsächlich eine einzige ist, er dabei abzielt, werfen der Forschung bislang ungelöste Rätsel auf. Dorothea Wyckhoff plädiert für einen Titel, der durch einen Kopierfehler oder eine Unachtsamkeit des Albertus unterschiedlich benannt erscheint. Die Quelle könne demnach ein Werk sein, das dem „De quindecim stellis“ verwandt ist. Verwendung finde das gleiche Hermeticum auch im albertinischen Traktat „De natura locorum“<sup>1820</sup>. David Porreca hingegen vermutet den „Asclepius“ hinter dem Zitat aus „De virtutibus universalis“ des Trismegistos in „De natura locorum“ und sieht daher zwei verschiedene Schriften hinter „De minerale virtute“ und „De universale virtute“<sup>1821</sup>. Zwar enthält auch der „Asclepius“ Vorstellungen von den kosmischen Einflüssen auf die materiellen Verhältnisse der Natur, doch die unmittelbare Verbindung, wie von Porreca gedacht, lässt sich nicht feststellen<sup>1822</sup>. Hinter den von Albertus Magnus genannten hermetischen Texten steht also eine bislang nicht verifizierbare Vorlage alchemischen und/ oder magisch-naturkundlichen Inhalts. Dass beide Titel auf die gleiche Quelle anspielen und nicht zwei verschiedene Schriften bezeichnen, liegt nahe, entzieht sich jedoch den überprüfbareren Sachverhalten.

Im Kontext seiner Abhandlung „De mineralibus“ interessiert Albertus die von Hermes aufgebrachte Überlegung, auf welche Ursache die Entstehung von Steinen zurückzuführen

---

<sup>1817</sup> Ebd., S. 92 (Lib. 4, Tract. 1, Cap. 6).

<sup>1818</sup> Eine tabellarische Übersicht bietet HALLEUX, Albert le Grand, S. 68f.

<sup>1819</sup> Der zweite Titel hat zu den oben geschilderten Überlegungen von Isabelle Draelants beigetragen.

<sup>1820</sup> Vgl. Albertus Magnus: Book of Minerals. Hg. von Dorothea WYCKHOFF. Oxford 1967. S. 274.

<sup>1821</sup> Vgl. PORRECA, The Influence, S. 88 mit Anm. 47.

<sup>1822</sup> Die Passage aus „De natura locorum“ lautet: „*Et hoc est quod egregie dicit Hermes in libro de virtutibus universalibus, quod, constellatio est causans virtutem qualitatum eorum quae infunduntur in inferioribus, et est formativa ipsorum per qualitates elementorum quae sunt sicut instrumenta virtutum coelestium.*“ Albertus Magnus: De natura locorum, in: Beati Alberti Magni Ratisbonensis Episcopi, Ordinis Praedicatorum, opera omnia, Bd. 9: Parvorum naturalium pars prima. Hg. von Auguste BORGNET. Paris 1890. S. 527-584, hier S. 537. Im von Porreca benannte Kapitel Asclep. 30 ist weder von der *constellatio* als Ursache der *virtutes* noch von den *qualitates elementorum* oder den *instrumenta* der himmlischen *virtus* die Rede, vgl. Corpus Hermeticum, Bd. 2, hg. von NOCK/ FESTUGIÈRE, S. 337-339.

sei. Den Trismegistos zitiert er mit der Aussage, diese Ursache sei eine bestimmte Kraft, die eine in allen Dingen sei, aber aufgrund der Verschiedenheit der Dinge, die sie bewirke, mit unterschiedlichen Namen bezeichnet werde. Das lasse sich am Beispiel der Sonne beobachten, deren Licht alles bewirke. Doch wenn es geteilt werde, fallen die Effekte unterschiedlich aus. Und so entstünden verschiedene Steine und auch Metalle an verschiedenen Orten<sup>1823</sup>. Mit einem zweiten Zitat nach Hermes und denjenigen, die ihm folgten, sowie vielen Indern, präzisiert Albertus die stellare Einwirkung auf die Entstehung der Steine. Die Kraft aller Dinge rühre von den Sternen und den Himmelskonstellationen her. Vom ersten Himmelskreis namens *Alaur* strömten die Kräfte herab. Das geschehe auf edle oder unedle Weise: auf edlere Weise, wenn die Dinge sich durch Helligkeit und Transparenz hervorheben, auf unedle Weise, wenn die Dinge vermischt und faulig erschienen. Wenn Edelsteine so wundervolle Kräfte besäßen, dann deshalb, weil sie in ihrer Substanz mehr an die Klarheit der Dinge von oben heranreichten. Edelsteine würden daher auch als aus Elementen gefasste Sterne bezeichnet<sup>1824</sup>. Albertus sieht diese hermetische Lehre im Zusammenhang mit indischen Quellen, was auf eine ursprünglich arabische Vorlage schließen lassen könnte, die diesen Kontext herstellt<sup>1825</sup>. Die angesprochenen Wunderkräfte der Edelsteine zielen auf die magischen Wirkungen, die ihnen zugeschrieben werden. Auf sie bezieht sich Albertus bei seinen weiteren Ausführungen in „De mineralibus“, woran im Abschnitt zur Rezeption der magisch-divinatorischen Schriften angeknüpft werden soll<sup>1826</sup>.

Aus einer nicht verifizierbaren hermetischen Schrift scheint eine weitere Definition zu stammen. Ein Stein sei demnach alles, was im Feuer nicht verdampfe. Als ungewöhnlich erweist sich der Kontext, in dem der Dominikaner gelehrte auf dieses Hermes-Zitat

---

<sup>1823</sup> „Hermes autem in libro quem de minerali virtute scribit, dicere videtur causam generativam lapidum esse virtutem quamdam, quam unam dicit esse in omnibus, sed propter diversitatem rerum generatarum diversa sortiri vocabula. Exemplum ponens de lumine solis, quod solum omnium est generativum, et cum participatur, non per unam solam passivorum potestatem, diversa operatur in eis. [...] et exinde diversa genera lapidum et metallorum in diversis locis generari.“ Albertus Magnus – De mineralibus, hg. von BORGNET, S. 5f. (Lib. 1, Tract. 1, Cap. 4).

<sup>1824</sup> „Hermes autem et quidam sequaces eius Indorum plurimi multa et universali virtute differentes, dicebant omnium inferiorum virtutes esse in stellis et imaginibus coelorum. Omnes autem virtutes infundi in inferioribus omnibus per circulum Alaur, quem primum circulum imaginum coelestium esse dicebant. Has autem virtutes descendere in res naturae nobiliter et ignobiliter. Nobiliter autem quando materiae recipientes has virtutes, fuerint superioribus magis similes in lumine et perspicuitate. Ignobiliter autem quando materiae fuerint confusae et fatulatae, in qua quasi opprimitur virtus coelestis. Hanc igitur causam isti dicunt, quoniam lapides pretiosi prae aliis habent mirabiles virtutes: quia videlicet in substantia magis simulantur superioribus, et in lumine et perspicuitate: propter quod a quibusdam eorum stellae elementales esse dicuntur lapides pretiosi.“ Ebd., S. 26 (Lib. 2, Tract. 1, Cap. 2).

<sup>1825</sup> Vgl. Book of Minerals, hg. von WYCKHOFF, S. 273f.

<sup>1826</sup> Siehe Kap. IV.3.d.

zurückgreift: es steht in einem kleinen naturkundlichen Exkurs im Rahmen seines Kommentars zum Buch Hiob<sup>1827</sup>.

Über die zentrale Bedeutung der Alchemie im Wissenschaftskonzept des Roger Bacon liegen bereits mehrere informative Studien vor<sup>1828</sup>. Für den englischen Franziskaner vermochte keine andere Disziplin die Entstehung der Dinge aus den Elementen besser zu erklären als die *alkimia speculativa*. Dabei hatte er nicht nur Steine, Metalle, Farben und andere Dinge der unbelebten Natur vor Augen, sondern auch die Körpersäfte, aus denen sich die Lebewesen einschließlich des Menschen zusammensetzten. Bacons theoretische Alchemie berührte damit die Medizin und naturphilosophische Grundanschauungen über das Leben. Ihre Vernachlässigung durch seine Zeitgenossen erschien dem Franziskaner wissenschaftlich unredlich. Neben die *alkimia speculativa* tritt für Bacon die *alkimia operativa et practica*, die die Fertigungsprozesse von Metallen, Farben und weiteren nützlichen Dingen für das Allgemeinwohl umfasst. Nicht zuletzt erhoffte er sich durch das alchemische Werk die Herstellung von Präparaten, die das Leben verlängern helfen sollten. Stark beeinflusst wurde Bacon bei seinen Vorstellungen von den Möglichkeiten der Alchemie durch seine Lektüre des „Secretum secretorum“<sup>1829</sup>. Die dort enthaltene „Tabula smaragdina“ kommentierte er mit seiner eigenwilligen Vorstellung, was den Stein der Philosophen ausmache. Der Stein stünde metaphorisch für den Beginn jeglicher alchemischer Operation, sei sie mineralisch, pflanzlich oder aus tierischen Bestandteilen. Auch Teile des menschlichen Körpers vollzögen ein alchemisches Werk, allen voran das Blut, das die vier Körpersäfte vereine, vergleichbar der Sublimierung der Metalle durch Quecksilber<sup>1830</sup>. Die Einflüsse des „Secretum“ zeigen sich noch bei mehreren alchemischen

---

<sup>1827</sup> „*Lapis dicitur, ut dicit Hermes, omne, quod non evaporat in igne, [...]*.“ B. Alberti Magni O. Praed. Ratisbonensis Episcopi Commentarii in Iob. Hg. von Melchior WEISS. Freiburg i.Br. 1904. Sp. 308.

<sup>1828</sup> Einen kompetenten, neueren Überblick mit Verweisen auf weitere Literatur bietet NEWMAN, William: An Overview of Roger Bacon's Alchemy, in: Roger Bacon and the Sciences. Commemorative Essays (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 57). Hg. von Jeremiah HACKETT. Leiden/ New York/ Köln 1997. S. 317-336. Die folgenden Ausführungen stützen sich auf diesen Beitrag.

<sup>1829</sup> Eine zusammenfassende Gesamtwürdigung der herausragenden Bedeutung des „Secretum secretorum“ für Roger Bacon enthält WILLIAMS, Steven J.: Roger Bacon and the Secret of Secrets, in: Roger Bacon and the Sciences, S. 365-393.

<sup>1830</sup> „*Lapis igitur sumitur primo methaphorice pro omni eo super quo incipit operacio alkimie. Et hoc potest esse res mineralis, ut sulphur et arsenicum, set melior est res vegetabilis ut fructus et partes arborum et herbarum, optime vero sunt res animales ut sanguis ovum et capilli, et maxime partes hominis, et inter illas sanguis, in quo ad oculum distinguntur quatuor humores, scilicet, fleuma, colera, sanguis, et melancolia. Alkimista igitur querit separare hos humores abinvicem et purgare quemlibet a quolibet. Et cum per difficilia opera fuerint redacta ad puras simplicitates suas, tunc dommescunt secreta proporcione et certissima, quibus additur argentum vivum postquam mortificatum fuerit et sublimatum pluries. Similiter calx sive pulvis metalli vilioris de quo fiet nobilior. Et similiter nobilioris. Et post hec incorporentur adinvicem donec fiant unum corpus.*“ Secretum secretorum, hg. von STEELE, S. 117 Anm. 5.

Ausführungen Bacons, doch betrachtet er Aristoteles als deren Urheber<sup>1831</sup>. Hermes hingegen wird vom Franziskaner ein einziges Mal in alchemischen Kontext genannt. Im „Opus minus“ tritt der *Hermes Mercurius*, Vater der Philosophen, bei der Beschreibung des Elixiers und der Transmutation der Metalle in Erscheinung. Den Wandlungsprozess – für dessen Darstellung sich Bacon vor allem auf Aristoteles, Avicenna und eine Reihe arabischer Autoren stützt – habe er bildlich mit den Worten „*und der Körper werde Geist*“ treffend zum Ausdruck gebracht<sup>1832</sup>. Eine konkrete Vorlage für diesen Spruch des Hermes lässt sich nicht ausfindig machen. Die mythische Herleitung der Alchemie vom Trismegistos war Bacon durch das „Secretum“ sicherlich geläufig, für seine Auffassung von dieser Wissenschaft spielte sie aber offenbar keine Rolle. Hermes-Bezüge in Bezug zu einer *virtus universalis* treten bei Albertus Magnus im Gegensatz zu Arnoldus Saxo jedenfalls offenkundig zu Tage. Die Argumentation von Isabelle Draelants greift beim Dominikanerlehrten somit sehr viel eher. Dessen Kontextualisierung mit weiteren Quellen, wie noch zu zeigen sein wird, lassen die Etikettierung als „hermetisches Konzept“ dennoch problematisch erscheinen.

### *b. Rezeption der medizinisch-naturkundlichen Schriften*

Von den Texten aus dem medizinisch-naturkundlichen Bereich weisen die „Kyraniden“ die nachhaltigste und am weitesten verbreitete handschriftliche Überlieferung auf. Eine rezeptionsgeschichtliche Untersuchung steht jedoch noch aus<sup>1833</sup>. Ihr Einfluss lässt sich besonders an weiteren hermetischen Traktaten beobachten, die medizinische Anwendungen mit magischen Praktiken verbinden. Dazu zählen beispielsweise das „Compendium aureum“ und das französische „Livre des Secrez de Nature“<sup>1834</sup>. Deren Überlieferung wird jedoch erst ab dem 14. Jahrhundert fassbar<sup>1835</sup>. Frühere Rezeptionsspuren dürfen vor allem im medizinischen Sachschritttum erwartet werden, dessen systematische Sondierung jedoch einem eigenen Forschungsprojekt vorbehalten

---

<sup>1831</sup> Vgl. NEWMAN, William: The Alchemy of Roger Bacon and the *Tres Epistolae* attributed to Him, in: *Comprendre et Maîtriser la Nature au Moyen Age. Mélanges d'Histoire des Sciences offerts à Guy Beaujouan (Hautes Études Médiévales et Modernes 73)*. Genève 1994. S. 461-479, hier bes. S. 468.

<sup>1832</sup> „[...] *et corpus fiat spiritus, sicut dicit Hermes Mercurius, pater philosophorum.*“ Rogeri Baconis opus minus (Fr. Rogeri Bacon opera quaedam hactenus inedita, Bd. 1). Hg. von J.S. BREWER. London 1859. ND 1965. S. 313-389, hier S. 313.

<sup>1833</sup> Vgl. KEIL, Gundolf: Kyranides, in *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 5. München/ Zürich 1991. Sp. 1597. Siehe dort auch die Hinweise auf die frühe Teilübertragung ins Lateinische, die für eine Untersuchung spezifisch als Hermes-Offenbarungen gekennzeichnete Texte ohne Relevanz bleibt.

<sup>1834</sup> Vgl. *Textes Latins et Vieux Français Relatifs aux Cyranides*, hg. von DELATTE, S. 207-233 und S. 291-352.

<sup>1835</sup> Vgl. ebd., S. 210f. und S. 293-296 sowie LUCENTINI/ PERRONE COMPAGNI, I testi, S. 37-40.

bleiben muss. In der für diese Studie gesichteten enzyklopädischen und wissenschaftssystematischen Literatur haben sich keine Hinweise auf die „Kyraniden“ gefunden. Thematisch verwandt ist jedoch ein Rezept nach Hermes, das in zwei medizinischen Abhandlungen auftaucht, die Roger Bacon zugeschrieben wurden. Dabei handelt es sich um die Präparierung eines Krautes namens *boriza*, das dem Majoran ähnlich sei, aber mit himmelblauen und münzrunden Blättern. Bei zunehmendem Mond wüchsen der Pflanze Blätter und bei abnehmendem Mond werfe sie eins nach dem anderen ab, bis sie nackt zurückbleibe. Sie komme in den Bergen an wilden Bächen vor und ihre Blüten seien gelb. Eine dieser Pflanzen mit dem Gewicht einer Linse, mit Tintenfisch<sup>1836</sup> vermenget und für drei Tage in einem Gefäß verschlossen, ergäbe ein Mittel, das mit Kuhmilch getrunken den Menschen verjünge<sup>1837</sup>. Dieses Kraut taucht in keinem der bekannten mittelalterlichen Herbarien auf, die auf Hermes zurückgeführt werden. So bleibt offen, aus welcher Quelle das Rezept schöpft<sup>1838</sup>. Obwohl es einem der vornehmlichen Anliegen Bacons entspricht, die „wissenschaftlichen“ Möglichkeiten zur Verlängerung des Lebens auszuloten<sup>1839</sup>, bestreitet die Forschung in jüngster Zeit mit guten Gründen dessen Autorschaft. Im Falle des „De retardatione accidentium senectutis“ geht sie davon aus, dass der Franziskaner die Schrift sehr wohl kannte und sich durch ihre Lektüre inspirieren ließ<sup>1840</sup>. Aus ihr entnahm er möglicherweise das Rezept für „De conservatione iuventutis“, sofern dieser Titel als Werk Bacons bestätigt werden kann.

In seiner Abhandlung „De vegetabilis“ weiß auch Albertus Magnus von zwei Rezepturen nach Hermes zu berichten, die einer den „Kyraniden“ ähnlichen Sammlung entstammen könnten<sup>1841</sup>. Ihre genaue Provenienz entzieht sich bislang aber der Kenntnis der Forschung. Gemäß dem einen Hermes-Zitat sei es möglich, Pflanzen wie den Rosenstrauch zu lang

---

<sup>1836</sup> Statt *sepia* steht in der zweiten Rezeptfassung des „De conservatione iuventutis“ *cipra* für Kupfer; siehe folgende Anmerkung.

<sup>1837</sup> „Item legitur in quibusdam scriptis Hermetis quod est quedam herba similis maiorane, cuius folia sunt celestis coloris et sunt rotunda ut denarius, et crescente luna crescit unum folium, et decrecente luna eicit unum folium succesive et remanet nuda, et nascitur in montibus et rupibus fluviorum, et eius flores sunt citrini, et dicitur ibi quod si quis receperit de hac planta ad pondus unius lentis et tantumdem de sepia, et clauserit in vase per tres dies et biberit cum lacte vaccarum per aliquot dies pro cibo, [...] et homo iuvenescit.“ Roger Bacon: De retardatione accidentium senectutis, in: De retardatione accidentium senectutis cum aliis pusculis de rebus medicinalibus. Hg. von A.G. LITTLE und E. WITHINGTON. Oxford 1928. S. 1-83, hier S. 56f. Leichte Abweichungen weist die zweite Rezeptfassung auf, in der auch der Name der Pflanze *boriza* vermittelt wird; vgl. Roger Bacon: De conservatione iuventutis, in: ebd., S. 120-143, hier S. 136;

<sup>1838</sup> Vgl. PORRECA, The Influence, S. 213.

<sup>1839</sup> Zu den medizinischen Abhandlungen Roger Bacons siehe GETZ, Faye: Roger Bacon and Medicine: The Paradox of the Forbidden Fruit and the Secrets of Long Life, in: Roger Bacon and the Sciences, S. 337-364.

<sup>1840</sup> Vgl. ebd., S. 347 mit Anm. 41. Zur Verfasserfrage siehe PARAVICINI BAGLIANI; Agostino: Il mito della ‚prolongatio vitae‘ e la corte pontificia del Duecento il ‚De ratardatione accidentium senectutis‘, in: Medicina e scienze della nautra lla corte dei papi nel duecento. Spoleto 1991. S. 283-326.

<sup>1841</sup> Zur Konzeption der Schrift „De vegetabilibus“ siehe REEDS, Karen: Albert on the Natural Philosophy of Plant Life, in: Albertus Magnus and the Sciences, S. 341-354.



brennbarem Material für den Winter zu präparieren, indem man sie in feuchter, gedüngter und mit menschlichem Blut aufbereiteter Erde anpflanzt. Er selbst habe dies nicht durch ein Experiment getestet, fügt Albertus hinzu, was eine gewisse Skepsis zum Ausdruck bringen mag<sup>1842</sup>. Von ähnlichen magischen Wirkungen menschlicher Bestandteile geht auch die zweite Rezeptur aus, die auf Hermes zurückgeführt wird. Wenn ein Kürbis an einem schattigen Ort in die Asche menschlicher Knochen, die mit Olivenöl getränkt sind, eingepflanzt werde, erhalte man nach neun Tagen Blüte und Keim<sup>1843</sup>.

Der lateinischen Fassung des „De secretis naturae“ des Hugo von Santalla war, verglichen mit den „Kyraniden“, keine weite Verbreitung beschieden. Doch zwei Spuren der Rezeption im 12. Jahrhundert hat die Forschung ausfindig machen können<sup>1844</sup>. Eine von ihnen führt zu Hermann von Carinthia. In seinem Werk „De essentiis“ erwähnt er zweimal die Schrift des Pseudo-Apollonios nach den Lehren des Hermes. Im ersten Zitat findet Hermann im Zuge seiner Erörterung der kosmischen Einflüsse auf das Leben die Bestätigung für Sonne und Mond als „Eltern“ der Welt in allen Generationen. Unmittelbar anschließend ergänzt der Trismegistos, vermutlich in Anspielung auf den „Asclepius“, das Leben der *genitura*<sup>1845</sup> stamme vom einen Gestirn, ihr Wachstum vom anderen<sup>1846</sup>. Im zweiten Zitat führt Hermann drei Texte zusammen, die die Möglichkeit, mit Geistern zu sprechen, untermauern sollen. Neben dem „De secretis naturae“ fungiert der unbekannte „Goldene Zweig“<sup>1847</sup> des Hermes und ein pseudoaristotelisches Werk mit dem Titel „Data Neiringet“ als Quelle. Hermes habe die Worte wiedergegeben, die sein vertrauter Geist an ihn gerichtet habe. Apollonios habe einsam in der Wüste – und hier folgt eine Kurzfassung der Auffindungslegende der „Tabula smaragdina“ – gemäß einer Inschrift einen Sonnenaltar umgestürzt und aufgrund der Winde vergeblich versucht, ein Licht in die darunter befindliche Höhle des Hermes zu

---

<sup>1842</sup> „Dixit autem Hermes, quod, si plantae, sicut rosae, in terra fimata et humectata sanguine hominis plantentur, et retentus fuerit in eis succus praedicto modo, quod egreditur ad lentum, ignem in hieme. Hoc non probatum est a nobis per experimentum.“ Alberti Magni ex ordine praedicatorum De vegetabilibus libri VII. Hg. von Ernst MEYER und Karl JESSEN. Berlin 1867. ND Frankfurt 1982. S. 285 (Lib. 4, Tract. 4, Cap. 3).

<sup>1843</sup> „[...] ita quod Hermes dicit, quod si cucurbita in cinere ossium humanorum oleo olivae irrigato plantetur in loco umbroso, infra novem dies habebit florem et germen.“ Ebd., S. 499f. (Lib. 6, Tract. 2, Cap. 4).

<sup>1844</sup> Ausführlich vorgestellt werden die inhaltlichen Anlehnungen bei TRAVAGLIA, Una cosmologia ermetica, S. 283-337.

<sup>1845</sup> Mit *genitura* bezeichnet Hermann die lebenden Dinge. Seine Begriffsbildung in Abweichung vom astrologisch belegten Kontext der Geburtstunde oder Nativität lässt sich schwer in einer Übertragung fassen.

<sup>1846</sup> „His duobus in omnem generationem tamquam – ut Apollonius Thebanus affirmat – mundi parentibus fundatis (Trismegistus vero ex altero vitam, ex altero incrementum geniture mutuatur).“ Hermann von Carinthia – De essentiis, hg. von BURNETT, S. 130 (65vC).

<sup>1847</sup> Erwähnt wird ein hermetischer Titel „Virga aurea“ auch im Prolog des „De sex rerum principiis“ mit der Legende von den drei Hermen; vgl. Kap. III.2.a. Die möglicherweise lateinische Fassung dieser Schrift ist wie ihre arabische Vorlage bislang nicht aufgefunden worden.

tragen. Plötzlich habe er eine Präsenz verspürt, die ihm gezeigt habe, wie er eine Lampe konstruieren soll, doch der Geist sei darauf verschwunden<sup>1848</sup>. Die enge Verzahnung der beiden Zitate mit weiteren Hermes-Bezügen verdeutlicht Hermanns Auffassung von der Verbundenheit dieser Traditionen.

Eine zweite Spur der Rezeption lässt sich möglicherweise in der Schrift „De elementis“ eines weitgehend unbekanntes Marius ausmachen. Zunächst ging die Forschung von einer Zugehörigkeit des Marius zur Salernitaner Schule aus. Eine genauere Sichtung der von ihm herangezogenen Quellen ordnet ihn allerdings mit größerer Wahrscheinlichkeit dem Süden Frankreichs zu, möglicherweise den Mediziner von Montpellier. Als ungefähre Entstehungszeitraum des Werkes kommen die Jahrzehnte von 1160-1180 in Betracht<sup>1849</sup>. Gestaltet ist die Schrift als zweiteiliger Dialog zwischen einem nicht benannten Lehrer und seinem ebenso anonymen Schüler. Ihr Anliegen besteht in der Ergründung der materiellen Zusammenhänge und der grundlegenden Vorgänge in der physischen Welt. Im ersten Teil werden die vier Elemente erörtert und im zweiten Teil die aus ihnen zusammengesetzten Körper.

Im Gegensatz zu Hermann von Carinthia führt Marius keine Angaben zu seiner hermetischen Quelle an. Die inhaltlichen Parallelen, auf die der Herausgeber aufmerksam macht, bleiben letztlich vage. Richard Dales bezweifelt daher selbst, dass Marius tatsächlich die lateinische Fassung des „De secretis naturae“ vorliegen hatte, zumal er zahlreiche thematische Anknüpfungspunkte an seinen Gedankengang nicht aufgenommen hat. Denkbar erscheint daher auch eine andere Quelle, die beispielsweise arabischen Traditionen folgt<sup>1850</sup>. Mögliche Übernahmen aus dem „De secretis naturae“ umfassen die Vorstellung von der Zusammensetzung der Metalle aus Schwefel und Quecksilber<sup>1851</sup>, eine Aufstellung darüber, welche Elemente welche Geschmacksnoten verursachen<sup>1852</sup> und die Definition der Farbe Grün als Zusammensetzung aus Gelb und Schwarz<sup>1853</sup>. Weitere inhaltliche Parallelen

---

<sup>1848</sup> „Plerique tamen nescio plane quosnam spiritus quave conscientia, vel usque ad commanendum et colloquendum familiares habuisse leguntur. Sic Hermes in Aurea Virga, sic Apollonius in Secretis nature; sic et Aristoteles Data Neiringet initia refert. Hermes quidem ipsa privati sui verba colloquentis ad se facta retractat. Apollonius autem cum, ut ipse scribit, solus in deserto subvertisset aram Solis quemadmodum inscriptio suadebat, nec Hermetis antro quod subitus invenerat propter expirantem flatum lumen inferre posset, subito sibi quendam affuisse refert qui lucernam componere docuit, statimque evanuit.“ Ebd., S. 182 (72vD).

<sup>1849</sup> Vgl. die Einleitung und die ergänzenden Bemerkungen von Brian Lawn in Marius: On the Elements. A Critical Edition and Translation. Hg. von Richard C. DALES. Berkley/ Los Angeles 1976. S. 1-45.

<sup>1850</sup> Vgl. ebd., S. 24.

<sup>1851</sup> „Notandum quidem est omnia sex metallorum genera ex vivo argento et sulphure in terra componi, aurum videlicet, argentum, cuprum, ferrum, plumbum, et stannum.“ Ebd., S. 153.

<sup>1852</sup> „Legi siquidem cuiusdam philosophi librum in quo saporum substantias et complexiones quales hec tabula declarabit inveni. [...]“ Ebd., S. 169.

<sup>1853</sup> „Scias colorem viridem ex duobus coloribus, nigro scilicet et croceo constare.“ Ebd., S. 171.

erscheinen zu unspezifisch, um sie konkret auf die hermetische Schrift zurückführen zu können<sup>1854</sup>.

In den naturkundlichen Bereich fällt auch eine Nennung des Hermes bei Wilhelm von Auvergne. Nach dem Trismegistos existierten drei Arten von Magnetsteinen, heißt es in der Abhandlung „De universo“ des „Magisterium divinale et sapientiale“. Die erste Art wirke anziehend auf Eisen, die zweite habe einen abstoßenden Effekt und die dritte eine teils anziehende, teils abstoßende Wirkung<sup>1855</sup>. Auf welches hermetische Lapidarium oder welche steinkundliche Sammlung mit Hermes-Referenzen dieses Zitat zurückgeht, ist bislang unbekannt.

### *c. Rezeption der astrologischen Lehren*

Astrologische Lehren des Hermes sind während des 12. und 13. Jahrhunderts kaum rezipiert worden. Ein Blick in den „Lucidator Dubitabilium astronomiae“ des Petrus von Abano zeigt, dass sich daran auch an der Wende zum 14. Jahrhundert nichts ändert<sup>1856</sup>. Wird der Trismegistos im Zusammenhang mit der Sternenkunde erwähnt, dann meist in einer Aufzählung von Autoritäten, die oft einfach aus arabischen Vorlagen übernommen sind. Nach dem „De essentiis“ des Hermann von Carinthia zählt Hermes mit Māšāballāh, Dorotheos und Ptolemaios zu den Autoren grundlegender Werke zur Bestimmung der Planetenpositionen<sup>1857</sup>. In der „Summa philosophiae“ des Pseudo-Grosseteste steht er in einer Reihe altehrwürdiger „Mathematiker“ – so die dortige Bezeichnung für Sternenkundler –, die Sem anführt, gefolgt von Abraham, *Trismegistus* und lange nach ihnen *Abrachys*, Pythagoras, Thales von Milet und Platon<sup>1858</sup>. In der „Theorica planetarum“

---

<sup>1854</sup> Vgl. ebd., S. 77, 93 und 107. Weniger kritisch sieht Pinella Travaglia die Parallelen zwischen „De secretis naturae“ und „De elementis“; vgl. TRAVAGLIA, Una cosmologia ermetica, S. 311-337.

<sup>1855</sup> „*Tres namque sunt species lapidis magnetis, si creditur Mercurio. Prima est, quae ferrum attrahit, haec est notissima. Altera vero species repellit illud a se. Tertia vero species ex altera parte ipsum attrahit, es altera vero repellit.*“ Wilhelm von Auvergne – Opera omnia 1, S. 775, Sp. 1D (De universo, Cap. 11)

<sup>1856</sup> Im „Lucidator“, der berühmten Verteidigung der Astrologie, führt Petrus Hermes lediglich an zwei Stellen mit spezifisch astrologischen Angaben an, ansonsten verweist er auf seine Autorität in der Fertigung magischer Talismane; vgl. die Registerstellen zu Hermes in Il ‚Lucidator dubitabilium astronomiae‘ di Pietro d’Abano. Hg. von Graziella FEDERICI VESCOVINI. Padova 1988. S. 423.

<sup>1857</sup> „[...] quemadmodum post ipsos principes – Hermetem, Messehellam, Druvium et Ptholomeum – omnis astrologorum etas ubicumque terrarum stellarium spatiorum dimensionem exsecuta est.“ Hermann von Carinthia – De essentiis, hg. von BURNETT, S. 172 (71rG).

<sup>1858</sup> „*Scientiae namque mathematicae sicut eleganter testatur Avicenna, itemque Rabbi Moyses temporibus Aristotelis partim vignerunt, quanquam ab antiquo Sem primus, posteriusque Abraham atque Trismegistus longeque post Abrachys ac deinde Pythagoras, Thalesque Milesius postremoque Plato in vestigio caelestium florentissimi fuerunt.*“ Summa philosophiae, hg. von BAUR, S. 561 (Tract. 13, Cap. 12).

des John Peckham fügt sich Hermes unter die Autoren astronomischer Tafeln zur Berechnung des Meridian<sup>1859</sup>. Michael Scotus listet Hermes einmal unter den allgemeinen Autoritäten der Astrologie auf, an denen er sich in seinem „Liber introductorius“ orientiere<sup>1860</sup>, ein weiteres mal unter denjenigen, die in der Kunst der Astrolabium-Anwendung bewandert seien<sup>1861</sup> und ein drittes mal unter den Verfassern jährlicher astrologischer Kalender für Städte<sup>1862</sup>. Doch trotz dieser wiederholten Versicherung der Autorität des Trismegistos nennt Michael ihn nur einmal in Hinblick auf eine spezifisch sternenkundliche Aussage. Demnach habe Hermes das Firmament in zwölf Bereiche unterteilt (den Zodiak) und jeden Bereich in neun Grade. Nigidius verwende hingegen ein System mit acht Graden, Sumius eines mit zehn und Amfitrion das unter Astrologen am meisten verbreitete von 30 Graden<sup>1863</sup>.

Auch Roger Bacon verweist in seinem „De diebus criticis“ auf astrologische Schriften des Hermes. Zum einen führt er eine Tafel mit den Graden der Planetenhäuser im Zodiak an, die nach den ägyptischen Termini, wie sie Hermes und Alchabitius zugeschrieben werden, abgefasst sei<sup>1864</sup>. Zum zweiten übernimmt er eine Tabelle mit der Dekaneinteilung des Tierkreises nach Hermes<sup>1865</sup>. In beiden Fällen lässt Bacons Formulierung darauf schließen, dass er die Tafeln aus astrologischen Werken übernommen hat, die sich für ihre Angaben auf den Trismegistos berufen, und dass er nicht auf hermetische Texte selbst zurückgegriffen hat. Als konkrete Vorlagen kommen diverse arabische Schriften zur Astrologie in Betracht, da solche Zuschreibungen an Hermes dort zur weit verbreiteten Autoritätsanrufung zählen<sup>1866</sup>.

Ebenfalls aus zweiter Hand, in diesem Fall aus dem „Introductorium maius“ des Abū Maʿšar, stammt eine astrologische Prophezeiung der Jungfrauengeburt Jesu durch Hermes. Demnach habe der Trismegistos und ein Astalius vorhergesagt, dass eine Jungfrau mit

---

<sup>1859</sup> „Compositores tabularum super axim sunt Nemroth, Hermes, Ycomius, Ptholomeus, Albitegni, Algorismus, Almumazar.“ Zitiert nach PORRECA, *The Influence*, S. 209 Anm. 28.

<sup>1860</sup> Vgl. ebd., S. 210 Anm. 32.

<sup>1861</sup> „Unde multi fuerunt doctores huius artis tempore precedente ut prenominati, et etiam Salomon, Sibilla, Tebit benchorat, Mesealla, Dorotheus, Hermes, Boetius, Averoy, Iohannis Yspanus, Ysidorus, Zael, Alchabicius etc.“ Michael Scotus – *Liber introductorius*, Clm 10268, fol. 19vb.

<sup>1862</sup> „Compositores tabularum super civitatem anni dicuntur fuisse Nembroth de stirpe Noe, Hermes, Yronimus, Ptholomeus qui fecit astrolabium, Albatan, Albumassar et Algorissimus.“ Ebd., fol. 77rb.

<sup>1863</sup> „Hermes dicit firmamentum habet 12 divisiones unius proportionalitatis [...] Nigidius facit divisionem graduum per 8, Hermes per 9 et Sumius per 10. Amfitrion vero dividit per 30 ut facit maior pars astrologorum.“ Ebd., fol. 125rb.

<sup>1864</sup> „Hi sunt termini Aegyptiorum et ducuntur Hermetis, Alkabizii.“ Roger Bacon: *De diebus criticis*, in: *De retardatione accidentium senectutis cum aliis pusculis de rebus medicinalibus*. Hg. von A.G. LITTLE und E. WITHINGTON. Oxford 1928. S. 186-205, hier S. 192.

<sup>1865</sup> „Tabula faciorum et dicitur esse Hermetis.“ Ebd., S. 192f.

<sup>1866</sup> Vgl. ULLMANN, *Die Natur- und Geheimwissenschaften*, S. 289-293.

persischen Namen *Seclios darzama*, auf Arabisch *adre nedefa*, im Land der Hebräer einen Sohn namens Jesus, den die Griechen Christus nennen, zur Welt bringen werde<sup>1867</sup>. Diese Anekdote um den Trismegistos entsprang somit keiner lateinischen Fassung einer hermetischen Schrift. Sie erfreute sich unter christlichen Autoren des Abendlandes dennoch – verständlicherweise – einer großen Beliebtheit, wie Marie-Thérèse d’Alverny nachweisen konnte<sup>1868</sup>. In variierender Ausführlichkeit findet sich dieses „Jesus-Horoskop“ im „De essentiis“ des Hermann von Carinthia<sup>1869</sup>, der sich dafür seiner eigenen Übersetzung des Werkes des Abū Mašar bediente, im Sermo „Ecce virgo concipiet“ des Humbertus de Balesma († vermutlich nach 1200)<sup>1870</sup>, in einer anonymen „Expositio“ zu Humbertus aus dem Jahr 1216<sup>1871</sup>, im Sermo „In nativitate Beatae Mariae“ des Garnier von Rochefort, Bischof von Langres († nach 1225)<sup>1872</sup>, in den „Homilia“ des Caesarius von Heisterbach<sup>1873</sup>, in der „Summa philosophiae“ des Pseudo-Grosseteste<sup>1874</sup> und in der „Metaphysica“ des Roger Bacon<sup>1875</sup>. Auch wenn dieses Zitat nach Abū Mašar nichts über die Rezeption hermetischer Schriften aussagt, transportiert es doch eine qualitative Aussage über Hermes als Astrologen, die in diesem Fall zu seinem Ansehen als heidnischen Propheten für christliche Wahrheiten beigetragen haben. Bei Humbertus von Balesma, Caesarius von Heisterbach und Pseudo-Grosseteste erscheint der Trismegistos „*in astronomie peritissimi*“. Hermann von Carinthia übernimmt von Abū Mašar die Betonung, dass es sich bei diesem Hermes um einen persischen Astrologen handle. Nach Abū Mašars Genealogie der Hermen war also der zweite von drei Hermen für die Prophezeiung verantwortlich<sup>1876</sup>. Diesen persischen Hermes unterscheidet auch Hermann vom Autor des „Asclepius“, der für ihn *Mercurius Trismegistus* heißt<sup>1877</sup>.

---

<sup>1867</sup> Nach der Übersetzung des Hermann von Carinthia lautet die lateinische Fassung: „*Virgo signum fertile bipertitum trifforme. Oritur in primo eius decano, ut Perse, Caldei et Egyptii omniumque duces Hermes et Astalius a primeva etate docent, puella, cui persicum nomen Seclios darzama, arabice intrpretatum adre nedefa, id est, virgo munda, puella, dico, virgo immaculata, corpore decora, vultu venusta, habitu modesta, crine prolixo, manu geminas aristas tenens, supra solium auleatum residens, puerum nutriens ac iure pascens in loco cui nomen Hebrea, puerum, inquam, a quibusdam nationibus nominatum Ihesum, significantibus Eiza, quem nos grece Christum dicimus.*“ Zitiert nach D’ALVERNY, Marie-Thérèse: Humbertus de Balesma, in: Archives d’Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge 51 (1985), S. 127-191, hier S. 138.

<sup>1868</sup> Ebd., S. 136-147.

<sup>1869</sup> Hermann von Carinthia – De essentiis, hg. von BURNETT, S. 80-82 (59rF-G).

<sup>1870</sup> Sermo Magistri Humberti de Balesma, in: D’ALVERNY, Humbertus, S. 159-180, hier S. 162f.

<sup>1871</sup> Expositio super obscuritatem huius sermonis, in: ebd., S. 181-185, hier S. 181f. In diesem Fall wird die Prophezeiung jedoch nicht Hermes, sondern gleich Abū Mašar zugeschrieben.

<sup>1872</sup> Garnieri Lingonensis Episcopi Sermones – Sermo XXXII in nativitate B.Vriginis Mariae, in: Patrologia latina 205. Hg. von Jacques-Paul MIGNE. Paris 1855. Sp. 774-779, hier Sp. 775.

<sup>1873</sup> Caesarius von Heisterbach – Homilia, hg. von HILKA, S. 70.

<sup>1874</sup> Summa philosophiae, hg. von BAUR, S. 282 (Tract. 1, Cap. 9).

<sup>1875</sup> Roger Bacon – Metaphysica, hg. von STEELE, S. 8f.

<sup>1876</sup> Zur Legende der drei Hermen siehe Kap. II.2.a.

<sup>1877</sup> Siehe Kap. III.1.b.

Lediglich mögliche Titel hermetischer Astrologica nennt Vinzenz von Beauvais. Einige biographische Angaben zu Platon und Plotin will er einem „De constellatione“ des Hermes entnommen haben. Diese Überschrift deutet auf ein sternenkundliches Werk<sup>1878</sup>. Im Abschnitt des „Speculum historiale“, in dem er auf den Trismegistos selbst eingeht, führt er noch zwei Schriften „De mathesi“ mit astrologischem Inhalt auf dessen Autorschaft zurück<sup>1879</sup>. Näheres verrät Vinzenz nicht über diese Titel, was ihre Identifizierung nicht ermöglicht.

#### *d. Rezeption der magischen und divinatorischen Hermetica*

Die Mehrzahl der magischen Hermetica, mit denen die Gelehrten des 12. und 13. Jahrhunderts durch Übersetzungen in Berührung kamen, behandeln die Beschwörung und Bannung stellarer Kräfte, meist zur Herstellung von Amuletten und Talismanen. In der reichen antiken Tradition solcher Vorstellungen verbinden sich eine Vielzahl von mythischen Autoritäten und Herkunftsangaben mit der einschlägigen „Fachliteratur“<sup>1880</sup>. Auch im Mittelalter zählten einige Werke dieses Bereichs zu den frühesten Übersetzungen. Titel wie das „De lapidibus et eorum virtutibus“ eines Damigeron oder der „Liber sigillorum“ eines Techel gelangten in lateinischen Fassungen bereits im 11. Jahrhundert in Süditalien in Umlauf und regten eigene Abhandlungen wie den „Liber lapidum“ des Petrus von Monte Cassino oder das „De lapidibus“ des Marbodus von Rennes an<sup>1881</sup>. Dem Thema war somit der Boden bereitet, bevor ab dem 12. Jahrhundert die Übertragung entsprechender hermetischer Schriften einsetzte. Der Trismegistos vermochte somit auch keineswegs einen „Alleinanspruch“ auf diesen Wissenszweig zu erheben.

