

LINDA SIMONIS

**Das Geheimnis als Grenzphänomen des Wissens und der Wissenschaften  
Am Beispiel von Marsilio Ficino und Johann Gottfried Herder**

aus: Grenzgebiete der Wissenschaften, Bd. 52, 2003, H. 1, S. 31-56.

**1. Verborgene Propheten und mythische Gesetzgeber. Eine ungewöhnliche Begegnung**

Der Blick des Besuchers, der die Kathedrale von Siena betritt, fällt auf ein Fußbodenmosaik, das ihm ein sonderbares Bild darbietet.<sup>1</sup> In der Mitte des Bildes befindet sich eine aufrecht stehende männliche Gestalt, die mit einem langen Gewand und einem spitz zulaufenden kegelförmigen Hut bekleidet ist und mit der Linken auf eine Tafel mit einer Inschrift deutet. Die rechte Seite Bildes zeigt einen zweiten, orientalisch gekleideten Mann mit einem Turban, der sich vor der Zentralfigur verneigt und ihr ein Schriftstück überreicht. Näheren Aufschluß über diese rätselhafte Darstellung gibt die emblematische Unterschrift des Mosaiks: „Hermes Trismegistus contemporaneus Moyse.“<sup>2</sup> Es handelt sich also um ein Porträt des mythischen Hermes Trismegistos, der hier einer Frühgeschichte der Kultur zugeordnet und als Zeitgenosse von Moses vorgestellt wird. Und als Moses wird man wohl auch die Gestalt des herannahenden Gastes identifizieren dürfen, die Hermes die Reverenz erweist. Die hier vorgenommene Zusammenführung und Parallelisierung von Hermes und Moses muß nun allerdings auf den ersten Blick erstaunen. Was hat der legendäre Magier und rätselhafte Begründer der hermetischen Tradition mit Moses zu tun? Eine erste Antwort auf diese Frage gibt die Aufschrift auf dem Buch, das Moses Hermes Trismegistos überreicht. Dort heißt es: „Suscipite o licteras et leges Egyptii“<sup>3</sup> („Nehmt (eure) Schriften und Gesetze auf, Ägypter“) Die Ägypter sollen sich auf ihre ehemalige (nunmehr vergessene) mythisch-religiöse Tradition und Rechtsordnung zurückbesinnen, wie sie einst durch Hermes Trismegistos begründet und eingesetzt worden sei. Moses und Hermes erscheinen hier offenbar in einer parallelen kultur- und religionsstiftenden Funktion: So wie Moses als Gesetzbringer des jüdischen Volkes firmiert, so erweist sich Hermes Trismegistos als Gesetzbringer der alten Ägypter. Bemerkenswert an der auf dem Mosaik vorgestellten Allianz von Moses und Hermes ist überdies, daß hier eine bekannte und institutionalisierte religiöse Tradition, die zu den großen Weltreligionen gehört, nämlich die jüdische, in einen engen Zusammenhang

<sup>1</sup> Zu diesem Mosaik vgl. Yates, Giordano Bruno and the Hermetic tradition (1991/ 1964), S. 42-43.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., S. 42.

gestellt wird mit einer Überlieferung, die im Zeichen des Geheimnisses und der esoterischen Absonderung steht. Denn die mit Hermes Trismegistos verbundene Strömung versteht sich seit ihren spätantiken Zeugnissen als eine apokryphe, im Verborgenen wirkende Rede, die an die Wenigen und Wissenden gerichtet ist.