Frühe Spuren der Rezeption magischer Hermetica treten einmal mehr im „De essentiis“ des Hermann von Carinthia auf. Unmittelbar im Anschluss an seine Kurzfassung der Auffindungsgeschichte der „Tabula smaragdina“ zitiert Hermann eine Erzählung des Aristoteles, nach der der Geist der Venus einem Mann im Traum Anweisungen für ein

---

<sup>1878</sup> Vinzenz von Beauvais – Speculum historiale, Druck 1624, S. 118f. (Lib. 4, Cap. 6 und 8).

<sup>1879</sup> „Scripsit autem et duos libros de Mathesi, in quibus fatalem constellationem conartur asserere, ipsamque negantibus, et improbantibus respondere.“ Ebd., S. 120 (Lib. 4, Cap. 10).

<sup>1880</sup> Vgl. EVANS, Joan: Magical Jewels of the Middle Ages and the Renaissance particularly in England. Oxford 1922. S. 13-37.

<sup>1881</sup> Vgl. PINGREE, The Diffusion, S. 59-67.

magisches Ritual zur Beschwörung dienstbarer niederer Geister eingegeben habe<sup>1882</sup>. Diese Anekdote des vermeintlichen Aristoteles, die dieser von Hermes übernommen habe, verweist deutlich auf den „Liber Antimaquis“ – möglicherweise nach einer arabischen Tradition – als Vorlage für Hermann<sup>1883</sup>. Weitere Kenntnisse in der Thematik gibt Hermann mit den Hinweisen auf *Iorma Babilonius* und *Tuz Ionicus* zu erkennen<sup>1884</sup>, mythischen Verfassern talismanmagischer Bücher, die im Überlieferungszusammenhang mit hermetischen Titeln stehen<sup>1885</sup>.

Umfassendes Wissen über magische Literatur gibt Michael Scotus in seinem „Liber introductorius“ zu erkennen. Bemüht, alle Spielarten der Magie, die sich als Beschwörungen von Dämonen und Geistern deuten ließen, zu verurteilen<sup>1886</sup> und von den seiner Ansicht nach lauterer Zweigen der Astrologie und Divination zu trennen, erweisen sich seine moralischen Einwände als vorgeschoben. So lässt er durchblicken, dass seine persönliche Neugierde auf diesem Feld auch nicht vor der ausgiebigen Lektüre von Werken Halt machte, die er selbst als von der Kirche verboten kennzeichnet<sup>1887</sup>. Über die Inhalte solcher Titel gibt er zudem bereitwillig Auskunft<sup>1888</sup>. Bei der theoretischen Beschäftigung blieb Michael Scotus jedoch nicht stehen. Mit Erfolg habe er die Anleitungen des „Liber imaginum lunae“ zur Präparation von 28 Talismanen mit den Kräften der Geister der Fixsterne angewendet. Ohne weitere Kommentierung übernimmt er den Text, den er ausdrücklich auf den „*Balenic philosophus secundum Hermetem magnum suum in Libro ymaginum Lune*“<sup>1889</sup> zurückführt, in voller Länge<sup>1890</sup>. Balenic stellt dabei eine verdrehte

---

<sup>1882</sup> Hermann von Carinthia – De essentiis, hg. von BURNETT, S. 182 (72vE-F). Laut Burnett gehen vermutlich beide in der Edition angegebenen Varianten dieser Passage auf Hermann selbst zurück.

<sup>1883</sup> Vgl. Kap. IV.1.d.

<sup>1884</sup> „*Spiritus item quoascumque thelesmatici, Iorma Babilonius et Tuz Ionicus, tamquam vel cogente quodam artificio vel potius alliciente obsequio, etiam as ministrandum adhibuisse reperiuntur.*“ Hermann von Carinthia – De essentiis, hg. von BURNETT, S. 182 (72vF).

<sup>1885</sup> In der arabischen Tradition steht Iorma bzw. Germa für den babylonischen Hermes und die Werke des Tuz/Toz lehnen sich an hermetische Offenbarungen an. Diese enge Bindung wurde den lateinischen Rezipienten nicht bewusst, auch wenn die entsprechenden Traktate gemeinsam in der handschriftlichen Überlieferung auftauchen. Wie in Kap. IV.1.d. ausgeführt, sollten diese Schriften aus rezeptionsgeschichtlicher Sicht nicht zu den „Hermetica“ zählen.

<sup>1886</sup> Michael Scotus unterscheidet zwischen der wissenschaftlichen Sternenkunde *mathesis* und den magischen Künsten wie Geomantie, Hydromantie, Necromantie u. a., die sich von *matesis* ableiteten. Letztere seien für Christen nicht statthaft; vgl. Michael Scotus – Liber introductorius, in: München, Bayerische Staatsbibliothek Clm 10268, fol. 17rb-17va.

<sup>1887</sup> Zu einem „Liber auguriorum, ymaginum, et prestigiorum“ erklärt Michael Scotus, er habe ihn eine Zeit lang besessen, obwohl die römische Kirche verbiete, sich mit ihm zu befassen und an seinen Inhalt zu glauben; vgl. HASKINS, *Mediaeval Science*, S. 288.

<sup>1888</sup> Einen Einblick vermitteln THORNDIKE, Michael Scot, S. 116-121 und PINGREE, David: *Learned Magic in the Time of Frederick II*, in: *Le scienze alla corte di Federico II (Micrologus 2)*. Turnhout 1994. S. 39-56, bes. S. 44-56.

<sup>1889</sup> Ebd., S. 444 (nach Clm 10268, fol. 112vb).

Wiedergabe von Belenus dar. In aller Ausführlichkeit zitiert er auch eine zweite hermetische Schrift, die gemäß seiner eigenen Erläuterungen ebenfalls zur Kategorie verbotener Magie zählen müsste. Zum „De viginti quattuor horis“ nennt er keinen Verfasser. Die handschriftliche Tradition schreibt diesen Text aber Belenus (= Apollonios), dem Schüler des Hermes, zu<sup>1891</sup>. Ungekürzt listet Michael die Geister der zwölf Tag- und der zwölf Nachtstunden auf und welcher Dienste man sich durch ihre Beschwörung und Bannung durch Talismane versichern kann<sup>1892</sup>. Der Hofastrologe Kaiser Friedrich II. bestätigt somit die Existenz einer lateinischen Fassung der beiden Hermetica spätestens im ersten Drittel des 13. Jahrhunderts.

Vermutlich nur wenige Jahre nach der Abfassung des „Liber introductorius“ des Michael Scotus gesteht auch Wilhelm von Auvergne ein, in seiner Jugend Erfahrungen mit nekromantischen Büchern gesammelt zu haben<sup>1893</sup>. Der Bischof von Paris bringt jedoch unmissverständlich zum Ausdruck, dass er in diesen Werken abscheuliche Zeugnisse der Idolatrie sieht, die er deutlich von Werken der natürlichen Magie, die sich nach seiner Auffassung legitim der verborgenen Wirkkräfte in der Natur bedient, absondern möchte<sup>1894</sup>. Bereits am „Asclepius“ verurteilt Wilhelm die Passage, in der von der Beseelung der Götterfiguren die Rede ist<sup>1895</sup>. Seine Kritik bildet dabei lediglich den Auftakt zu einer umfassenden Polemik gegen idolatrische Praktiken. Welche Formen solche Praktiken annehmen können, systematisiert er in einer Übersicht von zehn Kategorien der Götzenverehrung. Dazu zählt er die Verehrung von Dämonen, Sternbildern, Elementen, Idolen, Bildnissen, Figuren, Wörtern und Namen, was eine Perversion der Macht und des Ruhmes Gottes darstelle<sup>1896</sup>. Diese Formen der Idolatrie erkennt Wilhelm nicht nur im „Asclepius“, sondern er listet eine Vielzahl von Titeln magischer Bücher auf, die auf

---

<sup>1890</sup> Vgl. ebd., S. 444-450 nach München, Bayerische Staatsbibliothek Clm 10268, fol. 112vb-113vb.

<sup>1891</sup> Siehe Kap. IV.1.d.

<sup>1892</sup> Vgl. LUCENTINI, L'hermetismo magico, S. 442-444 mit der Wiedergabe der Passage nach München, Bayerische Staatsbibliothek Clm 10268, fol. 108rb-108vb.

<sup>1893</sup> „[...] haec omnia in libris iudiciorum astronomiae, et in libris magorum atque maleficorum tempore adolescentiae nostrae nos meminimus inspexisse.“ Wilhelm von Auvergne – Opera omnia 1, S. 78, Sp. 1F (De legibus, Cap. 25).

<sup>1894</sup> Die umfassende Magiekonzeption des Wilhelm von Auvergne kann hier nicht im Detail vorgestellt werden, sie berührt die Rezeption der Hermetica auch nur sekundär. Zum Magiebegriff bei Wilhelm siehe ausführlich WEILL-PAROT, Les images astrologiques, S. 175-213.

<sup>1895</sup> Siehe Kap. III.1.b.

<sup>1896</sup> „Est igitur prima et radicalis idolatria cultus daemonum. Secunda, stellarum et lumium. Tertia, elementorum. Quarta, idolorum. Quinta, imaginum, quas proxime nominavimus. Sexta, figurarum de quibus iam mentionem aliquam fecimus. Septima, verborum et nominum. [...] In haec enim omnia quae diximus insanissimi perditissimique homines Dei virtutem et gloriam transtulerunt.“ Wilhelm von Auvergne – Opera omnia 1, S. 67, Sp. 1B-C (De legibus, Cap. 23).



irgendeine Weise versuchten, dämonische Kräfte zu nutzen oder die Formen der Verehrung von Dämonen beschrieben<sup>1897</sup>. Auch vom *Mercurius* benennt er mehrere Werke, so den „Liber septem planetarum ex scientia Abel“<sup>1898</sup>, den „Liber veneris“, der ein Teil des „Liber septem planetarum“ sei<sup>1899</sup> und ein „Liber de captionibus animalium et ferarum“<sup>1900</sup>. In diesen Titeln sind unschwer einige der handschriftlich überlieferten magischen Hermetica zu erkennen, wobei das Buch über das Fangen wilder Tiere dem „De quattuor confectionibus“, der Unterweisung des Aristoteles durch Hermes über die magische Kontrolle von Tieren, entspricht<sup>1901</sup>. Sollten die dort beschriebenen Methoden wirksam sein, entsprächen sie den Mechanismen, die Worten und Zeichen Kraft verleihen<sup>1902</sup>, womit für Wilhelm ein klarer Fall von Idolatrie nach seiner siebten Kategorie vorliegt. Aus dem „Liber veneris“ greift er auf die Geschichte der Engel *Haroc* und *Maros* zurück, die in menschlicher Gestalt nach Babylon gekommen wären und die Menschen nach dem Willen Gottes mit magischen Künsten in Versuchung, zur Apostasie und Idolatrie geführt hätten. Wilhelm hält diese Erzählung für eine lächerliche Legende der Sarazenen, da die von den Engeln gezeigten Gelüste Merkmale körperlicher Existenz seien, die keinesfalls „*in abstractis substantiis*“ auftreten könnten<sup>1903</sup>. Unklar ist, ob der Bischof von Paris verschiedene Überlieferungen verwechselt oder eine andere Fassung des „Liber veneris“ zur Vorlage hatte. In der erhaltenen Version taucht die Legende der beiden Engel nicht auf<sup>1904</sup>.

Wie Wilhelm von Auvergne vermag auch Albertus Magnus mit Erfahrungen in der Lektüre magischer Bücher aufzuwarten. Die Steinbücher des Hermes, die er ohne Nennung konkreter Titel in seine Abhandlung „De mineralibus“ einbezieht, entsprechen den hermetischen Traktaten über Amulette und Talismane. Deutlich wird dies an seiner Aufzählung von Autoritäten wie Magor, Germa, Ptolemaios und Tābit ibn Qurra, die als

<sup>1897</sup> Vgl. den Überblick bei PINGREE, *The Diffusion*, S. 79f.

<sup>1898</sup> Wilhelm von Auvergne – *Opera omnia* 1, S. 881f. (*De universo*, Pars 2, Cap. 37).

<sup>1899</sup> Ebd., S. 953 (*De universo*, Pars 2, Cap. 100).

<sup>1900</sup> Ebd., S. 930 (*De universo*, Pars 2, Cap. 76).

<sup>1901</sup> Vgl. SANNINO, *Ermete mago*, S. 178. Sannino verweist außerdem auf weitere hermetische Titel, die Wilhelm von Auvergne im Blick gehabt haben könnte; da dieser sie jedoch nicht konkret benennt und sie so nur durch thematische Analogien erschlossen werden können, ist ihre Rezeption durch Wilhelm nicht gesichert. In Betracht kommen das „De imaginibus et horis“ des Hermes und der „Liber imaginum Lunae“ sowie das „De viginti quattuor horis“ des Belenus; vgl. ebd., S. 168 und 174.

<sup>1902</sup> „*Manifestum igitur est tibi ex his et aliis, quae declarata sunt tibi per me de virtutibus verborum, et characterum, quia si quid habet veritatis doctrina illa mercurii, non est nisi per modum quem dixi tibi in capitulo illo.*“ Wilhelm von Auvergne – *Opera omnia* 1, S. 930 Sp.2E (*De universo*, Pars 2, Cap. 76).

<sup>1903</sup> Wilhelm von Auvergne – *Opera omnia* 1, S. 953, Sp. 1D. (*De universo*, Pars 2, Cap. 100). Tatsächlich entspricht die Geschichte der beiden Engel einer weitverbreiteten orientalischen Erzählung, die unter anderem, wie von Wilhelm vermerkt, Eingang in den Koran gefunden hat (Sure 2, 102).

<sup>1904</sup> Vgl. LUCENTINI, *Hermetic Literature*, S. 522.

einschlägige Verfasser solcher Werke häufig im Verbund genannt und in den Handschriften gemeinsam überliefert werden<sup>1905</sup>. Hermes' Erklärung, wonach die magische Wirkung in den Steinen auf die stellaren Einflüsse zurückgingen, findet grundsätzlich die Zustimmung des Dominikaners. Die unterschiedliche Intensität der Wirkung mit dem Zustand des Materials der Steine zu begründen, erscheint für Albertus ebenfalls vom Trismegistos richtig erkannt<sup>1906</sup>. Vorbehaltlose Zustimmung finden die talismanmagischen Bücher des Hermes jedoch nicht. In seiner theologischen Summe erörtert Albertus die verderbnisbringenden Illusionskünste der Dämonen, wie sie die nekromantischen Bücher des „*Achot Graeco, Grema Babylonico, et Hermete Egyptio*“ mit ihren Beschwörungen beschrieben<sup>1907</sup>. Die „Summa“ verfasste Albertus etwa 20 Jahre nach „*De mineralibus*“<sup>1908</sup>. In der Beurteilung der Steinmagie weist das Spätwerk einen deutlich negativen Akzent auf, der etwas widersprüchlich zur wohlwollenden Haltung in seiner Mineralogie erscheint. Vielleicht sah sich der Dominikanergelehrte zu einer Präzisierung seiner Haltung genötigt oder genauere Textkenntnisse haben ihm erst den eigentlichen Charakter der Schriften eröffnet.

Ein besonders wertvolles Zeugnis zur Rezeptionsgeschichte magischer Bücher im Mittelalter stellt das „*Speculum astronomiae*“ aus dem dritten Viertel des 13. Jahrhunderts dar, bei dem sich die Forschung noch nicht darauf verständigen konnte, ob sein Autor ebenfalls Albertus Magnus ist oder nicht<sup>1909</sup>. Dem Verfasser des Spiegels lag an einer Begründung der Astrologie als ernstzunehmende Wissenschaft, die neben der Astronomie das zweite Standbein der Sternenkunde bilde<sup>1910</sup>. Um der zeitgenössischen Kritik an der Astrologie zu begegnen, bemühte er sich um eine scharfe Abtrennung der seriösen Zukunftsvorhersage, die alle irdischen Dinge auf ihren göttlichen Ursprung zurückführe und den Menschen damit Gott näher brächte, von magischen Praktiken der Nekromantie, die heidnischen Lehren entsprächen. Die Sterne stellten nur materielle Werkzeuge des göttlichen Willens dar, sie könnten daher nicht durch Gebete und Opfer beeinflusst oder durch magische Beschwörungen gelenkt werden. Um zu verhindern, dass aufgrund der

---

<sup>1905</sup> „*Horum autem ratio quae potest haberi, ex libris magorum Hermetis, et Ptolemaei, Thebit, Bencherath habetur, de quibus non est praesens intentio.*“ Albertus Magnus – *De mineralibus*, hg. von BORGNET, S. 34 (Lib. 2, Tract. 2, Cap. 4).

<sup>1906</sup> „*Comparata vero ad illud cuius est forma, hoc est, ad materiam, est potentio et impotentior, secundum quod bene dixit Hermes.*“ Albertus Magnus – *De mineralibus*, hg. von BORGNET, S. 28 (Lib. 2, Tract. 1, Cap. 4).

<sup>1907</sup> Albertus Magnus – *Summa theologiae* 2, hg. von BORGNET, S. 327 (Pars 2, Tract. 8, Quaes. 30, Membr. 2).

<sup>1908</sup> Zur Datierung siehe WEISHEIPL, *The Life and Works* und WEISHEIPL, *Albert's Works on Natural Science*, S. 568.

<sup>1909</sup> Siehe unten.

<sup>1910</sup> Zum „*Speculum*“ siehe grundsätzlich ZAMBELLI, Paola: *The Speculum Astronomiae and its Enigma. Astrology, Theology and Science in Albertus Magnus and his Contemporaries*. Dordrecht/ Boston/ London 1992 und WEILL-PAROT, *Les images astrologiques*, S. 27-102.

nekromantischen Bücher auch dem katholischen Glauben konforme Schriften in Misskredit geraten, bemühe sich der Autor, so das Proömium, um eine umfassende Liste beider Gattungen von Werken. Zu seinen Angaben zählten die Zahl, die Titel, die Incipits und der generelle Inhalt der Schriften sowie die Namen der Verfasser, damit die erlaubten Lehren von den unerlaubten getrennt werden könnten<sup>1911</sup>.

Von Seiten der Forschung hat das elfte Kapitel des „Speculum“ über die astrologischen *imagines* wegen seiner umfangreichen Bücherliste stets große Aufmerksamkeit erfahren. Diese Liste bietet einen repräsentativen Querschnitt der magischen Literatur, die Mitte des 13. Jahrhunderts in Gelehrtenkreisen zugänglich war<sup>1912</sup>. Grundsätzlich verurteilt werden die talismanmagischen Werke des Toz, Germa, Belenus und Hermes, die mit ihren Inzensionen und Beschwörungsformeln – sofern es Gott zulässt – Geister herbeiriefen, die den Menschen betrögen. Diese Form der Herstellung von *imagines* sei die schlimmste Form der Idolatrie<sup>1913</sup>. Anleitungen zu solchen Praktiken seien unter anderem folgende Titel des Hermes<sup>1914</sup>: „Liber prestigiorum“ (= „Liber prestigiorum Thebidis secundum Ptolomeum et Hermetem“), „Liber Lunae“, „Liber imaginum Mercurii“, „Liber Veneris“, „Liber Solis“, „Liber imaginum Martis“, „Liber Iovis“, „Liber Saturni“ (diese sieben Titel bilden gemeinsam den „Liber septem planetarum ex scientia Abel“) und ein „De septem annulis septem planetarum“ (= „De imaginibus sive annulis septem planetarum“). An Schriften des Belenus fügt der Verfasser noch ein „De horarum opere“ (= „De imaginibus et horis“) und ein „De quattuor imaginibus“ (= „De quattuor imaginibus magnis“) an<sup>1915</sup>. Eine zweite Form der Idolatrie stelle die Herstellung von Talismanen durch Inschriften und Namensbeschwörungen dar. Diese sei in den nekromantischen Büchern des Salomon und anderen Schriften anzutreffen. Ergänzen ließe sich diese Gruppe durch zwei Titel des Hermes, die nicht nekromantisch seien: ein „De quibusdam medicinis in coniunctionibus planetarum“ und das „De quattuor confectionibus“<sup>1916</sup>. Das übelste Machwerk von allen heiße „Mors animae“ und sei von Aristoteles für Alexander verfasst worden<sup>1917</sup>. Eine

---

<sup>1911</sup> „Quoniam enim plures ante dictorum librorum necromantiam palliant, professionem astronomiae mentientes, libros nobiles de eadem fetere fecerunt apud bonos, et graves et abominabiles reddiderunt. Quare quidam vir zelator fidei et philosophiae utriusque scilicet in ordine suo, applicuit animum ut faceret commemorationem utrorumque librorum, exponens numerum, titulos, initia et continentias singulorum in generali, et qui fuerunt eorundem auctores, ut scilicet liciti ab illicitis separentur, et agressus est ut diceret nutu Dei.“ *Speculum astronomiae*, hg. von ZAMBELLI, S. 208.

<sup>1912</sup> Zur Einordnung und Verifizierung der Liste siehe PINGREE, *The Diffusion*, bes. S. 81-84.

<sup>1913</sup> *Speculum astronomiae*, in: ZAMBELLI, *The Speculum*, S. 203-273, hier S. 240.

<sup>1914</sup> Inhaltsangaben zu den folgenden Werken, sofern sie identifiziert sind, finden sich in Kap. IV.1.d.

<sup>1915</sup> Ebd., S. 240-244.

<sup>1916</sup> Ebd. S. 240 und 244-246.

<sup>1917</sup> „Sed qui omnium pessimus invenitur, est liber quem scribit Aristoteles ad Alexandrum, qui sic incipit: ‚Dixit Aristoteles Alexandro regi: Si vis percipere etc.‘ Hic est quem quidam vocant ‚Mortem animae‘.“ Ebd. S. 246.

Identifizierung dieser Schrift aus der reichen Aristoteles-Pseudoepigraphie ist bislang nicht gelungen. So bleibt offen, ob sich dabei um ein Werk handelt, das auch Lehren des Hermes beinhaltet wie beispielsweise das „Secretum secretorum“<sup>1918</sup>. Trotz des Zugeständnisses, die beiden letztgenannten hermetischen Traktate würden sich mit den natürlichen und nicht mit den magischen Aspekten befassen, zählen sie offenbar doch nicht zur dritten Gruppe von Werken. Deren Beschreibungen von der Fertigung astrologischer Bildnisse kämen nämlich ganz ohne magische Rituale aus, sie nutzten lediglich die natürlichen Einwirkungen der Gestirne auf die Materie. Vertreten werde diese Richtung durch das „De imaginibus“ des Ṭābit ibn Qurra und das „Opus ymaginum“ des Ptolemaios. Nach der Definition des „Speculum“ seien diese beiden Bücher die einzigen, die auf lautere Weise die Kunst der Herstellung von *imagines* erläuterten<sup>1919</sup>. Offenbar entging dem Verfasser, dass das von ihm angeführte „De imaginibus“ des Ṭābit ibn Qurra auf der gleichen arabischen Fassung basiert wie der von ihm verdamnte „Liber prestigiorum“ des Hermes. Unkenntnis der Bücher oder Inkonsequenz in der Einteilung müssen daraus nicht unbedingt gefolgert werden. Tatsächlich erweist sich die lateinische Übersetzung des „De imaginibus“ durch Johannes von Sevilla durch Auslassung einiger magischer Passagen gegenüber der Übersetzung des „Liber prestigiorum“ durch Adelard von Bath als entschärft<sup>1920</sup>.

Die wissenschaftliche Auseinandersetzung um die Autorschaft des „Speculum astronomiae“ dauert seit vielen Jahrzehnten an und eine Konsensfindung ist nicht in Sicht. Albertus Magnus wird in der überwältigenden Mehrzahl der Überlieferungsträger – jedoch nicht in den ältesten – als Verfasser angeführt, doch das Misstrauen gegenüber dieser Tradition sitzt tief. Teilweise begründet sich dieses Misstrauen sicherlich auf einer Anschauung, nach der die vermeintlich obskuren Inhalte des „Speculum“ nicht mit der wissenschaftlichen und theologischen Arbeit des Dominikaners konform gingen. Zu Recht weisen die Befürworter von Albertus' Urheberschaft auf die Auseinandersetzungen mit Astrologie, Alchemie und Magie in seinen zweifellos authentischen Schriften hin<sup>1921</sup>. An thematischen Anknüpfungspunkten mangelt es also nicht, wie auch in dieser Studie deutlich wird. Von ersten, nicht völlig überzeugenden Ansätzen abgesehen<sup>1922</sup>, fehlen bislang philologische Untersuchungen, die neue Aspekte in die Debatte einbrächten. Auch diese Arbeit vermag

---

<sup>1918</sup> Auch Roger Bacon erwähnt ein „Liber de morte animae“, ohne dass dies die Identifizierung erleichtern würde, vgl. PINGREE, *The Diffusion*, S. 88.

<sup>1919</sup> Ebd., S. 246-248.

<sup>1920</sup> Vgl. BURNETT, *Magister Iohannes Hispalensis*, S. 229f mit Anm. 23.

<sup>1921</sup> Vgl. ZAMBELLI, *The Speculum*, S. 1-42 und FLASCH, *Das philosophische Denken*, S. 376.

<sup>1922</sup> Vgl. GEYER, Bernhard: *Das Speculum astronomiae kein Werk von Albertus Magnus*, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 4 (1953), S. 95-101.

keine Lösung anzubieten, sie will jedoch überprüfen, inwiefern die Hermes-Referenzen des „Speculum“ einen Beitrag auf dem Weg zu einer Antwort liefern können. Paolo Lucentini weist beispielsweise auf die Diskrepanz zwischen den Textkenntnissen des Albertus des „De mineralibus“ und des Verfassers des „Speculum“ hin<sup>1923</sup>. Nach bisherigen Datierungsansätzen liegt die Abfassungszeit beider Werke („De mineralibus“ um 1254 und „Speculum astronomiae“ um 1260) nur wenige Jahre auseinander. Der Verfasser des „Speculum“ bekundet, die magischen Bücher bereits vor langer Zeit gelesen zu haben und entschuldigt etwaige Erinnerungslücken in seinen bibliographischen Angaben. Dass Albertus erst wenige Jahre zuvor in „De mineralibus“ noch keine rechte Vorstellung von den genauen Inhalten der Talismanbücher vermittelt, erscheint daher merkwürdig, wenn er für das „Speculum“ verantwortlich sein soll. Abgesehen von den großen Unsicherheiten in den Datierungsansätzen stellt sich jedoch die Frage nach der Vergleichbarkeit der Referenzen. Das „Speculum“ verfolgt schließlich die Absicht, möglichst präzise Angaben zur schnellen Identifizierung der behandelten Schriften an die Hand zu geben. In „De mineralibus“ hingegen bedient sich Albertus einiger abstrahierter Vorstellungen, für die eine knappe Quellenangabe völlig ausreichend erscheint. Seinen zuweilen sehr freien Umgang mit Vorlagen zeigt Albertus auch in seinen zahlreichen Zitaten aus dem „Asclepius“, die häufig den Wortlaut paraphrasieren oder in eigenen Wendungen wiedergeben. Selbst auf eine einheitliche Titelangabe innerhalb eines Werkes legt der Dominikaner kein besonders großes Gewicht<sup>1924</sup>.

Auch Loris Sturlese äußert unter Zuziehung des Trismegistos Bedenken gegen die Autorschaft des Albertus im Falle des „Speculum“<sup>1925</sup>. Seiner Ansicht nach widerspräche die restlos negative Bewertung der hermetischen Schriften im „Speculum“ der ansonsten aufgeschlossenen und überwiegend positiven Aufnahme in den authentischen Werken. Nun vermochte diese Studie aufzuzeigen, dass Albertus keineswegs mit einer unkritischen Einstellung den Texten des Hermes begegnete – weder in der Auseinandersetzung mit den philosophischen noch mit den technisch-operativen Hermetica<sup>1926</sup>. Die Einordnung der talismanmagischen Schriften als Nekromantie in der theologischen Summe spiegelt zudem eine ähnliche Auffassung wie im „Speculum“ wieder. Das Hermes-Bild des „authentischen“ Albertus fällt somit keineswegs einhellig positiv aus.

---

<sup>1923</sup> Vgl. LUCENTINI, Hermetic Literature, S. 524.

<sup>1924</sup> Siehe Kap. III.1.b.

<sup>1925</sup> Vgl. STURLESE, Die deutsche Philosophie, S. 387 mit Anm. 639.

<sup>1926</sup> Siehe Kap. III.1.b; III.3.b. und IV.3.

Nach David Porreca verwendet Albertus Magnus in der Tendenz unterschiedliche Namensformen für den Trismegistos. Vom *Hermes Trismegistus* ist meist bei den Zitaten aus dem „Asclepius“ die Rede, Hermes ohne Epitheton erscheint überwiegend in den Referenzen an die technisch-operativen Hermetica. Auch wenn es Ausnahmen von der Regel gibt, deutet dies darauf, dass Albertus vermutlich verschiedene Hermen als Autoren der jeweiligen Texte ansah<sup>1927</sup>. Im „Speculum“ tritt Hermes ohne weitere Benennungen auf, so auch bei der negativen Bemerkung in der „Summa theologiae“. Somit stimmt die Namensform des „Speculum“ mit der Tendenz der authentischen Schriften überein. Um die Autorschaft des Albertus Magnus auszuschließen, liefern letztlich die Hermes-Referenzen des „Speculum astronomiae“ ebenfalls keine eindeutigen Anhaltspunkte.

#### 4. Die technisch-operativen Texte in der Praxis

Bedingt durch die Quellen wurde die Rezeption hermetischer Texte bislang vor allem als literarisches Phänomen mittelalterlicher Gelehrter betrachtet. Angesichts der praktisch gedachten Handlungsanweisungen in den technisch-operativen Traktaten stellt sich aber insbesondere für diese Gruppe die Frage nach ihren Anwendungsmöglichkeiten. Gründete die Auseinandersetzung mit ihnen in einer rein theoretischen Neugierde oder in welchem Umfang zogen die Rezipienten aus ihnen einen praktischen Nutzen in alchemischen Laboratorien, zur Zubereitung von Heilmitteln, für astrologische Prognosen oder gar Beschwörungsrituale? Eine Sondierung der vorliegenden Informationen offenbart rasch die Grenzen bei der Suche nach Antworten. Aus dem 13. Jahrhundert existieren schlicht zu wenige Aufzeichnungen über die konkrete Verwendung solchen Sachschrifttums. Eine dichtere Überlieferung setzt auffälligerweise erst mit dem 14. Jahrhundert ein. Zudem erscheinen manche der wenigen Hinweise äußerst fragwürdig, da sie offensichtlich der Diffamierung dienten. Und welchen Glauben soll man beispielsweise Michael Scotus schenken, wenn er von seinen magischen Erfahrungen spricht<sup>1928</sup>? Angesichts seiner langwierigen, genüsslichen Schilderungen aller möglichen Beschwörungskünste unter Ausbreitung von Abscheulichkeiten wie den Einsatz von Leichenteilen bei gleichzeitiger ständiger Beteuerung der Gefahren für die christliche Seele, erweckt er eher den Eindruck von wichtigtuerscher Geschwätzigkeit. Seinem Ruf als finsterer Zauberer hat er damit jedenfalls Vorschub geleistet. Nicht nur Dante versetzte ihn in den achten Kreis der Hölle,

---

<sup>1927</sup> Vgl. PORRECA, The Influence, S. 81-86.

<sup>1928</sup> Vgl. Kap. IV.3.d.

noch die romantische Dichtung seiner schottischen Heimat bescherte ihm ein unruhiges Untotsein in der Zisterzienserabtei von Melrose<sup>1929</sup>.

Die folgende Annäherung an mögliche Antworten orientiert sich im Groben an den Schauplätzen, denen die Rezipienten zuzuordnen sind: Kloster, Universität und Hof. Des Weiteren soll erörtert werden, ob praktische Anwendungen im Verdacht der Unlauterkeit nicht auch praktische Konsequenzen der Sanktionierung nach sich zogen. Das verbindet sich zugleich mit der Frage nach den Notwendigkeiten von Geheimhaltungsstrategien, auf die abschließend eingegangen werden soll.

#### *a. Rezeptionsorte: Kloster, Universität, Hof*

Der einzige konkrete Hinweis auf die Aufnahme einer hermetischen Schrift aus dem technisch-operativen Bereich in eine Klosterbibliothek besteht für die Abtei Mont-St-Michel. Eine Notiz berichtet über den Verbleib einer Kopie des „Liber prestigiorum“ in der Übersetzung des Adelard von Bath bereits im 12. Jahrhundert<sup>1930</sup>. Weiter lässt sich nur vermuten, aber nicht nachweisen, dass Adelard auch den aufgeschlossenen Abt Walcher von Malvern mit seinen Übertragungen von *Hermetica* versorgte<sup>1931</sup>. Zumindest in Berührung mit hermetischen Traditionen gelangte die Zisterzienserin Hiltgart von Hürnheim, die das „Secretum secretorum“ in eine deutsche Fassung übertrug<sup>1932</sup>. Da es sich bei ihrem Auftraggeber um einen Mönch handelte, blieb der klösterliche Bereich vermutlich der Bestimmungsort dieser „Secretum“-Version. Welchen praktischen Nutzen sich Rudolf von Hürnheim von dem Werk versprach, bietet höchstens Anlass für wilde Spekulationen. Sehr viel genauere Einblicke gewähren erst Quellen des 14. Jahrhunderts. Für das Kloster St. Augustin in Canterbury beispielsweise konnte die Stiftung einer umfangreichen Sammlung unter anderem hermetischer Schriften zur Talismanmagie durch fünf Mönche mit offensichtlichen Neigungen zu okkulten Disziplinen aufgezeigt werden. Einige der Manuskripte erlebten im Laufe der folgenden Jahrhunderte eine wechselvolle Geschichte, die sie unter anderem in den Besitz des John Dee († 1608), dem schillernden Hofgelehrten Königin Elisabeths I., führte<sup>1933</sup>.

---

<sup>1929</sup> Siehe dazu künftig ausführlich HEIDUK, Der „Ketzerkaiser“ und sein „Hofmagier“.

<sup>1930</sup> Siehe Kap. IV.2.b.

<sup>1931</sup> Zu der Verbindung zwischen Adelard und Walcher siehe ebd.

<sup>1932</sup> Vgl. Kap. IV.1.e.

<sup>1933</sup> Zu der Handschriftensammlung aus St. Augustin vgl. PINGREE, *The Diffusion*, S. 85f.; PAGE, Sophie: *Hermetic Magic Texts in a Monastic Context*, in: *Hermetism from Late Antiquity to Humanism*, S. 535-544; PAGE, Sophie: *Image-Magic Texts and a Platonic Cosmology at St Augustin's, Canterbury, in the Late Middle Ages*, in: *Magic*

Wenn Klöster dennoch als Orte der praktischen Anwendung hermetischer Lehren in Betracht kommen, dann vor allem aufgrund ihrer Laboratorien, die nach dem Tenor der Forschungsliteratur dort früh anzutreffen sind<sup>1934</sup>. An Zeichnungen und Anleitungen zu den benötigten Gerätschaften mangelte es seit den mittelalterlichen Abschriften entsprechender Handbücher offenbar nicht. Ab wann sie allerdings nachgebaut wurden und die aufwendigen Destillationsapparate tatsächlich zum Einsatz gelangten, entzieht sich der Kenntnis. Laboraufzeichnungen existieren nicht und erhaltene Realien stammen aus meist viel späterer Zeit. Auflistungen verschiedener Öfen und Herde im 12. Jahrhundert lassen aber vermuten, dass solche Gerätschaften bereits zur Verfügung standen<sup>1935</sup>. Erste Weiterentwicklungen von Apparaturen sind bereits für das 13. Jahrhundert belegt. Der Arzt Taddeo Alderotti († 1303) entwarf eine Kühlvorrichtung am Destillationsgerät<sup>1936</sup>. Taddeo wirkte allerdings im städtischen Milieu von Florenz und nicht in einem Kloster.

Inwiefern etwa Albertus Magnus für seine Beobachtungen zu den Schmelzprozessen von Metallen, die sicherlich eigenen Erfahrungen entsprangen<sup>1937</sup>, während seiner Visitationsreisen auf Klosterlaboratorien zurückgreifen konnte, verharret im Ungewissen. Ob Arnoldus Saxo als Mönch Erkenntnisse aus praktischer Anwendung zu sammeln vermochte, ist unbekannt, ebenso, ob Bartholomaeus Anglicus im Magdeburger Konvent lediglich schriftliche Quellen zusammenstellte, oder auch Gerätschaften einsetzte. Mit Vorsicht sind die Nachrichten über die alchemischen Neigungen des Franziskanergenerals Elias von Cortona (†1253) zu behandeln. Elias zählte zu den engsten Gefährten des Franziskus von Assisi, zu dessen Lebzeiten er als Generalvikar bereits wichtige Weichenstellungen für den Franziskanerorden in die Wege leitete<sup>1938</sup>. Nach dem Tod des Ordensgründers war er mit dem Bau der Basilika von Assisi beauftragt und 1232 wurde er als Nachfolger von Johannes Parenti zum Generalminister gewählt. Im Zuge ordensinterner Konflikte vermochte er seine Position nicht zu behaupten und wurde 1239 von seinem Amt an der Spitze der Franziskaner abgelöst. Die Anfeindungen gegen seine Person verstärkten sich, als er im Kampf zwischen Papsttum und Friedrich II. ins kaiserliche Lager wechselte und dadurch bis kurz vor seinem Tod exkommuniziert blieb. In der Historiographie der

---

and the Classical Tradition (Warburg Institute Colloquia 7). Hg. von Charles BURNETT und W.F. RYAN. London/Torino 2006. S. 69–98.

<sup>1934</sup> Vgl. zusammenfassend JÜTTNER, Guido: Alchemie III, Verfahren und Geräte, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 1. München/ Zürich 1980. Sp. 333–335, hier Sp. 335.

<sup>1935</sup> Vgl. SCHÜTT, Auf der Suche, S. 297.

<sup>1936</sup> Vgl. HAAGE, Alchemie im Mittelalter, S. 195.

<sup>1937</sup> Siehe Kap. IV.3.a.

<sup>1938</sup> Zu Elias siehe BERG, Dieter: Elias von Cortona. Studien zu Leben und Werk des zweiten Generalministers im Franziskanerorden, in: Wissenschaft und Weisheit 41 (1978), S. 102–126.



Franziskaner überzog seitdem eine bewusste Negativzeichnung von Elias, die sich beispielsweise bei Salimbene von Parma zu einer heftigen Polemik steigert. Bei Salimbene wird 30 Jahre nach dem Tod des Elias auch erstmals unterstellt, der ehemalige Ordensgeneral habe sich alchemischen Experimenten und damit einer für einen Geistlichen verwerflichen Tätigkeit gewidmet<sup>1939</sup>. Salimbene berichtet somit aus einer parteiischen Perspektive und verwendet die Alchemie zur Diskreditierung des Elias. Ob die zahlreichen alchemischen Schriften, die unter dem Namen des Elias kursierten, Pseudoepigraphien darstellen, ist bislang nicht untersucht worden<sup>1940</sup>. Zumindest vom Ruf des Alchemisten zeugt seine Erwähnung in der „Ars Alchemiae“, die Michael Scotus zugeschrieben wird<sup>1941</sup>. Wie bereits erwähnt, erlaubt die Überlieferungssituation der „Ars“ allerdings keine Verifizierung ihrer historischen Einordnung. In das nähere Umfeld Kaiser Friedrichs II. gelangte Elias jedenfalls erst nach dem Tod des Michael Scotus, was frühere Kontakte zwar nicht ausschließt, aber nicht unbedingt wahrscheinlicher macht.

Die meisten Rezipienten hermetischer Texte gehörten zumindest für eine bestimmte Zeit ihres Lebens einer der frühen Hochschulen an. Über den Einsatz technisch-operativer Traktate in diesem Milieu erweist sich die Quellenlage als ebenso schlecht wie für die Klöster. Im Vorlesungsbetrieb selbst wird man keine Hermetica erwarten dürfen. Grundsätzlich wurde aber der wissenschaftliche Wert der Auseinandersetzung mit den Wissensfeldern der technisch-operativen Schriften rasch erkannt. Welche Bedeutung etwa die Alchemie in den Konzeptionen eines Albertus Magnus oder Roger Bacon spielte, wurde bereits erwähnt<sup>1942</sup>. Den Anfang machte jedoch Petrus Alfonsi mit seiner eigenwilligen Aufstellung des Fächerkanons der sieben freien Künste. In der „Disciplina clericalis“, seinem Leitfaden zur Ausbildung des geistlichen Nachwuchses, lässt Petrus einen Schüler seinen Lehrer nach den sieben Künsten, sieben Grundfertigkeiten und sieben Benimmregeln fragen. An Künsten benennt der Lehrer daraufhin zunächst sechs: Dialektik, Arithmetik, Geometrie, Physik, Musik und Astronomie. Über das siebte Fach bestehe keine Einigkeit. Manche Gelehrte bevorzugten die Nigromantie, manche die Philosophie, wieder andere die Grammatik. Unter der Nigromantie versteht er eine Form der Prophetie, wie der Zusatz

---

<sup>1939</sup> Ebd., S. 117 mit Anm. 117.

<sup>1940</sup> Der Katalog von Thorndike und Kibre listet 16 verschiedene Incipits alchemischer Werke auf, die Elias zugeschrieben wurden; vgl. *A Catalogue of Incipits of Scientific Writings in Latin*. Hg. von Lynn THORNDIKE und Pearl KIBRE. Cambridge (Mas.) 1963. Nr. 22, 91, 117, 289, 556, 708, 810, 822, 1004, 1106, 1192, 1318, 1325, 1329, 1340, 1385.

<sup>1941</sup> Siehe Kap. IV.3.a.

<sup>1942</sup> Siehe Kap. IV.3.a.

besagt<sup>1943</sup>. Petrus schwebten damit Formen der Magie und Divination vor, wie sie auch im Fundus der hermetischen Texte vertreten waren<sup>1944</sup>. Konkrete Gewährsmänner dieser Wissensform führt er aber nicht an. Michael Scotus erweiterte in seiner Einteilung der Wissenschaften, wie erwähnt, das Spektrum der praktischen Philosophie nicht nur um die Nigromantie, sondern auch um die Alchemie<sup>1945</sup>. Zumindest in der Theorie wurde somit für den Philosophen die Beschäftigung mit den neuen Disziplinen eingefordert.

Dass aber auch Textgrundlagen für diese Fächer in das universitäre Umfeld gelangten, legt die Bibliothek des Richard von Fournival († 1260) nahe. Als Kanzler des Bischofs von Amiens baute Richard für die Schüler der Kathedralschule eine umfangreiche Bibliothek auf, die nach seinem Tod über Gérard d'Abbeville an die Sorbonne gelangte. Über die Bestände der Sammlung gibt ein von Richard selbst angelegter Katalog, die „Biblionomia“, Auskunft<sup>1946</sup>. Doch die Aufstellung ist unvollständig: ausgerechnet die *tractatus secreti* zur Astrologie, Alchemie und Magie sparte Richard aus<sup>1947</sup>. Einige Spuren deuten aber darauf hin, dass sich unter den geheimen Schriften auch Hermes-Überlieferungen befunden haben. Abschriften, die höchstwahrscheinlich von Büchern der Bibliothek Richards angefertigt wurden, enthalten beispielsweise das „De imaginibus“ des Tābit ibn Qurra und den Auszug des „Secretum secretorum“ in der Übersetzung des Johannes von Sevilla<sup>1948</sup>. Ein Vergleich zwischen „Biblionomia“ und „Speculum astronomiae“ weist zudem eine bemerkenswerte Übereinstimmung zwischen den astronomischen Titeln auf<sup>1949</sup>. So liegt die Vermutung nahe, dass der Verfasser des „Speculum“ Zugang zu den Beständen Richards erlangt hat<sup>1950</sup>. In den magischen Texten des „Speculum“ Vertreter der *tractatus secreti* Richards anzunehmen, erscheint daher keineswegs abwegig. Vorausgesetzt, die Datierungsansätze des „Speculum“ treffen zu, sah sein Verfasser die Bücher Richards noch in Amiens und nicht an der Pariser Universität ein. Er bezeugt somit nicht die Existenz der Schriften an der Hochschule. Die im

---

<sup>1943</sup> „Hae sunt artes: Dialectica, arithmetica, geometria, phisica, musica, astronomia. De septima vero diversae plurimorum sunt sententiae quatenam sit: Philosophie qui prophetias sectantur, aiunt nigromantiam esse septimam. Aliquie ex illis videlicet qui prophetiis non credunt, philosophiam volunt esse septimam, quae res naturales vel elementa mundana praecellit. Qudam qui philosophiae non student, grammaticam esse affirmant.“ Petri Alfonsi Disciplina clericalis (Acta Societatis Scientiarum Fennicae 38/ 4). Hg. von Alfons HILKA und Werner SÖDERHJELM. Helsingfors 1911. S. 10.

<sup>1944</sup> Siehe auch Kap. IV.2.b.

<sup>1945</sup> Siehe Kap. IV.3.a.

<sup>1946</sup> Vgl. ROUSE, Manuscripts.

<sup>1947</sup> Vgl. PINGREE, The Diffusion, S. 80.

<sup>1948</sup> Vgl. ebd., S. 83 und 87.

<sup>1949</sup> Vgl. die tabellarische Übersicht in ebd., S. 99f.

<sup>1950</sup> Bruno Roy möchte aus den Parallelen sogar die Autorschaft Richards für das „Speculum“ feststellen; vgl. ROY, Bruno: Richard de Fournival, Auteur du *Speculum astronomie?*, in: Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge 67 (2000), S. 159-180. Zwingende Gründe für Richards Autorschaft existieren nicht, vielmehr spricht der Umstand, dass er sich dann gegen Teile seiner eigenen Sammlung im „Speculum“ gewendet hätte, eher dagegen.

vorangegangenen Kapitel vorgestellten Reaktionen auf magische Texte des Pariser Bischofs Wilhelm von Auvergne galten jedoch höchstwahrscheinlich Traktaten, die in den Gelehrtenkreisen der französischen Metropole kursierten. Bestätigung erhält diese Annahme durch die Verurteilung magischer Bücher durch Wilhelms Nachfolger Étienne Tempier von 1277, auf die im folgenden Abschnitt eingegangen werden soll.

Auch wenn durch den Verbleib der Bibliothek Richards von Fournival an der Sorbonne die Existenz von einschlägigen Handschriften in universitären Kreisen durchaus möglich erscheint, leiten sich daraus noch keine Informationen über ihre Benutzung ab. Das führt zu dem generellen Problem, dass im Untersuchungszeitraum kaum Anwendungen solcher Gelehrtenmagie dokumentiert sind. Mit der Erwähnung einer alten Frau, bei der Adelard von Bath mit seinem Neffen einige Zaubersprüche erlernt haben will, liegt eher eine Anknüpfung an volkstümliche Hexereivorstellungen vor<sup>1951</sup>. Schon eine andere Qualität zeigt die Kindheitserinnerung des Johannes von Salisbury auf. Im „Policraticus“ berichtet er von seinem Lateinlehrer, der ihn und einen weiteren Schüler bei Experimenten eingesetzt habe, in denen er mit Hilfe diverser spiegelnder Flächen versucht habe, Geister heraufzubeschwören. Solche Formen der Magie decken sich mit den Beschreibungen von Ritualen, wie sie in ähnlicher Form auch in den hermetischen Texten anzutreffen sind. Jener Lateinlehrer verfügte vermutlich über eine einschlägige Schrift<sup>1952</sup>. Doch auch diese Szenen spielten sich nicht an der Universität ab. Ein universitäres „Anwendungsprofil“ ist den Quellen nicht zu entnehmen. Beispiele für magische Praktiken aus Exempla-Sammlungen und Prozessakten fallen nicht mehr in den Untersuchungszeitraum<sup>1953</sup>.

Etwas mehr Licht fällt auf die Verhältnisse an den Höfen. Weltliche und geistliche Höfe, wenn man kirchliche Patronagesysteme an der Kurie oder an Bischofssitzen auch als eine Art Hofbildung auffasst, treten zunächst als die Stätten der Übersetzungsunternehmungen hervor. Dies trifft nicht nur, wie bereits dargestellt<sup>1954</sup>, für die Übertragungen der hermetischen Texte zu, sondern generell überwiegt der Anteil der Höfe bei den mittelalterlichen Übersetzungsleistungen, während die Universitäten einen Rezeptionsraum bilden, aber keinerlei eigene Anstrengungen auf diesem Feld

---

<sup>1951</sup> „Cum enim tempore, ut scis, iam preterito anum prestigiosam studio incantationis discende adissemus [...]“ Adelard von Bath – *Quaestiones naturales*, hg. von BURNETT, S. 192.

<sup>1952</sup> Zu dieser Passage bei Johannes von Salisbury siehe KIECKHEFER, *Magie im Mittelalter*, S. 175f.

<sup>1953</sup> Vgl. ebd., S. 177–201. Zu spätmittelalterlichen Magiezeugnissen siehe auch *Conjuring Spirits. Texts and Traditions of Medieval Ritual Magic*. Hg. von Claire FANGER. University Park of Pennsylvania 1998.

<sup>1954</sup> Siehe Kap. IV.2.

unternehmen<sup>1955</sup>. Förderung von Wissen erfolgte an den Höfen kaum zum bloßen Selbstzweck, vielmehr sind spezifische Anforderungen zu erwarten, die auch über königliches oder fürstliches Repräsentations- und Geltungsbedürfnis hinausgehen. Einige Beobachtungen lassen sich auch in Bezug auf die *Hermetica* dazu anstellen. Johannes von Sevilla etwa fasste seine Teilübertragung des „*Secretum secretorum*“ als Beitrag zur Gesundheitsvorsorge für Teresa von Portugal auf<sup>1956</sup>. Diätetische Ratschläge erteilte auch Theodor von Antiochia an Kaiser Friedrich II. unter Rückgriff auf die pseudoaristotelische Schrift<sup>1957</sup>. Das „*Secretum*“, das am staufischen Hof in der Vollversion kursierte<sup>1958</sup>, fand als Ratgeber-Handbuch für den Herrscher sicherlich über die Gesundheitsempfehlungen hinaus Verwendung. Konkreten Nutzen vermochte man bei Hofe sicherlich auch aus den astrologischen Aphorismen zu ziehen, so im Falle Manfreds von Sizilien aus dem „*Centiloquium*“ und im Falle Alfons X. aus dem „*Liber de accidentibus*“. Beide Könige umgaben sich nach den mittelalterlichen Gepflogenheiten mit Astrologen – aus den Reihen der hier behandelten Übersetzer bekleideten vermutlich Adelard von Bath, Robert von Chester, Michael Scotus und Salio von Padua zumindest zeitweilig die Funktion eines Hofastrologen<sup>1959</sup> –, die mit ihrer Kunst den richtigen Zeitpunkt zum Handeln für den Herrscher ermitteln sollten<sup>1960</sup>. Am kastilischen Hof betrachtete man offenbar auch magische Praktiken wie die Talismanherstellung als nützlich, war doch der „*Picatrix*“ in das Übersetzungsprogramm integriert. Wie eine konkrete Anwendungsmöglichkeit aussah, illustriert die Anfertigung des Löwentalismans aus dem „*Picatrix*“<sup>1961</sup> durch Arnaldus von Villanova, den er zur Heilung Papst Bonifatius VIII. einsetzte<sup>1962</sup>. Phantastische Erzählungen über die Zauberkunststücke des Michael Scotus als Beitrag zum kaiserlichen Unterhaltungsprogramm, bei dem der Hofastrologe Friedrichs II. angeblich künstliche Gewitter heraufbeschworen hat und Weinpokale durch die Luft schweben ließ, gehören jedoch zur Gattung der Legendenbildung<sup>1963</sup>. Ungewiss ist angesichts der verworrenen

---

<sup>1955</sup> Zum Phänomen von Übersetzungen als nicht universitäre, vor allem an Höfen angesiedelte intellektuelle Tätigkeit siehe GREBNER, Gundula: Zum Zusammenhang von Sozialformation und Wissensform. Naturwissen am staufischen Hof in Süditalien, in: *Erziehung und Bildung bei Hofe. 7. Symposium der Residenzen-Kommission der Akademie der Wissenschaften in Göttingen (Residenzenforschung 13)*. Hg. von Werner PARAVICINI und Jörg WETTLAUER. Stuttgart 2002. S. 193-213.

<sup>1956</sup> Siehe Kap. IV.2.b.

<sup>1957</sup> Vgl. HEIDUK, *Sternenkunde am Stauferhof*, S. 279.

<sup>1958</sup> Siehe Kap. IV.2.b.

<sup>1959</sup> Siehe Kap. IV.2.b.

<sup>1960</sup> Zu Astrologie am mittelalterlichen Hof vgl. MENTGEN, *Astrologie und Öffentlichkeit*, S. 174-216.

<sup>1961</sup> Eine Beschreibung enthält Kap. IV.1.d.

<sup>1962</sup> Vgl. PINGREE, *The Diffusion*, S. 91. Die Verwendung des Talismans datiert auf den Juli 1301. Den kleinen Ausreißer aus der festgelegten Zeitspanne möge mir der geneigte Leser nachsehen.

<sup>1963</sup> Vgl. HEIDUK, *Der „Ketzerkaiser“ und sein „Hofmagier“*, S. 31.

Überlieferung der „Ars alchemiae“ auch, ob der gelehrte Schotte als Alchemist bei Hofe wirkte. Gesicherte Beispiele für alchemische Tätigkeiten im höfischen Umfeld finden sich für den Untersuchungszeitraum nicht. Führt man sich die Übertragungen etwa der „Kyraniden“ vor Augen, wird aber auch deutlich, dass nicht alle Übersetzungen aus der Motivation entsprangen, einem höfischen „Verwertungssystem“ zugeführt zu werden. Wie das Kapitel über die Übersetzungsbewegung gezeigt hat, bestimmte nicht selten die persönliche Neugierde die thematische Auswahl<sup>1964</sup>.

Kloster, Universität und Hof bildeten sicherlich nicht die einzigen Rezeptionsräume für hermetische Texte im 12. und 13. Jahrhundert. Zu diesen Orten führen lediglich die wenigen bislang offen liegenden Spuren. Richard Kieckhefer denkt beispielsweise an einen „klerikalen Untergrund“, eine Schicht von Geistlichen mit meist niederen Weihen – aber des Lesens und Schreibens mächtig –, als besonders empfängliche Gruppierung für die Aufnahme magischen Schrifttums. Von der Anekdote bei Johannes von Salisbury abgesehen verweisen alle seine angeführten Beispiele aber auf das Spätmittelalter<sup>1965</sup>. In Anbetracht der enormen Verbreitung des „Secretum secretorum“, die sicherlich über den Bedarf einer kleinen Bildungselite und des höfischen Lebens hinausreichte, gab Ruedi Imbach zu Recht zu bedenken, wie wenig erforscht in der Regel Verbleib und Benutzung mittelalterlicher Handschriften sind<sup>1966</sup>. Einzelüberlieferungen zu verfolgen macht sich auch diese Studie nicht zur Aufgabe. Künftigen Unternehmungen in diese Richtung, zu denen an dieser Stelle aufgemuntert werden soll, eröffnen sich sicherlich neue Wege, um die aufgezeigten Wissenslücken zu füllen.

### *b. Verbot und Sanktion*

In Anlehnung an römische und germanische Normen nahmen kirchliche Rechtssammlungen schon früh Verbote von magischen Handlungen auf. Während Bußbücher bereits im Frühmittelalter auf regionale Besonderheiten eingingen und Formen des Wetterzaubers oder Wahrsagerei erläuterten, die als schwere Sünde eine eingehende Untersuchung des Bischofs verlangten, richteten sich wirkungsmächtige Ordnungen wie das „Decretum Gratiani“ besonders gegen Magie als Form der Häresie, als deren

---

<sup>1964</sup> Siehe Kap. IV.2.

<sup>1965</sup> Vgl. KIECKHEFER, Magie im Mittelalter, S. 177-201.

<sup>1966</sup> Vgl. IMBACH, Ruedi: Laien in der Philosophie des Mittelalters. Hinweise und Anregungen zu einem vernachlässigten Thema (Bochumer Studien zur Philosophie 14). Amsterdam 1989. S. 46f.

Verursacher offenbar in erster Linie abgefallene Priester gesehen wurden<sup>1967</sup>. Alle Formen magischer Praktiken wurden sicherlich nicht erfasst, doch boten die Bestimmungen auch ausreichenden Interpretationsspielraum für eine „flexible“ Anwendung. Einzelkapitel über die Verehrung von Dämonen oder verschiedene Formen der Divination<sup>1968</sup> ließen sich potentiell auch auf die Durchführung von Anleitungen anwenden, die in vielen der technisch-operativen *Hermetica* beschrieben standen. Die Anspielung des Michael Scotus auf verbotene Bücher<sup>1969</sup> gründeten auf dem Bewusstsein um solche Verbindungsmöglichkeiten. Wie die Beispiele des Wilhelm von Auvergne und des Autors des „*Speculum astronomiae*“ zeigen, fehlte es auch nicht an moralischen Urteilen, die auf die Existenz und Problematik dieser Schriften aufmerksam machten. Folgende Ausführungen verfolgen daher die Frage, ob rechtlich relevante Verknüpfungen zu den hermetischen Schriften hergestellt wurden und es daraufhin zu Verurteilungen und Verfolgungen gekommen ist.

Einen ersten Fall im 13. Jahrhundert möchte G. Hana feststellen<sup>1970</sup>. Er bezieht sich dabei auf die Studienordnung des Kardinals Robert von Courson für die Universität Paris aus dem Jahr 1215, in der Vorlesungen aus den metaphysischen und naturphilosophischen Werken des Aristoteles und aus den Lehren des David von Dinant, Amalrich von Bene und eines Mauritius Hispanus untersagt wurden<sup>1971</sup>. Während die historischen Hintergründe der ersten Verbote erhellt werden konnten, bleibt die Identität des Mauritius Hispanus für die Forschung ein Rätsel. Die Deutungsangebote reichen von verunstalteten Namensformen des Averroes oder Avicenna bis hin zu Bischof Mauritius von Burgos, der sich immerhin als Träger des Namens aus Spanien für den fraglichen Zeitraum bestimmen lässt<sup>1972</sup>. Alle diese Interpretationen bleiben spekulativ. Hana glaubt nun in al-Mağrīṭī, dem muslimischen Astronomen und Mathematiker, dem fälschlich die arabische Vorlage des „Picatrix“ zugeschrieben wurde, einen geeigneten Kandidaten für den vierten „Häretiker“ gefunden zu haben<sup>1973</sup>. Seine Deutung der Namensverschiebung in der lateinischen Erscheinungsform

---

<sup>1967</sup> Übersichten über kirchliche Rechtspraktiken im Umgang mit der Magie bieten PETERS, Edward: *The Medieval Church and State on Superstition, Magic and Witchcraft: from Augustin to the Sixteenth Century*, in: *Witchcraft and Magic in Europe – The Middle Ages*. Hg. von Karen Jolly, Catharina Raudvere und Edward Peters. London 2002. S. 173-245, hier S. 207-217; KIECKHEFER, Magie im Mittelalter, S. 202-232.

<sup>1968</sup> Zu Einzelbestimmungen vgl. PETERS, *The Medieval Church*, S. 211-216.

<sup>1969</sup> Siehe oben.

<sup>1970</sup> Vgl. im Folgenden HANA, G.G.: *Der Mauritius Hispanus in der Studienordnung der Pariser Univeristät aus dem Jahre 1215*, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 55 (1973), S. 352-365.

<sup>1971</sup> „*Non legantur libri Aristotelis de metafisica et de naturali philosphiam nec summae de eisdem, aut de doctrina magistri David de Dinant, aut Amalrici heretici, aut Mauricii hyspani.*“ *Chartularium universitatis Parisiensis*, Bd. 1. Hg. von H. DENIFLE und É. CHATELAIN. Paris 1889. S. 78f.

<sup>1972</sup> Für einen Überblick siehe HANA, *Der Mauritius Hispanus*, S. 355-360.

<sup>1973</sup> Vgl. ebd., S. 361-365.

bleibt, ähnlich wie die früheren Erklärungsversuche in diese Richtung, nicht überprüfbar. Die vermeintliche Gefahr, die von al-Mağrīṭī für den Pariser Lehrbetrieb ausgegangen sein soll, sieht Hana in den okkulten Werken, die unter seinem Namen kursierten. Durch die astronomischen Kompendien und Tafeln sowie Bauanleitungen für das Astrolabium, die tatsächlich auf al-Mağrīṭī zurückgehen und deren frühe Übersetzung im 12. Jahrhundert Hana auch auflistet, war sicherlich niemand gefährdet, vom christlichen Glauben abzufallen. Dass die Übersetzer wie Hermann von Carinthia und Adelard von Bath durchaus empfänglich für astrologische und magische Einflüsse waren, wie Hana nicht zu erwähnen vergisst, ist wohl kaum al-Mağrīṭī anzulasten. So verbleibt als einziges tatsächlich verdächtiges Objekt die Pseudoepigraphie des „Picatrix“ mit seinen Hermes-Referenzen. Der „Picatrix“ wurde erst rund 40 Jahre nach dem Verbot von 1215 ins Kastilische und gegen Ende des 13. Jahrhunderts ins Lateinische übersetzt. Durch die lateinische Fassung wurde der Text auch außerhalb der Iberischen Halbinsel ab Beginn des 14. Jahrhunderts wahrgenommen (und das eben unter dem Namen „Picatrix“, hinter dem eine wie auch immer geartete Form von al-Mağrīṭī nicht mehr zu erkennen war<sup>1974</sup>). Diese Befunde übergeht Hana mit dem Hinweis, eine Frühform des Textes stelle ja der „Liber de compositione alchemiae“ in der Übertragung des Robert von Chester dar. Die Kühnheit dieser Behauptung erstaunt, denn eine Identität von „Picatrix“ und „Liber de compositione“ ist offensichtlich nicht zutreffend<sup>1975</sup>. Hana bemüht sich erst gar nicht, ein einziges Argument für seine Erkenntnis zu liefern. Selbst wenn inhaltliche Verwandtschaften bestünden, taucht al-Mağrīṭī nicht im Personal der verschiedenen Überlieferungen des „Liber de compositione“ auf. Neben dem vermutlichen Übersetzer Robert von Chester bleiben das Hermes Trismegistos, Morienus Romanus (den Hana tatsächlich nicht mit Mauritius gleichsetzt) und Prinz Ḥālid ibn Yazīd. Hanas Beweisführung lautet:

*„Dieser Robert [= Robert von Chester] bezeugt, daß er sie [„Liber de compositione“] aus dem Arabischen übersetzt hat; da sie inhaltlich mit der oben erwähnten Pseudoschrift al-Mağrīṭīs ‚Ġayat al-ḥakīm“ identisch ist, können wir mit Sicherheit [!] annehmen, daß auch sie unter dem Namen Magiritus in den interessierten Kreisen zirkulierte.“<sup>1976</sup>*

Eine nachvollziehbare Erklärung bleibt Hana schuldig. Anhaltspunkte, dass der „Picatrix“ 1215 auf einer Verbotsliste stand, fehlen damit.

<sup>1974</sup> Siehe Kap. IV.1.d.

<sup>1975</sup> Vgl. die Inhaltsbeschreibungen in Kap. IV.1.a und Kap. IV.1.d.

<sup>1976</sup> HANA, Der Mauritius Hispanus, S. 363.

Ein zweites Verbot, ebenfalls für den Pariser Lehrbetrieb ausgesprochen, lässt hingegen an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Im März 1277 untersagte der Bischof von Paris, Étienne Tempier, die Verwendung bestimmter Texte und die Verbreitung von 219 Thesen. Unter den Nennungen im Prolog tauchen auch folgende Schriften auf:

*„Ferner verdammen wir das Buch über Geomantie, das mit den Worten beginnt: Die Inder glaubten [...]. Genauso verurteilen wir Bücher, Schriftrollen oder Hefte, die von Nekromantie handeln und die Gebräuche von Zauberern, Teufelsanrufungen oder seelengefährdende Beschwörungen enthalten, oder in denen derartige Dinge behandelt werden, die offensichtlich dem rechten Glauben und den guten Sitten zuwiderlaufen. Wir sprechen das Urteil der Exkommunikation gegen alle aus, die die genannten Schriftrollen, Bücher oder Hefte vorgetragen oder ihnen zugehört haben, wenn sie sich nicht innerhalb von sieben Tagen bei uns oder bei dem genannten Kanzler der Universität Paris selbst anzeigen, wie oben gesagt, und wir werden gleichwohl mit anderen Strafen, wie es die Schwere ihrer Schuld fordert, gegen sie vorgehen.“<sup>1977</sup>*

Auch wenn, vom Buch über Geomantie abgesehen, keine konkreten Titel genannt werden, ermöglicht diese Formulierung auch eine Identifizierung mit den Inhalten hermetischer Texte. Argumentationsgang und Hintergründe insbesondere der 219 Thesen diskutiert die Philosophiegeschichte bis heute eifrig. In den wesentlichen Punkten herrscht weitgehend Einigkeit<sup>1978</sup>: Der Bischof von Paris zielte demnach insbesondere auf bestimmte Magister der Artistenfakultät. Prominente Vertreter waren Siger von Brabant und Boethius von Dacien, die einen radikalen, averroistisch geformten Aristotelismus vertraten. Ferner eckten sie mit einer selbstbewussten Auffassung von der Eigenständigkeit philosophischer Interpretationen in Loslösung von der Theologie an. Manche der 219 Thesen verraten auch das Missfallen an einem bestimmten Lebensstil dieser Universitätsangehörigen, zu dem beispielsweise ein freizügigerer Umgang mit der Sexualität zählte.

Angesichts des Verbots magischer Schriften liegt die Frage nahe, ob auch die Beschäftigung mit diesen Wissenszweigen zum Alltag an der Universität zählte. Das würde auch die Vehemenz der Polemik von Étiennes Vorgänger Wilhelm von Auvergne erklären, die vermutlich als Vorbild für diese Textpassage der Verordnung diente. Spuren wie in den

---

<sup>1977</sup> Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277. Hg. von Kurt FLASCH. Mainz 1989. S. 94. Zur lateinischen Vorlage siehe ebd., S. 90f.

<sup>1978</sup> Vgl. im Überblick ebd. S. 13-86; FLASCH, Das philosophische Denken, S. 426-436; DE LIBERA, Alain: Denken im Mittelalter. München 2003. (Frz. Orig.: Penser au Moyen Age. Paris 1991.)



Buchbeständen des Richard von Fournival rücken die Existenz solcher Werke durchaus in den Bereich des Denkbaren<sup>1979</sup>. Wie das vorangehende Kapitel aber auch gezeigt hat, lassen sich kaum konkrete Überlieferungen greifen. Dass Hinweise auf solche Traditionen bewusst verwischt wurden, bietet sich als nahe liegende Erklärung an:

*„Magische Schriften zirkulierten im Mittelalter im Untergrund. Selten sind Verfasser, Titel oder Informationen über den Leserkreis dieser Schriften überliefert: Zu gefährlich war es, sich als Autor zu ihnen zu bekennen, zu groß die Gefahr der Denunziation, der Exkommunikation und ihrer strafrechtlichen Folgen. Es gab im Mittelalter politische Instanzen, die ähnlich operierten wie die Zensuranstalten geschlossener Gesellschaften der Moderne. Insofern besaßen bestimmte mittelalterliche Institutionen totalitäre Züge. Durch magische Literatur schien vor allem die Herrschaft und der Alleinvertretungsanspruch der Kirche in Gefahr. Wer sie verbreitete oder ihre Ausübung betrieb, verfiel daher rasch dem Bann. Das Verbot des Bischofs von Paris war somit keine Ausnahme und für die damalige Verfolgung magischer Praktiken repräsentativ.“<sup>4980</sup>*

Unsere Wissenslücken erklärten sich demnach durch einen Reflex auf den totalitären Unterdrückungsapparat der mittelalterlichen Kirche. Aber gerade über die Wirksamkeit des bischöflichen Dekrets bestanden bereits unter den Zeitgenossen gegensätzliche Ansichten. Während die Bestimmungen auch für die Universität Oxford und teilweise sogar in die Statuten der Franziskaner übernommen wurden, erklärten andere Hochschulen die Verurteilung zu einer regionalen Angelegenheit ohne Belang für ihre Verfassung<sup>1981</sup>. Ein allgemeines Verbot magischer Bücher stellte die Verordnung von 1277 sicherlich nicht dar. Doch dessen bedurfte es womöglich auch gar nicht, bestätigte diese Erklärung des Étienne Tempier doch nur bestehende kirchenrechtliche Regelungen. Tatsächlich unterrichtet ein Leitfaden für Inquisitoren aus dem 13. Jahrhundert über diverse magische Rituale<sup>1982</sup>. Doch wie kommt es dann, dass – wenn schon die Quellen von der Seite der praktizierenden Magier nichts berichten – im 12. und vor allem im 13. Jahrhundert, in dem die Inquisition ins Leben gerufen wird, auch keine Erfolgsmeldungen über das Aufspüren von Vertretern gelehrter Magie vorliegen? Anklagen aufgrund des Vorwurfs eines Schadenszaubers oder einer Verhexung gab es natürlich durchaus. Aber von „Säuberungsaktionen“ an der Pariser

---

<sup>1979</sup> Siehe das vorangehende Teilkapitel.

<sup>1980</sup> JECK, Udo Reinhold: Magie, Alchemie und Aufklärung, in: Das Licht der Vernunft. Die Anfänge der Aufklärung im Mittelalter. Hg. von Kurt Flasch und Udo Reinhold Jeck. München 1997. S. 146-161, hier S. 146.

<sup>1981</sup> Vgl. FLASCH, Das philosophische Denken, S. 430-433.

<sup>1982</sup> Vgl. KIECKHEFER, Magie im Mittelalter, S. 219.

Universität nach dem Verbot von 1277, die in Verbindung mit den magischen Schriften stehen, ist den Nachrichten aus der Zeit nichts zu entnehmen. Seit dem 12. Jahrhundert sah sich eine Reihe von prominenten Gelehrten an den aufblühenden Schulen dem Häresieverdacht ausgesetzt, vor Siger von Brabant beispielsweise schon Petrus Abaelardus und Gilbert von Poitiers<sup>1983</sup>. Doch in keinem dieser Verfahren spielte der Besitz oder die Weitergabe von hermetischen oder anderen magischen Büchern eine Rolle. Ein Grund mag auch darin liegen, dass das Instrument der Inquisition vorwiegend mit anderen Aufgaben befasst war. Eine Anweisung Papst Alexanders IV. betonte beispielsweise die Vorrangigkeit des Kampfes gegen Ketzerbewegungen. Erst unter Johannes XXII. verschärften sich die Richtlinien und seit dem 14. Jahrhundert häuften sich auch die vielfach politisch motivierten Verfahren<sup>1984</sup>. Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass trotz des Pariser Verbots von 1277 bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts keine Indizien für eine Verfolgung oder Sanktionierung vorliegen, in denen hermetische Schriften oder explizit als solche gekennzeichnete Inhalte Bedeutung erlangen. Noch verblieb die Ahndung auf der Stufe der moralischen Entrüstung eines Wilhelms von Auvergne. Auch wenn die Verhältnisse späterer Jahrhunderte gesonderten Studien vorbehalten bleiben muss, bewirkte in langer Sicht das Pariser Verbot keinerlei Beschränkung der Verbreitung selbst der magischen Hermetica, deren Überlieferung durch wiederholte spätmittelalterliche Abschriften ansonsten nicht gesichert wäre<sup>1985</sup>. Demzufolge müsste das unterstellte Untergrundsystem funktioniert haben.

### *c. Geheimes Wissen und hermetische Zirkel*

Wissen, Wissenschaft und Geheimnis gehen seit jeher eine wechselseitige Beziehung ein. Nach Roger Bacon scheint das Wissen in der Wissenschaft umso tiefgründiger, je geheimnisvoller diese sich gibt:

*„Die Weisen waren stets von der Menge getrennt und sie haben die Geheimnisse der Weisheit nicht vor der weiten Welt verhüllt, sondern auch vor dem Stand derjenigen, die vorgeben Philosophen zu sein. [...] Aristoteles sagt in seinem „Buch der Geheimnisse“, dass er das himmlische Siegel bräche, wenn er die Geheimnisse der Natur offen lege. Aus diesem Grund haben die Weisen, auch wenn sie in ihren*

---

<sup>1983</sup> Siehe auch Kap. III.1.b.

<sup>1984</sup> Vgl. KIECKHEFER, Magie im Mittelalter, S. 220.

<sup>1985</sup> Zur Überlieferung siehe Kap. IV.1.

*Schriften die Wurzeln der Mysterien der Wissenschaft ausbreiteten, niemals die Zweige, Blüten und Früchte an die Philosophen weitergegeben. Sie haben diese Aspekte entweder in ihren Büchern verschwiegen, oder in allegorische Sprache oder auf andere Weise verhüllt, [...]. Gemäß der Ansicht des Aristoteles in seinem „Buch der Geheimnisse“ und gemäß seinem Lehrer Sokrates sind die Geheimnisse der Wissenschaft nicht auf die Häute von Ziegen und Schafen geschrieben, so dass sie von der Menge entdeckt würden.“<sup>1986</sup>*

Mit Hilfe des „Secretum secretorum“ bringt Roger Bacon in seinem „Opus majus“ ein gängiges Verständnis von Wissen und Wissenschaft zum Ausdruck. Vor der breiten Masse sei die Weisheit ohnehin verborgen, aber auch die Philosophen seien nicht in ihrem Vollbesitz. Wahres Wissen werde nicht auf einfache Weise mitgeteilt: wenn sie überhaupt aufgezeichnet werde, dann verschlüsselt. Sie in Büchern niederzuschreiben berge nur die Gefahr ihrer Entdeckung durch Unwürdige. Roger Bacon folgt mit dieser Aussage gänzlich der Disposition der hermetischen Texte von der verborgenen Wahrheit, die es für den Auserwählten zu entdecken gilt. Aber Hermes verbürgt nicht im Alleinanspruch solche Wahrheiten. Im Zitat des gelehrten Franziskaners treten Aristoteles und Sokrates als Bezugspersonen auf und nicht der Trismegistos. Bücher der Geheimnisse wie das „Secretum secretorum“ thematisieren ein Feld vieler Autoritäten: die verborgenen Wirkkräfte der Natur<sup>1987</sup>. Die Beschäftigung mit ihnen lässt sich durch den Rückgriff auf Verdunkelungsstrategien nochmals von den Tätigkeiten anderer Wissenschaftler – bei Bacon die Philosophen, denen die wahre Weisheit fehlt – absetzen und auf diese Weise in symbolisches, gegebenenfalls sogar soziales Kapital umwandeln.

Heimlichtuerei und elitäres Gebaren treten auch in der mittelalterlichen Gelehrtenwelt nicht nur als individuelle Phänomene auf, zuweilen charakterisieren sie eine regelrechte Gruppendynamik. Der 1148 auf der Reimser Synode der Häresie angeklagte Gilbert von Poitiers († 1154) beispielsweise bildete mit seinen Schülern eine verschworene Gemeinschaft, die in der Außenwahrnehmung sicherlich nicht unerheblich zu den Verdächtigungen beigetragen hat<sup>1988</sup>. Aus dem Kreis der Porretaner selbst begründete Hugo

---

<sup>1986</sup> Roger Bacon – Opus majus, hg. von BRIDGES, S. 11f.

<sup>1987</sup> Vgl. EAMON, William: Science and the Secrets of Nature. Books of Secrets in edieval and Early Modern Culture. Princeton (NJ) 1994. S. 13-90.

<sup>1988</sup> Vgl. FICHTENAU, Heinrich: Ketzler und Professoren. Häresie und Vernunftglaube im Hochmittelalter. München 1992. S. 259f.

von Honau die Geheimhaltungsstrategie mit dem Schutz vor Böswilligen<sup>1989</sup>. Der heutige Sprachgebrauch führt in Versuchung, von Gilbert und seinen Anhängern als „hermetischen Zirkel“ zu sprechen. Doch hat eine solche Bezeichnung auch über die bloße Assoziation hinaus eine Berechtigung? Unter einer hermetischen Gruppierung wird man im 12. Jahrhundert kaum gleich eine religiöse Kultgemeinschaft annehmen müssen, wie sie als soziales Element in der spätantiken Rezeption vermutet wird<sup>1990</sup>. Auch andere Formen einer konstituierenden Funktion hermetischer Texte wären denkbar, in denen die Lehren des Trismegistos einen zentralen Referenzpunkt einnehmen. Aber im Falle der Porretaner tritt eine solche Bedeutung nicht hervor. Im Schrifttum Gilberts taucht Hermes nicht auf. Einige seiner Schüler waren durchaus mit der Autorität vom Nil vertraut, allen voran Alanus ab Insulis<sup>1991</sup>. Selbst Otto von Freising, den die Auseinandersetzungen um seinen verehrten Lehrer Gilbert noch auf dem Totenbett umtrieben<sup>1992</sup>, gibt eine Berührung mit hermetischen Traditionen zu erkennen<sup>1993</sup>. Doch Spuren eines literarischen Diskurses zwischen den Schülern fehlen gänzlich, wie auch andere Formen einer gemeinsamen Bezugnahme. Dieses Schweigen der Quellen ließe sich einmal mehr mit dem Erfolg einer Geheimhaltungsstrategie erklären. Im Falle der Porretaner mutet sie aber merkwürdig an: vor der Anklage hat die vermeintliche Verschwiegenheit den Meister Gilbert nicht bewahrt. Ohne Befunde besteht hier dann auch kein Anlass, mit unbekanntem Faktoren zu argumentieren.

In einer anderen Gruppe macht, wie erwähnt, Charles Burnett „*a secret society of mystical religio-philosophy*“ ausfindig<sup>1994</sup>. Existiert also doch auch im Mittelalter ein hermetischer Geheimbund? Die Frage führt zu den Übersetzern des 12. Jahrhunderts ins Tal des Ebro zurück. Hermann von Carinthia verfügte über fundierte Kenntnisse sowohl des „Asclepius“ wie auch der technisch-operativen Schriften, worauf in dieser Studie vielfach hingewiesen worden ist. Seine Arbeit als Übersetzer und Vermittler der arabischen Wissenschaften brachte ihn somit ebenfalls mit den Studien von den Geheimnissen der Natur in Berührung. Diese Beschäftigung verwandele seine Schreibstube in ein Heiligtum; von seinen

---

<sup>1989</sup> HUTH, Volkhard: „Geheimes Wissen zwischen Dogmenstreit und Herrscherdienst. Neue Aspekte hochmittelalterlichen Geisteslebens am Oberrhein, in: Alemannisches Jahrbuch 1999/ 2000, S. 139-156, hier S. 151 mit Anm. 40.

<sup>1990</sup> Siehe Kap. II.2.

<sup>1991</sup> Siehe v.a. Kap. III.1. und Kap. III.2.

<sup>1992</sup> Im ersten Buch der „Gesta Friderici Imperatoris“ räumt Otto der Darstellung von Gilberts Leben und Lehren gleich 23 Kapitel ein; vgl. Ottonis et Rahewini Gesta Friderici I. Imperatoris (MGH SS rer. Germ. in us. schol. 46). Hg. von Georg WAITZ. Hannover/Leipzig <sup>3</sup>1922. S. 67-87.

<sup>1993</sup> Siehe Kap. III.5.

<sup>1994</sup> Siehe Kap. IV.2.b.

Erkenntnissen, die er mit seinem Kollegen Robert von Ketton teile, zu berichten erfülle ihn mit Skrupel, teilt er in „De essentiis“ mit. Er fühle sich, als enthülle er die Unterwäsche der Weisheit<sup>1995</sup>. Verbirgt sich hinter diesen Wendungen mehr als literarische Topik? Falls Robert von Ketton ebenfalls ein „Eingeweihter“ gewesen ist, schweigt er darüber<sup>1996</sup>.

Weitere Indizien für eine hermetische Gemeinschaft von Übersetzern findet Burnett bei Hugo von Santalla, dessen Übertragungen gleich eine ganze Reihe hermetischer Traditionen enthalten<sup>1997</sup>. Eigenständige Beiträge leistete er in den Vorworten zu seinen Arbeiten. Im „Liber de spatula“ erläutert er beispielsweise das Potenzial der Schulterblätter des Schafes als Quelle der Weissagung durch die göttlichen Kräfte, die mit dem Regen vom Himmel herabkämen und über das Gras von den Tieren aufgenommen würden<sup>1998</sup>. Zurecht fühlt sich Burnett bei dieser Beschreibung an die Kosmologie hermetischer Texte erinnert, schließlich wird mit diesem Prolog auch eine Hermes-Überlieferung eingeleitet<sup>1999</sup>. Der Emanationsgedanke wie auch die mystische Ausdrucksweise stellen aber kein spezifisch hermetisches Markenzeichen dar, das nun eine entsprechende persönliche Haltung Hugos begründen könnte. Burnetts hermetische Gemeinschaft setzt sich aus den drei Übersetzern Hermann von Carinthia und Robert von Ketton – deren persönliche Bekanntschaft mehrfach bezeugt ist<sup>2000</sup> – sowie Hugo von Santalla zusammen. Hugo mag den beiden Partnern persönlich begegnet sein, ihre Wirkungsstätten auf der Iberischen Halbinsel lagen in der weiteren Nachbarschaft.

Doch die drei habe weitaus mehr verbunden so Burnett. Ihre Gemeinschaft gründe auf einem gemeinsamen Übersetzungsprojekt, mit dem sie die hermetische Sternenkunde für eine lateinische Leserschaft öffnen wollten. Angekündigt habe Robert von Ketton das programmatische Vorhaben in einem Schreiben an Petrus Venerabilis, den Auftraggeber der Koranübertragung. Ein himmlisches Geschenk, das die Gesamtheit des Wissens von den Proportionen und Bewegungen der Sphären und Himmelskörper in sich berge, sei zu erwarten<sup>2001</sup>. Im Zentrum der in der Tat zahlreichen Übertragungen Hermanns, Roberts und Hugos zur Sternenkunde stünden jedoch zwei Fassungen eines Werkes. Die kürzere Fassung liege im „Liber trium iudicum“ vor, der Übersetzung einer Kompilation astrologischer

---

<sup>1995</sup> Vgl. BURNETT, *The Establishment*, S. 115.

<sup>1996</sup> In dem Beitrag ebd. führt Charles Burnett noch den „Liber de compostione alchemiae“ als Berührungspunkt Roberts mit hermetischen Traditionen an. Nach seinen eigenen jüngeren Untersuchungen steht der jedoch als Übersetzung Robert von Chester zu, der nicht mehr mit Robert von Ketton zu identifizieren ist. Siehe Kap. IV.2.b.

<sup>1997</sup> Siehe Kap. IV:2.b.

<sup>1998</sup> Zur ausführlichen Beschreibung siehe Kap. IV.1.d.

<sup>1999</sup> Vgl. BURNETT, *The Establishment*, S. 121.

<sup>2000</sup> Siehe Kap. IV.2.b.

<sup>2001</sup> Vgl. BURNETT, *The Establishment*, S. 121.