Der genannte esoterische Grudzug der hermetischen Tradition zeigt sich etwa an einer Stelle eines Textes des *Corpus Hermeticum*, die von der Entstehung des hermetischen Diskurses berichtet. Von dem mythischen Gott Hermes Trismegistos heißt es dort: „Er sah alle Dinge, und er verstand was er sah, und er gewann die Kraft, anderen mitzuteilen und zu erklären, was er sah. Denn was er entdeckt hatte, schrieb er auf Tafeln und verbarg sicher, was er aufgeschrieben hatte, den größeren Teil ungesagt lassend, daß alle späteren Weltalter es suchen mögen. [...] Ich muß dir alles erzählen, was Hermes sprach, als er die Bücher niederlegte. So sprach er: ‚Ihr Heiligen Bücher, die ihr aus meinen sterblichen Händen hervorgegangen seid, [...] möget ihr unversehrt bleiben durch alle Zeiten, unsichtbar und unauffindbar für alle, die über die Gefilde dieser Erde wandern werden, bis zu der Zeit, wenn der Himmel Wesen zeugen wird, die Eurer würdig sind.‘“<sup>4</sup> Die zitierte Stelle bezeichnet einen Ursprungs- und Gründungsmythos: Es geht um die Stiftung und Begründung einer religiösen Tradition. In der Beschreibung und Darstellung jenes Gründungsakts rücken vor allem zwei Merkmale in den Blick: 1. Zunächst ist das Verfahren der Offenbarung, von dem hier die Rede ist, aufs engste verknüpft mit einem Vorgang des Schreibens und der schriftlichen Überlieferung. Die Erkenntnis, die Hermes Trismegistos aus der Betrachtung des Universums gewinnt, muß niedergeschrieben und in der Form des Buchs festgehalten und kodifiziert werden. 2. Es geht um eine ‚unsichtbare‘, verborgene Tradition, deren Fortdauer und Fortsetzung an die Bedingung des Geheimnisses gebunden ist und die an einen bestimmten, ausgewählten Adressatenkreis gerichtet ist.

Es lohnt sich, das hier angesprochene Verfahren des Verbergens und der Geheimhaltung genauer zu untersuchen. Handelt es sich doch um eine Kulturtechnik, die zwei im Prinzip gegenläufige Tendenzen, eine Tendenz zur Begrenzung und eine zur Ausweitung des Wissens, auf paradoxe Weise miteinander verschränkt. Einerseits bewirkt das Geheimnis eine Beschränkung und Verknappung des Wissens und der Kommunikation, denn es teilt die Gruppe der potentiellen Leser der Schriften des Hermes in einen esoterischen und einen exoterischen Kreis: die Gruppe derjenigen, die jene Texte lesen und verstehen und die Gruppe derjenigen, denen ihre Bedeutung „unsichtbar und unauffindbar“ bleibt. Andererseits bildet das Geheimnis nicht nur eine Figur der Einschränkung und Begrenzung; es verspricht

---

<sup>3</sup> Ebd., S. 43.

vielmehr, unter der Bedingung der genannten Esoterik/ Exoterik-Differenz, zugleich eine weitreichende Ausweitung und Universalisierung des Wissens. Die hermetische Episteme ist gewissermaßen ihrem Charakter nach auf Grenzüberschreitung hin angelegt: Sie will ein Wissen über das Ganze der Welt, der Beziehungen von Mikro- und Makrokosmos sein.

Die skizzierte Doppelheit von Grenzziehung und gleichzeitiger Grenzüberschreitung, die das Besondere des hier analysierten Esoterikkonzepts auszumachen scheint, wird in der Folge noch genauer zu erörtern sein. Doch kehren wir zunächst zurück zu dem eingangs erwähnten Mosaikbild, das eine hier noch unbeantwortete Frage aufgeworfen hat: Wie kommt es zu der dort angedeuteten rätselhaften Verbindung von Hermes Trismegistos und Moses? Inwiefern lassen sich diese beiden Figuren, wie das Bild zu suggerieren scheint, als Vertreter einer gemeinsamen, übergreifenden Dirkurstradition auffassen? Eine Klärung dieses Problems versprechen die Schriften eines Renaissancephilosophen, der ein besonderes Interesse an esoterischen und apokryphen Wissensformen zeigte und nicht zuletzt an der Wiederaufnahme und Aktualisierung der mit dem Namen Trismegistos verbundenen Schriften in der italienischen Renaissance einen maßgeblichen Anteil hatte – Marsilio Ficino.

## **2. Philosophische Erneuerung und hermetische Tradition. Ficanos ‚Platonische Theologie‘**

Als Marsilio Ficino im Jahr 1463 auf Anregung Cosimo de' Medicis damit beginnt, einige Schriften der kürzlich wiederentdeckten, spätantiken Sammlung des *Corpus Hermeticum* aus dem Griechischen ins Lateinische zu übersetzen, fügt er seinen Übertragungen eine Reihe von erläuternden und kommentierenden Anmerkungen bei. Eine dieser Notizen formuliert eine aus jüdisch-christlicher Sicht überraschende Beobachtung. Ficino kommentiert dort den im hermetischen Traktat *Pimander* erzählten Mythos von der Entstehung der Welt als Emanation des göttlichen Logos. Bei jener hermetischen Kosmogonie, so erklärt Ficino, handle es sich in gewissem Sinne um ein genaues Äquivalent der „mosaischen Mysterien“, d.h. des Schöpfungsberichts des Alten Testaments. Beide Religionsstifter, so Ficino, betonten gleichermaßen die schöpferische und weltkonstituierende Kraft des Logos. Ja mehr noch: Hermes (Mercurius) gehe insofern noch über Moses hinaus, als er den Logos als antizipierenden Hinweis auf den „Sohn Gottes“ enthülle. Erstaunlich an den zitierten Ausführungen ist nicht allein der Umstand, daß Ficino hier der mosaischen Offenbarung den Status einer Geheimlehre, einer Mysterienreligion zuspricht (ein Aspekt, auf den im