Richtsprüche dreier arabischer und jüdischer Autoritäten<sup>2002</sup>. Diese Kompilation trage in erster Linie die Züge von Hugos Arbeit: Zwei Manuskripte weisen eine Widmung an Bischof Michael von Tarazona auf, den üblichen Empfänger von Hugos Übertragungen, und stilistisch sei für zwei der drei Richtsprüche Hugos Hand zu erkennen. Lediglich der dritte Teil weise eher den Stil von Hermann von Carinthia auf. Zudem existiere auch eine Widmungsfassung an einen „*karissime R.*“ hinter dem unschwer Robert von Ketton zu vermuten sei. Charles Burnett folgert aus dieser Gemengelage eine Gemeinschaftsarbeit zwischen Hugo von Santalla und Hermann von Carinthia, die sich zudem in den verschiedenen Dedikationen niederschläge. Weitere Berührungen seien auch durch die Übernahmen von Übersetzungen Hugos in das „*De essentiis*“ Hermanns gegeben. Hermann griff für sein Werk sowohl auf das „*De secretis naturae*“ in Hugos Fassung, als auch Hugos Anteil vom „*Liber trium iudicum*“ zurück<sup>2003</sup>. Zu einem hermetischen Gemeinschaftsprojekt werde das Unternehmen jedoch erst durch die Langfassung, den „*Liber novem iudicum*“<sup>2004</sup>. Der ergänze die Dreier-Kompilation um vier weitere arabische und griechische Autoritäten und versehe das ganze mit einem Vorwort, in dem schließlich noch die fehlenden zwei Gewährsmänner hinzutreten. Im Prolog des „*Liber novem iudicum*“ stünde die programmatische Formel: Die nun aufgezeigte Wissenschaft sei nur für die gelehrten Auserwählten bestimmt. Als Erster der ehrwürdigsten Autoritäten gehe Hermes voran, gefolgt von Ptolemaios, Platon und anderen<sup>2005</sup>. Für Charles Burnett stellt sich darauf nur noch die Frage, ob die drei Übersetzer durch das Vorbild arabischer oder jüdischer Mysterienzirkel der Iberischen Halbinsel zu ihrer Gruppierung angeregt worden seien. Das geheime Innere der Bibliothek von Rota, in dem die Tafeln des al-Ḥwārizmī aufgefunden wurden, mag vielleicht einen Hinweis auf die Initiation darstellen<sup>2006</sup>.

Einige Einschränkungen seiner Idee von einem hermetischen Übersetzerzirkel benennt Burnett selbst. Der Vorgang der Übertragung selbst bedeute bereits einen Schritt zur Entweihung eines Geheimnisses. Hinzu komme aber noch die Dedikation an einen Kirchenführer im öffentlichen Leben, im Falle des „*Liber trium iudicum*“ handelt es sich um Michael von Tarazona. Die „Hermetiker“ suchten also doch ein Publikum und verharren nicht im Verborgenen<sup>2007</sup>. Ferner weißt Burnett daraufhin, dass der „*Liber novem iudicum*“

<sup>2002</sup> Zum „*Liber trium iudicum*“ siehe BURNETT, A Hermetic Programme, S. 100-102.

<sup>2003</sup> Vgl. ebd., S. 101 und Kap. IV.3.b.

<sup>2004</sup> Zum „*Liber novem iudicum*“ siehe BURNETT, A Hermetic Programme, S. 102-104.

<sup>2005</sup> „*Verum quia non rudibus sed docte proponitur speculationi, ceteris ignotior invenitur. Hermes namque post antiquissimum fere principem astronomie [...].*“ Ebd., S. 105.

<sup>2006</sup> Vgl. BURNETT, The Establishment, S. 123.

<sup>2007</sup> Vgl. ebd.

eine alleinige Arbeit Hugos von Santalla darstelle. Der Hermann-Teil des „Liber trium iudicum“ sei sogar nicht wie die anderen übernommen, sondern durch eine Neufassung ersetzt worden<sup>2008</sup>. Damit bricht allerdings bereits das „Idol“ vom Trismegistos für ein Gemeinschaftsunternehmen zusammen, denn irgendein Beitrag Roberts oder Hermanns findet sich in der Langfassung nicht. Und selbst der „Liber trium iudicum“ wird als Zusammenarbeit von Hugo und Hermann unwahrscheinlich. Plausibler erscheint viel eher, dass Hermann sehr wohl einige Schriften Hugos kannte und an der Hugo-Übertragung des „Liber trium“ Korrekturen vornahm, über die er seinen Freund Robert in Kenntnis setzte. Eine persönliche Bekanntschaft zwischen Hugo und Hermann ist zwar nicht auszuschließen, aber sie ergibt sich aus den vorliegenden Indizien nicht zwangsläufig. Ruft man sich zudem noch in Erinnerung, dass nicht Hugo in die verborgenen Winkel der Bibliothek von Rota vordrang, sondern sein Auftraggeber Michael von Tarazona, entfällt auch die mystische Initiation durch einen spirituellen muslimischen Kreis. Von der „*secret society of mystical religio-philosophy*“ bleibt somit allenfalls ein denkbar kleines „vielleicht“ übrig. Besser geeignete Kandidaten für einen „hermetischen Zirkel“ im 12. oder 13. Jahrhundert sind bislang nicht in Sicht.

##### 5. Hermes Trismegistos als magisch-naturkundliche Autorität im 12. und 13. Jahrhundert

Anders als bei der Rezeption des „Asclepius“ bedurfte es für die Aufnahme der technisch-operativen Hermetica erst der Übersetzungen des 12. und 13. Jahrhunderts aus dem Griechischen wie Arabischen. Die alchemischen, medizinisch-naturkundlichen, astrologischen und magisch-divinatorischen Offenbarungen des Trismegistos standen somit im Kontext der Übertragungen einer Vielzahl von Sachschriften. Für die Wahrnehmung des Hermes als Autorität auf diesen Gebieten bedeutet dies, dass er in der Regel nicht singulär betrachtet wurde, sondern als einer von vielen Gewährsmännern des Wissens der Altvorderen. Seine Nennung erfolgt vielfach eher beiläufig und stellt eine bloße Repetition dessen dar, was aus den Werken der vornehmlich arabischen Autoren über seine Kompetenzen zu lesen war. Wenn Humbertus von Balesma Hermes als erfahrenen Astronomen<sup>2009</sup>, Siger von Brabant ihn als Kapazität in okkulten Dingen<sup>2010</sup>, Pseudo-

---

<sup>2008</sup> Vgl. BURNETT, A Hermetic Programme, S. 101f.

<sup>2009</sup> Siehe Kap. IV.3.c.

<sup>2010</sup> „*Hermes Trismegistus, sic dictus quia ter magnus, quia multum expertus fuit in artibus.*“ Siger von Brabant – Quaestiones in Metaphysicam, hg. von MAURER, S. 279.

Grosseteste als mathematische<sup>2011</sup> und Michael Scotus als astrologische Autorität anführen<sup>2012</sup>, verbinden sie die Äußerungen keineswegs mit einer intensiven inhaltlichen Auseinandersetzung, die auf fundierte Textkenntnisse der lateinischen Gelehrten schließen lassen könnten.

Eine vertiefte Rezeption fand nur sehr selektiv statt. Sie beschränkt sich im Wesentlichen auf bestimmte Aspekte des alchemischen und magischen Schrifttums. Die dort niedergelegten Vorstellungen über kosmische Einflüsse und die Zusammensetzung wie Wandelbarkeit der Materie leisteten durchaus einen Beitrag zu den innovativen Ansätzen eines Albertus Magnus oder Roger Bacon. Ausgangspunkt ihrer Konzeptionen bildete aber doch die Auseinandersetzung besonders mit dem Textfundus, der Aristoteles und seinen arabischen Kommentatoren zugeordnet wurde. Selten boten hermetische Inhalte Anlass zur Korrektur der philosophischen Autoritäten, häufiger zu ihrer bloßen Bestätigung. Fällt die Perspektive auf die magischen Hermetica, stehen die Anleitungen zur Herstellung von Amuletten und Talismanen im Vordergrund. Auch diese Kunst gilt unter den Gelehrten des 12. und 13. Jahrhunderts nicht an sich als eine hermetische Disziplin. Der Trismegistos tritt meist im geschlossenen Verband mit anderen Autoren auf, darunter auch der vermeintliche Ptolemaios oder Aristoteles oder andere mythische Urheber wie Toz oder Germa. Ihr Überlieferungsverbund entspricht einmal mehr den Verknüpfungen der arabischen Vorlagen dieses Literaturzweiges. Für die lateinischen Rezipienten lagen die inhaltlichen Parallelen auf der Hand, denen sie aber keineswegs ein einheitliches „hermetisches“ Etikett aufsetzten.

Doch selbst die meist beiläufigen Erwähnungen reichten offenbar aus, um den Ruf des Trismegistos als Meister in den Künsten um die verborgenen Kräfte der Natur über den engen Kreis von Übersetzern und philosophischen Autoren hinaus zu verbreiten. Davon zeugt beispielsweise Hildegard von Bingen († 1179), die in ihrem „Liber vitae meritorum“ der Allegorie der magischen Kunst folgende Worte in den Mund legt:

*„Von Merkur und anderen Philosophen möchte ich manches erzählen. Mit ihren Forschungen haben sie die Elemente derart unterjocht, daß sie alles, was sie nur wollten, mit Sicherheit entdeckten. Solches konnten die äußerst kühnen und besonders klugen Männer teils mit Gottes Hilfe, teils aber auch über die bösen Geister ausfindig machen. Und was hat es ihnen geschadet? So gaben sie sich auch*

---

<sup>2011</sup> Siehe Kap. IV.3.c.

<sup>2012</sup> Siehe Kap. IV.3.c.



*selber die Namen von Planeten, weil sie von Sonne und Mond wie auch über die Gestirne große Weisheit und zahlreiche Erfindungen erhielten.*<sup>2013</sup>

Hermes tritt hier stellvertretend für die heidnischen Naturkundler, die sich mit Magie befassten, auf. Ihre Weisheit und ihr Erfindungsreichtum wird nicht bestritten, der Weg, wie sie zu ihrem Wissen gelangten, scheint jedoch zweifelhaft: die Gefahr der Verführung durch böse Geister sei stets gegeben. Dafür, dass Hildegard für ihre Referenz auf hermetische Texte zurückgriff, liegen keine Anhaltspunkte vor. Wenn sich dennoch Rezeptionsspuren in ihrem Werk finden, verdeutlicht dies nochmals die aufgezeigte Problematik, den Verbreitungsgrad und Wirkungsraum außerhalb der erhaltenen schriftlichen Nachrichten einzuschätzen und beispielsweise einen „Bestseller“ wie das „Secretum secretorum“ auf seine Vermittlerrolle von Hermes-Vorstellungen herunterzubrechen. Hildegards ambivalente Sicht auf die magische Disziplin, die bei ihr ein weites naturkundliches Spektrum einschließt, spiegelt im Kern den Tenor des Diskurses im Umfeld des christlichen Abendlandes wider. Sie lässt sich genauso bei den Autoren beobachten, die sich eingehender mit den hermetischen Zeugnissen befassten. Kritik äußert beispielsweise auch Albertus Magnus, der für seine Theorie von der Zusammensetzung von Steinen und Metallen auf Traktaten des Hermes aufbaut; umgekehrt vermag Wilhelm von Auvergne trotz seiner heftigen Reaktion auf die vermeintliche Idolatrie des Trismegistos auch wahre Aspekte im hermetischen Schrifttum zu entdecken.

Zur ambivalenten Haltung trug sicherlich auch die „gespaltene Persönlichkeit“ des Trismegistos bei, die sich bereits in der Rezeption der philosophischen Hermetica beobachten ließ und sich im Bereich der technisch-operativen Schriften fortsetzt. Als mythische Figur entzieht sich Hermes letztlich einer historischen Einordnung, was sich auch in den dürftigen Informationen, die in den lateinischen Zeugnissen über ihn kursieren, niederschlägt. Während beispielsweise Wilhelm von Auvergne den Verfasser des „Asclepius“ wie der magischen Texte als ägyptischen Philosophen und Magus bezeichnet<sup>2014</sup>, spricht Garnier von Rochefort vom Philosophen des persischen Königs<sup>2015</sup> und Hermann von Carinthia vom persischen Hermes und persischen Astrologen<sup>2016</sup>, wenn er sich auf die technischen Schriften bezieht. In solch divergierenden Angaben äußert sich die Vorstellung

---

<sup>2013</sup> Hildegard von Bingen: Der Mensch in der Verantwortung. Das Buch der Lebensverdienste – Liber vitae meritorum. Hg. von Heinrich SCHIPPERGES. Freiburg i.Br. 1994. S. 224f.

<sup>2014</sup> „*Et mercurius idem philosophus, et magus aegyptius [...]*.“ Wilhelm von Auvergne – Opera omnia I, S. 1060, Sp. 2F (De universo 2, 3, Cap. 22)

<sup>2015</sup> „*Hermes siquidem et Asterius philosophi regis Persarum [...]*.“ Garnier von Rochefort – In nativitate Beatae Mariae, hg. MIGNE, Sp. 144.

<sup>2016</sup> „*Sic enim apud Hermetem Persam: [...]*“ Hermann von Carinthia – De essentiis, hg. von BURNETT, S. 76 (58vF); „*[...] quod ex Hermete et Astalio, Persarum astrologis, [...]*.“ Ebd., S. 80-82 (59rF).

von verschiedenen Hermen als Autoren der hermetischen Schriften, wie sie bereits in der Untersuchung der philosophischen Hermetica festgestellt wurde<sup>2017</sup>. Um eine klare Genealogie oder chronologische Einordnung der verschiedenen Hermen sorgt sich keiner der mittelalterlichen Gelehrten. Die mythischen Erzählungen um den Trismegistos boten somit genügend Raum für die eigene Ausgestaltung und historische Projektion. Diese treten jedoch selten in klaren Konturen hervor. Eine eindeutige Trennung etwa zwischen einem Verfasser der philosophischen und der technisch-operativen Texte führen nur wenige Autoren des 12. und 13. Jahrhunderts durch. Hermann von Carinthia nennt seinen persischen Astrologen Hermes, den Verfasser des „Asclepius“ aber *Trimegistus*, der dort auch von seinem Vorfahren Hermes und dem Ahn des Asklepios berichte<sup>2018</sup>. Bartholomaeus Anglicus bezeichnet den Autor des „Asclepius“ als *Mercurius*, den des „Liber viginti quattuor philosophorum“ als *Termegistus* und den der „Alchimia“ als Hermes<sup>2019</sup>. Bei anderen Gelehrten fallen die Unterschiede in den Bezeichnungen nicht so konsequent aus. Albertus Magnus beispielsweise verfolgt eine Tendenz, die technischen Traktate Hermes zuzuschreiben, den „Asclepius“ aber *Hermes Trimegistus*. Doch Ausnahmen von dieser Regel verunklaren den Befund<sup>2020</sup>. Die Aufspaltung der Verfasser der Hermetica in mehrere Hermen mag dennoch einen Erklärungsansatz für die konträren Meinungen bieten. Die überwiegend positive Belegung des „Asclepius“ stünde dann nicht mehr bruchhaft der häufig negativen Beurteilung der magisch-divinatorischen Schriften gegenüber, wenn in ihren Urhebern verschiedene Persönlichkeiten gesehen werden. Eine solche Unterscheidung eines ehrwürdigen von einem skeptisch zu betrachtenden Hermes deutet sich in den divergenten Namensformen an. Aber keiner der Autoren des 12. und 13. Jahrhunderts leistet der heutigen Forschung den Gefallen und formuliert diese Sicht explizit.

Dass jedoch die für den mittelalterlich-christlichen Leser häufig offensichtliche Heterogenität der Inhalte hermetischer Texte Probleme bei der Beurteilung ihres Verfassers verursachten, bestätigt Roger Bacon. In seinem Kommentar zum „Secretum secretorum“ beschwert er sich über die wilden Zuschreibungen auf dem Feld des magisch-alchemischen Sachschrifttums und bezweifelt, dass Hermes der Urheber solcher Werke sein

---

<sup>2017</sup> Siehe Kap. III.5.

<sup>2018</sup> „*Quales traduntur semidei, heroes, Hercules, Perseus, Hermes, Esculapius, Sibille quoque multique id genus. De Esculapio quippe scribens Trimegistus, ‚Avus, inquit, tuus, O Asclepi, [...].‘*“ Hermann von Carinthia – *De essentiis*, hg. von BURNETT, S. 186 (73rF).

<sup>2019</sup> Vgl. Kap. III.5.; „*In libro autem Alchemia Hermes dicit [...].*“ Bartholomaeus Anglicus – *De proprietatibus rerum*, S. 763 (Liber. 16, Cap. 93).

<sup>2020</sup> Siehe Kap. IV.3.d.

könne. Üble Astrologen hätten es sich zur Gewohnheit gemacht, ihre eigenen Schriften mit großen Namen zu tarnen, indem sie ihnen Titel wie „Buch des Adam“, „Buch des Mose“, „Bücher des Salomon“, „Bücher des Aristoteles“ oder „Bücher des Hermes“ verliehen. Auf diese Weise täuschten sie nicht nur Jugendliche, sondern auch weise und berühmte Persönlichkeiten – wie er selbst in seiner Zeit feststellen muss. Und die größten Männer seien von diesen Büchern besessen: nicht nur Kleriker und Männer der Kirche, sondern auch Prinzen von geringerer Gelehrsamkeit und ähnlich wichtige Personen<sup>2021</sup>. Aus diesen Sätzen des englischen Franziskaners spricht die lange Erfahrung des Gelehrten mit den Pseudoepigraphien seiner Tage. Und sie geben zumindest einen kleinen Einblick in jene Leserkreise, die sich offenbar von der Aura des Geheimnisvollen, die auch die Hermetica ausstrahlten, immer wieder angesprochen fühlten.

## **V. Resümee**

Raphael de Marcatellis, ein unehelicher Sohn Herzog Philipps des Guten von Burgund, schloss sein Theologiestudium in Paris ab und stand bereits mit 26 Jahren dem Kloster St. Peter in Oudenberg als Abt vor<sup>2022</sup>. 1478 wechselte er zur reichen Abtei St. Bavo in Gent. In dieser Zeit diente er auch Maximilian von Österreich als Berater. Er widmete den Großteil seines Lebens dem Aufbau einer naturkundlich ausgerichteten wissenschaftlichen Bibliothek. Darüber soll er seine geistigen und verwaltungstechnischen Pflichten vernachlässigt haben, bis in Oudenberg sogar das Dormitorium einstürzte. Doch die eigens angefertigten, kostbaren Handschriften erforderten eine hohe Liquidität, weshalb Marcatellis Klosterschätze verkaufte und den Weinhandel erweiterte. Er verschmähte sogar den längst gängigen Buchdruck und ließ von Druckvorlagen Kopien per Hand anfertigen. Seit 1480 ließ er das Brügger Refugium von St. Bavo zu seinem persönlichen Anwesen ausbauen. Im Mittelpunkt der neuen Einrichtung stand die Bibliothek, die er von den

---

<sup>2021</sup> „*Quorum etiam aliquos multa pessimi homines finxerunt propria, malicia, et illis libris isti pessimi matematici inponunt titulos autenticos ut liber Ade, et liber Moysi, et libri Samoninis, et libri Aristotilis, et Hermetis, et aliorum sapientum, cum tamen ipsimet homines pessimi fingunt hec, se seducunt homines, non solum juvenes set etiam senes et viros famosos, sicut in nostris temporibus experti sumus. Et vidimus maximos viros occupatos in hiis, non solum clericos et ecclesiasticos viros, set principes aliquantulum literatos, et alios similiter magnos viros.*“ Roger Bacon: Tractatus brevis, in: Secretum secretorum, hg. von STEELE, S. 6.

<sup>2022</sup> Zu Marcatellis siehe DEROLEZ, Albert: The Library of Raphael de Marcatellis, Abbot of St. Bavon's, Ghent (1437-1508). Gent 1979. S. 1-5.

Klosterbeständen absonderte und lediglich für seinen privaten Gebrauch anlegte. Nachdem er 1485 von Maximilian die Entlassung aus seinen Verpflichtungen als Rat erwirkte, hielt er sich überwiegend bei seinen Büchern in Brügge auf, wo er 1508 auch verstarb. Was in der Folgezeit von den Beständen nicht verloren ging, verteilt sich heute auf 13 Sammlungen in Belgien, den Niederlanden, England, Spanien und Deutschland.

In der Bibliothek des Marcatellis befand sich nicht nur eine Abschrift des „Pimander“, der von Ficino übertragenen hermetischen Traktatsammlung, sondern auch eine Fassung des „Asclepius“<sup>2023</sup>, das „Centiloquium“ und die „Kyraniden“<sup>2024</sup>. Das gemeinsame Manuskript von „Centiloquium“ und „Kyraniden“ von 1473 erweist sich als typische Sammelhandschrift vornehmlich astronomisch-astrologischer Texte, die eine prächtige Anfangsinitiale mit einem Bildnis des Trismegistos in orientalischer Gewandung am Lesepult sitzend eröffnet. Hermes steht mit seinen hundert Maximen also programmatisch an erster Stelle. Vertreten ist ferner eine bunte Mischung an antiken Größen wie Aristoteles und Ptolemaios, an jüdischen und arabischen Gelehrten wie al-Kindī, Abū Mašar und Sahl ibn Bišr sowie lateinischen Autoren, darunter David von Dinant und Wilhelm von Aragon. In überlieferungs- und rezeptionsgeschichtlicher Beziehung zu den Hermetica stehen insbesondere das „Speculum astronomiae“, das ebenso enthalten ist wie das „De imaginibus“ des Ṭābit ibn Qurra. Das heute in Gent befindliche Manuskript versammelt somit Abschriften von Übertragungen des 12. und 13. Jahrhunderts und verdeutlicht die Fortführung von mittelalterlichen Traditionen im Zeitalter der Renaissance. Es steht dabei exemplarisch für viele Sammelhandschriften von Sachtexten im 15. Jahrhundert, wie ein Blick in die Bibliothekskataloge der Zeit zeigt, und bezeugt, dass nicht erst der Florentiner Arzt und Philosoph Marsilio Ficino hermetischen Traditionen zum Durchbruch verhalf. Der quantitativ wie wirkungsgeschichtlich maßgebliche Fundus an Texten entstand 200 Jahre vor seinen Übersetzungen im Zuge des mittelalterlichen Wissenstransfers. Durch ihn wurden nicht nur antike Überlieferungen übermittelt, sondern erst der Grundstein für die Auseinandersetzung mit den technisch-operativen Schriften gelegt. Renaissancezeitliche Magietheorien oder barocke Alchemistenküchen waren für ihre hermetischen Quellen auf die mittelalterlichen Übertragungen angewiesen. In der Formierung hermetischer Traditionen kommt dem untersuchten Zeitraum eine zentrale Bedeutung zu, an die

---

<sup>2023</sup> Der „Asclepius“ eröffnet die Sammelhandschrift Haarlem, Municipal Library MS 187 C 15, in der nach den Schriften des Apuleius der „Pimander“ folgt; vgl. ebd., S. 44-47.

<sup>2024</sup> „Centiloquium“ und „Kyraniden“ befinden sich in der Handschrift Gent, Universiteitsbibliotheek Ms. 5. Zur Handschrift siehe ebd., S. 54-58.

folgende Jahrhunderte anschließen konnten. Er tritt damit aus der Marginalisierung des bisherigen Forschungsdiktums heraus.

Gleichwohl stellt der mittelalterliche Diskurs um die hermetischen Schriften nicht bloß eine Vorstufe späterer sozialer und intellektueller Befindlichkeiten dar. Eine Fülle von Zeugnissen belegt den produktiven Umgang mit hermetischen Texten gerade im 12. und 13. Jahrhundert. Nur wenige namhafte Gelehrte des untersuchten Zeitfensters gingen nicht auf irgendeine Weise auf Hermes Trismegistos und seine Schriften ein. Häufig begnügten sie sich mit pauschalen Randbemerkungen, die der Lektüre aus zweiter Hand geschuldet waren. Viele besaßen aber auch fundierte Textkenntnisse und verwendeten hermetische Lehren als wichtige Bausteine in ihrer Argumentation. Kontext und Konnotation fallen dabei zu unterschiedlich aus, um eine einheitliche Strömung auszumachen. Bereits in der frühen christlichen Literatur, die sich noch einig in der Aberkennung der Göttlichkeit des Hermes und seiner Schüler zeigt, lassen sich gegensätzliche Positionen beobachten: Für Lactantius etwa war Hermes willkommen als Gestalt der paganen Mythologie, mit deren Hilfe sich die Wahrheit christlicher Lehren untermauern ließ. In Sorge um die Reinheit des Glaubens polemisierte andererseits beispielsweise Augustinus gegen den vermeintlichen Bund des Trismegistos mit Dämonen. Beide Haltungen bestanden auch am Ende des gewählten Untersuchungszeitraums fort. Thomas von York trat für die bedenkenlose Indienstnahme hermetischer Schriften für Erörterungen über das Wesen Gottes ein, Wilhelm von Auvergne wollte mit Feuer und Schwert – zumindest auf verbaler Ebene – dem idolatrischen Irrtum begegnen, der nach seiner Sicht vom „Asclepius“ und den magischen Texten des Hermes ausging. Wenn auch die Kirchenväter somit eine Ausgangslage für den Diskurs des Mittelalters schufen, ging die weitere Auseinandersetzung mit den *Hermetica* weit über eine bloße Repetition der christlichen *auctores* hinaus. Die Elemente, die aus ihnen geschöpft wurden, entsprachen den heterogenen Inhalten der Schriften und natürlich den unterschiedlichen Intentionen der Rezipienten. Während Petrus Abaelardus Hermes als Gewährsmann der rein vernunftbegründeten Gotteserkenntnis in seine Theologie integrierte und Bernardus Silvestris aus dem „Asclepius“ Allegorien für das Ordnungsprinzip der Natur gewann, interessierte sich Albertus Magnus unter anderem für die Theorien des kosmischen Einflusses auf die Beschaffenheit der Materie nach den alchemischen Traktaten des Weisen vom Nil. Die Auseinandersetzung mit den heterogenen Inhalten stand dabei keineswegs so getrennt nebeneinander, wie es ihre funktionale Aufteilung suggerieren mag. Im „*De essentiis*“ des Hermann von Carinthia liegt ein frühes Zeugnis für die Verzahnung von Zitaten aus philosophischen und technisch-operativen

Schriften aus der Mitte des 12. Jahrhunderts vor, die sich in der Folgezeit wiederholt beobachten lässt. Die größte Bandbreite deckt sicherlich Albertus Magnus ab, in dessen Werk sich Spuren des gesamten Spektrums hermetischer Texte finden. Seine intensive Beschäftigung mit den Weisheiten des Trismegistos stellen einen geeigneten Schlusspunkt der Untersuchung dar: Sie bezeugt sowohl die Aufnahme der neuen Übersetzungen und Zuschreibungen ihrer Zeit, als auch eine neue Qualität der eigenständigen und kritischen Auseinandersetzung mit bewährten Inhalten aus altbekannten Überlieferungen. Mit dem Kölner Magister erreicht die Rezeptionsgeschichte der Hermetica nicht nur für das Mittelalter einen ihrer Höhepunkte.

In der Aneignung der technisch-operativen Schriften und der Ausbildung eines naturphilosophischen Diskurses um ihre Inhalte liegt der besondere Beitrag der mittelalterlichen Traditionsbildung. Historisch fügen sich die Übersetzungsprozesse in die Ströme des Wissenstransfers des 12. und 13. Jahrhunderts ein. Sie bildeten einen Bestandteil der vor allem vom islamischen Kulturkreis vertretenen Wissenschaftlichkeit, an die die lateinische Welt den Anschluss suchte. Eine besondere Stellung im Transferprozess kommt den hermetischen Texten nicht zu. Wenn ihre Übersetzungen auf der Iberischen Halbinsel früher datieren als die Bemühungen um aristotelische Schriften (und darin unterscheiden sich die ersten Arabisch-Übersetzungen Spaniens von den Griechisch-Übersetzungen Italiens im 12. Jahrhundert), liegt die Ursache in den spezifischen Interessen an der Sternenkunde unter den Übersetzern und an der Zugänglichkeit der Texte, die durchaus regionalen Besonderheiten unterlag und keinen repräsentativen Querschnitt der Wissenschaften der islamischen Welt darstellte. Die Wege der Diffusion der Übertragungen und die sozialen Orte ihrer Rezeption werfen Fragen auf, für die bislang nur in geringem Maße Ansätze einer Antwort gefunden werden können. Dabei zeichnet sich ab, dass in Klöstern, an Schulen und Universitäten sowie Höfen das am besten geeignete Umfeld der Rezeption alchemischer, magischer und besonders astrologischer Schriften bestand.

Doch wer war der Namensgeber dieser Traditionen, Hermes Trismegistos, in den Augen seiner mittelalterlichen Rezipienten? Ein konkreter Urheber der hermetischen Schriften entzog sich dem Zugriff, wie es das Beispiel der Bemühungen um eine historische Einordnung des Helinandus von Froidmont besonders charakteristisch zeigt. Von der „einen“ Tradition um Hermes kann somit keine Rede sein, da die mittelalterliche Überlieferung mindestens drei Träger dieses Namens kennt und über die Zuweisung einzelner Werke keine Einigkeit herrschte. Bartholomäus Anglicus etwa benennt einen

*Termegistus* als Verfasser des „Liber viginti quattuor philosophorum“, einen *Mercurius* für den „Asclepius“ und einen Hermes für eine alchemische Schrift. Ähnliche Trennungen tauchen bereits im 12. Jahrhundert auf: So unterscheidet Daniel von Morley zwischen dem *Magnus Mercurius* und dessen Enkel *Trimegistus*, Hermann von Carinthia zwischen dem persischen Astrologen Hermes und dem Autor *Trimegistus* des „Asclepius“. Für Albertus Magnus und Roger Bacon rücken die Hermetica in die Zeit der alttestamentarischen Offenbarung und stehen damit am Anfang der Philosophie. Thematische Verwandtschaften in den platonischen, stoischen oder aristotelischen Gedankengebäuden werden historisch als nachrangig klassifiziert. Vinzenz von Beauvais hingegen dreht das Abhängigkeitsverhältnis um, indem er Hermes auf Platon und Apuleius folgen lässt. Alexander von Hales sieht im Trismegistos einen Zeitgenossen der frühen Christen, was für ihn die Anklänge an die Trinität Gottes in dessen Schriften erklärt. Für Petrus Abaelardus müssen die hermetischen Offenbarungen vorchristlich sein, um die auf der natürlichen Vernunft basierende Gotteserkenntnis beweisen zu können. Selbst die ägyptische Wurzel des Hermes, von den Kirchenvätern tradiert, wird nicht einhellig bestätigt. Ramón Martí setzt sich offenbar mit einem Äthiopier auseinander, der persische Hermes des Hermann von Carinthia geht auf die arabische Überlieferung des Abū Maʿšar zurück und tritt neben die Autorität vom Nil. Auch wenn Wilhelm von Auvergne mit dem Epitheton *Egyptius* die Herleitung hermetischen Wissens signalisiert, bleibt die historische Provenienz im Mittelalter letztlich ohne Bedeutung. Das Motiv von einer Urtheologie ägyptischer Priester, wie es Clemens von Alexandria vermittelt, wurde im 12. und 13. Jahrhundert nicht aufgegriffen. Während arabische Traditionen in ihren Rahmenerzählungen antike Monumente wie Pyramiden und Tempelanlagen am Nil einbeziehen, bieten die lateinischen Texte nichts Vergleichbares. Eine ägyptische „Gedächtnisspur“ lässt sich daher im Mittelalter nicht verfolgen. Vielmehr erweist sich Ägypten als Projektionsfläche von Befindlichkeiten in der Frühen Neuzeit, wenn beispielsweise Athanasius Kircher die Hieroglyphen des römischen Obeliskens als Dokumente einer *prisca theologia* untersucht<sup>2025</sup>. Hermes „gespaltene“ Persönlichkeit erklärt auch die unkommentierte Aufnahme divergierender und widersprüchlicher Inhalte und die Möglichkeit des Nebeneinanders der geschätzten Autorität in theologischen wie naturkundlichen Belangen und des moralisch

---

<sup>2025</sup> Vgl. exemplarisch GODWIN; Joscelyn: Athanasius Kircher: A Renaissance Man and the Quest for Lost Knowledge. London 1979; STOLZENBERG, Daniel: The Egyptian Crucible of Truth & Superstition: Athanasius Kircher & the Hieroglyphic Doctrine, in: Antike Weisheit und kulturelle Praxis – Hermetismus in der Frühen Neuzeit. Hg. von Anne-Charlotte TREPP und Hartmut LEHMANN (Veröffentlichungen des Max-Planck-Institutes für Geschichte 171). Göttingen 2001. S. 145-164.

verdamnten Verfassers von Ritualen der Geisterbeschwörung. Die unterschiedlichen Benennungen deuten ein mehr oder weniger beliebiges Changieren zwischen den Zuschreibungen an. Der Trismegistos ließ sich auf diese Weise zu vielfältigen Vereinnahmungen umformen, sei es für die platonisierende Naturphilosophie des 12. Jahrhunderts oder die an Aristoteles geschulte Einforderung empirischer Beobachtung im 13. Jahrhundert. Einer fiktiven und ungesicherten Urheberschaft wie die des Hermes war gerade deshalb Erfolg beschieden, weil sie den Spielraum für heterogene Einordnungen bot. Insofern erweisen sich die hermetischen Traditionen als Musterbeispiel für die fundierende Funktion eines Mythos, der in seiner Ausgestaltung stets Wandlungen unterworfen ist.

Das in der Forschung etablierte Gerüst von Begriffen stellt sich für eine Kategorisierung der im untersuchten Zeitfenster beobachteten Phänomene jedoch als ungeeignet heraus. Zunächst betrifft dies die Unterscheidung von Pseudo-Schriften, unter die die Neuschöpfungen des 12. Jahrhunderts wie der „Liber de sex rerum principiis“ und der „Liber viginti quattuor philosophorum“ fallen, von einem antiken Textcorpus. Im Grunde scheitert diese Trennung bereits an ihren Voraussetzungen, denn in Datierung, Inhalt und Provenienz der altertümlichen Überlieferungen herrscht eine so große Bandbreite, dass sich präzise Zuordnungen nicht motivieren lassen. Zudem verkennt eine solche Abgrenzung den Sinn von Zuschreibungen an einen fiktiven Autor wie Hermes Trismegistos. Mit seiner Benennung erfolgt die Anknüpfung an einen Diskurs, da von einer historischen Urheberschaft schließlich keine Rede sein kann, von der sich „unechte“ Elemente absonderten. Neben den mittelalterlichen Eigenkreationen treten kontinuierliche Überlieferungen durch die patristischen Quellen und die Tradierung des lateinischen „Asclepius“ sowie eine von Zufällen bestimmte Auswahl von Übersetzungen aus dem Griechischen und Arabischen. Der Bestand an hermetischen Texten ist also gewachsen und im 13. Jahrhundert noch nicht abgeschlossen. Eine Corpus-Bildung ist nicht zu beobachten<sup>2026</sup>. Dem Gedanken einer einheitlichen Tradition steht auch die Willkürlichkeit entgegen, mit der die Zuschreibungen der einzelnen Schriften an Hermes von Statten ging. Das zeigt die erst spät bezeugte Überlieferung des Trismegistos als Gesamtautor des „Buches der 24 Philosophen“ oder die Angaben in den scapulimantischen Traktaten, die für den Inhalt statt Hermes auch Sokrates als Quelle anführen.

---

<sup>2026</sup> Als Beispiele für die Verwendung eines allgemeinen Corpus-Begriffs siehe JÜTTNER, Guido: Hermetisches Schrifttum, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 4. München/ Zürich 1989. Sp. 2171f.; JECK, Albert der Große; HAAGE, Alchemie im Mittelalter.



Bezeichnungen wie „Hermetismus“ und „Hermetik“ haben ihre Wurzeln in den religionswissenschaftlichen Systematisierungsversuchen, die insbesondere den Einheitsgedanken des Kosmos, die Vorstellung vom Menschen als Bindeglied zwischen einem immateriellen Schöpfergott und der materiellen Welt und die Inszenierungen von Geheimhaltung und Initiation als spezifisch „hermetisch“ kennzeichnen wollen<sup>2027</sup>. Bereits diese Eingrenzungsversuche stellen eine willkürliche Selektion dar, da sie sich ausschließlich auf die Gruppe der philosophischen Hermetica beziehen. Andere Modelle, nach denen sich Okkultismus, Astrologie, Alchemie und Magie aus einem urtümlichen „Hermetismus“ herauslösen, sind historisch unhaltbar<sup>2028</sup>. In konkreter Anwendung auf die mittelalterliche Rezeption findet sich der Begriff „Hermetismus“ im Kontext der „Asclepius“-Lektüre<sup>2029</sup>, als Synonym für die Beschäftigung mit der Alchemie<sup>2030</sup> oder alternativ mit magischen Vorstellungen<sup>2031</sup> und als Etikett für ein elitäres Wissenschaftsverständnis einer Gruppe von Übersetzern<sup>2032</sup>. Als letztlich einziger gemeinsamer Nenner bleibt offenbar, die Beschäftigung mit hermetischen Schriften generell als „Hermetismus“ oder „Hermetik“ zu bezeichnen<sup>2033</sup>. Die Begriffe unterstellen eine kategorisierbare Systematik des Diskurses, die nicht den historischen Ausprägungen entspricht. Übernahmen aus den Lehren des Hermes dienten in der Regel der argumentativen Schützenhilfe für Gedankengänge, die auf anderen Autoritäten wie Platon, Aristoteles, Boethius, der Bibel oder den Kirchenvätern aufbauten. Selbst außergewöhnlich häufige Bezugnahmen wie die des Thomas von York stehen im Kontext weiterer Belegführungen. Und auch Albertus Magnus wurde für seine Theorien von den Steinen und Metallen durch die Lektüre dessen, was er für Aristoteles oder Avicenna hielt, angeregt, bevor er mit Hilfe des Trismegistos an deren Modellen Modifikationen vornahm. Bei keinem wissenschaftlichen oder philosophischen Grundkonzept des 12. und 13. Jahrhunderts, das mit den Ausrichtungen an den griechischen oder arabischen Philosophen nur annähernd vergleichbar wäre, steht Hermes Pate. Sicherlich besitzen die Astrologie und Alchemie eine meist eher unterschätzte Bedeutung für die Entwicklung der Naturauffassung und die

---

<sup>2027</sup> Einen Überblick bietet VAN DEN BROEK, Roelof: Hermetism, in: Dictionary of Gnosis and Western Esotericism, Bd. 1. Hg. von Wouter J. HANEGRAAFF. Leiden/ Boston 2005. S. 558-570.

<sup>2028</sup> Dieses bei Festugière zugrunde liegende Konzept nivelliert sowohl die zum Teil weit älteren Wurzeln dieser Phänomene genauso, wie die Tatsache, dass selbst in der frühen Alchemie Hermes nur einen von vielen mythischen Gewährsleuten darstellt. Gelegentlich muss daher Festugière selbst die Unschärfe des Begriffs feststellen; vgl. FESTUGIÈRE, La Révélation Bd. 2, S. 295.

<sup>2029</sup> Vgl. stellvertretend LUCENTINI, L'Asclepius ermetico.

<sup>2030</sup> Vgl. exemplarisch JECK, Albert der Große.

<sup>2031</sup> Vgl. stellvertretend MOLLAND, George: Roger Bacon and the Hermetic Tradition in Medieval Science, in: Vivarium 31 (1993), S. 140-160.

<sup>2032</sup> Siehe BURNETT, The Establishment.

<sup>2033</sup> Siehe etwa EBELING. Das Geheimnis des Hermes.

wissenschaftliche Beschäftigung mit ihr. Und innerhalb dieser Disziplinen nehmen, wie diese Studie ebenfalls aufzeigen konnte, die hermetischen Überlieferungen einen prominenten Platz ein. Sie sind mit ihnen aber keineswegs identisch, da neben den Trismegistos weitere mythische und historische Autoritäten treten. Selbst die Alchemie firmiert im Mittelalter nicht als „hermetische Kunst“, wie es ab der Renaissance der Fall war<sup>2034</sup>. Und die Lektüre des „Asclepius“ macht keinen Leser zum Hermetiker, wenn damit keine spezifischen Konzeptionen verbunden werden, die sich explizit als solche benennen und begrifflich von anderen unterscheiden lassen. Keine dieser Voraussetzungen sind in der mittelalterlichen Rezeption anzutreffen. Einen entscheidenden Einfluss auf theologische oder naturphilosophische Entwicklungen hat das hermetische Schrifttum in der untersuchten Zeit nicht genommen, allenfalls einen in seiner Vielfalt und Streuung bislang kaum erkannten Beitrag dazu geleistet. Der „Hermetismus“ stellt sich somit als untaugliche Kategorie heraus. Eine Beschreibung der historischen Bedeutung der mit Hermes Trismegistos verbundenen Überlieferungen vermag auch ohne eine so scheinbar bedeutungsschwere Wortschöpfung auszukommen.

Die Vorstellung von „hermetischen Zirkeln“ unter mittelalterlichen Gelehrten führt ebenfalls in die Irre. Ein elitärer Habitus an sich bedingt sich sicherlich nicht durch ihre Rezeption, eine konstituierende Berufung auf hermetische Texte ist aber für keine Gruppierung nachweisbar. Versuche, solche Kreise von Hermes-Anhängern zu konstruieren, entspringen letztlich dem anachronistischen Wunschdenken, einem wie auch immer gearteten Geheimbundwesen eine lange Traditionslinie zu verleihen. Welche historischen Probleme dies aufwirft, zeigte der Blick auf die Forschungsdebatte um religiöse Hermes-Zirkel in der Spätantike, die zuweilen unverblümt als Loge gekennzeichnet werden<sup>2035</sup>. So sehr einige Elemente der hermetischen Schriften rituelle Praktiken nahe legen – die sehr wohl von christlichen oder gnostischen Gruppen auch eingesetzt worden sein mögen –, lassen sich letztlich keine spezifisch hermetischen Kreise nachweisen. Da deshalb keine Anfänge von Hermes-Gesellschaften existieren, scheinen auch ihre Versuche, sie im Mittelalter aufleben zu lassen, als äußerst fragwürdig.