---

<sup>4</sup> Kore Kosmu: Isis to Horus, in: *Hermetica* (1924), S. 457-495, hier S. 459-461.

folgenden noch zurückzukommen ist). Bemerkenswerter und, vom theologisch-orthodoxen Standpunkt, gewagter ist der ahierarchische, egalitäre Tenor des hier angestellten mythengeschichtlichen Vergleichs, der in der hermetischen Tradition eine pagane, heterodoxe Überlieferung auf gleicher Ebene mit der christlichen Lehre diskutiert, ja ihr im Blick auf die philosophisch-gnostische Überzeugungskraft sogar einen Vorzug zugesteht. Ficino nimmt so die gleiche Parallelisierung von Hermes und Moses vor wie das eingangs erwähnte Fußbodenmosaik der Kathedrale von Siena: In ihrer gesetzgebenden und traditionsstiftenden Rolle erscheinen Moses und Hermes als gleichwertige, funktional äquivalente Personen.

Schon hier zeichnet sich die entscheidende Argumentationsrichtung ab, die Ficanos Interpretation der Schriften des *Corpus hermeticum* bestimmt. Er liest die *Hermetica* als Dokumente einer *prisca theologia*, eines ursprünglichen philosophisch-religiösen Wissens, das als fundierendes und basales Prinzip letztlich auch der jüdisch-christlichen Tradition zugrunde liege.<sup>5</sup> Doch nicht nur der ägyptische Hermes ist für Ficino ein Vertreter jener von ihm postulierten ursprünglichen religiösen Philosophie, die *Hermetica* bilden vielmehr nurmehr ein Element in einer weit zurückreichenden verdeckten und apokryphen Überlieferungskette, innerhalb deren die Philosophie Platons eine Schlüsselstelle und das entscheidende Bindeglied zwischen der Kultur der Antike und der christlichen Neuzeit darstellt. Diese Vorstellung einer alten, ursprünglichen Tradition der Philosophie, die zugleich eine Art natürlicher Religion in mystisch-hermetischer Gestalt darstelle, hat Ficino in der Vorrede seiner Übersetzung des Pimander näher ausgeführt und erläutert: „Mercurius Trismegistus erhob sich als erster unter den Philosophen von der Mathematik und Physik zur Betrachtung des Göttlichen. Er ist daher als der erste Begründer der Theologie bezeichnet worden. Ihm folgte Orpheus und erhielt den zweiten Platz in der alten Theologie. In die Geheimnisse des Orpheus wurde Aglaophemus eingeweiht, auf Aglaophemus folgte in der Theologie Pythagoras, welchem Philolaus anhing, der Lehrer unseres göttlichen Platon. Daher ist eine einzige, in sich übereinstimmende Sekte der alten Theologie aus sechs Theologen in wunderbarer Ordnung gebildet worden, beginnend mit Mercurius und vollendet vom göttlichen Platon.“<sup>6</sup> Ficino entwirft mit anderen Worten eine esoterische Diskursrichtung, die sich über Plotin und Dionysius Aeropagita bis in mythische Anfänge, zu Hermes Trismegistos und Orpheus zurückverfolgen läßt. Dieser Reihe der ‚alten Weisen‘ wäre noch der Name Zarathustras (Zoroasters) hinzuzufügen, der in der Folgezeit mehr und mehr in den Blickpunkt von Ficanos Aufmerksamkeit treten wird und dessen Schriften (ähnlich wie

---

<sup>5</sup> Vgl. Kristeller, Philosophie des Ficino (1972), S. 13-15. Vgl. Field, Origins of the Platonic Academy (1988), S. 193.