Aus der Selbstinszenierung der Texte als Träger verborgenen Wissens, das nur würdigen Auserwählten zuteil werden soll, darf nicht automatisch auf eine soziale Wirklichkeit von

---

<sup>2034</sup> Vgl. KÜHLMANN, Wilhelm: Paracelsismus und Hermetismus: Doxographische und soziale Positionen alternativer Wissenschaft im postreformatorischen Deutschland, in: Antike Weisheit und kulturelle Praxis – Hermetismus in der Frühen Neuzeit. Hg. von Anne-Charlotte TREPP und Hartmut LEHMANN (Veröffentlichungen des Max-Planck-Institutes für Geschichte 171). Göttingen 2001. S. 17-39.

<sup>2035</sup> Siehe VAN DEN BROEK, Religious Practices in the Hermetic 'Lodge'.

Überlieferungen im Untergrund am Rande der Orthodoxie geschlossen werden, wie die Ausführungen gezeigt haben. Die Disposition des Geheimnisses birgt bereits die Aufforderung zu seiner Enthüllung in sich. Auch die fiktiven Rahmenhandlungen der Schriften beinhalten den Akt der Offenbarung und Weitergabe, der sich keineswegs immer nur auf wenige Eingeweihte beschränkt, wenn etwa die Texte der „Kyraniden“ in einer Stadt zur allgemeinen Gesundheitsvorsorge aufgestellt gewesen sein sollen. Die permanente Wiederholung von Geheimhaltungsstrategien spiegelt daher eher einen literarischen Diskurs wider, indem sich die Teilnehmer ihres sozialen wie symbolischen Kapitals versichern wollten. Krethi und Plethi zum Schutze der Allgemeinheit vor Schaden und Betrug von der Teilhabe am Wissen auszuschließen, entpuppt sich angesichts des meist benötigten Bildungsgrades in der Anwendung hermetischer Prozeduren als Topos. Die Alchemie, Astrologie und Magie der Hermes-Texte stellte ohnehin eine Form des Gelehrtenwissens dar, das mit volkstümlichen Praktiken wenig gemeinsam hatte. Wer aber die Schriften zu lesen vermochte, musste trotz moralischer Verurteilungen und ersten kirchlichen Verboten nicht lange im Verborgenen suchen. Durch die Fülle der Überlieferung standen ihm die hermetischen Geheimnisse offen.

# ANHÄNGE

## 1. Handschriftenverzeichnis

- Bamberg, Staatsbibliothek Class. 1 (M. IV. 16).  
Basel, Universitätsbibliothek B V.26.  
Berlin, Staatsbibliothek – Preußischer Kulturbesitz Lat. 4<sup>o</sup> 70.  
Berlin, Staatsbibliothek – Preußischer Kulturbesitz Lat. 4<sup>o</sup> 458.  
Berlin, Staatsbibliothek – Preußischer Kulturbesitz Lat. 4<sup>o</sup> 584.  
Bern, Burgerbibliothek 136.  
Bruxelles, Bibliothèque Royale Albert Ier 4264-4277.  
Bruxelles, Bibliothèque Royale Albert Ier 10054-10056.  
Cambridge, Trinity College 1400.  
Canterbury, Christchurch 541.  
Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana Ottob. Lat. 811.  
Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana Ottob. Lat. 1516.  
Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana Ottob. lat. 1552.  
Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana Palat. Lat. 957.  
Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana Palat. Lat. 1339.  
Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana Regin. Lat. 535.  
Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana Regin. Lat. 773.  
Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana Regin. Lat. 1572.  
Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana Regin. Lat. 1575.  
Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana Urb. Lat. 1141.  
Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana Vat. Lat. 3087.  
Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana Vat. Lat. 3385.  
Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana Vat. Lat. 5994.  
Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana Vat. Lat. 13014.  
Dublin, Trinity College Library 369.  
Edinburgh, University Library D. b. IV. 6 (Borland 16).  
Erfurt, Universitätsbibliothek (Bibliotheca Amploniana) 4<sup>o</sup> 354.  
Erfurt, Universitätsbibliothek (Bibliotheca Amploniana) 8<sup>o</sup> 77.  
Erfurt, Universitätsbibliothek (Bibliotheca Amploniana) 8<sup>o</sup> 82.  
Firenze, Biblioteca Angelica Cod. 29.  
Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana Plut. 76. 36.  
Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana San Marco 284.  
Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana San Marco 341.  
Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana Strozzi 75.  
Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale conventi soppressi i. IX. 39 (San Marco 348).  
Firenze, Biblioteca Nazionale Conv. Sopp. G IV 854.  
Gent, Universiteitsbibliotheek Ms. 5.  
Glasgow, University Library Hunterian Museum 253.  
Glasgow, University Library Hunterian Museum 461.  
Graz, Universitätsbibliothek 482.  
København, Kongelige Bibliotek Fabricius 91, 4<sup>o</sup>.  
Laon, Bibliothèque Municipale 412.  
Leiden, Bibliotheek der Rijksuniversiteit Gronovianus 108.  
Leiden, Bibliotheek der Rijksuniversiteit Vossianus Lat. Q. 10.  
London, British Library Add. 11983.  
London, British Library Egerton 2516.  
London, British Library Harley 3731.  
London, British Library Royal 12. E. XXV.  
London, British Library Sloane 342.  
London, British Library Sloane 3854.  
London, British Museum Add. 41486.  
London, British Museum Harley 3969.  
Madrid, Biblioteca Nacional 10009.

Modena, Biblioteca Estense Universitaria Lat. 175.  
 Montpellier, Bibliothèque Interuniversitaire – Section de Médecine 277.  
 München, Bayerische Staatsbibliothek Clm 621.  
 München, Bayerische Staatsbibliothek Clm 10268.  
 München, Bayerische Staatsbibliothek Clm 19848.  
 New Haven, Yale University Medical Library 39.  
 Oxford, Bodleian Library 464.  
 Oxford, Bodleian Library 679.  
 Oxford, Bodleian Library Ashmole 341.  
 Oxford, Bodleian Library Digby 67.  
 Oxford, Bodleian Library Digby 162.  
 Oxford, Bodleian Library Digby 221.  
 Oxford, Bodleian Library Laud. Misc. 676.  
 Oxford, Bodleian Library Mus. 219.  
 Paris, Bibliothèque de l' Arsenal Ms. 8407.  
 Paris, Bibliothèque de l' Arsenal Ms. 1116.  
 Paris, Bibliothèque Nationale Fr. 613.  
 Paris, Bibliothèque Nationale Lat. 4161.  
 Paris, Bibliothèque Nationale Lat. 6286.  
 Paris, Bibliothèque Nationale Lat. 6514.  
 Paris, Bibliothèque Nationale Lat. 6634.  
 Paris, Bibliothèque Nationale Lat. 7361.  
 Paris, Bibliothèque Nationale Lat. 7445.  
 Paris, Bibliothèque Nationale Lat. 15449.  
 Paris, Bibliothèque Nationale Nouv. Acq. Lat. 2639.  
 Praha, Archiv Prazského Hradu Knihovna Metropolitní Kapituly L. 94 (1348).  
 Reims, Bibliothèque Municipale 877.  
 Roma, Biblioteca Angelica 720.  
 Roma, Biblioteca Angelica 1895.  
 St. Petersburg, Cod. Bibl. Acad. Scient. XX Aa-II.  
 Sydney, University Library 100 (Nicholson 2).  
 Toledo, Archivo y Biblioteca e Capitulares 95-21.  
 Tours, Bibliothèque Municipale 247.  
 Utrecht, Bibliotheek der Rijksuniversiteit 722.  
 Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana Cod. Marc. 299.  
 Warszawa, Biblioteka Uniwersytecka 10.  
 Warszawa, Chart. Lat. Fol. I 329.  
 Wien, Österreichische Nationalbibliothek 311.  
 Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek Aug. 8<sup>o</sup> 82. 10.  
 Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek Gudianus Lat. 4<sup>o</sup> 168.

## 2. Quellen- und Literaturverzeichnis

### Quellen

#### Abū Maʿšar al-Balḥī:

- The Abbreviation of the Introduction to Astrology together with the Medieval Latin Translation of Adelard of Bath (Islamic Philosophy, Theology, and Science. Texts and Studies 15). Hg. von Charles BURNETT, Keiji YAMAMOTO und Michio YANO. Leiden/ New York/ Köln 1994.
- Liber introductorii maioris ad scientiam judiciorum astrorum, Bd. 8 – Traduction latine de Hermann de Carinthie. Hg. von Richard LEMAY. Neapel 1996.
- Albumasar in Sadan, in: Graziella FEDERICI VESCOVINI, La versio latina degli *Excerpta de secretis Albumasar in Sadan*, in: Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge 65 (1998), S. 273-330.
- Kitāb aḥkām al-mawālīd, IX/ 1. Hg. von Paul KUNITZSCH, in: Hermetis Trismegisti Astrologica et Divinatoria (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 144C – Hermes latinus 4/4). Hg. von Gerrit Bos u. a. Turnhout 2001. S. 83-99.

**Adalbold von Utrecht:**

- Opusculum Adalbaldi episcopi Traiectensis super illud Boetii o qui perpetua mundum ratione gubernas, in: HUYGENS, R.B.C.: Mittelalterliche Kommentare zum *O qui perpetua*, in: Sacris Erudiri 6 (1954), S. 373-427.

**Adam von Bremen:**

- Magistri Adami Bremensis Gesta Hamburgensis Ecclesiae Pontificum (MGH SS rer. Germ. 7/2). Hg. von Bernhard SCHMEIDLER. Hannover/ Leipzig <sup>3</sup>1917.

**Adelard von Bath:**

- De eodem et diverso, in: Conversations with his Nephew (Cambridge Medieval Classics 9). Hg. von Charles BURNETT. Cambridge 1998. S. 1-79.
- Questiones naturales, in: Conversations with his Nephew (Cambridge Medieval Classics 9). Hg. von Charles BURNETT. Cambridge 1998. S. 81-235.

**Alanus ab Insulis:**

- Anticlaudianus. Hg. von P. BOSSUAT. Paris 1955.
- De fide catholica contra haereticos libri IV, in: Patrologia Latina 210. Hg. von Jacques-Paul MIGNE. Paris 1855. Sp. 305-430.
- Distinctiones dictionum theologialium, in: Patrologia Latina 210. Hg. von Jacques-Paul MIGNE. Paris 1855. Sp. 687-1012.
- La Somme „Quoniam homines“ d'Alain de Lille. Hg. von Palémon GLORIEUX, in: Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age 20 (1953), S. 113-364.
- Regulae caelestis iuris. Hg. von Nikolaus M. HÄRING, in: Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge 48 (1981), S. 97-226.
- Règles de théologie suivi de Sermon sur la sphère intelligible. Hg. von Françoise HUDRY. Paris 1995.
- Sermo de sancto Ioanne Baptista, in: Patrologia Latina 210. Hg. von Jacques-Paul MIGNE. Paris 1855. Sp. 243f.
- Sermo de sphaera intelligibili, in: Alain de Lille – Textes inédits avec une introduction sur sa vie et ses œuvres. Hg. von Marie-Thérèse D'ALVERNY. Paris 1965. S. 295-306.
- Sermo de trinitate, in: Alain de Lille – Textes inédits avec une introduction sur sa vie et ses œuvres. Hg. von Marie-Thérèse D'ALVERNY. Paris 1965. S. 252-262.

**Alberich von Troisfontaines:**

- Alberi monachi Triumfontium Chronicon (MGH SS 23). Hg. von Paul SCHEFFER-BOICHORST. Hannover 1874. S. 631-950.

**Albertus Magnus:**

- Book of Minerals. Hg. von Dorothea WYCKHOFF. Oxford 1967.
- Comenatrii in Baruch (Beati Alberti Magni Ratisbonensis Episcopi, Ordinis Praedicatorum, opera omnia, Bd.18). Hg. von Auguste BORNET. Paris 1893. S. 355-445.
- Commentarii in Iob. Hg. von Melchior WEISS. Freiburg i.Br. 1904.
- Commentarii in Sententiarum (Beati Alberti Magni Ratisbonensis Episcopi, Ordinis Praedicatorum, opera omnia, Bd. 25 und 26). Hg. von Auguste BORNET. Paris 1893 und 1894.
- De animalibus libri XXVI nach der Cölnner Urschrift, 2 Bde. Hg. von Hermann STADLER (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters – Texte und Untersuchungen 15 und 16). Münster 1916 und 1920.
- De caelo et mundo. Hg. von Paul HOSSFELD (Sancti doctoris ecclesiae Alberti Magni Ordinis fratrum Praedicatorum episcopi opera omnia. Hg. vom Albertus-Magnus-Institut Köln. Bd. 5/1). Münster 1971.
- De causis et processu universitatis a prima causa. Hg. von Winfried FAUSER (Sancti doctoris ecclesiae Alberti Magni Ordinis fratrum Praedicatorum episcopi opera omnia. Hg. vom Albertus-Magnus-Institut Köln. Bd. 17/2). Münster 1993.
- De fato. Hg. von Paul SIMON (Sancti doctoris ecclesiae Alberti Magni Ordinis fratrum Praedicatorum episcopi opera omnia. Hg. vom Albertus-Magnus-Institut Köln. Bd. 17/1). Münster 1975. S. 65-78.
- De intellectu et intelligibili (Beati Alberti Magni Ratisbonensis Episcopi, Ordinis Praedicatorum, opera omnia, Bd. 9). Hg. von Auguste BORNET. Paris 1890. S. 477-525.
- De mineralibus (Beati Alberti Magni Ratisbonensis Episcopi, Ordinis Praedicatorum, opera omnia, Bd. 5). Hg. von Auguste BORNET. Paris 1890.
- De natura locorum (Beati Alberti Magni Ratisbonensis Episcopi, Ordinis Praedicatorum, opera omnia, Bd. 9: Parvorum naturalium pars prima). Hg. von Auguste BORNET. Paris 1890. S. 527-584.
- De natura et origine animae (Beati Alberti Magni Ratisbonensis Episcopi, Ordinis Praedicatorum, opera omnia, Bd. 9). Hg. von Auguste BORNET. Paris 1890. S. 375-436.
- De XV problematibus. Hg. von Bernhard GEYER (Sancti doctoris ecclesiae Alberti Magni Ordinis fratrum Praedicatorum episcopi opera omnia. Hg. vom Albertus-Magnus-Institut Köln. Bd. 17/ 1). Münster 1975. S. 31-44.
- De somno et vigilia libri III (Beati Alberti Magni Ratisbonensis Episcopi, Ordinis

- Praedicatorum, opera omnia, Bd. 9). Hg. von Auguste BORGNET. Paris 1890. S. 121-212.
- De vegetabilibus libri VII. Hg. von Ernst MEYER und Karl JESSEN. Berlin 1867. ND Frankfurt 1982.
- Ennarrationes in Joannem (Beati Alberti Magni Ratisbonensis Episcopi, Ordinis Praedicatorum, opera omnia, Bd. 24). Hg. von Auguste BORGNET. Paris 1899.
- Ennarrationes in primam partem Evangeliae Lucae (Beati Alberti Magni Ratisbonensis Episcopi, Ordinis Praedicatorum, opera omnia, Bd. 22). Hg. von Auguste BORGNET. Paris 1894.
- Ethicorum libri X (Beati Alberti Magni Ratisbonensis Episcopi, Ordinis Praedicatorum, opera omnia, Bd. 7). Hg. von Auguste BORGNET. Paris 1891.
- Metaphysica, Bd. 1. Hg. von Bernhard GEYER (Sancti doctoris ecclesiae Alberti Magni Ordinis fratrum Praedicatorum episcopi opera omnia. Hg. vom Albertus-Magnus-Institut Köln. Bd. 16/ 1). Münster 1960.
- Physica, 2 Bde. Hg. von Paul HOSSFELD (Sancti doctoris ecclesiae Alberti Magni Ordinis fratrum Praedicatorum episcopi opera omnia. Hg. vom Albertus-Magnus-Institut Köln. Bd. 4/1 und 4/2). Münster 1987 und 1993.
- Politicorum libri VIII (Beati Alberti Magni Ratisbonensis Episcopi, Ordinis Praedicatorum, opera omnia, Bd. 8). Hg. von Auguste BORGNET. Paris 1891.
- Problemata determinata. Hg. von James A. WEISHEIPL (Sancti doctoris ecclesiae Alberti Magni Ordinis fratrum Praedicatorum episcopi opera omnia. Hg. vom Albertus-Magnus-Institut Köln. Bd. 17/1). Münster 1975. S. 45-64.
- Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei libri I pars I. Hg. von Heinrich G. VOGELS (Sancti doctoris ecclesiae Alberti Magni Ordinis fratrum Praedicatorum episcopi opera omnia. Hg. vom Albertus-Magnus-Institut Köln. Bd. 34/ 1). Münster 1978.
- Summae theologiae pars prima (Beati Alberti Magni Ratisbonensis Episcopi, Ordinis Praedicatorum, opera omnia, Bd. 30/1). Hg. von Auguste BORGNET. Paris 1895.
- Super Matthaenum, Bd. 1. Hg. von Bernhard SCHMIDT (Sancti doctoris ecclesiae Alberti Magni Ordinis fratrum Praedicatorum episcopi opera omnia. Hg. vom Albertus-Magnus-Institut Köln. Bd. 21/ 1). Münster 1987.

#### **Alexander von Hales:**

- Glossa in quattuor libros sententiarum Petri Lombardi, 4 Bde. (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi 12-15). Hg. vom Collegium S. Bonaventurae. Quaracchi 1951-1957.
- Summa Theologica, 4 Bde (Studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae). Quaracchi 1924-1948.

#### **Alexander Neckham:**

- De naturis rerum libri duo. Hg. von Thomas WRIGHT. London 1863.
- Speculum Speculationum (Auctores Britannici Medii Aevi 11). Hg. von Rodney M. THOMSON. Oxford 1988.

#### **Annales Regni Francorum:**

- Annales Regni Francorum et Annales q.d. Einhardi (MGH SS rer. Germ. 7,6). Hg. von Georg Heinrich PERTZ und Friedrich KURZE. Hannover 1895 (ND 1950).

#### **Apuleius von Madaura:**

- Apulei Platonici Madaurensis De Philosophia Libri. Hg. von Claudio MORESCHINI (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana). Stuttgart/ Leipzig 1991.

#### **Pseudo-Aristoteles:**

- Liber de pomis/ Buch vom Apfel. Hg. von Elsbeth ACAMPORA-MICHEL. Frankfurt a.M. 2001.
- The Liber Aristotilis of Hugo of Santalla (Warburg Institute Surveys and Texts 26). Hg. von Charles BURNETT und David PINGREE. London 1997.
- Secretum secretorum cum glossis et notulis Fratris Rogeri (Opera hactenus inedita Rogeri Baconi 5). Hg. von Robert STEELE. Oxford 1920.
- Secretum secretorum, in: Hiltgart von Hürnheim, Mittelhochdeutsche Prosaübersetzung des „Secretum secretorum“ (Deutsche Texte des Mittelalters 56). Hg. von Reinhold MÖLLER. Berlin 1963.
- Secretum secretorum. Nine English Versions. Hg. von Mahmoud MANZALOU. Oxford 1977.

#### **Arnobius von Sicca:**

- Arnobii Adversus Nationes Libri VII (Corpus Scriptorum Latinorum Paravianum 62). Hg. von C. MARCHESI. Torino 1934.

#### **Arnoldus Saxo:**

- Die Enzyklopädie des Arnoldus Saxo zum ersten Mal nach einem Erfurter Codex, Teile 1-3 (Königliches Gymnasium zu Erfurt, Beilage zum Jahresbericht 1904/ 05, 1905/ 06, 1906/ 07). Hg. von Emil STANGE. Erfurt 1905/ 1906/ 1907.

#### **Astronomus:**

- Astronomi vita Hludowici Imperatoris (MGH SS rer. Germ. 64). Hg. von Ernst TREMP. Hannover 1995.

#### **Athenagoras von Athen:**

- Legatio and De Resurrectione. Hg. von William R. SCHOEDEL. Oxford 1972.

- Des Athenagoras von Athen Bittschrift für die Christen. Hg. von Anselm EBERHARD O.S.B., in: Bibliothek der Kirchenväter Bd. 12 - Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten Bd. 1, hg. von Otto BARDENHEWER u. a. Kempten/ München 1913.

**Augustinus:**

- Sancti Augustini Confessionum libri XIII (Corpus Christianorum Series Latina 27). Hg. von Lucas VERHEIJEN. Turnhout 1981.
- Sancti Aureli Augustini Scripta Contra Donatistas (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum 51). Hg. von Michael PETSCHENIG. Wien/ Leipzig 1908.
- Contra Faustum (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum 25). Hg. von Joseph ZYCHA. Prag/ Wien/ Leipzig 1891.
- Sancti Aurelii Augustini episcopi De civitate Dei libri XXII. 2 Bde. (Corpus Christianorum Series Latina 47 und 48). Hg. von B. DOMBART und A. KALB. Leipzig 1929.

**Bartholomaeus Anglicus:**

- Bartholomaei Anglici de genuinis rerum coelestium, terrestrium et inferorum proprietatibus libri XVIII. Frankfurt a.M. [Druck: Wolfgang Richter] 1601. ND Frankfurt a.M. 1964.

**Bernardus Silvestris:**

- Cosmographia. Hg. von Peter DRONKE. Leiden 1978.

**Bernhard von Trilia:**

- Bernardi de Trilia Questiones disputatae de cognitione animae separatae (Opera philosophica Mediae Aetatis Selecta 1). Hg. von Pius KÜNZLE. Bern 1969.

**Bertram von Ahlen:**

- De via contemplationis, in: Texte aus der Zeit Meister Eckharts, Bd. 2 (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi Bd. 7,2: Miscellanea). Hg. von Alessandra BECCARISI. Hamburg 2004. S. 9-49.

**Pseudo-Bertram von Ahlen:**

- De investigatione creatoris per creaturas, in: Texte aus der Zeit Meister Eckharts, Bd. 2 (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi Bd. 7,2: Miscellanea). Hg. von Alessandra BECCARISI. Hamburg 2004. S. 251-316.

**Bocados de Oro:**

- Bocados de Oro. Kritische Ausgabe des altspanischen Textes. Hg. von Mechthild CROMBACH. Bonn 1971.
- Il ‚Liber philosophorum moralium antiquorum‘. Testo critico. Hg. von Ezio FRANCESCHINI, in: Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti 91 (1931/ 32). Venezia 1932. S. 393-597.

**Boethius:**

- Anicii Manlii Severini Boethii Philosophiae Consolatio (Corpus Christianorum Series Latina 94). Hg. von Ludwig BIELER. Turnhout 1957.

**Bonaventura:**

- Commentaria in quatuor libros sententiarum Magistri Petri Lombardi, Bd. 1. Studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae. Quaracchi 1882.
- Itinerarum mentis in Deum, in: Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera omnia, Bd. 5: Opuscula varia theologica. Studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura. Quaracchi 1891. S. 293-316.

**Buch Henoch:**

- The Books of Enoch – Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4. Hg. von MILIK, Józef T. (unter Mitarbeit von Matthew Black). Oxford 1976.

**Caesarius von Heisterbach:**

- Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach, Bd. 1. Hg. von Alfons HILKA. Bonn 1933. S. 73f.
- Fasciculus moralitatis venerabilis fr. Caesarii Heisterbacensis, Bd. 1. Köln [Druck: J.A. Copenstein] 1615.

**Chartularium:**

- Chartularium universitatis Parisiensis, Bd. 1. Hg. von H. DENIFLE und É. CHATELAIN. Paris 1889.

**Clarenbaldus von Arras:**

- Clarenbaldi Tractatulus, in: HÄRING, Nikolaus: The creation and the creator of the world according to Thierry of Chartres and Clarenbaldus of Arras, in: Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge 22 (1955), S. 137-216, hier S. 200-216.

**Clemens von Alexandria:**

- Stromata, Buch I-VI. Hg. von Otto STÄHLIN, in dritter Auflage neu hg. von Ludwig FRÜCHTEL. Berlin <sup>3</sup>1960.

**Compositiones ad tingenda musiva:**

- Compositiones ad tingenda musiva. Hg. von Hjalmar HEDFORS. Uppsala 1932.

**Concilia Karolini:**

- Concilia Aevi Karolini I,1 (MGH Legum Sectio III. Conc. II,2). Hg. von Albert WERMINGHOFF. Hannover/ Leipzig 1908.



**Constantinus von Pisa:**

- The Book of the Secrets of Alchemy (Collection de Travaux de l'Académie internationale d'Histoire des Sciences 34). Hg. von Barbara OBRIST. Leiden u. a. 1990.

**Contra philosophos:**

- Anonymi contra philosophos (Corpus Christianorum Series Latina 58 A). Hg. von Diethard ASCHOFF. Turnhout 1975.

**Cyprianus:**

- Quod idola dii non sint, in: Ders., Opera omnia (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum 3/ 1). Hg. von Wilhelm HERTEL. Wien 1868.

**Daniel von Morley:**

- Daniels von Morley Liber de naturis inferiorum et superiorum nach der Handschrift Cod. Arundel 377 des Britischen Museums. Hg. von Karl SUDHOFF, in: Archiv für die Geschichte der Naturwissenschaften und Technik 8 (1918), S. 1-40.
- Philosophia. Hg. von Gregor MAURACH, in: Mittellateinisches Jahrbuch 14 (1979), S. 204-255.

**Das Dokument von 1277:**

- Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277. Hg. von Kurt FLASCH. Mainz 1989.

**De amicitia vel inimicia planetarum:**

- De amicitia vel inimicitia planetarum. Hg. von Charles BURNETT, in: Hermetis Trismegisti Astrologica et Divinatoria (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 144C – Hermes latinus 4/4). Hg. von Gerrit BOS u. a. Turnhout 2001. S. 223-228.

**Didymos von Alexandria:**

- De trinitate, Buch I (Beiträge zur klassischen Philologie 44). Hg. von Jürgen HÖNSCHEID. Meisenheim 1975.
- De trinitate, Buch II (Beiträge zur klassischen Philologie 52). Hg. von Ingrid SEILER. Meisenheim 1975.
- Kommentar zum Ecclesiastes, Teil III (Papyrologische Texte und Abhandlungen 13). Hg. von Johannes KRAMER. Bonn 1970.
- Psalmenkommentar, Teil II (Papyrologische Texte und Abhandlungen 4). Hg. von Michael GRONEWALD. Bonn 1968.

**Étienne de Tournai:**

- Stephani Tornacensis Episcopi Epistolae, Nr. 148, in: Patrologia Latina 211. Hg. von Jacques-Paul MIGNE. Paris 1855. Sp. 435f.

**Eusebios von Kaisareia:**

- Die Praeparatio Evangelica, 1. Teil: Einleitung, die Bücher I bis X (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Eusebius Werke, Bd. 8,1). Hg. von Karl MRAS. Berlin 21982.

**Eustachius von Arras:**

- Eustachii Atrebatensis *Quaestiones de aeternitate*. Hg. von DALES, Richard C. und Omar ARGERAMI, in: Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge 53 (1986), S. 111-137.

**Expositio super obscuritatem huius sermonis:**

- Expositio super obscuritatem huius sermonis, in: D'ALVERNY, Marie-Thérèse, Humbertus de Balesma, in: Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge 51 (1985), S. 127-191, hier S. 181-185.

**Filastrius von Brescia:**

- Filastrii Episcopi Brixienensis Diversarum Hereseon Liber (Corpus Christianorum Series Latina 9). Hg. von F. HEYLEN. Turnhout 1957.

**Frechulf von Lisieux:**

- Frechulfi Lexoviensis Episcopi Opera omnia (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 169 A). Hg. von Michael I. ALLEN. Turnhout 2002.

**Garnier von Rochefort:**

- Sermo XXXII in nativitate B. Vrginis Mariae, in: Patrologia latina 205. Hg. von Jacques-Paul MIGNE. Paris 1855. Sp. 774-779.

**Pseudo-Geber:**

- The *Summa perfectionis* of Pseudo-Geber. A Critical Edition, Translation and Study (Collection de Travaux de l'Académie Internationale d'Histoire des Sciences 35). Hg. von William R. NEWMAN. Leiden u. a. 1991.

**Glosae super Trismegistum:**

- *Glosæ super Trismegistum*. Un commento medievale all'Asclepius ermetico. Hg. Von Paolo LUCENTINI, in: Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge 62 (1995), S. 189-293.

**Gottfried von St-Victor:**

- Microcosmus. Hg. von Philippe DELHAYE. Lille/ Gembloux 1951.

**Guilelmus Peraldus:**

- Incipiunt capitula summe seu operis de virtutibus quibus competenter patent materie in eo contente. Basel [Druck: Michael Wenssler & Friedrich Biel] o.J. [ca. 1474].

**Heinrich von Gent:**

- Quodlibet X (Henrici de Gandavo Opera omnia 14). Hg. von R. MACKEN. Leuven/ Leiden 1981.
- Summae Quaestionum Ordinarium Theologi recepto praeconio Solennis Henrici A Gandavo, cum duplici repertorio, Bd. 1. Paris [Druck: Iodocus Badius Ascenius] 1520. ND St. Bonaventure (NY) 1953.

**Helinandus von Froidmont:**

- Chronicon, Lib. 45-49, in: Patrologia Latina 212. Hg. von Jacques-Paul MIGNE. Paris 1855. Sp. 771-1082.
- Chronicon, Lib. 12. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana Reg. Lat. 535.

**Hermann von Carinthia:**

- De essentiis. A critical edition with translation and commentary (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 15). Hg. von Charles BURNETT. Leiden/ Köln 1980.
- Liber introductorii maioris – Prolog, in: Liber introductorii maioris ad scientiam iudiciorum astrorum, Bd. 8 – Traduction latine de Hermann de Carinthie. Hg. von Richard LEMAY. Neapel 1996. S. 1-3.

**Hermetica:**

## Asclepius:

- Asclepius, in: Corpus Hermeticum, Bd. 2. Hg. von André-Jean FESTUGIÈRE und Arthur Darby NOCK. Paris 1945. S. 257-355.
- Apulei Platonici Madaurensis De Philosophia Libri. Hg. von Claudio MORESCHINI (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana). Stuttgart/ Leipzig 1991.

## Centiloquium:

- Centiloquium Hermetis, in: Gent, Universiteitsbibliotheek Ms. 5.

## Compendium aureum:

- Textes Latins et Vieux Français Relatifs aux Cyranides (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège 93). Hg. von Louis DELATTE. Liège/ Paris 1942. S. 207-233.

## De castigatione animae:

- An die menschliche Seele. Arabisch – Deutsch. Hg. von Heinrich L. FLEISCHER. Leipzig 1870.
- In Hermetis Trismegisti qui apud Arabes fertur de castigatione animae libellum prolegomena una cum capitibus nonnullis nondum editis. Hg. von O. BARDENHEWER. Bonn 1873.

## De secretis naturae:

- Le ‚De secretis naturae‘ du Pseudo-Apollonius de Tyane, traduction latine par Hugues de Santalla du ‚Kitāb sirr al-ḥalīqa‘. Hg. von Françoise HUDRY, in: Chrysopoeia 6 (1997-99), S. 1-154.

## De sex rerum principiis:

- Liber Hermetis Mercurii Triplicis de VI rerum principiis. Hg. von Theodor SILVERSTEIN, in: Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge 22 (1955), S. 217-302.
- Hermetis Trismegisti De sex rerum principiis. Hg. von Paolo LUCENTINI und Mark D. DELP (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 142 – Hermes Latinus 2). Turnhout 2006.

## De triginta sex decanis:

- Liber Hermetis de triginta sex decanis, in: Wilhelm GUNDEL, Neue astrologische Texte des Hermes Trismegistos. Funde und Forschungen auf dem Gebiet der antiken Astronomie und Astrologie (Abhandlungen der bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Abteilung, NF 12). München 1936.
- Hermetis Trismegisti De triginta sex decanis (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 144 – Hermes latinus 4/1). Hg. von Simonetta FERABOLI. Turnhout 1994.

## De viginti quattuor horis:

- De viginti quattuor horis, in: Paolo LUCENTINI, L'hermetismo magico nel secolo XIII, in: Sic itur ad astra. Studien zur Geschichte der Mathematik und Naturwissenschaften. Festschrift für den Arabisten Paul Kunitzsch zum 70. Geburtstag. Hg. von Menso FOLKERTS und Richard LORCH. Wiesbaden 2000. S. 409-450, hier S. 442-444.

## Kyranides:

- Die Kyraniden (Beiträge zur klassischen Philologie 76). Hg. von Dimitris KAIMAKIS. Meisenheim am Glan 1976.
- Liber physicalium virtutum, in: La Traduction Latine du XIIe Siècle, in: Textes Latins et Vieux Français Relatifs aux Cyranides (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège 93). Hg. von Louis DELATTE. Liège/ Paris 1942. S. 11-206.

## Lectura geomantiae:

- Lectura geomantiae. Hg. von Thérèse CHARMASSON, in: Hermetis Trismegisti Astrologica et Divinatoria (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 144C – Hermes latinus 4/4). Hg. von Gerrit Bos u. a. Turnhout 2001. S. 349-397.

Liber alius de eadem:

- Liber alius de eadem. Hg. von Charles BURNETT, in: *Hermetis Trismegisti Astrologica et Divinatoria (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 144C – Hermes latinus 4/4)*. Hg. von Gerrit Bos u. a. Turnhout 2001. S. 273-283.

Liber Antimaquis:

- Liber Antimaquis. Hg. von Charles BURNETT, in: *Hermetis Trismegisti Astrologica et Divinatoria (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 144C – Hermes latinus 4/4)*. Hg. von Gerrit Bos u. a. Turnhout 2001. S. 177-221.

Liber de accidentibus:

- Liber de accidentibus. Hg. von Paolo LUCENTINI, in: *Hermetis Trismegisti Astrologica et Divinatoria (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 144C – Hermes latinus 4/4)*. Hg. von Gerrit Bos u. a. Turnhout 2001. S. 139-173, hier S. 146-148.

Liber de quattuor confectionibus:

- Liber de quattuor confectionibus. Hg. von Antonella SANNINO, in: *DIES., Ermete mago e alchimista nelle biblioteche di Guglielmo d'Alvernia e Ruggero Bacone*, in: *Studi Medievali 41/ 1* (2000), S. 151-209, hier S. 185-189.

Liber de spatula:

- Liber de spatula. Hg. von Charles BURNETT, in: *Hermetis Trismegisti Astrologica et Divinatoria (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 144C – Hermes latinus 4/4)*. Hg. von Gerrit Bos u. a. Turnhout 2001. S. 251-272.

Liber de stellis beibeniis:

- Liber de stellis beibeniis. Hg. von Paul KUNITZSCH, in: *Hermetis Trismegisti Astrologica et Divinatoria (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 144C – Hermes latinus 4/4)*. Hg. von Gerrit Bos u. a. Turnhout 2001. S. 9-81.

Liber de virtutibus herbarum:

- Liber de virtutibus herbarum, in: *Thessalos von Tralles griechisch und lateinisch (Beiträge zur klassischen Philologie 28)*. Hg. von Hans-Veit FRIEDRICH. Meisenheim am Glan 1968.

Liber Hermetis:

- Liber Hermetis, in: William R. NEWMAN, *The Summa perfectionis of Pseudo-Geber. A Critical Edition, Translation and Study (Collection de Travaux de l'Académie Internationale d'Histoire des Sciences 35)*. Leiden u. a. 1991. S. 52-56.

Liber Hermetis de alchemia:

- Liber Hermetis de alchemia, in: Robert STEELE/ Dorothea Waley SINGER, *The Emerald Table*, in: *Proceedings of the Royal Society of Medicine 21* (1928), S. 485-501.

Liber Hermetis de quindecim stellis:

- Liber Hermetis de quindecim stellis et quindecim lapidibus et quindecim herbis et quindecim imaginibus, in: *Textes Latins et Vieux Français Relatifs aux Cyranides (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège 93)*. Hg. von Louis DELATTE. Liège/ Paris 1942. S. 241-275.

Liber imaginum Lunae:

- Liber imaginum Lunae, in: Paolo LUCENTINI, *L'ermetismo magico nel secolo XIII*, in: *Sic itur ad astra. Studien zur Geschichte der Mathematik und Naturwissenschaften. Festschrift für den Arabisten Paul Kunitzsch zum 70. Geburtstag*. Hg. von Menso FOLKERTS und Richard LORCH. Wiesbaden 2000. S. 409-450, hier S. 444-450.

Liber viginti quattuor philosophorum:

- Liber XXIV philosophorum, in: BAEUMKER, Clemens: *Das pseudo-hermetische „Buch der vierundzwanzig Meister“ (Liber XXIV philosophorum)*. Ein Beitrag zur Geschichte des Neupythagoreismus und Neuplatonismus im Mittelalter, in: *Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie insbesondere des Mittelalters. Gesammelte Vorträge und Aufsätze von Clemens Baeumker (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 25)*. Hg. von Martin GRABMANN. Münster 1927. S. 194-214, hier S. 207-214.
- Liber viginti quattuor philosophorum. Hg. von Françoise HUDRY (*Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 143 A – Hermes Latinus 3.1*). Turnhout 1997.
- *Le livre des XXIV philosophes*. Hg. von Françoise HUDRY. Grenoble 1989.

Livre des Secrez de Nature:

- *Textes Latins et Vieux Français Relatifs aux Cyranides (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège 93)*. Hg. von Louis DELATTE. Liège/ Paris 1942. S. 291-352.

Nag Hammadi-Texte:

- Siehe Nag Hammadi-Texte.

Poimandres/ Corpus Hermeticum:

- *Corpus Hermeticum (1-12)*, in: *Corpus Hermeticum*, Bd. 1. Hg. von André-Jean FESTUGIÈRE und Arthur Darby NÖCK. Paris 1945.

- Corpus Hermeticum (13-18), in: Corpus Hermeticum, Bd. 1. Hg. von André-Jean FESTUGIÈRE und Arthur Darby NOCK. Paris 1945. S. 200-255.
- Das Schlangenbuch:**
- Das Schlangenbuch des Hermes Trismegistos. Hg. von Manfred ULLMANN. Wiesbaden 1994.
- Sefer Hermes:**
- Sefer Hermes. Hg. von Fabrizio LELLI, in: *Hermetis Trismegisti Astrologica et Divinatoria* (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 144C – Hermes latinus 4/4). Hg. von Gerrit BOS u. a. Turnhout 2001. S. 109-137.
- Sefer Aṣṭamakon:**
- Segullat Ha-Moaḥ (Sefer Aṣṭamakon). Hg. von Fabrizio LELLI, in: *Hermetis Trismegisti Astrologica et Divinatoria* (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 144C – Hermes latinus 4/4). Hg. von Gerrit BOS u. a. Turnhout 2001. S. 229-247.
- Septem tractatus:**
- Siehe Tractatus aureus.
- Stobaios-Exzerpte:**
- Fragments extraits de Stobée (I-XXII), in: Corpus Hermeticum, Bd. 3. Hg. von André-Jean FESTUGIÈRE und Arthur Darby NOCK. Paris 1954.
- Fragments extraits de Stobée (XXII-XXIX), in: Corpus Hermeticum, Bd. 4. Hg. von André-Jean FESTUGIÈRE und Arthur Darby NOCK. Paris 1954. S. 1-100.
- Tabula smaragdina:**
- Tabula smaragdina, in: *Secretum secretorum cum glossis et notulis Fratris Rogeri* (Opera hactenus inedita Rogeri Baconi 5). Hg. von Robert STEELE. Oxford 1920. S. 115-117.
- Tabula smaragdina, in: Julius RUSKA, *Tabula Smaragdina*. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur (Heidelberger Akten der Von-Portheim-Stiftung 16). Heidelberg 1926. S. 2.
- Tabula smaragdina, in: Robert STEELE/ Dorothea Waley SINGER, *The Emerald Table*, in: *Proceedings of the Royal Society of Medicine* 21 (1928), S. 485-501.
- Tabula smaragdina, in: Françoise HUDRY, *Le ‚De secretis naturae‘ du Pseudo-Apollonius de Tyane*, traduction latine par Hugues de Santalla du ‚Kitāb sirr al-ḥalīqa‘, in: *Chrysopoeia* 6 (1997-99), S. 1-154, hier S. 152.
- Textus magici:**
- Vorbericht zu: *De imaginibus diei et noctis, De imaginibus et horis, De imaginibus septem planetarum, De imaginibus sive annulis septem planetarum, De quattuor imaginibus, De sigillis Mercurii, Liber Lunae, Liber Mercurii Hermetis, Liber Saturni/ Liber planetarum, Liber septem planetarum ex scientia Abel*, in: LUCENTINI, *Hermetic Literature*, S. 518-521.
- Tractatus aureus:**
- *Tractatus Aureus de lapidis physici secreto in capitula septem divisus*, in: *Theatrum Chemicum*, Bd. 4. Straßburg [Druck: Lazarus Zetzner] 1659. S. 592-702.
- Tractatus de quindecim stellis [Henoch]:**
- *Tractatus Enoch*, in: *La Traduction Latine du XIIe Siècle*, in: *Textes Latins et Vieux Français Relatifs aux Cyranides* (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège 93). Hg. von Louis DELATTE. Liège/ Paris 1942. S. 277-288.
- Textsammlungen:**
- *Corpus Hermeticum*. 4 Bde. Hg. von André-Jean FESTUGIÈRE und Arthur Darby NOCK. Paris 1945-1954.
- *Das Corpus Hermeticum Deutsch*. 2 Bde. Hg. von Jens HOLZHAUSEN und Carsten COLPE. Stuttgart/ Bad Cannstatt 1997.
- *Hermetica*. 4 Bde. Hg. von Walter SCOTT. Oxford 1924-1936.
- *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation with notes and introduction*. Hg. von Brian P. COPENHAVER. Cambridge 1992.
- Herodotos:**
- *Historien* – 2. Buch. Hg. von Kai BRODERSEN. Stuttgart 2005.
- Hildegard von Bingen:**
- *Hildegard von Bingen: Der Mensch in der Verantwortung. Das Buch der Lebensverdienste – Liber vitae meritorum*. Hg. von Heinrich SCHIPPERGES. Freiburg i.Br. 1994.
- Hinkmar von Reims:**
- *De divortio Lotharii regis et Theutbergae reginae* (MGH Concilia IV Suppl. I). Hg. von Letha BÖHRINGER. Hannover 1992.
- Hrabanus Maurus:**
- *Beati Rabani Mauri Archiepiscopi Moguntiacum operum pars II*. *Patrologia Latina* 110. Hg. von Jacques-Paul MIGNE. Paris 1852.

**Hugo von St-Cher:**

- Epistola ad Romanos, in: Hugonis de Sancto Charo Tomus septimus. In epistolas omnes B. Pauli, Actus Apost., Epistolas septem Cononicas, Apocalypsim B. Joannis. Venezia [Druck: Nicolao Pezzana] 1703. Fol. 5vb-72ra.

**Hugo von Santalla:**

- Ars geomancie – Prolog, in: Charles Homer HASKINS, Studies in the History of Mediaeval Science. New York <sup>2</sup>1927. S. 78f.
- Liber Aristotilis – Prolog, in: The Liber Aristotilis of Hugo of Santalla (Warburg Institute Surveys and Texts 26). Hg. von Charles BURNETT und David PINGREE. London 1997. S. 13-16.
- Liber trium iudicum – Prolog, in: Charles BURNETT, A Group of Arabic-Latin Translators working in Northern Spain in the mid-twelfth Century, in: Journal of the Royal Asiatic Society (1977), S. 62-108, hier S. 78-96.
- Tractatus Alfragani de motibus planetarum commentatus – Prolog, in: Charles Homer HASKINS, Studies in the History of Mediaeval Science. New York <sup>2</sup>1927. S. 73.

**Humbertus de Balesma:**

- Sermo, in: D'ALVERNY, Marie-Thérèse, Humbertus de Balesma, in: Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge 51 (1985), S. 127-191, hier S. 159-180.

**Iamblichos von Apamea:**

- Iamblichi Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta (Philosophia Antiqua 23). Hg. von John M. DILLON. Leiden 1973.
- Les Mystères d'Égypte. Hg. von Édouard DES PLACES. Paris 1989.

**Isidoros von Sevilla:**

- Isidori Hispalensis episcopi etymologiarum sive originum libri XX, Bd. 1. Hg. von W.M. LINDSAY. Oxford 1911.

**Pseudo-Iustinus:**

- Cohortatio ad Graecos. Hg. von Miroslav MARCOVICH. Berlin/ New York 1990.

**Kyrrill von Alexandria:**

- Contre Julien. Bd. 1 (Sources Chrétiennes 322). Hg. von Paul BURGUIERE und Pierre ÉVIEUX. Paris 1985.

**Johannes Lydos:**

- De mensibus. Hg. von Richard WÜNSCH. Leipzig 1898.

**Johannes von Salisbury:**

- Ionnis Saresberiensis episcopi Carnotensis Policratici sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum. 2. Bd. Hg. von Clemens C.I. WEBB. Oxford 1909.
- Ionnis Saresberiensis Policraticus I-IV (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 118). Hg. von K.S.B. KEATS-ROHAN. Turnhout 1993.

**Pseudo-Johannes von Salisbury:**

- Joannis Saresberiensis de septem septenis, in: Patrologia Latina 199. Hg. von Jacques-Paul MIGNE. Paris 1855. Sp. 945-964.

**Johannes von Sevilla:**

- De imaginibus – Prolog, in: Charles BURNETT, „Magister Johannes Hispalensis et Limiensis“ and Qusṭā ibn Lūqā's ‚De differentia spiritus et animae‘: a Portugese Contribution to the Arts Curriculum? In: Mediaevalia. Textos e Estudos 7-8 (1995), S. 221-267, hier S. 252f.
- Secretum secretorum – Prolog, in: Charles BURNETT, „Magister Johannes Hispalensis et Limiensis“ and Qusṭā ibn Lūqā's ‚De differentia spiritus et animae‘: a Portugese Contribution to the Arts Curriculum? In: Mediaevalia. Textos e Estudos 7-8 (1995), S. 221-267, hier S. 255-257.

**John Peckham:**

- Commentarius super I sententiarum. Firenze, Biblioteca Nazionale Conv. Sopp. G IV 854.

**Al-Kindī:**

- De radiis. Hg. von Marie-Thérèse D'ALVERNY und Françoise HUDRY, in: Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge 41 (1975), S. 139-260.

**Lactantius:**

- Institutions Divines, Livre I (Sources Chrétiennes 326). Hg. von Pierre MONAT. Paris 1986.
- Institutions Divines, Livre II (Sources Chrétiennes 337). Hg. von Pierre MONAT. Paris 1987.
- Institutions Divines, Livre IV (Sources Chrétiennes 377). Hg. von Pierre MONAT. Paris 1992.
- Épitomé des institutions divines (Sources Chrétiennes 335). Hg. von Michel PERRIN. Paris 1987.
- L. Caeli Firmiani Lactanti Opera omnia. 2 Bde. (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum 19). Hg. von Samuel BRANDT. Prag/ Wien/ Leipzig 1890.

**Lex Salica:**

- Pactus Legis Salicae (MGH LL nat. Germ. IV,1). Hg. von Karl August ECKHARDT. Hannover 1962.
- Lex Salica (MGH LL nat. Germ. IV,2). Hg. von Karl August ECKHARDT. Hannover 1969.

**Liber Alcidi de immortalitate animae:**

- Liber Alcidi de immortalitate animae. Studio e edizione critica. Hg. von Paolo LUCENTINI. Napoli 1984.

**Liber de compositione alchemiae:**

Siehe Morienus Romanus.

**Liber luminis luminum:**

- BROWN, John Wood: An Enquiry into the Life and Legend of Michael Scot. Edinburgh 1897. S. 240-268.

**Liber philosophorum moralium antiquorum:**

Siehe Bocados de Oro.

**Liber runarum:**

- Liber runarum. Hg. von Paolo LUCENTINI, in: Hermetis Trismegisti Astrologica et Divinatoria (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 144C – Hermes latinus 4/4). Hg. von Gerrit BOS u. a. Turnhout 2001. S. 401-449.

**Lorscher Chronik:**

- Chronicon Laureshamense (MGH SS XXI). Hg. von Karl A.F. PERTZ. Hannover 1869.

**Marius:**

- On the Elements. A Critical Edition and Translation. Hg. von Richard C. DALES. Berkley/ Los Angeles 1976.

**Michael Scotus:**

- Liber introductorius. München, Bayerische Staatsbibliothek Clm 10268.
- Commentarii de Sphaera Johanni Sacrobosci, in: The Sphere of Sacrobosco and Its Commentators. Hg. von Lynn THORNDIKE. Chicago 1949. S. 248-342.
- Divisio philosophiae, in: Dominicus Gundissalinus, De divisione philosophiae (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 4, Heft 2-3). Hg. von Ludwig BAUR. Münster 1903. S. 398-400.
- Ars Alchemie, in: THOMSEN, S. Harrison, The Texts of Michael Scot's Ars Alchemie, in: Osiris 5 (1938), S. 523-559.

**Morienus Romanus:**

- Liber de compositione alchemiae, in: A Testament of Alchemy. Hg. von Lee STAVENHAGEN. Hanover (NE) 1974.

**Nag-Hammadi-Texte:**

- DIRKSE, Peter A., James BRASHLER und Douglas M. PARROTT: The Discourse on the Eighth and Ninth, in: Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4 (Nag Hammadi Studies 11). Hg. von Douglas M. PARROT. Leiden 1979. S. 354-361.
- MAHÉ, Jean-Pierre: Hermès en Haute-Égypte, 2 Bde (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Section Textes 3 und 7). Québec 1978 und 1982.
- PARROTT, Douglas M. (Hg.): Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4 (Nag Hammadi Studies 11). Leiden 1979.

**Nicolaus Cusanus:**

- Cusanus-Texte. III. Marginalien, 5. Apuleius, Hermes Trismegistus. Aus Codex Bruxellensis 10054-10056 (Schriften der Philosophisch-Historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Bd. 32). Hg. von Pasquale ARFÉ. Heidelberg 2004.

**Notker Balbulus:**

- Notkeri Balbuli Gesta Karoli Magni Imperatoris (MGH SS rer. Germ. N. S. 12). Hg. von Hans HAEFELE. Berlin 1959.

**Otto von Freising:**

- Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus (MGH SS rer. Germ. 45). Hg. von Adolph Hofmeister. Hannover/ Leipzig 1912.
- Ottonis et Rahewini Gesta Friderici I. Imperatoris (MGH SS rer. Germ. in us. schol. 46). Hg. von Georg WAITZ. Hannover/Leipzig<sup>3</sup>1922.

**Paschalis Romanus:**

- Liber thesauri occulti – Prolog, in: Charles Homer HASKINS, Studies in the History of Mediaeval Science. New York<sup>2</sup>1927. S. 218.

**Petrus Abaelardus:**

- Sic et Non. A Critical Edition. Hg. von Blanche B. BOYER und Richard McKEON. Chicago/ London 1976.
- Petri Abaelardi Opera Theologica, Bd. 2. Hg. von E.M. BUYTAERT. Turnhout 1969.
- Petri Abaelardi Opera Theologica, Bd. 3. Hg. von E.M. BUYTAERT und C.J. MEWS. Turnhout 1987.

**Petrus von Abano:**

- Il ‚Lucidator dubitabilium astronomiae‘ di Pietro d’Abano. Hg. von Graziella FEDERICI VESCOVINI. Padova 1988.

**Petrus Alfonsus:**

- Disciplina clericalis (Acta Societatis Scientiarum Fennicae 38/ 4). Hg. von Alfons HILKA und Werner

SÖDERHJELM. Helsingfors 1911.

**Picatrix:**

- „Picatrix“. Das Ziel des Weisen von Pseudo-Mağrīfī (Studies of the Warburg Institute 27). Hg. von Helmut RITTER und Martin PLESSNER. London 1962.
- Picatrix. The Latin version of the Ghāyat al-ḥakīm (Studies of the Warburg Institute 39). Hg. von David PINGREE. London 1986.
- Picatrix. Un traité de magie médiéval. Hg. von Béatrice BAKHOUCHE, Frédéric FAUQUIER und Brigitte PÉREZ-JEAN. Turnhout 2003.

**Plato von Tivoli:**

- De motu stellarum – Prolog, in: Marie-Thérèse D'ALVERNY, Translations and Translators, in: Renaissance and Renewal in the Twelfth Century. Hg. von Robert L. BENSON und Giles CONSTABLE mit Carol D. LANHAM. Oxford 1982. S. 421-462, hier S. 451 Anm. 131.

**Platon:**

- Phaidros, in: Platonis Opera, Bd. 2 (Scriptorum classicorum Bibliotheca Oxoniensis). Hg. von John BURNET. Oxford 1901. S. 223-295.

**Al-Qabīṣī:**

- The Introduction to Astrology. Editions of the Arabic and Latin texts and an English translation (Warburg Institute Studies and Texts 2). Hg. von Charles BURNETT, Keiji YAMAMOTO und Michio YANO. London/ Turin 2004.

**Quodvultdeus:**

- Opera Quodvultdeo Charthaginiensi Episcopo tributa (Corpus Christianorum Series Latina 60). Hg. von René BRAUN. Turnhout 1976.

**Radulph von Longchamp:**

- In Anticlaudianum Alani commentum. Hg. von J. SULOWSKI. Wrocław 1972.

**Ramón Martí:**

- Explanatio simboli apostolorum ad institutionem fidelium a fratre Raymundo Martini de ordine predicatroum edita. Hg. von Joseph M. MARCH. En Ramón Martí y la seva „Explanatio simboli apostolorum“, in: Institut d'Estudis Catalans Anuari (1908), S. 444-496.

**Pseudo-ar-Rāzī:**

- Liber de alumnibus et salibus, in: Julius RUSKA, Das Buch der Aluane und Salze. Ein Grundwerk der spätlateinischen Alchemie. Berlin 1935. S. 55-83.

**Richard von Middleton:**

- Clarissimi theologi magistri Ricardi de Mediavilla super quatuor libros sententiarum Petri Lombardi Quaestiones subtilissimae. Brescia [Druck: Ludovico Silvestrio] 1591. ND Frankfurt 1963.

**Robert Grosseteste:**

- Summa magistralis de vitiis et virtutibus, in: Robert Grosseteste's Treatise on Confession, „Deus est“. Hg. von Siegfried WENZEL, in: Franciscan Studies 30 (1970), S. 218-293.

**Pseudo-Robert Grosseteste:**

- Summa philosophiae, in: BAUR, Ludwig: Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 9). Münster 1912. S. 275-643.

**Robert von Ketton:**

- Judicia Alkindi Astrologi – Prolog, in: Charles BURNETT, Al-Kindi on Judicial Astrology: The Forty Chapters, in: Arabic Sciences and Philosophy 3 (1993), S. 77-117.

**Robert von Melun:**

- Œuvres de Robert de Melun, Bd. 3,1. Hg. von Raymond M. MARTIN. Louvain 1947.

**Roger Bacon:**

- De conservatione iuventutis, in: De retardatione accidentium senectutis cum aliis pusculis de rebus medicinalibus. Hg. von A.G. LITTLE und E. WITHINGTON. Oxford 1928. S. 120-143.
- De diebus criticis, in: De retardatione accidentium senectutis cum aliis pusculis de rebus medicinalibus. Hg. von A.G. LITTLE und E. WITHINGTON. Oxford 1928. S. 186-205.
- Metaphysica (Opera hactenus inedita Roger Baconi Fasc. 1). Hg. von Robert STEELE. Oxford 1909.
- Opus majus, 2 Bde. Hg. von John H. BRIDGES. Oxford 1897.
- Opus minus, in: Fr. Rogeri Bacon Opera quaedam hactenus inedita, Bd. 1.. Hg. von J.S. BREWER. London 1859. S. 311-389.
- Tractatus brevis, in: Secretum secretorum cum glossis et notulis Fratris Rogeri (Opera hactenus inedita Rogeri Baconi 5). Hg. von Robert STEELE. Oxford 1920. S. 1-24.

**Pseudo-Roger Bacon:**

- De retardatione accidentium senectutis, in: De retardatione accidentium senectutis cum aliis pusculis de rebus medicinalibus. Hg. von A.G. LITTLE und E. WITHINGTON. Oxford 1928. S. 1-83.

**Secretum secretorum:**

Siehe Pseudo-Aristoteles.

**Sedulius Scottus:**

- DE MONTFAUCON, Bernard: Palaeographia Graeca sive de ortu et progressu literarum Graecarum. Paris 1708.

**Siger von Brabant:**

- Quaestiones in Metaphysicam (Philosophes Médiévaux 25). Hg. von Armand MAURER. Louvain-La-Neuve 1983.

**Šihābaddīn as-Suhrawardī:**

- The Philosophy of Illumination. A New Critical Edition of the Text of Ḥikmat al-ishrāq with English Translation, Notes, Commentary, and Introduction. Hg. von John WALBRIDGE und Hossein ZIAI. Provo 1999.

**Simeon von Köln:**

- Speculum alchimiae minus, in: SUDHOFF, Karl, Eine Alchemistische Schrift des 13. Jahrhunderts, betitelt „Speculum alchimiae minus“ eines bisher unbekanntes Mönches Simeon von Köln, in: Archiv für die Naturwissenschaft und Technik 9 (1922), S. 53-67.

**Speculum astronomiae:**

- Speculum astronomiae. Hg. von ZAMBELLI, Paola u. a., in: ZAMBELLI, Paola: The *Speculum Astronomiae* and its Enigma. Astrology, Theology and Science in Albertus Magnus and his Contemporaries. Dordrecht/ Boston/ London 1992.

**Tertullianus:**

- Contre Les Valentiniens. Tome I (Sources Chrétiennes 280). Hg. von Jean-Claude FREDOUILLE. Paris 1980.
- De anima. Hg. von Jan. H. WASZINK. Amsterdam 1947.
- Über die Seele. Hg. von Jan H. WASZINK. Zürich/ München 1980.
- De praescriptione haereticorum – Vom prinzipiellen Einspruch gegen die Häretiker (Fontes Christiani 42). Hg. von Dietrich SCHLEYER. Turnhout 2002.

**Tābit ibn Qurra:**

- De imaginibus, in: The Astronomical Works of Thabit b. Qurra. Hg. von Francis J. CARMODY. Berkley/ Los Angeles 1960. S. 167-197.

**Theophilus:**

- De diversis artibus. Hg. von C. R. DODWELL. London u. a. 1961.

**Thierry von Chartres:**

- Commentarius in Boethii librum contra Eutychem et Nestorium, in: Commentaries on Boethius, hg. von HÄRING, S. 231-256.
- Commentum super Boethii librum de Trinitate, in: Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his school (Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Studies and Texts 20). Hg. von Nikolaus M. HÄRING. Toronto 1971. S. 55-116.
- Glosa super Boethii librum de trinitate, in: Commentaries on Boethius, hg. von HÄRING, S. 257-300.
- Lectiones in Boethii librum de trinitate, in: Commentaries on Boethius, hg. von HÄRING, S. 123-229.
- Tractatus de sex dierum operibus, in: Commentaries on Boethius, hg. von HÄRING, S. 553-575.

**Thomas von Aquino:**

- Quaestiones disputatae de veritate, Bd. 1. Hg. von Raymundo SPIAZZI. Torino/ Roma <sup>10</sup>1961.
- Scriptum super sententiis magistri Petri Lombardi, Bd. 3. Hg. von Maria Fabian MOOS. Paris 1933.
- Summa contra gentiles. Hg. von Karl ALLGEIER. Darmstadt <sup>2</sup>2005.
- Summa Theologiae, Bd. 1. Hg. von Piero CARAMELLO. Torino 1963.
- Summa Theologiae, Bd. 2. Hg. von Piero CARAMELLO. Torino/ Roma 1962.
- Super Epistolam ad Romanos Lectura, in: Super Epistolam ad Romanos Lectura Super Epistolas Sancti Pauli Lectura, Bd. 1. Hg. von Raphael CAI. Torino/ Roma 1953. S. 5-230.

**Thomas von York:**

- Sapientiale. Auszüge in: PORRECA, David: Hermes Trismegistus in Thomas of York: A 13th-Century Witness to the Prominence of an Ancient Sage, in: Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge 72 (2005), S. 147-275, hier S. 186-273.
- Sapientiale, Auszüge n: Liber viginti quattuor philosophorum (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 143 A – Hermes Latinus 3.1). Hg. von Françoise HUDRY. Turhout 1997. S. 85-96.
- De natura et arte. Auszüge in: PORRECA, David: Hermes Trismegistus in Thomas of York: A 13th-Century Witness to the Prominence of an Ancient Sage, in: Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge 72 (2005), S. 147-275, hier S. 273-275.

**Turba Philosophorum:**

- Turba Philosophorum. Ein Beitrag zur Geschichte der Alchemie (Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin 1). Hg. von Julius RUSKA. Berlin 1931. S. 109-170.



**Ulrich von Straßburg:**

- De summo bono, Lib. 1 (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, Bd. 1,1). Hg. von Burkhard MOJSISCH. Hamburg 1989.
- De summo bono, Lib. 4, Tract. 1-2,7 (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, Bd. 1, 4/1). Hg. von Sabina PIEPERHOFF. Hamburg 1987.
- De summo bono, Lib. 4, Tract. 3 (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, Bd. 1, 4/4). Hg. von Alessandro PALAZZO. Hamburg 2005.

**Vinzenz von Beauvais:**

- Speculi maioris Vincentii Burgundi praesulis Bellocensis, Ordinis Praedicatorum theologi ac doctoris eximii, tomus primus, qui speculum naturale inscribitur. Douai [Druck: Baltazar Bellerius] 1624. ND Graz 1964.
- Speculi maioris Vincentii Burgundi praesulis Bellocensis, Ordinis Praedicatorum theologi ac doctoris eximii, tomus secundus, speculum doctrinale nuncupatus. Douai [Druck: Baltazar Bellerius] 1624. ND Graz 1965.
- Speculi maioris Vincentii Burgundi praesulis Bellocensis, Ordinis Praedicatorum theologi ac doctoris eximii, tomus quartus, qui speculum historische inscribitur. Douai [Druck: Baltazar Bellerius] 1624. ND Graz 1965.

**Warner von Basel:**

- Warnerii Basiliensis Paraclitus et Synodus. Hg. von P.-W. HOOGTERP, in: Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge 8 (1933), S. 261-434.

**Wilhelm von Auvergne:**

- Magisterium divine et sapientiale (De anima, De legibus, De universo, De vitiis et peccatis), in: Guilelmi Alverni episcopi Parisiensis, mathematici perfectissimi, eximii philosophi, ac theologi praestantissimi, opera omnia. Bd. 1-2. Paris [Druck: Andreas Pralard] 1674. ND Frankfurt 1963.
- Tractatus Secundus Guillelmi Alvernensis De Bono et Malo. Hg. von J. Reginald O'DONNELL, in: Mediaeval Studies 16 (1954), S. 219-271.

**Wilhelm von Auxerre:**

- Summa aurea, Bd. 1 und 3/1. Hg. von Jean RIBAILLIER. Paris/ Roma 1980 und 1986.

**Wilhelm von Doncaster:**

- Explicatio aphorismatum philosophorum (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 11). Hg. von Olga WEIJERS. Leiden/ Köln 1976.

**Wilhelm von Rubruk:**

- Itinerarium, in: Sinica franciscana I – Itinera et Relationes Fratrum Minorum Saeculi XIII et XIV. Hg. von Anastasius VAN DEN WYNGAERT. Firenze 1929. S. 164-332

**Sekundärliteratur**

- Adelard of Bath. An English Scientist and Arabist of the Early Twelfth Century (Warburg Institute Surveys and Texts 14). Hg. von Charles BURNETT. London 1987.
- Adelard of Bath: Conversations with his Nephew (Cambridge Medieval Classics 9). Hg. von Charles BURNETT. Cambridge 1998.
- AFFIFI, A.E.: The Influence of Hermetic Literature on Moslem Thought, in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies at the University of London 13 (1949-1951), S. 840-855.
- Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays 1980. Hg. von James A. WEISHEIPL. Toronto 1980.
- Alchemie. Lexikon einer hermetischen Wissenschaft. Hg. von Claus PRIESNER und Karin FIGALA. München 1998.
- Alchimia. Ideologie und Technik. Hg. von Emil E. PLOSS u. a. München 1970.
- Alchimia e medicina nel Medioevo. Hg. von Chiara CRISCIANI und Agostino PARAVICINI BAGLIANI. Firenze 2003.
- ALKOFER, Andreas-Pazifikus: Quodvultdeus, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 8. Freiburg u. a. 31999. Sp. 786.
- ALPERS, Klaus: Untersuchungen zum griechischen Physiologus und den Kyraniden, in: All' Geschöpf ist Zung' und Mund. Beiträge aus dem Grenzbereich von Naturkunde und Theologie (Vestigia Bibliae 6). Hg. von Heimo REINITZER. Hamburg 1984. S. 13-87.
- D'ALVERNY, Marie-Thérèse: Un témoin muet des luttes doctrinales du XIIIe siècle, in: Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge 24 (1949), S. 223-248.
- : Hermetica philosophica, Appendix I: Liber XXIV philosophorum, in: Catalogus translationum et commentariorum. Mediaeval and Renaissance Latin Translations and Commentaries, Bd. 1. Hg. von Paul Oskar KRISTELLER. Washington 1960. S. 151-154.
- (Hg.): Alain de Lille – Textes inédits avec une introduction sur sa vie et ses œuvres. Paris 1965.

- : Translations and Translators, in: Renaissance and Renewal in the Twelfth Century. Hg. von Robert L. BENSON und Giles CONSTABLE mit Carol D. LANHAM. Oxford 1982. S. 421-462.
- : Humbertus de Balesma, in: Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge 51 (1985), S. 127-191.
- : Marc de Tolède, in: DIES., La connaissance de l'islam dans l'Occident médiéval (Variorum Collected Studies Series 445). Aldershot 1994. Abh. VII.
- : Les traductions à deux interprètes, d'arabe en langue vernaculaire et de langue vernaculaire en latin, in: DIES., La transmission des textes philosophiques et scientifiques au Moyen Age (Variorum Collected Studies Series 463). Aldershot 1994. Abh. III.
- Antike Weisheit und kulturelle Praxis – Hermetismus in der Frühen Neuzeit (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 171). Hg. von Anne-Charlotte TREPP und Hartmut LEHMANN. Göttingen 2001.
- ARNOLD, Johannes: Wilhelm von Auxerre, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 9. München 1998. Sp. 163f.
- ASSMANN, Aleida und Jan ASSMANN: Mythos, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. 4. Stuttgart/ Berlin/ Köln 1998. S. 179-200.
- ASSMANN, Jan: Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur. München/ Wien 1998.
- ATHANASSIADI, Polymnia: Review: The Oecumenism of Iamblichus – Latent Knowledge and its Awakening, in: Journal of Roman Studies 85 (1995). S. 244-250.
- Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277. Hg. von Kurt FLASCH. Mainz 1989.
- BAEUMKER, Clemens: Das pseudo-hermetische „Buch der vierundzwanzig Meister“ (Liber XXIV philosophorum). Ein Beitrag zur Geschichte des Neupythagoreismus und Neuplatonismus im Mittelalter, in: Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie insbesondere des Mittelalters. Gesammelte Vorträge und Aufsätze von Clemens Baeumker (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 25). Hg. von Martin GRABMANN. Münster 1927. S. 194-214.
- BAFFIONI, Carmella: Un esemplare arabo del ‚Liber de quattuor confectionibus‘, in: Hermetism from Late Antiquity to Humanism/ La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'umanesimo. Atti del Convegno internazionale di studi, Napoli, 20-24 novembre 2001 (Instrumenta Patristica et Mediaevalia 40). Hg. von Paolo LUCENTINI, Iliaria PARRI und Vittoria PERRONE COMPAGNI. Turnhout 2003. S. 295-313.
- BALLESTEROS-BERETTA, Antonio: Alfonso X el Sabio. Barcelona/ Madrid 1963.
- BARTA, Winfried: Kematef, in: Lexikon der Ägyptologie, Bd. 3. Wiesbaden 1980. Sp. 382f.
- BAUDY, Gerhard/ Anne LEY: Hermes, in: Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike, Bd. 5. Stuttgart/ Weimar 1998. Sp. 426-432.
- BAUR, Ludwig: Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 9). Münster 1912.
- BAUSANI, Alessandro: Il *Kitāb 'Arḍ Miftāḥ an-Nujūm* attribuito a Hermes: prima traduzione araba di un testo astrologico? In: Atti della Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche 27 (1983), S. 81-141.
- BEIERWALTES, Werner: Liber XXIV philosophorum, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, Bd. 4. Berlin/ New York 1983. Sp. 767-770.
- BERG, Dieter: Elias von Cortona. Studien zu Leben und Werk des zweiten Generalministers im Franziskanerorden, in: Wissenschaft und Weisheit 41 (1978), S. 102-126.
- BERGER, Klaus: Im Anfang war Johannes. Stuttgart 1997.
- BERNAL, Martin: Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization. 2 Bde. New Brunswick/ New Jersey 1987.
- BERSCHIN, Walter: Griechisch-lateinisches Mittelalter. Von Hieronymus zu Nikolaus von Kues. Bern/ München 1980.
- : Die Ost-West-Gesandtschaften am Hof Karls des Großen und Ludwigs des Frommen (768-840), in: Karl der Große und sein Nachwirken – 1200 Jahre Kultur und Wissenschaft in Europa, Bd. 1 Wissen und Weltbild. Hg. von Paul BUTZER, Max KERNER und Walter OBERSCHELP. Turnhout 1997. S. 157-172.
- BERTHELOT, Marcelin: La Chimie au Moyen Âge, Bd. 1. Paris 1893. ND Osnabrück/ Amsterdam 1967.
- BERTOLINI, Marco: Sul lessico filosofico dell'*Asclepius*, in: Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa – Classe di lettere e filosofia 15/3 (1985), S. 1151-1209.
- BETZ, Hans Dieter: Hermetism and Gnosticism – The Question of the „Poimandres“, in: The Nag Hammadi Texts in the History of Religions. Proceedings of the International Conference at the Royal Academy of Sciences and Letters in Copenhagen, September 19-24, 1995. Hg. von Søren GIVERSEN, Tage PETERSEN und Jørgen PODEMANN SØRENSEN. Copenhagen 2002. S. 84-94.
- BIERBAUM, Max: Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universität Paris. Texte und Untersuchungen zum literarischen Armuts- und Exemtionsstreit des 13. Jahrhunderts (1255-1272) (Franziskanische Studien, Beiheft 2). Münster 1920.
- BISCHOFF, Bernhard: Die Hofbibliothek unter Ludwig dem Frommen, wiederabgedruckt in: DERS.,

- Mittelalterliche Studien. Ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte, Bd. 3. Stuttgart 1981. S. 170-186.
- VAN BLADEL, Kevin: Sources of the Legend of Hermes in Arabic, in: Hermetism from Late Antiquity to Humanism/ La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'umanesimo. Atti del Convegno internazionale di studi, Napoli, 20-24 novembre 2001 (Instrumenta Patristica et Mediaevalia 40). Hg. von Paolo LUCENTINI, Ilaria PARRI und Vittoria PERRONE COMPAGNI. Turnhout 2003. S. 285-293.
- BÖHLIG, Alexander: Zur Frage nach den Typen des Gnostizismus und seines Schrifttums, in: DERS., Gnosis und Synkretismus. Gesammelte Aufsätze zur spätantiken Religionsgeschichte, Teil 1. Tübingen 1989. S. 213-228.
- BOOCKMANN, Friederike: Studien zum Pantheon des Gottfried von Viterbo, Teil 1. München 1992.
- BOSHOF, Egon: Ludwig der Fromme (Gestalten des Mittelalters und der Renaissance). Darmstadt 1996.
- BRÄUNINGER, Friedrich: Untersuchungen zu den Schriften des Hermes Trismegistos. Berlin 1926.
- VAN DEN BROEK, Roelof: Gnosticism and Hermetism in Antiquity – Two Roads to Salvation, in: DERS., Studies in Gnostic and Alexandrian Christianity (Nag Hammadi and Manichaean Studies 39). Leiden/ New York/ Köln 1996. S. 3-21.
- : Hermes and Christ – ‚Pagan‘ Witnesses to the Truth of Christianity, in: From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition. Hg. von Roelof VAN DEN BROEK und Cis van HEERTUM. Amsterdam 2000. S. 115-144.
- : Religious Practices in the Hermetic `Lodge` - New Light from Nag Hammadi, in: From Poimandres to Jacob Böhme. Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition. Hg. von DEMS. und Cis VAN HEERTUM. Amsterdam 2000. S. 77-95.
- : Hermes Trismegistus I, Antiquity, in: Dictionary of Gnosis and Western Esotericism, Bd. 1. Hg. von Wouter J. HANEGRAAFF. Leiden/ Boston 2005. S. 474-478.
- : Hermetic Literature I, Antiquity, in: Dictionary of Gnosis and Western Esotericism, Bd. 1. Hg. von Wouter J. HANEGRAAFF. Leiden/ Boston 2005. S. 487-499.
- : Hermetism, in: Dictionary of Gnosis and Western Esotericism, Bd. 1. Hg. von Wouter J. HANEGRAAFF. Leiden/ Boston 2005. S. 558-570.
- BROWN, John Wood: An Enquiry into the Life and Legend of Michael Scot. Edinburgh 1897.
- BROX, Norbert: Der Hirt des Hermas. Göttingen 1991.
- BRÜHL, Carlrichard: Das Archiv der Stadt Messina in Sevilla, in: Deutsches Archiv 34 (1978), S. 560-567.
- BRUNHÖLZL, Franz: Renaissance, Karolingische, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 7. München 1995. Sp. 718-720.
- BÜCHLI, Jörg: Der Poimandres. Ein paganisiertes Evangelium (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe 27). Tübingen 1987.
- BURNETT, Charles: The legend of the three Hermes and Abū Ma'shar's Kitāb al-Ulūf in the Latin Middle Ages, in: Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 39 (1976), S. 231-234.
- : A Group of Arabic-Latin Translators working in Northern Spain in the mid-twelfth Century, in: Journal of the Royal Asiatic Society (1977), S. 62-108.
- : Arabic into Latin in Twelfth Century Spain: The Works of Hermann of Carinthia, in: Mittellateinisches Jahrbuch 13 (1978), S. 100-134.
- : Scandinavian runes in a Latin magical treatise, in: Speculum 58/ 2 (1983), S. 419-429.
- : Arabic Divinatory Texts and Celtic Folklore: A Comment on the Theory and Practice of Scapulimancy in Western Europe, in: Cambridge Medieval Celtic Studies 6 (1983), S. 31-42.
- : Arabic, Greek, and Latin Works on Astrological Magic Attributed to Aristotle, in: Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The Theology and other Texts (Warburg Institute Surveys and Texts 11). Hg. von Jill KRAYE, W. F. RYAN und Charles B. SCHMITT. London 1986. S. 84-96.
- : Adelard, Ergaphalau and the Science of the Stars, in: Adelard of Bath. An English Scientist and Arabist of the Early Twelfth Century (Warburg Institute Surveys and Texts 14). Hg. von Charles BURNETT. London 1987. S. 133-145.
- : Hermann of Carinthia, in: A History of Twelfth-Century Western Philosophy. Hg. von Peter DRONKE. Cambridge 1988. S. 386-404.
- : Al-Kindi on Judicial Astrology: The Forty Chapters, in: Arabic Sciences and Philosophy 3 (1993), S. 77-117.
- : *Magister Iohannes Hispanus*: Towards the Identity of a Toledan Translator, in: Comprendre et Maîtriser la Nature au Moyen Age. Mélanges d'Histoire des Sciences offertes à Guy Beaujouan (Hautes Études Médiévales et Modernes 73). Genève 1994. S. 425-436.
- : Michael Scot and the Transmission of Scientific Culture from Toledo to Bologna via the Court of Frederick II Hohenstaufen, in: Le scienze alla corte di Federico II (Micrologus 2). Turnhout 1994. S. 101-126.
- : The Institutional Context of Arabic-Latin Translations of the Middle Ages: A Reassessment of the

- ,School of Toledo', in: Vocabulary of Teaching and Research between Middle Ages and Renaissance. Proceedings of the Colloquium London, Warburg Institute, 11-12 March 1994 (Etudes sur le Vocabulaire Intellectuel du Moyen Age 8). Hg. von Olga WEIJERS. Turnhout 1995. S. 214-235.
- : „Magister Johannes Hispalensis et Limiensis“ and Qusṭā ibn Lūqā's ‚De differentia spiritus et animae‘: a Portugese Contribution to the Arts Curriculum? In: *Mediaevalia. Textos e Estudos* 7-8 (1995), S. 221-267.
- : The *Kitāb al-Iṣṭamāṭīs* and a manuscript of astrological and astronomical works from Barcelona (Biblioteca de Catalunya, 634), in: DERS., *Magic and Divination in the Middle Ages*. Aldershot 1996. Abh. VII.
- : Scapulimancy, in: DERS., *Magic and Divination in the Middle Ages*. Aldershot 1996. Abh. XII.
- : The Introduction of Arabic Learning into England (The Panizzi Lectures 1996). London 1997.
- : Antioch as a Link between Arabic and Latin Culture in the Twelfth and Thirteenth Centuries, in: *Occident et Proche-Orient: Contacts scientifiques au temps des Croisades. Actes du colloque de Louvain-la-Neuve 24 et 25 mars 1997*. Hg. von Isabelle DRAELANTS, Anne TIHON und Baudoin VAN DEN ABEELE. Turnhout 2000. S. 1-78.
- : *Partim de suo et partim de alieno* – Bartholomew of Parma, the Astrological Texts in MS Bernkastel-Kues, Hospitalbibliothek 209, and Michael Scot, in: *Seventh Centenary of the Teaching of Astronomy in Bologna, 1297-1997. Proceedings of the meeting held in Bologna at the Accademia della Scienze on June 21, 1997*. Hg. von Pierluigi BATTISTINI u. a. Bologna 2001. S. 37-76.
- : The Establishment of Medieval Hermeticism, in: *The Medieval World*. Hg. von Peter LINEHAN und Janet L. NELSON. London/ New York 2001. S. 111-130.
- : John of Seville and John of Spain: *A mise au point*, in: *Bulletin de philosophie médiévale* 44 (2002), S. 59-78.
- : „Albumasar in Sadan“ in the Twelfth Century, in: *Ratio et Superstitio. Essays in Honor of Graziella Federici Vescovini*. Hg. von Giancarlo Marchetti, Orsola Rignani und Valeria Sorge. Louvain-la-Neuve 2003. S. 59-67.
- : The Arabic Hermes in the Works of Adelard of Bath, in: *Hermetism from Late Antiquity to Humanism/ La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'umanesimo. Atti del Convegno internazionale di studi, Napoli, 20-24 novembre 2001 (Instrumenta Patristica et Mediaevalia 40)*. Hg. von Paolo LUCENTINI, Ilaria PARRI und Vittoria PERRONE COMPAGNI. Turnhout 2003. S. 369-384.
- : Ketton, Robert of, in: *Oxford Dictionary of National Biography*, Bd. 31. Hg. von H.C.G. MATTHEW und Brian HARRISON. Oxford 2004. S. 465-467.
- : A Hermetic Programme of Astrology and Divination in mid-Twelfth-Century Aragon: The Hidden Preface in the *Liber novem iudicum*, in: *Magic and the Classical Tradition (Warburg Institute Colloquia 7)*. Hg. von Charles BURNETT und W.F. RYAN. London/ Torino 2006. S. 99-118.
- CAIAZZO, Irene: Note sulla fortuna della Tabula smaragdina nel Medioevo latino, in: *Hermetism from Late Antiquity to Humanism/ La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'umanesimo. Atti del Convegno internazionale di studi, Napoli, 20-24 novembre 2001 (Instrumenta Patristica et Mediaevalia 40)*. Hg. von Paolo LUCENTINI, Ilaria PARRI und Vittoria PERRONE COMPAGNI. Turnhout 2003. S. 697-711.
- The Cambridge History of Renaissance Philosophy. Hg. von Charles B. SCHMITT u. a. Cambridge 1988.
- CARCOPINO, Jérôme: Le tombeau de Lambiridi et l'hermetisme africain, in: *Revue Archéologique* 15 (1922), S. 211-301.
- CARMODY, Francis: *Arabic Astronomical and Astrological Sciences in Latin Translation. A critical Bibliography*. Berkley/ Los Angeles 1956.
- : *The Astronomical Works of Thabit B. Qurra*. Berkley/ Los Angeles 1960.
- A Catalogue of Incipits of Scientific Writings in Latin. Hg. von Lynn THORNDIKE und Pearl KIBRE. Cambridge (Mas.) 1963.
- Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum I: Codices Florentinos. Bearb. von Alexander OLIVIERI, hg. von Franz BOLL, Franz CUMONT, Wilhelm KROLL und Alexander OLIVIERI. Bruxelles 1898.
- Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum, Bd. 12. Codicos Rossicos. Hg. von Mitislav Antonini ŠANGIN. Bruxelles 1936.
- CAVARRA, Berenice: *Alchimia e medicina nei testi bizantini*, in: *Alchimia e medicina nel Medioevo*. Hg. von Chiara CRISCIANI und Agostino PARAVICINI BAGLIANI. Firenze 2003.
- CHENU, Marie-Dominique: *Die Platonismen des 12. Jahrhunderts*, in: *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters (Wege der Forschung 197)*. Hg. von Werner BEIERWALTES. Darmstadt 1969. S. 268-316.
- CHWOLSOHN, Daniil: *Die Ssabier und der Ssabismus*, 2 Bde. St. Petersburg 1856.
- CLAM, Jean: *Philosophisches zu „Picatrix“*. Gelehrte Magie und Anthropologie bei einem arabischen Hermetiker des Mittelalters, in: *Mensch und Natur im Mittelalter, Band 1 (Miscellanea Mediaevalia 21/ 1)*. Hg. von Albert ZIMMERMANN und Andreas SPEER. Berlin/ New York 1991. S. 481-509.
- CLANCHY, Michael T.: *Abaelard – Ein mittelalterliches Leben (Gestalten des Mittelalters und der*

- Renaissance). Darmstadt 2000.
- CLASSEN, Peter: Burgundio von Pisa. Richter, Gesandter, Übersetzer (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse 4, 1974). Heidelberg 1974.
- COCHRANE, Louis: Adelard of Bath. The First English Scientist. London 1994.
- COLINET, Andrée: Le livre d'Hermès intitulé „Liber dabessi“ ou „Liber rebis“, in: *Studi Medievali* 36/ 2 (1995), S. 1011-1052.
- Conjuring Spirits. Texts and Traditions of Medieval Ritual Magic. Hg. von Claire FANGER. University Park of Pennsylvania 1998.
- COPENHAVER, Brian: Natural Magic, Hermetism, and Occultism in Early Modern Science, in: *Reappraisals of the Scientific Revolution*. Hg. von David C. LINDBERG und Robert S. WESTMAN. Cambridge 1991. S. 261-301.
- COPPINI, Donatella: Niccoli, Niccolò, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 6. München 1993. Sp. 1125f.
- COURTH, Franz: Robert von Melun, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 7. München 1995. Sp. 909.
- CRACCO, Giorgio Dandolo, Enrico, in: *Dizionario biografico degli italiani*, Bd. 32. Roma 1986. S. 448-450.
- CRISCIANI, Chiara/ Michela PEREIRA: L'arte del sole e della luna. Alchimia e filosofia nel medioevo (Biblioteca di Medioevo Latino 17). Spoleto 1996.
- DALES, Richard C. und Omar ARGERAMI: Eustachii Atrebatensis *Quaestiones de aeternitate*, in: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 53 (1986), S. 111-137.
- DAXELMÜLLER, Christoph: Zauberpaktiken. Die Ideengeschichte der Magie. Düsseldorf 2001.
- DECORTE, Jos: Gerhard von Abbeville, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 4. München/ Zürich 1989. Sp. 1314f.
- DELP, Mark D.: *De sex rerum principiis – A Translation and Study of al Twelfth-Century Cosmology*. Inaug.-Diss. Notre Dame (Ind.) 1994.
- : The Immanence of Ratio in the Cosmology of the *De sex rerum principiis*, in: *Hermetism from Late Antiquity to Humanism/ La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'umanesimo*. Atti del Convegno internazionale di studi, Napoli, 20-24 novembre 2001 (*Instrumenta Patristica et Mediaevalia* 40). Hg. von Paolo LUCENTINI, Iliaria PARRI und Vittoria PERRONE COMPAGNI. Turnhout 2003. S. 63-79.
- DEROLEZ, Albert: *The Library of Raphael de Marcatellis, Abbot of St. Bavon's, Ghent (1437-1508)*. Gent 1979.
- Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Bd. 1. Hg. von Wouter J. HANEGRAAFF. Leiden/ Boston 2005.
- DIELS, H.: *Die Handschriften der antiken Ärzte. 2. Teil – Die übrigen griechischen Ärzte außer Hippokrates und Galenos* (Abhandlungen der königlich-preußischen Akademie der Wissenschaften 1906). Berlin 1906.
- DODD, Charles H.: *The Bible and the Greeks*. London 1935.
- DRAELANTS, Isabelle: Une mise au point sur les œuvres d'Arnoldus Saxo, in: *Bulletin de Philosophie Médiévale* 34 (1992), S. 163-180 und 35 (1993), S. 130-149.
- : Introduction à l'étude d'Arnoldus Saxo et aux sources du „De floribus rerum“, in: *Die Enzyklopädie im Wandel vom Hochmittelalter zur Frühen Neuzeit*. Internationales Kolloquium des Teilprojekts D des SFB 231 der Universität Münster, 04.-07.12.1996 (*Münstersche Mittelalter-Schriften* 78). Hg. von Christel MEIER-STAUBACH. Münster 2001. S. 85-121.
- : La „virtus universalis“: un concept d'origine hermétique? Les sources d'une notion de philosophie naturelle médiévale, in: *Hermetism from Late Antiquity to Humanism/ La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'umanesimo*. Atti del Convegno internazionale di studi, Napoli, 20-24 novembre 2001 (*Instrumenta Patristica et Mediaevalia* 40). Hg. von Paolo LUCENTINI, Iliaria PARRI und Vittoria PERRONE COMPAGNI. Turnhout 2003. S. 157-188.
- DREWS, Wolfram: ‚Sarazenen‘ als Spanier? Muslime und kastilisch-neogotische Gemeinschaft bei Rodrigo Jiménez de Rada († 1274), in: *Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter* (*Miscellanea Mediaevalia* 33). Hg. von Andreas SPEER und Lydia WEGENER. Berlin/ New York 2006. S. 259-281,
- DRONKE, Peter: Bernard Silvestris, Natura, and Personification, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 43 (1980), S. 16-31.
- : Thierry of Chartres, in: *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*. Hg. von DEMS. Cambridge 1988. S. 358-385.
- DÜCHTING, Reinhard: Alexander Neckham, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 1. München/ Zürich 1980. Sp. 378f.
- : Sedulius Scottus, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 7. München 1995, Sp. 1667f.
- : Vinzenz von Beauvais, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 8. München 1997. Sp. 1705f.
- DUNBABIN, Katherine M.D.: *The Mosaics of Roman North Africa. Studies in Iconography and Patronage*. Oxford 1978.
- EAMON, William: *Science and the Secrets of Nature. Books of Secrets in edieval and Early Modern Culture*. Princeton (NJ) 1994.