diejenigen eines Orpheus und Hermes) schließlich für den Florentinischen Philosophen die Rolle eines mystischen Paralleltexts und Kommentars zu den Werken Platons erhalten werden. Ficinos Beschäftigung sowohl mit der Platonischen Philosophie als auch mit Fragen der christlichen Theologie muß im Zusammenhang und vor dem Hintergrund dieser von ihm postulierten esoterisch-arkanen Strömung, die als Tradition des Wissens und der Erkenntnis zugleich eine verborgene Theologie enthalte, gesehen werden. Betrachtet man Ficinos Rekonstruktion und Deutung dieser für ihn wichtigen Überlieferung einer *philosophia perennis*, so rücken insbesondere drei für Ficinos Ansatz charakterische Merkmale in den Blick: 1. Ficinos Hauptanliegen zielt offenbar auf eine Vereinigung und Synthese von Philosophie und Theologie, eine Verbindung von antiken, vorchristlichen philosophischen Erkenntnis- und Ethikkonzepten und der jüdisch-christlichen Überlieferung der Bibel. 2. Auffallend an den von Ficino ausgewählten Texten und Traditionen ist ein charakteristischer gnostischer Zug, der die Möglichkeit der individuellen Erkenntnis und des Aufstiegs in eine geistig-ideelle Sphäre auf dem Wege der kontemplativen Versenkung und Selbstreflexion empfiehlt. Diesen Gesichtspunkt hebt Ficino nicht nur in seinen Kommentaren zu den Werken Platons immer wieder hervor; er gehört zweifellos zu denjenigen Aspekten, die Ficino an den Orphischen Hymnen<sup>7</sup> und den Schriften des *Corpus Hermeticum* faszinieren. Schlüsselmetapher dieses gnostischen Einschlags der von Ficino bevorzugten Richtungen ist die Topik des Sehens und des Lichts, die seine Interpretation der Orphischen Hymnen ebenso bestimmt wie seine Auslegung des hermetischen *Pimander* und die sich nicht zuletzt als eine Art Leitmotiv durch seine Platon-Kommentare hindurchzieht. 3. Darüber hinaus ist schließlich noch ein weiteres Merkmal zu berücksichtigen, das den von Ficino angeführten Gewährsleuten bzw. den an sie anschließenden Diskursen gemeinsam ist: nämlich der Sachverhalt, daß es sich, jedenfalls in der Sicht des Renaissancephilosophen, um verborgene, esoterische Traditionen handelt, die als Mysterienlehren im Zeichen des Arkanums konzipiert und weitergegeben wurden.<sup>8</sup> Diese verschütteten Wissensformen wiederzuentdecken und sie aus dem Schatten der offiziellen, orthodoxen Denk- und Wissensgebäude hervorzuholen ist eines der dringlichsten Anliegen des Ficinoschen Projekts.

Ficinos Idee einer synkretistischen Vereinigung von Philosophie und Religion im Zeichen der hermetischen und Platonischen Philosophie hat ihre wohl nachdrücklichste und pointierteste Formulierung in einem Brief an Antonio Zilioli gefunden, der mit dem

---

<sup>6</sup> Ficino, Opera, S. 1836. Zit. nach Kristeller (wie Anm. 5), S. 13. Ähnlich argumentiert Ficino auch im Brief an Johannes Pannonius. Siehe Opera, S. 871-873.

<sup>7</sup> Zu Ficinos Interpretation der Orphischen Hymnen vgl. seinen Brief an Lotterio Neroni, Letters, vol. 5 (1994), S. 44-47.

<sup>8</sup> Vgl. Kristeller, (wie Anm. 5), S. 14.