- EBELING, Florian: Das Geheimnis des Hermes Trismegistos. Geschichte des Hermetismus von der Antike bis zur Neuzeit. München 2005.
- EDWARDS, Glenn M.: The two Redactions of Michael Scot's 'Liber Introductorius', in: *Traditio* 41 (1985), S. 329-340.
- EDWARDS, Mark u. a.: Introduction: Apologetics in the Roman World, in: *Apologetics in the Roman Empire – Pagans, Jews, Christians*. Hg. von Mark EDWARDS, Martin GOODMAN und Simon PRICE. Oxford 1999. S. 1-13.
- EISENBERGER, Elmar J.: Das Wahrsagen aus dem Schulterblatt, in: *Internationales Archiv für Ethnographie* 35 (1938), S. 49-116.
- ELFORD, Dorothy: William of Conches, in: *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*. Hg. von Peter DRONKE. Cambridge 1988. S. 308-327.
- Emperor of Culture. Alfonso X the Learned of Castile and his 13th-Century Renaissance. Hg. von Robert I. BURNS. Philadelphia 1990.
- ERNST, Stephan: Wilhelm von Conches, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 9. München 1998. Sp. 168-170.
- EVANS, G.R.: Alan of Lille. The Frontiers of Theology in the later Twelfth Century. Cambridge 1983.
- EVANS, Joan: *Magical Jewels of the Middle Ages and the Renaissance particularly in England*. Oxford 1922.
- FAIVRE, Antoine: D'Hermès-Mercure à Hermès Trismégiste: au confluent du mythe et du mythique, in: *Présence d'Hermès Trismégiste*. Paris 1988. S. 24-48.
- : *Esoterik im Überblick. Geheime Geschichte des abendländischen Denkens*. Freiburg i.Br. 2001 (frz. Orig.: *L'ésotérisme*. Paris 1992).
- FEDERICI VESCOVINI, Graziella: „Albumasar in Sadan“ e Pietro d'Abano, in: *La diffusione delle scienze islamiche nel Medio Evo europeo (Convegno internazionale promosso dall'Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 2-4 ottobre 1984)*. Roma 1987. S. 29-55.
- FESTUGIÈRE, André-Jean: *La Révélation d'Hermès Trismégiste*. 4 Bde. Paris 1944-1954.
- : *Hermétisme et mystique paienne*. Paris 1967.
- : *L'Experience Religieuse du Médecin Thessalos*, in: *DERS., Hermétisme et mystique paienne*. Paris 1967. S. 141-180.
- FICHTENAU, Heinrich: *Ketzer und Professoren. Häresie und Vernunftglaube im Hochmittelalter*. München 1992. S. 259f.
- FLASCH, Kurt: *Das philosophische Denken im Mittelalter – Von Augustin bis Machiavelli*. Stuttgart 2000.
- FLINT, Valerie I.J.: The „Liber Hermetis Mercurii Triplicis de VI rerum principiis“ and the „Imago mundi“ of Honorius Augustodunensis, in: *Scriptorium* 35/ 2 (1981), S. 284-287.
- FOUCAULT, Michel: Was ist ein Autor? In: *DERS., Schriften zur Literatur*. Frankfurt 1988. S. 7-31. (Frz. Orig.: *Qu'est-ce qu'un auteur?* In: *Bulletin de la Société française de Philosophie*, jul.-sept. 1969.)
- FOWDEN, Garth: *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagane Mind*. Princeton (NJ) 1993.
- FRANCESCHINI, Ezio: Il „Liber philosophorum moralium antiquorum“, in: *Memorie della Reale Accademia Nazionale dei Lincei, classe di scienze morali storiche e filologiche* 6/ 3/ 5 (1930), S. 353-399.
- From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*. Hg. von Roelof VAN DEN BROEK und Cis van HEERTUM. Amsterdam 2000.
- GANSZYNIEC, R.: Studien zu den Kyraniden, in: *Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher* 1 (1920), S. 353-367 und 2 (1921), S. 56-65.
- GANZ, Peter F.: *Archani celestis non ignorans* – Ein unbekannter Ovid-Kommentar, in: *Verbum et signum*, Bd. 1. Beiträge zur mediävistischen Bedeutungsforschung. Festschrift für Friedrich Ohly zum 60. Geburtstag. Hg. von Hans FROMM, Wolfgang HARMS und Uwe RUBERG. München 1975. S. 195-208.
- GARIN Eugenio: *Astrologie in der Renaissance*. Frankfurt a.M./ New York 1997 (ital. Original: *La zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dall Trecento al Cinquecento*. Roma/ Bari 1976).
- GAUTHIER, René A.: Notes sur les débuts (1225-1240) du premier „Averroïsme“, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 66 (1982), S. 321-374.
- Das Geheimnis am Beginn der europäischen Moderne (Zeitsprünge. Forschungen zur Frühen Neuzeit)*. Hg. von Gisela ENGEL u. a. Frankfurt a.M. 2002.
- GERSH, Stephen: *Platonism – Neoplatonism – Aristotelianism. A Twelfth-Century Metaphysical System and its Sources*, in: *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*. Hg. von Robert L. BENSON und Giles CONSTABLE. Oxford 1982. S. 512-534.
- : *Middle Platonism and Neoplatonism – The Latin Tradition*. Bd. 1. Notre Dame (Ind.) 1986. S. 329-387.
- : *Theological Doctrines of the Latin Asclepius*, in: *Neoplatonism and Gnosticism*. Hg. von Richard T. WALLIS. Albany 1992. S. 129-166.
- GERWING, Manfred: Hugo von St. Cher, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 5. München/ Zürich 1991. Sp. 176f.
- GETZ, Faye: Roger Bacon and Medicine: The Paradox of the Forbidden Fruit and the Secrets of Long Life, in: *Roger Bacon and the Sciences. Commemorative Essays (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 57)*. Hg. von Jeremiah HACKETT. Leiden/ New York/ Köln 1997. S. 337-364.
- GEYER, Bernhard: *Das Speculum astronomiae kein Werk von Albertus Magnus*, in: *Münchener Theologische*

- Zeitschrift 4 (1953), S. 95-101.
- GIBSON, Margret: Adelard of Bath, in: Adelard of Bath. An English Scientist and Arabist of the Early Twelfth Century (Warburg Institute Surveys and Texts 14). Hg. von Charles BURNETT. London 1987. S. 7-16.
- GILLY, Carlos: Die Überlieferung des Asclepius im Mittelalter, in: From Poimandres to Jacob Böhme. Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition. Hg. von Roelof VAN DEN BROEK und Cis VAN HEERTUM. Amsterdam 2000. S. 335-367.
- GIVERSEN, Søren: Hermetic Communities? In: Rethinking Religion. Studies in Hellenistic Process. Hg. von Jørgen Podemann Sørensen. Copenhagen 1989. S. 49-54.
- GLORIEUX, Palémon: Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle, Bd. 1. Paris 1933.
- Gnosis and Hermetism from antiquity to modern times. Hg. von Roelof VAN DEN BROEK und Wouter J. HANEGRAAFF. New York 1998.
- GODWIN; Joscelyn: Athanasius Kircher: A Renaissance Man and the Quest for Lost Knowledge. London 1979.
- GONZALEZ BLANCO, Antonino: Hermetism. A Bibliographical Approach, in: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II. Religion – Heidentum: Römische Götterkulte, Orientalische Kulte in der römischen Welt (Principat Bd. 17/ 4). Hg. von Wolfgang HAASE. Berlin/ New York 1984. S. 2240-2281.
- GONZÁLVIZ RUIZ, Ramón: Hombres y Libros de Toledo (1086-1300) (Monumenta Ecclesiae Toletanae Historica Ser. 5, 1). Madrid 1997.
- GRABMANN, Martin: Die ‚Aphorismata philosophica‘ des Wilhelm von Doncaster. Ein Beitrag zur Geschichte des Humanismus und der Philosophie des 12. Jahrhunderts, in: Liber Floridus – Mittellateinische Studien. Festschrift für Paul Lehmann zum 65. Geburtstag. Hg. von Bernard BISCHOFF und Suso BRECHTER. St. Ottilien 1950. S. 303-318.
- GRAF, Fritz: Agathos Daimon, in: Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike, Bd. 1. Stuttgart/ Weimar 1996. Sp. 242f.
- GRAFTON, Anthony: Protestant versus Prophet – Isaac Casaubon on Hermes Trismegistus, in: Journal of the Warburg and the Courtauld Institutes 46 (1983), S. 78-93.
- GRANT, Edward: Das physikalische Weltbild des Mittelalters. München/ Zürich 1980. S. 9. (amerik. Orig.: Physical Science in the Middle Ages. Cambridge/ London/ New York/ Melbourne 1977.)
- GREBNER, Gundula: Zum Zusammenhang von Sozialformation und Wissensform. Naturwissen am staufischen Hof in Süditalien, in: Erziehung und Bildung bei Hofe. 7. Symposium der Residenzen-Kommission der Akademie der Wissenschaften in Göttingen (Residenzenforschung 13). Hg. von Werner PARAVICINI und Jörg WETTLAUFER. Stuttgart 2002. S. 193-213.
- GREEN, Tamara M.: The City of the Moon God. Religious Traditions of Harran. Leiden/ New York/ Köln 1992.
- GREGORY, Tullio: Anima Mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres. Firenze 1955.
- GRESE, William C.: Corpus Hermeticum XIII and Early Christian Literature. Leiden 1979.
- GRIGNASCHI, Mario: L'Origine et les métamorphoses du *Sirr-al-'asrar*, in: Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge 43 (1976), S. 7-112.
- : La diffusion du *Secretum secretorum* (Sirr-al-'Asrār) dans l'Europe occidentale, in: Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge 47 (1980), S. 7-70.
- GRIMM, Jacob: Deutsche Mythologie. 3 Bde. ND Tübingen 1953.
- GUNDEL, Wilhelm: Dekane und Dekansternebilder. Ein Beitrag zur Geschichte der Sternbilder der Kulturvölker (Studien der Bibliothek Warburg 19). Glückstadt/ Hamburg 1936.
- : Neue astrologische Texte des Hermes Trismegistos. Funde und Forschungen auf dem Gebiet der antiken Astronomie und Astrologie (Abhandlungen der bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Abteilung, NF 12). München 1936.
- / Hans-Georg GUNDEL: Astrologumena. Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte (Sudhoffs Archiv, Beiheft 6). Wiesbaden 1966.
- GUTAS, Dimitri: Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsī Society (2<sup>nd</sup>-4<sup>th</sup>/ 8<sup>th</sup>-10<sup>th</sup> centuries). London/ New York 1998.
- : What was there in Arabic for the Latins to Receive? Remarks on the Modalities of the Twelfth-Century Translation Movement in Spain, in: Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter (Miscellanea Mediaevalia 33). Hg. von Andreas SPEER und Lydia WEGENER. Berlin/ New York 2006. S. 3-21.
- HAAGE, Bernhard Dietrich: Alchemie im Mittelalter. Ideen und Bilder – von Zosimos bis Paracelsus. Düsseldorf/ Zürich 2000.
- HAARLÄNDER, Stephanie: Hrabanus Maurus zum Kennenlernen. Mainz 2006.
- HÄRING, Nikolaus: The creation and the creator of the world according to Thierry of Chartres and Clarenbaldus of Arras, in: Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge 22 (1955), S. 137-216.
- : The Lectures of Thierry of Chartres on Boethius' De Trinitate, in: Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge 25 (1958), S. 113-226.
- HALLEUX, Robert: Les textes alchimiques (Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental 32).

- Turnhout 1979.
- : Albert le Grand et l'Alchimie, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 66 (1982), S. 57-80.
- : L'alchimia, in: *Federico II e le scienze*. Hg. von Pierre Toubart und Agostino Paravicini Bagliani. Parlemo 1994. S. 152-161.
- HANA, G.G.: Der Mauritius Hispanus in der Studienordnung der Pariser Universität aus dem Jahre 1215, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 55 (1973), S. 352-365.
- HARTWIG, Otto: Die Übersetzungsliteratur Unteritaliens in der normannisch-staufischen Epoche, in: *Centralblatt für Bibliothekswesen* 3 (1886), S. 161-225.
- HARVEY, L.P.: The Alfonsine School of Translators: Translations from Arabic into Castilian produced under the Patronage of Alfonso the Wise of Castile, in: *Journal of the Royal Asiatic Society* 1977, S. 109-117.
- HASKINS, Charles H.: *Studies in the History of Mediaeval Science*. New York 1927.
- : *Studies in Mediaeval Culture*. New York 1929.
- : The „Alchemy“ ascribed to Michael Scot, in: *Isis* 10 (1928), S. 350-359.
- HASSE, Dag Nikolaus: Plato arabico-latinus: Philosophy – Wisdom Literature – Occult Sciences, in: *The Platonic Tradition in the Middle Ages. A Doxographic Approach*. Hg. von Stephen GERSH und Maarten J.F.M. HOENEN. Berlin/ New York 2002. S. 31-65.
- : The Social Conditions of the Arabic-(Hebrew-)Latin Translation Movements in Medieval Spain and in the Renaissance, in: *Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter (Miscellanea Mediaevalia 33)*. Hg. von Andreas SPEER und Lydia WEGENER. Berlin/ New York 2006. S. 68-86.
- Hauptwerke der Philosophie – Mittelalter (Reclam Interpretationen). Hg. von Kurt FLASCH. Stuttgart 1998.
- HEDWIG, Klaus: Roger Bacon – *Scientia experimentalis*, in: *Philosophen des Mittelalters*. Hg. von Theo KOBUSCH. Darmstadt 2000. S. 140-151.
- HEIDUK, Matthias: Sternenkunde am Stauferhof. Das „Centiloquium Hermetis“ im Kontext höfischer Übersetzungstätigkeit und Wissensaneignung, in: *in frumento et vino opima. Festschrift für Thomas Zotz zu seinem 60. Geburtstag*. Hg. von Heinz KRIEG und Alfons ZETTLER. Ostfildern 2004. S. 267-282.
- : Hermes am Stauferhof – zum Wissenstransfer im 13. Jahrhundert, in: *Akten der 4. Landauer Staufertagung (27.-29. Juni 2003)*. Hg. von Volker Herzner und Jürgen Krüger. Speyer 2007. S. 125-135.
- : Der „Ketzerkaiser“ und sein „Hofmagier“ – Mythenbildung um Friedrich II. und Michael Scotus in Legenden und Geschichtsschreibung, in: *Mythos Staufer. Akten der 5. Landauer Staufertagung (1.-3. Juli 2005)*. Hg. von Volker HERZNER und Jürgen KRÜGER. Speyer 2010. S. 27-39.
- HEINRICI, Georg: *Die Hermes-Mystik und das Neue Testament (Arbeiten zur Religionsgeschichte des Urchristentums 1)*. Leipzig 1918.
- Hermes Latinus-Programm:  
[http://www.iuo.it/dipfp/ATTIVITA\\_DI\\_RICERCA/HermesLatinus/programma.html](http://www.iuo.it/dipfp/ATTIVITA_DI_RICERCA/HermesLatinus/programma.html) (Stand: 14. 6. 2007).
- Hermeticism and the Renaissance. Hg. von Ingrid MERKEL and Allen G. DEBUS. Washington/ Toronto/ London 1988.
- Hermetism from Late Antiquity to Humanism/ La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'umanesimo. *Atti del Convegno internazionale di studi, Napoli, 20-24 novembre 2001 (Instrumenta Patristica et Mediaevalia 40)*. Hg. von Paolo LUCENTINI, Iliaria PARRI und Vittoria PERRONE COMPAGNI. Turnhout 2003.
- HERNÁNDEZ, Francisco J.: *Los Cartularios de Toledo. Catalogo Documental*. Madrid 1985.
- HIÄRPE, Jan: *Analyse critique des traditions arabes sur les Sabéens Harraniens*. Diss. Uppsala 1972.
- HIRTH, Wolfgang: *Studien zu den Gesundheitslehren des sogenannten «Secretum Secretorum» unter besonderer Berücksichtigung der Prosüberlieferung*. Diss. Heidelberg 1969.
- A History of Twelfth-Century Western Philosophy*. Hg. von Peter DRONKE. Cambridge 1988.
- HOCEDÉZ, Edgar: *Richard de Middleton – sa vie, ses œuvres, sa doctrine*. Louvain/ Paris 1925.
- HOLZHAUSEN, Jens: Der „Mythos vom Menschen“ im hellenistischen Ägypten. Eine Studie zum „Poimandres“ (= CH I), zu Valentin und dem gnostischen Mythos (*Theophaneia* 33). Bodenheim 1994.
- : (Rezension) ‚From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition‘, hg. von Roelof van den Broek und Cis van Heertum, in: *Aries NF 2* (2002), S. 88-92.
- HORNUNG, Erik: *Das geheime Wissen der Ägypter und sein Einfluss auf das Abendland*. München 1999.
- HUDRY, Françoise (Hg.): *Le livre des XXIV philosophes*. Grenoble 1989.
- : *Le Liber XXIV philosophorum et le Liber de causis dans les manuscrits*, in: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 59 (1992), S. 63-88.
- (Hg.): *Règles de théologie suivi de Sermon sur la sphère intelligible*. Paris 1995.
- : *Le Liber viginti quattuor philosophorum et la génération en Dieu*, in: *Hermetism from Late Antiquity*



- to Humanism/ La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'umanesimo. Atti del Convegno internazionale di studi, Napoli, 20-24 novembre 2001 (Instrumenta Patristica et Mediaevalia 40). Hg. von Paolo LUCENTINI, Ilaria PARRI und Vittoria PERRONE COMPAGNI. Turnhout 2003. S. 81-97.
- HÜBNER, Wolfgang: Die Paranatellonten im Liber Hermetis, in: Sudhoffs Archiv 59 (1975), S. 387-414.
- HÜNEMÖRDER, Christian: Arnoldus Saxo, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 1. München/ Zürich 1980. Sp. 1008f.
- HUNINK, Vincent: Apuleius and the "Asclepius", in: Vigiliae Christianae 50 (1996), S. 288-308.
- HUNT, Richard W.: The schools and the cloister. The life and writings of Alexander Nequam (1157-1217). Oxford 1984.
- HUTH, Volkhard: „Geheimes Wissen zwischen Dogmenstreit und Herrscherdienst. Neue Aspekte hochmittelalterlichen Geisteslebens am Oberrhein, in: Alemannisches Jahrbuch 1999/ 2000, S. 139-156.
- : Staufische ‚Reichshistoriographie‘ und scholastische Intellektualität. Das elsässische Augustinerchorherrenstift Marbach im Spannungsfeld von regionaler Überlieferung und universalem Horizont (Mittelalter-Forschungen 14). Ostfildern 2004.
- HUYGENS, R.B.C.: Mittelalterliche Kommentare zum *O qui perpetua*, in: Sacris Erudiri 6 (1954), S. 373-427.
- IDEL, Moshe: Hermeticism and Judaism, in: Hermeticism and the Renaissance. Hg. von Ingrid MERKEL and Allen G. DEBUS. Washington/ Toronto/ London 1988. S. 59-76.
- : Hermeticism and Kabbalah, in: Hermetism from Late Antiquity to Humanism/ La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'umanesimo. Atti del Convegno internazionale di studi, Napoli, 20-24 novembre 2001 (Instrumenta Patristica et Mediaevalia 40). Hg. von Paolo LUCENTINI, Ilaria PARRI und Vittoria PERRONE COMPAGNI. Turnhout 2003. S. 385-428.
- IMBACH, Ruedi: Laien in der Philosophie des Mittelalters. Hinweise und Anregungen zu einem vernachlässigten Thema (Bochumer Studien zur Philosophie 14). Amsterdam 1989.
- IMPELLIZZERI, Salvatore: Bartolomeo da Messina, in: Dizionario biografico degli italiani, Bd. 6. Roma 1964. S. 729f.
- Inventaire des Manuscrits Scientifique de la Bibliothèque Royale de Belgique, Bd. 1. Hg. von Roger CALCOEN. Bruxelles 1965.
- Inventario General de Manuscritos de la Biblioteca Nacional, Bd. 14. Madrid 2000.
- JACOBI, Klaus: Peter Abaelard – Unterscheidungswissen, in: Philosophen des Mittelalters. Hg. von Theo KOBUSCH. Darmstadt 2000. S. 54-66.
- JACOBSEN, Peter Christian: Liste lateinischer Autoren und anonymen Werke des 13. Jahrhunderts (ca. 1170-1320). Erlangen 2002. [<http://www.mgh.de/~Poetae/Autoren.htm> (Stand: 02. April 2007)]
- JACQUART, Danielle: L'opuscule sur le jugement des urines attribué à Hermès, in: Hermetism from Late Antiquity to Humanism/ La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'umanesimo. Atti del Convegno internazionale di studi, Napoli, 20-24 novembre 2001 (Instrumenta Patristica et Mediaevalia 40). Hg. von Paolo LUCENTINI, Ilaria PARRI und Vittoria PERRONE COMPAGNI. Turnhout 2003. S. 461-475.
- JECK, Udo Reinhold: Materia, forma substantialis, transmutatio. Frühe Bemerkungen Alberts des Großen zur Naturphilosophie und Alchemie, in: Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale 5 (1994), S. 205-240.
- : Magie, Alchemie und Aufklärung, in: Das Licht der Vernunft. Die Anfänge der Aufklärung im Mittelalter. Hg. von Kurt Flasch und Udo Reinhold Jeck. München 1997. S. 146-161.
- : Roger Bacon – Opus majus, in: Hauptwerke der Philosophie – Mittelalter (Reclam Interpretationen). Hg. von Kurt FLASCH. Stuttgart 1998. S. 216-244.
- : Albert der Große über die Natur der Metalle. Ein Beitrag zur Geschichte des Hermetismus in der Philosophie des 13. Jahrhunderts, in: Hauptsätze des Seins. Die Grundlegung des modernen Materiebegriffs (System und Struktur, Sonderbd. 3). Cuxhaven/ Dartford 1998. S. 121-137.
- JEUDY, Colette: Remigii autissiodorensis opera, in: L'école carolingienne d'Auxerre de Muretach à Remi 830-908. Hg. von Dominique IOGNA-PRAT, Colette JEUDY und Guy LOBRICHON. Paris 1991. S. 457-500.
- JÜSSEN, Gabriel: Wilhelm von Auvergne, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 9. München 1998. Sp. 162f.
- JÜTTNER, Guido: Alchemie III, Verfahren und Geräte, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 1. München/ Zürich 1980. Sp. 333-335.
- : Arnald von Villanova, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 1. München/ Zürich 1980. Sp. 994-996.
- : Hermetisches Schrifttum, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 4. München/ Zürich 1989. Sp. 2171f
- KÄPPEL, Thomas: Der literarische Nachlass des seligen Bartholomäus von Vicenza O.P. († 1270), in: Mélanges Auguste Pelzer. Études d'histoire littéraire et doctrinale de la Scolastique médiévale offertes à Monseigneur Auguste Pelzer à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire. Louvain 1947. S. 275-301.
- KALZUA, Zénon (Rezension): Liber viginti quattuor philosophorum, hg. von Françoise Hudry, in: Mittellateinisches Jahrbuch 35/1 (2000), S. 161-166.
- : Comme une branche d'amandier en fleurs. Dieu dans le *Liber viginti quattuor philosophorum*, in:

- Hermetism from Late Antiquity to Humanism/ La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'umanesimo. Atti del Convegno internazionale di studi, Napoli, 20-24 novembre 2001 (Instrumenta Patristica et Mediaevalia 40). Hg. von Paolo LUCENTINI, Ilaria PARRI und Vittoria PERRONE COMPAGNI. Turnhout 2003 S. 99-126.
- KEIL, Gundolf: Kyranides, in Lexikon des Mittelalters, Bd. 5. München/ Zürich 1991. Sp. 1597.
- : Secretum secretorum, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, Bd. 8. Berlin <sup>2</sup>1992. Sp. 993-1013.
- KEHL, Alois: Hermetik und Judentum, in: Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. 14. Stuttgart 1988. Sp. 794f.
- KENNEY, James F.: The Sources for the Early History of Ireland. An Introduction and Guide, Bd. 1. New York 1929.
- KIBRE, Pearl: Albertus Magnus on Alchemy, in: Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays 1980. Hg. von James A. WEISHEIPL. Toronto 1980. S. 187-202.
- KIECKHEFER, Richard: Magie im Mittelalter. München 1992. (Engl. Original: Magic in the Middle Ages. Cambridge 1990.)
- KIESEWETTER, Carl: Geschichte des neueren Okkultismus. Geheimwissenschaftliche Systeme von Agrippa von Nettesheim bis zu Carl du Prel. Leipzig 1891.
- KILCHER, Andreas: Das verspätete Wissen. Zur epigonalen Disposition der esoterischen Tradition, in: Constructing Tradition. Means and Myths of Transmission in Western Esotericism (Aries Book Series 11). Hg. von Andreas KILCHER. Leiden/ Boston 2010. S. 3-29.
- KLIBANSKY, Raymond/ Frank REGEN: Die Handschriften der philosophischen Werke des Apuleius. Ein Beitrag zur Überlieferungsgeschichte (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, Dritte Folge 204). Göttingen 1993.
- KOTTJE, Raymund: Hrabanus Maurus, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon 4, Berlin/ New York <sup>2</sup>1983. Sp. 180f.
- KRAUSE, Martin: Die hermetischen Nag Hammadi Texte, in: The Nag Hammadi Texts in the History of Religions. Proceedings of the International Conference at the Royal Academy of Sciences and Letters in Copenhagen, September 19-24, 1995. Hg. von Søren GIVERSEN, Tage PETERSEN und Jørgen PODEMANN SØRENSEN. Copenhagen 2002. S. 61-72.
- KREBS, Engelbert: Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert. Ein Religions- und Dogmengeschichtlicher Beitrag zur Erlösungslehre. Mit einem Anhang: Poimandres und Johannes. Kritisches Referat über Reitzensteins Religionsgeschichtliche Logosstudien. Freiburg i.Br. 1910.
- KROLL, Josef: Die Lehren des Hermes Trismegistos. Münster <sup>2</sup>1928.
- KROLL, Wilhelm: Hermes Trismegistos, in: Paulys Real-Encyclopädie der classischen Alterumswissenschaft, Neue Bearbeitung. Hg. von Georg WISSOWA und Wilhelm KROLL. Halbbd. 15. Stuttgart 1912.
- KÜHLMANN, Wilhelm: Paracelsismus und Hermetismus: Doxographische und soziale Positionen alternativer Wissenschaft im postreformatorischen Deutschland, in: Antike Weisheit und kulturelle Praxis – Hermetismus in der Frühen Neuzeit. Hg. von Anne-Charlotte TREPP und Hartmut LEHMANN (Veröffentlichungen des Max-Planck-Institutes für Geschichte 171). Göttingen 2001. S. 17-39.
- KUNITZSCH, Paul: Zum „liber hermetis de stellis beibeniis“, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 118 (1968), S. 62-74.
- : Neues zum „liber hermetis de stellis beibeniis“, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 120 (1970), S. 126-130.
- : Stelle beibenie – al-kawāḳib al-biyābāniya, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 131 (1981), S. 263-267.
- : Origin and History of Liber de stellis beibeniis, in: Hermetism from Late Antiquity to Humanism/ La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'umanesimo. Atti del Convegno internazionale di studi, Napoli, 20-24 novembre 2001 (Instrumenta Patristica et Mediaevalia 40). Hg. von Paolo LUCENTINI, Ilaria PARRI und Vittoria PERRONE COMPAGNI. Turnhout 2003. S. 449-460.
- KURTH, Dieter: Thot, in: Lexikon der Ägyptologie, Bd. 6. Wiesbaden 1986. Sp. 498-523.
- LAARMANN, Matthias: Raimundus Martin, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 7. München 1995. Sp. 415f.
- : Richard von Mediavilla, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 7. München 1995. Sp. 823f.
- : Ulrich von Straßburg, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 8. München 1997. Sp. 1202f.
- LACARRA, José María: Documentos para el estudio de la reconquista y repoblación del valle del Ebro, in: Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón 5 (1952), S. 511-668.
- LADERO QUESADA, Miguel A.: Sevilla, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 7. München 1995. Sp. 1808-1810.
- LANE FOX, Robin: Pagans and Christians. London 1986.
- LARSEN, Norbert: Warner von Basel, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 8. München 1997. Sp. 2052.
- LECLERCQ, Jean: Un témoignage du XIIIe siècle sur la nature de la théologie, in: Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge 13 (1940-1942), S. 301-321.
- LELLI, Fabrizio: Ermetismo e pensiero ebraico: il contributo della tradizione testuale, in: Hermetism

- from Late Antiquity to Humanism/ La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'umanesimo. Atti del Convegno internazionale di studi, Napoli, 20-24 novembre 2001 (Instrumenta Patristica et Mediaevalia 40). Hg. von Paolo LUCENTINI, Iliaria PARRI und Vittoria PERRONE COMPAGNI. Turnhout 2003. S. 429-445.
- LEMAY, Richard: Gerard of Cremona, in: Dictionary of Scientific Biography, Bd. 15 – Suppl. 1. Hg. von Charles C. GILLISPIE. New York 1978. S. 173-192.
- LETROUT, Jean: Hermétisme et alchimie: contribution à l'étude du Marcianus graecus 299, in: Magia, Alchimia, Scienza dal 400 al 700. L'influsso di Ermete Trismegisto/ Magic, Alchemy and Science 15th-18th Centuries. The influence of Hermes Trismegistus. Katalog zur Ausstellung in der Biblioteca Nazionale Marciana di Venezia vom 30.5. bis 27.7.2002, Bd. 1. Hg. von Carlos GILLY und Cis VAN HEERTUM. Firenze 2002. S. 85-112.
- LEWY, Hans: Sobria Ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 9). Gießen 1929.
- DE LIBERA, Alain: Albert le Grand et la philosophie. Paris 1990.
- : Denken im Mittelalter. München 2003. (Frz. Orig.: Penser au Moyen Age. Paris 1991.)
- LINSENMANN, Thomas: Die Magie bei Thomas von Aquin (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes 44). Berlin 2000.
- LIPPMANN, Edmund: Entstehung und Ausbreitung der Alchemie. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte, Bd. 1. Berlin 1919.
- : Chemisches und Alchemistisches aus der Encyclopädie des Arnoldus Saxo, in: Janus 44 (1940), S. 1-9.
- LÖHR, Gebhard: Verherrlichung Gottes durch Philosophie. Der hermetische Traktat II im Rahmen der antiken Philosophie- und Religionsgeschichte (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 97). Tübingen 1997.
- LÖW, Andreas: Hermes Trismegistos als Zeuge der Wahrheit. Die christliche Hermetikrezeption von Athenagoras bis Laktanz (Theophaneia 36). Berlin/ Wien 2002.
- LORY, Pierre: Hermetic Literature III: Arab, in: Dictionary of Gnosis and Western Esotericism, Bd. 1. Hg. von Wouter J. HANEGRAAFF. Leiden/ Boston 2005. S. 529-533.
- LUCENTINI, Paolo: Il commento all'“Asclepius“ del Vaticano Ottoboniano Lat. 811, in: Filosofia e cultura. Per Eugenio Garin. Hg. von Michele CILIBERTO und Cesare VASOLI. Roma 1991. S. 39-59.
- : L'Asclepius ermetico nel secolo XII, in: From Athens to Chartres. Neoplatonism and Medieval Thought. Studies in Honour of Edouard Jeuneau. Hg. von Haijo Jan WESTRA. Leiden/ New York/ Köln 1992. S. 397-420.
- : L'edizione critica dei testi ermetici latini, in: I moderni ausili all'Ecdotica. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Fisciano-Vietri sul Mare-Napoli, 27-31 ottobre 1990). Hg. von Vincenzo PLACELLA und Sebastiano MARTELLI. Napoli 1994. S. 265-285.
- : *Glosæ super Trismegistum*. Un commento medievale all'Asclepius ermetico, in: Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge 62 (1995), S. 189-293.
- : Il libro dei ventiquattro filosofi. Milano 1999.
- : L'ermetismo magico nel secolo XIII, in: Sic itur ad astra. Studien zur Geschichte der Mathematik und Naturwissenschaften. Festschrift für den Arabisten Paul Kunitzsch zum 70. Geburtstag. Hg. von Menso FOLKERTS und Richard LORCH. Wiesbaden 2000. S. 409-450.
- : Il *Liber de accidentibus* ermetico e il commento di Haly Abenrudianus al *Tetrabiblos* di Tolomeo, in: Ob roagum meorum sociorum. Studi in memoria di Lorenzo Pozzi. Hg. von Stefano CAROTI und Roberto PINZANI. Milano 2000. S. 93-122.
- / Vittoria PERRONE COMPAGNI: I testi e i codici di Ermete nel Medioevo. Firenze 2001.
- : Il problema del male nell'Asclepius, in: Hermetism from Late Antiquity to Humanism/ La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'umanesimo. Atti del Convegno internazionale di studi, Napoli, 20-24 novembre 2001 (Instrumenta Patristica et Mediaevalia 40). Hg. von Paolo LUCENTINI, Iliaria PARRI und Vittoria PERRONE COMPAGNI. Turnhout 2003. S. 25-44.
- : Hermetic Literature II: Latin Middle Ages, in: Dictionary of Gnosis and Western Esotericism, Bd. 1. Hg. von Wouter J. HANEGRAAFF. Leiden/ Boston 2005. S. 499-529.
- LUFF, Robert: Wissensvermittlung im europäischen Mittelalter. „Imago mundi“-Werke und ihre Prologe. Tübingen 1999.
- LUSCOMBE, D. E.: Peter Abelard, in: A History of Twelfth-Century Western Philosophy. Hg. von Peter DRONKE. Cambridge 1988. S. 279-307.
- Magia, Alchimia, Scienza dal 400 al 700. L'influsso di Ermete Trismegisto/ Magic, Alchemy and Science 15th-18th Centuries. The influence of Hermes Trismegistus. Katalog zur Ausstellung in der Biblioteca Nazionale Marciana di Venezia vom 30.5. bis 27.7.2002, 2 Bde. Hg. von Carlos GILLY und Cis VAN HEERTUM. Firenze 2002.
- Magic and the Classical Tradition (Warburg Institute Colloquia 7). Hg. von Charles BURNETT und W.F. RYAN. London/ Torino 2006.

- MAHÉ, Jean Pierre: Preliminary Remarks on the Demotic „Book of Thoth“ and the Greek Hermetica, in: *Vigiliae Christianae* 50/ 4 (1996), S. 353-363.
- : Théorie et pratique dans l'Asclepius, in: *Hermetism from Late Antiquity to Humanism/ La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'umanesimo. Atti del Convegno internazionale di studi, Napoli, 20-24 novembre 2001 (Instrumenta Patristica et Mediaevalia 40)*. Hg. von Paolo LUCENTINI, Iliaria PARRI und Vittoria PERRONE COMPAGNI. Turnhout 2003. S. 5-23.
- MAHNKE, Dietrich: Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt. Beiträge zur Genealogie der mathematischen Mystik. Halle a.d. Saale 1937.
- MANDOSIO, Jean-Marc: La Tabula smaragdina e i suoi commentari medievali, in: *Hermetism from Late Antiquity to Humanism/ La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'umanesimo. Atti del Convegno internazionale di studi, Napoli, 20-24 novembre 2001 (Instrumenta Patristica et Mediaevalia 40)*. Hg. von Paolo LUCENTINI, Iliaria PARRI und Vittoria PERRONE COMPAGNI. Turnhout 2003. S. 681-696.
- MANITIUS, Max: Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters, Bd. 2 (Handbuch der Altertumswissenschaft 9, 2/ 2). München 1923.
- MANZALAOU, Mahmoud: The Pseudo-Aristotelian Kitāb Sirr al-Asrār. Facts and Problems, in: *Oriens* 23/24 (1974), S. 147-257.
- (Hg.): *Secretum secretorum. Nine English Versions*. Oxford 1977.
- MARKSCHIES, Christoph. Die Gnosis. München 2006.
- Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy. Hg. von Michael J.B. ALLEN und Valery REES mit Martin DAVIES. Leiden/ Boston/ Köln 2002.
- MASSIGNON, Louis: Inventaire de la littérature hermétique arabe, Appendix in: FESTUGIERE, La Révélation, Bd. 1, S. 384-400.
- MATTON, Sylvain: Hermès Trismégiste dans la littérature alchimique médiévale, in: *Hermetism from Late Antiquity to Humanism/ La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'umanesimo. Atti del Convegno internazionale di studi, Napoli, 20-24 novembre 2001 (Instrumenta Patristica et Mediaevalia 40)*. Hg. von Paolo LUCENTINI, Iliaria PARRI und Vittoria PERRONE COMPAGNI. Turnhout 2003. S. 621-649.
- MAURACH, Gregor: Daniel von Morley, „Philosophia“, in: *Mittellateinisches Jahrbuch* 14 (1979), S. 204-255.
- MAZZANTI, Angela M.: L'uomo μεθόριος da Filone all'Asclepio, in: *Studi e materiali di storia delle religioni* 12 (1988), S. 61-69.
- MCCRIMMON, M.: The Classical Philosophical Sources of the *De Mundi Universitate* of Bernard Silvestris. Diss. phil. masch.. Yale 1952.
- MCEVOY, James: The Philosophy of Robert Grosseteste. Oxford 1982.
- : Robert Grosseteste, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 7. München 1995. Sp. 905-907.
- : Robert Grosseteste. Oxford 2000.
- MENTGEN, Gerd: Astrologie und Öffentlichkeit im Mittelalter (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 53). Stuttgart 2005.
- METTMANN, Walter: Neues zur Überlieferungsgeschichte der so genannten ‚Bocados de Oro‘, in: *Wort und Text. Festschrift für Fritz Schalk*. Hg. von Harri MEIER und Hans SCKOMMODAU. Frankfurt 1963. S. 115-132.
- MEWS, Constant J.: The Lists of Heresies imputed to Peter Abelard, in: *Revue bénédictine* 94 (1985), S. 73-110.
- MEYER, Heinz: Die Enzyklopädie des Bartholomäus Anglicus. Untersuchungen zur Überlieferungs- und Rezeptionsgeschichte von „De proprietatibus rerum“ (Münstersche Mittelalter-Schriften 77). München 2000.
- MINIO-PALUELLO, Lorenzo: Iacobus Veneticus grecus, Canonist and Translator of Aristotle, in: *Traditio* 8 (1952), S. 265-305.
- : Plato of Tivoli, in: *Dictionary of Scientific Biography*, Bd. 11. Hg. von Charles GILLISPIE. New York 1975. S. 31-33.
- MOLÉNAT, Jean-Pierre: Übersetzer, Übersetzungen II, Die Schule von Toledo, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 8. München 1997. Sp. 1150-1152.
- MOLLAND, George: Roger Bacon and the Hermetic Tradition in Medieval Science, in: *Vivarium* 31 (1993), S. 140-160.
- VAN MOORSEL, Gerard: The Mysteries of Hermes Trismegistus. Utrecht 1955.
- MORESCHINI, Claudio: Dall'Asclepius al Crater Hermetis. Studi sull'ermetismo latino tardo-antico e rinascimentale. Pisa 1985.
- : Storia dell'ermetismo cristiano. Brescia 2000.
- MÜCKSHOFF, Meinolf: Alexander von Hales, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 1. München/ Zürich 1980. Sp. 377f.
- MUSSIES, Gerard: The Interpretatio Judaica of Thot-Hermes, in: *Studies in Egyptian Religion, dedicated to Professor Jan Zandee*. Hg. von M. HEERMA VAN VOSS u. a. Leiden 1982. S. 89-120.