programmatischen Mottosatz *Philosophia et religio germanae sunt* („Philosophie und Religion sind Geschwister“) überschrieben ist.<sup>9</sup> Ficino beschreibt dort die Philosophie als bevorzugten und besonders geeigneten Weg der Einsicht in die rationale und ästhetische Ordnung des Universums und qualifiziert sie so zugleich als privilegiertes Medium der Gotteserkenntnis: „Ut igit agnoscamus amemusque deum totus undique mundus clamat & interpres mundi dei que philosophus verus demonstrat diligenter atque exhortatur.“<sup>10</sup> Der Philosoph, der seiner Aufgabe gerecht werde, verdiene dergestalt nicht nur das erkenntnisbezogene Attribut eines ‚Weisen‘ (*sapiens*), sondern könne überdies auch die religiösen Prädikate *pius* und *religiosus* beanspruchen: „Proinde philosophus dum ad contemplationem dei nos erigit sapiens: dum ad amore divine bonitatis inflammat pius religiosusque est appellandus.“<sup>11</sup> Ficinios Plädoyer umkreist somit ein idealtypisches Synthese-Modell, in dem die Differenz von Philosophie und Religion aufgehoben ist und in dem der epistemische und der religiöse Impuls in einer gnostisch-plotinisch gedachten Erkenntnisbewegung konvergieren. Ficino beläßt es indessen nicht bei dem abstrakten Postulat der skizzierten Synthese sondern führt für die gesuchte Koinzidenz von Philosophie und Religion, gnostischer Erkenntnis und christlichem Glauben, auch historische Exempla an: Als konkrete Realisationen jener Idee nennt er neben seinem geliebten Platon nicht zufällig eben jene Texte und Überlieferungen, die er auch an anderer Stelle profiliert: die Schriften von Hermes Trismegistos, die Orphischen Hymnen und und die mystisch-prophetischen Äußerungen Zoroasters.<sup>12</sup> Die genannten Philosophen firmieren dabei für Ficino nicht nur als Repräsentanten einer einheitlichen Tradition, eines im Kern übereinstimmenden gnostischen Programms, sondern die späteren Vertreter dieser Überlieferungskette sind überdies durch eine bewußte Kenntnisnahme und Bezugnahme mit ihren Vorläufern verbunden. In diesem Sinne begreift Ficino Platon als Eingeweihten der Trismegistischen Mysterien („divinis Mercurii Trismegisti mysteriis imbutus“) und als Zeugen der Weisheit der Zoroastrischen Visionen<sup>13</sup>; ja das Platonische Oeuvre im ganzen könne, so seine Argumentation, nicht nur als eine Summe der Philosophie, sondern insbesondere als Summe der genannten hermetisch-arkanen Wissenstraditionen gelesen werden und stelle somit die ideale Ausprägung der

<sup>9</sup> Vgl. Ficino, *Letters*, vol. 6 (1999), S. 130-131, engl. Übers. S. 32-33.

<sup>10</sup> „Daß wir Gott erkennen und lieben sollen ruft das ganze Universum. Das gleiche zeigt auf genaue Weise und zu demgleichen ermahnt uns der wahre Philosoph, Deuter der Welt und Gottes.“

<sup>11</sup> Vgl. ebd., S. 131. „Daher ist der Philosoph weise zu nennen, wenn er uns zur Kontemplation Gottes erhebt, er ist fromm und religiös zu nennen, wenn er in uns die Liebe zur göttlichen Güte erregt.“

<sup>12</sup> Vgl. ebd., S. 131.

<sup>13</sup> Vgl. S. 131: „Quid de Zoroastre? Cuius (philosophia ut testat Plato) nihil est aliud quam sapiens pietas cultusque divinus. („Was von Zoroaster? Dessen Philosophie, wie Platon bezeugt, nichts anderes ist als Weisheit vereint mit Frömmigkeit und der Verehrung des Göttlichen.“)