- The Nag Hammadi Texts in the History of Religions. Proceedings of the International Conference at the Royal Academy of Sciences and Letters in Copenhagen, September 19-24, 1995. Hg. von Søren GIVERSEN, Tage PETERSEN und Jørgen PODEMANN SØRENSEN. Copenhagen 2002.
- NAUTA, Lodi: „Magis sit Platonius quam Aristotelicus“: Interpretations of Boethius’s Platonism in the *Consolatio Philosophiae* from the Twelfth to the Seventeenth Century, in: *The Platonic Tradition in the Middle Ages*. Hg. von Stephen GERSH und Maarten J.F.M. HOENEN. Berlin/ New York 2002. S. 165-204.
- NETTON, Ian R.: *Muslim Neoplatonists. An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwān al-Īfāf)*. London 1982.
- NEUGEBAUER-WÖLK; Monika: *Esoterische Bünde und bürgerliche Gesellschaft. Entwicklungslinien zur modernen Welt im Geheimbundwesen des 18. Jahrhunderts (Kleine Schriften zur Aufklärung 8)*. Wolfenbüttel 1995.
- NEWMAN, William R.: *The Summa perfectionis of Pseudo-Geber. A Critical Edition, Translation and Study (Collection de Travaux de l’Académie Internationale d’Histoire des Sciences 35)*. Leiden u. a. 1991.
- : *The Alchemy of Roger Bacon and the Tres Epistolae attributed to Him*, in: *Comprendre et Maîtriser la Nature au Moyen Age. Mélanges d’Histoire des Sciences offerts à Guy Beaujouan (Hautes Études Médiévales et Modernes 73)*. Genève 1994. S. 461-479.
- : *An Overview of Roger Bacon’s Alchemy*, in: *Roger Bacon and the Sciences. Commemorative Essays (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 57)*. Hg. von Jeremiah HACKETT. Leiden/ New York/ Köln 1997. S. 317-336.
- NIEDEREHE, Hans-Josef: *Die Sprachauffassung Alfons’ des Weisen. Studien zur Sprach- und Wissenschaftsgeschichte (Beihefte zur Zeitschrift für Romanische Philologie 144)*. Tübingen 1975.
- NILSSON, Martin P.: *Krater*, in: *Harvard Theological Review* 51/ 2 (1958), S. 53-58.
- NUTTON, Vivian: *Thessalos von Tralleis*, in: *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Bd. 12/1. Stuttgart/ Weimar 2002. Sp. 455f.
- Occident et Proche-Orient: Contacts scientifiques au temps des Croisades. Actes du colloque de Louvain-la-Neuve 24 et 25 mars 1997*. Hg. von Isabelle DRAELANTS, Anne TIHON und Baudoin VAN DEN ABEELE. Turnhout 2000.
- D’ONOFRIO, Giulio: *Giovanni Scoto e Remigio di Auxerre: a proposito di alcuni commenti altomedievali a Boezio*, in: *Studi Medievali* 22/ 2 (1981), S. 587-693.
- PAGE, Sophie: *Hermetic Magic Texts in a Monastic Context*, in: *Hermetism from Late Antiquity to Humanism/ La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all’umanesimo. Atti del Convegno internazionale di studi, Napoli, 20-24 novembre 2001 (Instrumenta Patristica et Mediaevalia 40)*. Hg. von Paolo LUCENTINI, Iliaria PARRI und Vittoria PERRONE COMPAGNI. Turnhout 2003. S. 535-544.
- : *Image-Magic Texts and a Platonic Cosmology at St Augustin’s, Canterbury, in the Late Middle Ages*, in: *Magic and the Classical Tradition (Warburg Institute Colloquia 7)*. Hg. von Charles BURNETT und W.F. RYAN. London/ Torino 2006. S. 69-98.
- PALAZZO, Alessandro: *Le fonti ermetiche nel ‘De summo bono’ di Ulrico di Strasburgo*, in: *Hermetism from Late Antiquity to Humanism/ La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all’umanesimo. Atti del Convegno internazionale di studi, Napoli, 20-24 novembre 2001 (Instrumenta Patristica et Mediaevalia 40)*. Hg. von Paolo LUCENTINI, Iliaria PARRI und Vittoria PERRONE COMPAGNI. Turnhout 2003. S. 189-202.
- PAPARELLA, Francesco: *La metafora del cerchio: Proclo e il Liber viginti quattuor philosophorum*, in: *Hermetism from Late Antiquity to Humanism/ La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all’umanesimo. Atti del Convegno internazionale di studi, Napoli, 20-24 novembre 2001 (Instrumenta Patristica et Mediaevalia 40)*. Hg. von Paolo LUCENTINI, Iliaria PARRI und Vittoria PERRONE COMPAGNI. Turnhout 2003. S. 127-135.
- PAPPACENA, Massimo: *La figura di Ermete Trismegisto nella tradizione araba*, in: *Hermetism from Late Antiquity to Humanism/ La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all’umanesimo. Atti del Convegno internazionale di studi, Napoli, 20-24 novembre 2001 (Instrumenta Patristica et Mediaevalia 40)*. Hg. von Paolo LUCENTINI, Iliaria PARRI und Vittoria PERRONE COMPAGNI. Turnhout 2003. S. 263-283.
- PARAVICINI BAGLIANI; Agostino: *Il mito della ‚prolongatio vitae’ e la corte pontificia del Duecento il ‚De ratardatione accidentium senectutis’*, in: *Medicina e scienze della natura alla corte dei papi nel duecento*. Spoleto 1991. S. 283-326.
- PARRI, Iliaria: *Note sul ‚Libro dei ventiquattro filosofi’*, in: *Ob roagtum meorum sociorum. Studi in memoria di Lorenzo Pozzi*. Hg. von Stefano CAROTI und Roberto PINZANI. Milano 2000. S. 155-170.
- : *Tempo ed eternità nell’Asclepius*, in: *Hermetism from Late Antiquity to Humanism/ La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all’umanesimo. Atti del Convegno internazionale di studi, Napoli, 20-24 novembre 2001 (Instrumenta Patristica et Mediaevalia 40)*. Hg. von Paolo LUCENTINI, Iliaria PARRI und Vittoria PERRONE COMPAGNI. Turnhout 2003. S. 45-62.

- PAULMIER-FOUCART, Monique: *Ecrire l'histoire au XIII<sup>e</sup> siècle – Vincent de Beauvais et Helinand de Froidmont*, in: *Annales de l'est* 33 (1981), S. 49-70.
- PAZZINI, Adalberto: *Virtù delle erbe secondo i sette pianeti. L'erbario detto di Tolomeo e quelli di altri astrologi* (Cod. Vat. Lat. 11423). Milano/ Roma 1959.
- PEARSON, Birger A.: *Jewish Elements in Corpus Hermeticum I (Poimandres)*, in: *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*, presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65<sup>th</sup> Birthday. Hg. von Roelof VAN DEN BROEK und M.J. VERMASEREN. Leiden 1981. S. 336-348.
- PETERSEN, Tage: *Hermetic Dualism? CH VI against the Background of Nag Hammadi Dualistic Gnosticism*, in: *The Nag Hammadi Texts in the History of Religions. Proceedings of the International Conference at the Royal Academy of Sciences and Letters in Copenhagen, September 19-24, 1995*. Hg. von Søren GIVERSEN, Tage PETERSEN und Jørgen PODEMANN SØRENSEN. Copenhagen 2002. S. 95-102.
- PEPPERMÜLLER, Rolf: *Robert von Courson*, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 7. München 1995. Sp. 903f.
- PEREIRA, Michela: *I Septem Tractatus Hermetis. Note per una ricerca*, in: *Hermetism from Late Antiquity to Humanism/ La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'umanesimo. Atti del Convegno internazionale di studi, Napoli, 20-24 novembre 2001 (Instrumenta Patristica et Mediaevalia 40)*. Hg. von Paolo LUCENTINI, Iliaria PARRI und Vittoria PERRONE COMPAGNI. Turnhout 2003. S. 651-679.
- PERRONE COMPAGNI, Vittoria: „*Studiosus incantationibus*“. Adelardo di Bath, Ermete e Thabit, in: *Giornale critico della filosofia italiana* 80 (2001), S. 36-61.
- : *Una fonte ermetica: Il Liber orationum planetarum*, in: *Bruniana & Campanelliana* 7 (2001), S. 189-197.
- : *I testi magici di Ermete*, in: *Hermetism from Late Antiquity to Humanism/ La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'umanesimo. Atti del Convegno internazionale di studi, Napoli, 20-24 novembre 2001 (Instrumenta Patristica et Mediaevalia 40)*. Hg. von Paolo LUCENTINI, Iliaria PARRI und Vittoria PERRONE COMPAGNI. Turnhout 2003. S. 505-533.
- PESTE, Jonathan: *The Poimandres Group in Corpus Hermeticum. Myth, Mysticism and Gnosis in Late Antiquity*. Göteborg 2002.
- PETERS, Edward: *The Medieval Church and State on Superstition, Magic and Witchcraft: from Augustin to the Sixteenth Century*, in: *Witchcraft and Magic in Europe – The Middle Ages*. Hg. von Karen Jolly, Catharina Raudvere und Edward Peters. London 2002. S. 173-245.
- PETERS, Francis E.: *Hermes and Harran: The Roots of Arabic-Islamic Occultism*, in: *Intellectual Studies on Islam in Honour of Martin B. Dickson*. Hg. von Michel M. MAZZAOUI und Vera B. MOREEN. Salt Lake City 1990. S. 185-215.
- PEUCKERT, Will-Erich: *Geheim-Kulte*. Heidelberg 1951.
- Philosophen des Mittelalters*. Hg. von Theo KOBUSCH. Darmstadt 2000.
- PICK, Lucy K.: *Michael Scot in Toledo: Natura naturans and the Hierarchy of Being*, in: *Traditio* 53 (1998), S. 93-116.
- PINGREE, David: *The Indian Iconography of the Decans and Horas*, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 26 (1963), S. 223-254.
- : *The Thousands of Abū Ma'shar (Studies of the Warburg Institute 30)*. London 1968.
- : *Thessalus Astrologus*, in: *Catalogus translationum et commentariorum. Mediaeval and Renaissance Latin Translations and Commentaries*, Bd. 3. Hg. von Edward CRANZ. Washington 1976. S. 83-86.
- : *Antiochus and Rhetorius*, in: *Classical Philology* 72 (1977), S. 203-223.
- : *Some of the Sources of the Ghāyat al-ḥakīm*, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 43 (1980), S. 1-15.
- : *Between the Ghāya and Picatrix I: The Spanish Version*, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 44 (1981), S. 27-56.
- : *The Diffusion of Arabic Magical Texts in Western Europe*, in: *La diffusione delle scienze islamiche nel medioevo europeo (Convegno internazionale promosso dall'Accademia nazionale dei Lincei, Roma 2-4 ottobre 1984)*. Roma 1987. S. 57-102.
- : *Indian Planetary Images and the Tradition of Astral Magic*, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 52 (1989), S. 1-13.
- : *Thessalus Astrologus. Addenda*, in: *Catalogus translationum et commentariorum. Mediaeval and Renaissance Latin Translations and Commentaries*, Bd. 7. Hg. von Virginia BROWN. Washington 1992. S. 330-332.
- : *Plato's Hermetic Book of the Cow*, in: *Il neoplatonismo nel rinascimento*. Hg. von Pietro PRINI. Roma 1993. S. 133-145.
- : *Learned Magic in the Time of Frederick II*, in: *Le scienze alla corte di Federico II (Micrologus 2)*. Turnhout 1994. S. 39-56.
- : *The Sayings of Abū Ma'shar in Arabic, Greek and Latin*, in: *Ratio et Superstitio. Essays in Honor of Graziella Federici Vescovini*. Hg. von Giancarlo Marchetti, Orsola Rignani und Valeria Sorge. Louvain-la-Neuve 2003. S. 41-57.
- : *From Hermes to Jābir and the Book of the Cow*, in: *Magic and the Classical Tradition (Warburg*

- Institute Colloquia 7). Hg. von Charles BURNETT und W.F. RYAN. London/ Torino 2006. S. 19-28.
- PLESSNER, Martin: Neue Materialien zur Geschichte der Tabula Smaragdina, in: *Der Islam* 16 (1927), S. 77-113.
- : Hermes Trismegistus and Arab Science, in: *Studia Islamica* 2 (1954), S. 45-59.
- : Hirmis, in: *Encyclopedia of Islam*, Bd. 3. Leiden 1971. S. 463-465.
- : Vorsokratische Philosophie und griechische Alchemie in arabisch-lateinischer Überlieferung. Studien zu Text und Inhalt der Turba philosophorum. Wiesbaden 1975.
- PLOSS, Emil E.: Die Alchemie – Versuch einer Charakteristik, in: *Alchimia. Ideologie und Technik*. Hg. von DEMS. u. a. München 1970. S. 9-46.
- PORRECA, David: Hermes Trismegistus – William of Auvergne’s Mythical Authority, in *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 67 (2000), S. 143-158.
- : The Influence of Hermetic Texts on Western European Philosophers and Theologians (1160-1300). Diss. phil. masch. Univ. London 2001.
- : La réception d’Hermès Trismégiste par Alain de Lille et ses contemporains, in: *Hermetism from Late Antiquity to Humanism/ La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all’umanesimo*. Atti del Convegno internazionale di studi, Napoli, 20-24 novembre 2001 (*Instrumenta Patristica et Mediaevalia* 40). Hg. von Paolo LUCENTINI, Ilaria PARRI und Vittoria PERRONE COMPAGNI. Turnhout 2003. S. 139-155.
- : Hermes Trismegistus in Thomas of York: A 13th-Century Witness to the Prominence of an Ancient Sage, in: *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 72 (2005), S. 147-275.
- POUDERON, Bernard: Athénagore d’Athènes – Philosophe Chrétien (*Théologie Historique* 82). Paris 1989.
- Pseudo-Aristoteles Latinus. A guide to Latin Works falsely attributed to Aristotle before 1500 (*Warburg Institute Surveys and Texts* 12). Hg. von Charles B. SCHMITT und Dilwyn KNOX. London 1985.
- Pseudo-Aristotle – The “Secret of Secrets”. Sources and Influences (*Warburg Institute Surveys and Texts* 9). Hg. von W.F. RYAN und Charles B. SCHMITT. London 1982.
- PRIESNER, Claus: Galmei, in: *Alchemie. Lexikon einer hermetischen Wissenschaft*. Hg. von Claus PRIESNER und Karin FIGALA. München 1998. S. 144f.
- : Vitriol, in: *Alchemie. Lexikon einer hermetischen Wissenschaft*. Hg. von Claus PRIESNER und Karin FIGALA. München 1998. S. 367f.
- : Zinnober, in: *Alchemie. Lexikon einer hermetischen Wissenschaft*. Hg. von Claus PRIESNER und Karin FIGALA. München 1998. S. 378f.
- PRINCIPE, Lawrence M.: Caput mortuum, in: *Alchemie. Lexikon einer hermetischen Wissenschaft*. Hg. von Claus PRIESNER und Karin FIGALA. München 1998. S. 96f.
- QUISPEL, Gilles (Hg.): Asclepius. De volkomen openbaring van Hermes Trismegistus. Amsterdam 1996.
- : The Asclepius – From the Hermetic Lodge in Alexandria to the Greek Eucharist and the Roman Mass, in: *Gnosis and Hermetism from antiquity to modern times*. Hg. von Roelof VAN DEN BROEK und Wouter J. HANEGRAAFF. New York 1998. S. 69-77.
- RÄDLE, Fidel: Adalbold von Utrecht, in: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, Bd. 1. Berlin/ New York 1978. Sp. 41f.
- RAND, Edward Kennard: Johannes Scottus, Bd. 1/ 2 (*Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters*). München 1906.
- RATKOWITSCH, Christine: Die Cosmographia des Bernardus Silvestris. Eine Theodizee (*Ordo – Studien zur Literatur und Gesellschaft des Mittelalters und der frühen Neuzeit* 6). Köln/ Weimar/ Wien 1995.
- Reason, Experiment, and Mysticism in the Scientific Revolution. Hg. von Righini BONELLI und William R. SHEA. New York 1975.
- REEDS, Karen: Albert on the Natural Philosophy of Plant Life, in: *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays* 1980. Hg. von James A. WEISHEIPL. Toronto 1980. S. 341-354.
- REGOURD, Annick und Pierre LORY (Hg.): Science occultes et Islam (*Bulletin d’Études Orientales* 44, Jg. 1992). Damaskus 1993.
- REITZENSTEIN, Richard: Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur. Leipzig 1904.
- : Hellenistische Wundererzählungen. Leipzig 1906.
- : Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen. Leipzig 1927.
- Review: Bibliography of Editions and Translations in Progress, in: *Speculum* 55 (1980), S. 195-202.
- RICHENHAGEN, Albert: Studien zur Musikanschauung des Hrabanus Maurus (*Kölner Beiträge zur Musikforschung* 162). Regensburg 1989.
- RICKLIN, Thomas: Wilhelm von Conches: *Glosae super Platonem*, in: *Hauptwerke der Philosophie – Mittelalter (Reclam Interpretationen)*. Hg. von Kurt FLASCH. Stuttgart 1998. S. 151-174.
- : Der Traum der Philosophie im 12. Jahrhundert. Traumtheorien zwischen Constantinus Africanus und Aristoteles (*Mittellateinische Studien und Texte* 24). Leiden/ Boston/ Köln 1998.
- : „Arabes contigit imitari.“ Beobachtungen zum kulturellen Selbstverständnis der iberischen

- Übersetzer der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, in: Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter (Miscellanea Mediaevalia 33). Hg. von Andreas SPEER und Lydia WEGENER. Berlin/ New York 2006. S. 47-67.
- RIIS, Thomas: Wilhelm, Abt v. Æbelholt, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 9. München 1998. Sp. 152f.
- DE RIJK, Lambert Marie: Die mittelalterlichen Traktate De modo opponendi et respondendi (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters N.F. 17). Münster 1980.
- ROBINSON, James M.: Nag Hammadi – The First Fifty Years, in: The Nag Hammadi Library After Fifty Years. Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration (Nag Hammadi and Manichaean Studies 44). Hg. von John D. TURNER und Anne MCGUIRE. Leiden/ New York/ Köln 1997. S. 3-33.
- Roger Bacon and the Sciences. Commemorative Essays (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 57). Hg. von Jeremiah HACKETT. Leiden/ New York/ Köln 1997.
- ROOSEN-RUNGE, Heinz: Farbgebung und Technik frühmittelalterlicher Buchmalerei. Studien zu den Traktaten „Mappae Clavicula“ und „Heraclius“, Bd. 1 (Kunstwissenschaftliche Studien 38). München/ Berlin 1967.
- ROSE, Valentin: Ptolemaeus und die Schule von Toledo, in: Hermes 8 (1874), S. 327-349.
- Rosenkreuz als europäisches Phänomen im 17. Jahrhundert. Akten und Beiträge anlässlich des Kongresses in Wolfenbüttel vom 23.-25. November 1994. Hg. von Carlos GILLY und der Bibliotheca Philosophica Hermetica. Amsterdam 2002.
- ROSSMANN, Heribert: Bernhard von Trilia, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 1. München/ Zürich 1980. Sp. 2003.
- : Eustachius von Arras, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 4. München/ Zürich 1989. Sp. 111.
- ROUSE, Richard H.: Manuscripts belonging to Richard de Fournival, in: Revue d'Histoire des Textes 3 (1973), S. 253-269.
- / Mary. A. ROUSE: The ‚Florilegium Angelicum‘. Its Origin, Content, and Influence, in: Medieval Learning and Literature. Essays presented to R.W. Hunt. Hg. von J.J.G. ALEXANDER und M.T. GIBSON. Oxford 1976. S. 66-114.
- : *Florilegia* and Latin Classical Authors in Twelfth- and Thirteenth Century Orléans, in: Viator 10 (1979), S. 131-160.
- ROY, Bruno: Richard de Fournival, Auteur du *Speculum astronomie?*, in: Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge 67 (2000), S. 159-180.
- RUDOLPH, Kurt: Stand und Aufgaben der Gnosisforschung aufgrund der Nag Hammadi-Texte, in: The Nag Hammadi Texts in the History of Religions. Proceedings of the International Conference at the Royal Academy of Sciences and Letters in Copenhagen, September 19-24, 1995. Hg. von Søren GIVERSEN, Tage PETERSEN und Jørgen PODEMANN SØRENSEN. Copenhagen 2002. S. 11-23.
- RUDOLPH, Ulrich: Islamische Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. München 2004.
- RUH, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. 3 – Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik. München 1996.
- RUSKA, Julius: Tabula Smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur (Heidelberger Akten der Von-Portheim-Stiftung 16). Heidelberg 1926.
- : Zwei Bücher „De compositione alchemiae“ und ihre Vorreden, in: Archiv für die Geschichte der Mathematik, der Naturwissenschaft und der Technik 11 (1928), S. 28-37.
- : Turba Philosophorum. Ein Beitrag zur Geschichte der Alchemie (Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin 1). Berlin 1931.
- : Das Buch der Alaune und Salze. Ein Grundwerk der spätlateinischen Alchemie. Berlin 1935.
- : Pseudoepigraphie Rasis-Schriften, in: Osiris 7 (1939), S. 31-94.
- SANNINO, Antonella: Ermete mago e alchimista nelle biblioteche di Guglielmo d'Alvernia e Ruggero Bacone, in: Studi Medievali 41/ 1 (2000), S. 151-209.
- SAVAGE-SMITH, Emilie (Hg.): Magic and Divination in Early Islam (The Formation of the Classical Islamic World 42). Aldershot/ Burlington 2004.
- SCHAARSMIDT, C.: Johannes Saresberiensis nach Leben und Studien, Schriften und Philosophie. Leipzig 1862.
- SCHIPPERGES, Heinrich: Die Assimilation der arabischen Medizin durch das Lateinische Mittelalter (Sudhoffs Archiv, Beiheft 3). Wiesbaden 1964.
- SCHLAGETER, Johannes: Peckham (Pecham), Johannes, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 6. München 1993. Sp. 1848.
- : Thomas von York, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 8. München 1997. Sp. 727.
- Schleier und Schwelle, 3 Bde. (Archäologie der literarischen Kommunikation). Hg. von Aleida und Jan ASSMANN. München 1997.
- SCHMALE, Franz-Josef: Frechulf von Lisieux, in: Lexikon des Mittelealters, Bd. 4. München/ Zürich 1989. Sp. 882f.



- SCHMAUS, Michael: Augustinus III. Fortwirken im Mittelalter, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 1. München/ Zürich 1980. Sp. 1227-1229.
- SCHMID, Wolfgang: Christus als Naturphilosoph bei Arnobius. Wiederabgedruckt in: DERS.: Ausgewählte philologische Schriften. Hg. von Hartmut ERBSE und Jochem KÜPPERS. Berlin/ New York 1984. S. 562-583.
- SCHOLEM, Gershom: Alchemie und Kabbala, in: Eranos-Jahrbuch 46 (1977), S. 1-96.
- SCHOLER, David M.: Nag Hammadi Bibliography 1948-1994, 2 Bde. Leiden/ New York/ Köln 1971-1997.
- SCHÜTT, Hans-Werner: Auf der Suche nach dem Stein der Weisen. Die Geschichte der Alchemie. München 2000.
- SCHULTHESS, Peter/ Ruedi IMBACH: Die Philosophie im lateinischen Mittelalter. Ein Handbuch mit einem bio-bibliographischen Repertorium. Düsseldorf/ Zürich 1996.
- SCHUM, Wilhelm: Beschreibendes Verzeichnis der Amplonianischen Handschriften-Sammlung zu Erfurt. Berlin 1887.
- SCONOCCHIA, Sergio: Problemi di traduzione del testo greco del *De plantis duodecim signis et septem planetis subiectis* attribuito a Tessalo di Tralle: I rapporti tra la traduzione latina tardo-antica e la traduzione latina medioevale, in: Mémoires V. Textes Médicaux Latins Antiques. Hg. von G. SABBAH. Saint Etienne 1984. S. 125-151.
- SEGRE RUTZ, Vera: Gli erbari die Ermete, in: Hermetism from Late Antiquity to Humanism/ La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'umanesimo. Atti del Convegno internazionale di studi, Napoli, 20-24 novembre 2001 (Instrumenta Patristica et Mediaevalia 40). Hg. von Paolo LUCENTINI, Ilaria PARRI und Vittoria PERRONE COMPAGNI. Turnhout 2003. S. 477-490.
- SELA, Shlomo: Abraham ibn Ezra and the Rise of Medieval Hebrew Science (Brill's Series in Jewish Studies 32). Leiden/ Boston 2003.
- SEYMOUR, M.C. u. a.: Bartholomaeus Anglicus and his Encyclopedia. Aldershot 1992.
- SEZGIN, Fuat: Geschichte des arabischen Schrifttums. 12 Bde. Leiden 1967-2000.
- SFAMENI GASPARRO, Giulia: Gnostica et Hermetica. Saggi sullo gnosticismo e sull'ermetismo. Roma 1982.
- SHEPPARD, Henry: Hermetik – Pagane Hermetik, in: Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. 14. Stuttgart 1988. Sp. 780-794.
- SILVERSTEIN, Theodore: Daniel of Morley, English Cosmogonist and Student of Arabic Science, in: Medieval Studies 10 (1948), S. 179-196.
- : The Fabulous Cosmogony of Bernardus Silvestris, in: Modern Philology 46 (1948/ 49), S. 92-116.
- SIMONIS, Linda: Die Kunst des Geheimen. Esoterische Kommunikation und ästhetische Darstellung im 18. Jahrhundert (Beiträge zur Neueren Literaturgeschichte 185). Heidelberg 2002.
- SINGER, Dorothy: W.: Michael Scot and Alchemy, in: Isis 13 (1929), S. 5-15.
- SINISCALCO, Paolo: Ermete Trismegisto, profeta pagano della rivelazione cristiana, in: Atti della Accademia delle Scienze di Torino, Classe di scienze morali, storiche e filologiche 101 (1966/67), S. 83-117.
- SMITS, E.R.: Helinand of Froidmont and the A-Text of Seneca's Tragedies, in: Mnemosyne 36 (1983), S. 324-358.
- SPATZ, Nancy: A newly identified Text. The Inception Speech of Galdericus, first Cluniac Regent Master of Theology at the University of Paris, in: Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge 61 (1994), S. 133-147.
- SPEER, Andreas: Die entdeckte Natur. Untersuchungen zu Begründungsversuchen einer „scientia naturalis“ im 12. Jahrhundert (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 45). Leiden/ New York/ Köln 1995.
- STAUBACH, Nikolaus: Rex Christianus. Hofkultur und Herrschaftspropaganda im Reich Karls des Kahlen. Teil II: Die Grundlegung der „religion royale“. Köln/ Weimar/ Wien 1993.
- STAVENHAGEN, Lee: The Original Text of the Latin Morienus, in: Ambix 17 (1970), S. 1-12.
- STEELE, Robert/ Dorothea Waley SINGER: The Emerald Table, in: Proceedings of the Royal Society of Medicine 21 (1928), S. 485-501.
- STEINSCHNEIDER, Moritz: Uebersetzer aus dem Arabischen. Ein Beitrag zur Bücherkunde des Mittelalters, in: Serapeum 19 (1870), S. 289-298 und S. 305-311.
- : Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen, in: Beihefte zum Centralblatt für Bibliothekswesen 2 (1891), S. 51-82.
- : Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17. Jahrhunderts, Teil 1 (Sitzungsberichte der Philosophisch-Historischen Klasse der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften Wien 149, Abh. 4). Wien 1905.
- : Zur Pseudoepigraphischen Literatur des Mittelalters, insbesondere der geheimen Wissenschaft, aus hebräischen und arabischen Quellen. ND Amsterdam 1965.
- STIRNEMANN, Patricia: Lex manuscris de la Postille, in: Hugues de Saint-Cher († 1263) – bibliste et

- théologien. Hg. von Louis-Jacques BATAILLON, Gilbert DAHAN und Pierre-Marie GY. Turnhout 2004. S. 31-42.
- STOCK, Brian: *Myth and Science in the Twelfth Century. A Study of Bernard Silvester*. Princeton (NJ) 1972.
- STOCKINGER, Hermann E.: *Die hermetisch-esoterische Tradition unter besonderer Berücksichtigung der Einflüsse auf das Denken Johann Christian Edelmanns (1698-1767)* (Philosophische Texte und Studien 73). Hildesheim/ Zürich/ New York 2004.
- STOHLMANN, Jürgen: Petrus Alfonsi, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 6. München 1993. Sp. 1960f.
- STOLZENBERG, Daniel: *The Egyptian Crucible of Truth & Superstition: Athanasius Kircher & the Hieroglyphic Doctrine*, in: *Antike Weisheit und kulturelle Praxis – Hermetismus in der Frühen Neuzeit*. Hg. von Anne-Charlotte TREPP und Hartmut LEHMANN (Veröffentlichungen des Max-Planck-Institutes für Geschichte 171). Göttingen 2001. S. 145-164.
- STRAFACE, Antonella: *Simbolismo ermetico e letteratura religiosa šřita*, in: *Hermetism from Late Antiquity to Humanism/ La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'umanesimo*. Atti del Convegno internazionale di studi, Napoli, 20-24 novembre 2001 (Instrumenta Patristica et Mediaevalia 40). Hg. von Paolo LUCENTINI, Ilaria PARRI und Vittoria PERRONE COMPAGNI. Turnhout 2003. S. 339-353.
- VON STUCKRAD, Kocku: *Was ist Esoterik? Kleine Geschichte des geheimen Wissens*. München 2004.
- STÜRNER, Wolfgang: *Friedrich II., Teil 2*. Darmstadt 2003.
- STURLESE, Loris: *Saints et magiciens: Albert le Grand en face d'Hermès Trismégiste*, in: *Archives de Philosophie* 43 (1980), S. 615-634.
- : *Proclo ed Ermete in Germania da Alberto Magno a Bertoldo di Moosburg. Per una prospettiva di ricerca sulla cultura filosofica tedesca nel secolo delle sue origini (1250-1350)*, in: *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, Beih. 2)*. Hg. von Kurt Flasch. Hamburg 1984. S. 22-33.
- : *Die deutsche Philosophie im Mittelalter. Von Bonifatius bis zu Albert dem Großen (748-1280)*. München 1993.
- SUDHOFF, Karl: *Daniels von Morley Liber de naturis inferiorum et superiorum nach der Handschrift Cod. Arundel 377 des Britischen Museums*, in: *Archiv für die Geschichte der Naturwissenschaften und Technik* 8 (1918), S. 1-40.
- SUDHOFF, Karl: *Eine Alchemistische Schrift des 13. Jahrhunderts, betitelt „Speculum alchimiae minus“ eines bisher unbekanntes Mönches Simeon von Köln*, in: *Archiv für die Naturwissenschaft und Technik* 9 (1922), S. 53-67.
- TARDIEU, Michel: *Šābiens coraniques et „šābiens“ de Ḥarrān*, in: *Journal Asiatique* 274 (1986), S. 1-44.
- TELLE, Joachim: *Alchemie*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 2. Berlin/ New York 1977. S. 199-227.
- : *Aristoteles an Alexander über den philosophischen Stein. Die alchemischen Lehren des pseudo-aristotelischen ‚Secretum secretorum‘ in einer deutschen Versübersetzung des 15. Jahrhunderts*, in: *Licht der Natur – Medizin in Fachliteratur und Dichtung. Festschrift für Gundolf Keil zum 60. Geburtstag*. Hg. von Josef DOMES u. a. Göppingen 1994. S. 455-483.
- : *Tabula smaragdina*, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 8. München 1997. Sp. 399.
- : *Turba philosophorum*, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 8. München 1997. Sp. 1098.
- Texte aus der Zeit Meister Eckharts*, Bd. 1 (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi Bd. 7,1: *Miscellanea*). Hg. von Alessandra BECCARISI mit einem Vorwort von Loris STURLESE. Hamburg 2004.
- THOMANN, J.: *The Name Picatrix. Transkription or Translation?* In: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 53 (1990), S. 289-296.
- THOMASSEN, Beroald: *Metaphysik als Lebensform. Untersuchungen zur Grundlegung der Metaphysik im Metaphysikkommentar Alberts des Großen (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters NF 27)*. Münster 1985.
- THOMSEN, S. Harrison: *The Texts of Michael Scot's Ars Alchemie*, in: *Osiris* 5 (1938), S. 523-559.
- THORNDIKE, Lynn: *A History of Magic and Experimental Science*, Bd. 2. New York 1923.
- : *Seven Salts of Hermes*, in: *Isis* 14 (1930), S. 187f.
- : *The Secrets of Hermes*, in: *Isis* 27 (1937), S. 53-62.
- : *Traditional Medieval Tracts concerning engraved astrological Images*, in: *Mélanges Auguste Pelzer. Études d'histoire littéraire et doctrinale de la Scolastique médiévale offertes à Monseigneur Auguste Pelzer à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire*. Louvain 1947. S. 217-274.
- : *The Sphere of Sacrobosco and Its Commentators*. Chicago 1949.
- : *Albumasar in Sadan*, in: *Isis* 45 (1954), S. 22-32.
- : *Relation between Byzantine and Western Science and Pseudo-Science before 1350*, in: *Janus* 51 (1964), S. 1-48.
- : *Michael Scot*. London/ Edinburgh 1965.
- TOLAN, John: *Petrus Alfonsi and his Medieval Readers*. Gainesville (FL) 1993.

- TORRELL, Jean-Pierre: Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin. Freiburg i.Br. 1995. (Frz. Original: Initiation à saint Thomas d' Aquin. Sa personne et son œuvre. Fribourg 1993).
- TRAVAGLIA, Pinella: Note sulla dottrina degli elementi nel „De secretis naturae“, in: Studi Medievali 39 (1998); S. 121-157.
- : Magic, causality and intentionality. The doctrine of rays in al-Kindī (Micrologus´ Library 3). Turnhout 1999.
- : Una cosmologia ermetica. Il Kitāb sirr al-ḥalīqa/ De secretis naturae. Napoli 2001.
- TRÖGER, Karl-Wolfgang: Die hermetische Gnosis, in: Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie. Hg. von DEMS. Berlin 1973. S. 97-119.
- ULLMANN, Manfred: Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam (Handbuch der Orientalistik Abt. 1, Ergänzungsband VI, 2. Abschn.). Leiden 1972.
- : Die arabische Überlieferung der Kyranis des Hermes Trismegistos, in: Proceedings of the VIth Congress of Arabic and Islamic studies (Visby 13-16 August, Stockholm 17-19 August 1972). Hg. von Frithiof RUNDGREN. Leiden 1975. S. 196-200.
- VALANTASIS, Richard: Spiritual guides of the third century – A semiotic study of the guide-disciple relationship in Christianity, Neoplatonism, Hermetism, and Gnosticism. Minneapolis 1991.
- VERENO, Ingolf: Studien zum ältesten alchemistischen Schrifttum auf der Grundlage zweier erstmals edierter arabischer Hermetica (Islamkundliche Untersuchungen 155). Berlin 1992.
- VERNET, André: Bernardus Silvestris et sa *Cosmographia*, in: École Nationale des Chartes, Positions des thèses 1937. Nogent-le-Rotrou 1937. S. 167-174.
- : Bernardus Silvestris. Recherches sur l' auteur suivies d' une édition critique de la *Cosmographia*. Diss. phil. masch.. Paris 1938.
- VERSNEL, H.S.: Ter Unus: Isis, Osiris, Hermes. Three Studies in Henotheism (Studies in Greek and Roman Religion 6). Leiden 1990.
- VUILLEMIN-DIEM, Gudrun/ Marwan RASHED: Burgundio de Pise et ses manuscrits grecs d' Aristote: Laur. 87.7 et Laur. 81.18, in: Recherches de Théologie et Philosophie médiévale 64 (1997), S. 136-198.
- WALKER, Daniel P.: Spiritual and Demonic Magic: from Ficino to Campanella (Studies of the Warburg-Institute 22). London 1958.
- WALTER, Jochen: Pagane Texte und Wertvorstellungen bei Lactanz (Hypomnemata 165). Göttingen 2006.
- WARBURG, Aby: Die Erneuerung der heidnischen Antike. Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Geschichte der Renaissance, 2 Bde. (Aby Warburg – Gesammelte Schriften, Studienausgabe Bd. I.1 und I.2). Neu hg. von Horst Bredekamp und Michael Diers. Berlin 1998.
- WEILL-PAROT, Nicolas: Les „images astrologiques“ au Moyen Âge et à la Renaissance. Spéculations intellectuelles et pratiques magiques (XIIe-XVe siècle). Paris 2002.
- WEISHEIPL, James A.: The Life and Works of St. Albert the Great, in: Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays 1980. Hg. von James A. WEISHEIPL. Toronto 1980. S. 13-51.
- : Albert's Works on Natural Sciences (libri naturales) in Probable Chronological Order, in: Albertus Magnus and the Sciences, S. 565-577.
- WEISSER, Ursula: Das „Buch über das Geheimnis der Schöpfung“ von Pseudo-Apollonios von Tyana (Ars medica 2). Berlin/ New York 1980.
- WELLMANN, Max: Marcellus von Side als Arzt und die Koiraniden des Hermes Trismegistos (Philologus Supplementband 27, Heft 2). Leipzig 1934.
- WENZEL, Siegfried: Robert Grosseteste's Treatise on Confession, „Deus est“, in: Franciscan Studies 30 (1970), S. 218-293.
- WIELAND, Georg: Albert der Große. Der Entwurf einer eigenständigen Philosophie, in: Philosophen des Mittelalters – Eine Einführung. Hg. von Theo KOBUSCH. Darmstadt 2000. S. 125-139.
- WILLIAMS, Steven J.: The Early Circulation of the Pseudo-Aristotelian Secret of Secrets in the West. The Papal and Imperial Court, in: Le scienze alla corte di Federico II (Micrologus 2). Turnhout/ Paris 1994. S. 127-144.
- : Roger Bacon and the Secret of Secrets, in: Roger Bacon and the Sciences. Commemorative Essays (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 57). Hg. von Jeremiah HACKETT. Leiden/ New York/ Köln 1997. S. 365-393.
- : Philip of Tripolis's Translation of the Pseudo-Aristotelian Secretum secretorum Viewed Within the Context of Intellectual Acitivity in the Crusader Levant, in: Occident et Proche-Orient: Contacts scientifiques au temps des Croisades. Actes du colloque de Louvain-la-Neuve 24 et 25 mars 1997. Hg. von Isabelle DRAELANTS, Anne TIHON und Baudoin VAN DEN ABEELE. Turnhout 2000. S. 79-94.
- : The Secret of Secrets. The scholarly Career of a Pseudo-Aristotelian Text in the Latin Middle Ages. Ann Arbor 2003.
- Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter (Miscellanea Mediaevalia 33). Hg. von Andreas SPEER und Lydia WEGENER. Berlin/ New York 2006.
- WLOSOK, Antonie: Laktanz und die philosophische Gnosis. Untersuchungen zu Geschichte und

- Terminologie der gnostischen Erlösungsvorstellung (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philologisch-Historische Klasse, 1960/2). Heidelberg 1960.
- : Lucius Caecilius Firmianus Lactantius, in: Restauration und Erneuerung. Die lateinische Literatur von 284 bis 374 n. Chr. (Handbuch der lateinischen Literatur der Antike 5). Hg. von Reinhart HERZOG. München 1989. S. 375-404.
- WOESTHUIS, Marinus M.: Vincent of Beauvais and Helinand of Froidmont, in: Lector et compiler Vincent de Beauvais, frère prêcheur un intellectuel et son milieu au XIIIe siècle. Hg. von Serge LUSIGNAN und Monique PAULMIER-FOUCART unter Mitarbeit von Marie-Christine DUCHENNE. Grâne 1997. S. 233-247.
- WOOLSEY, Robert B.: Bernard Silvester and the Hermetic Asclepius, in: Traditio 6 (1948), S. 340-344.
- WORSTBROCK, Franz Josef: Arnoldus Saxo, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, Bd. 1. Berlin/ New York <sup>2</sup>1978. Sp. 485-488.
- WÜSTENFELD, Ferdinand: Die Übersetzungen in das Lateinische seit dem XI. Jahrhundert, in: Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 22 (1877).
- WURMS, Friedrich: Studien zu den deutschen und den lateinischen Prosafassungen des pseudo-aristotelischen „Secretum secretorum“. Diss. Hamburg 1970.
- YATES, Frances A.: Giordano Bruno and the Hermetic Tradition. Chicago/ London. 1964.
- ZAMBELLI, Paola: The *Speculum Astronomiae* and its Enigma. Astrology, Theology and Science in Albertus Magnus and his Contemporaries. Dordrecht/ Boston/ London 1992.
- ZEVROS, Christian: Un philosophe néoplatonicien du XI<sup>e</sup> s. – Michel Psellos, sa vie, son œuvre, ses luttes philosophiques, son influence. Paris 1920.
- ZIELINSKI, Thomas: Hermes und die Hermetik, in: Archiv für Religionswissenschaft 8/ 1 (1905), S. 321-372.
- ZILLING, Henrike Maria: Tertullian. Untertan Gottes und des Kaisers. Paderborn 2004.
- ZONTA; Mauro: The Jewish Mediation in the Transmission of Arabo-Islamic Science and Philosophy to the Latin Middle Ages. Historical Overview and Perspectives of Research, in: Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter (Miscellanea Mediaevalia 33). Hg. von Andreas SPEER und Lydia WEGENER. Berlin/ New York 2006. S. 89-105.