gesuchten Einheit von philosophischer Erkenntnis und Religion, Wissen und Glauben, dar.<sup>14</sup> Diese Konvergenzformel bildet zugleich den Fluchtpunkt und die Abschlußfigur des zitierten Briefs an Antonio Zilioli. Ficino stellt dort am Ende die (rhetorische) Frage nach dem Zweck der angestrebten Einheit von Philosophie und Theologie: „Quorsum haec de sapientiae pietatisque copula?“<sup>15</sup> In seiner Antwort profiliert Ficino zum einen noch einmal die Bedeutung und Vorbildfunktion der von ihm favorisierten mystisch-esoterischen Wissenstraditionen, zum anderen erklärt er, indem er sich selbst in die Nachfolge der ehrwürdigen Weisen stellt, die geforderte Vereinigung von philosophischer *ratio* und Religion zum dringlichsten Imperativ seines gesamten philosophischen Projekts: „Ut ui delictet meminerimus primo quantum aureis illis sacrae philosophiae saeculis debeamus. Deinde (ut ipse intelligas) qua ratione Marsilius sectator antiquitatis: non solum in uno illo religionis libro quod petis: verum etiam in omnibus eius scriptis una cum philosophicis semper religiosa ingenii facultate coniugat.“<sup>16</sup> Der gleiche Tenor, der auf Vermittlung, auf die Überschreitung und Aufhebung von Differenzen drängt, findet sich auch in einem Schreiben Ficanos an den Erzbischof von Amalfi.<sup>17</sup> Dort erklärt der Verfasser seinem Briefpartner, warum er die für einen kürzlich zum Priester ordinierten Theologen auf den ersten Blick ungewöhnliche Tätigkeit des Philosophierens betreibt. Auch hier verfolgt Ficino eine ähnliche Richtung der Argumentation wie in dem oben erwähnten Brief an Zilioli. Als Leitgedanken des Briefs lanciert er dabei den Vorschlag, die Platonische Philosophie keineswegs als Gegensatz oder Widerspruch zur christlichen Religion, sondern vielmehr als eine ins Philosophische und Poetische gewendete Variante derselben zu begreifen. Schon der Kirchenvater Origenes, so die Erläuterung, habe den Philosophen Eumenius dafür gelobt, daß er neben der Bibel auch die Platonische Philosophie studiert habe und die Ähnlichkeit beider erkannt habe. Ja es lasse sich mit Recht behaupten, daß „Platon ein zweiter Moses in griechischer Sprache“ („Platone esse iudicavit un alteru Mose attica lingua loquété“) sei.<sup>18</sup> Die hier postulierte Parallele von Moses und Platon erinnert nicht zufällig an die eingangs zitierte Gegenüberstellung von Moses und Hermes auf dem Mosaik. In beiden Fällen wird eine pagane Tradition der Antike als affine und gleichwertige Wissens- und Erkenntnisform neben die Mosaische Überlieferung gestellt. In dem genannten Brief formuliert Ficino diesen

<sup>14</sup> Vgl. E. u. P. R. Blum/ Leinkauf, Einleitung zu Ficino, Traktate (1993), 1-36, hier S. 12-14.

<sup>15</sup> „Wozu nun diese Verbindung von Weisheit und Frömmigkeit?“

<sup>16</sup> Ebd., S.131. Deutsche Übersetzung: „Zunächst, damit wir uns erinnern, wieviel wir diesen goldenen Zeitaltern heiliger Philosophie verdanken. Sodann, damit du verstehst, warum Marsilio als Nachfolger der Alten immer, soweit es seine Fähigkeit zuläßt, mit dem Philosophischen das Religiöse verbindet, nicht nur in jenem einen Buch über die Religion, nach dem Du fragst, sondern in allen seinen Schriften.“

<sup>17</sup> Vgl. Marsilius Ficinus Joani Nicholino archiepiscopo amalphiesi. Quod pia sit platonica disciplina, in: Letters, vol. 6 (1999), S. 132, englische Übers. S. 35-36.

Gedanken indessen nicht nur in Form einer abstrakten, philosophischen These, sondern elaboriert sie in einem anschaulichen emblematischen Vergleich: So wie der Mond auf die Sonne bezogen sei, so sei die Platonische Lehre dem göttlichen Gesetz sowohl von Moses als auch von Christus verwandt.<sup>19</sup> Die Gestirnenmetapher erweist sich so als ein geschickter Kunstgriff, dem es auf dem Wege der Analogie und der metaphorischen Assoziation gelingt, die antike Philosophie in die bislang als einzigartig und exklusiv gedachte Linie der jüdisch-christlichen Kultur, der *historia sacra*, einzuführen.

Betrachtet man die oben beschriebene Grundtendenz von Ficinos hermetisch-platonischem Projekt unter einem formalen Gesichtspunkt, als ein Verfahren im Feld des Wissens und der kulturellen Rede, so läßt sie sich vor allem als eine Bewegung der Grenzüberschreitung und der Überbrückung von Differenzen beschreiben. Als zentraler Angriffspunkt seines grenzüberschreitenden und synthetisierenden Erkenntnisprojekts bietet sich Ficino dabei, wie oben gezeigt wurde, zunächst die überkommene Unterscheidung von Philosophie und Religion. Doch Ficino geht es zugleich um mehr und anderes als um die Vermittlung zwischen zwei im alten Fächerkanon voneinander getrennten Disziplinen des Wissens; sein Ansatz zielt auf eine weitreichendere und radikalere Veränderung im Bereich der intellektuellen Diskussion seiner Zeit. In seinem Vermittlungs- und Synthesebestreben unterläuft und transzendiert Ficinos Projekt eine weitere Differenz der damaligen Gelehrtenwelt – die Unterscheidung zwischen einer im engeren Sinne akademisch-universitären Kommunikation und einer eher informellen literarisch-ästhetischen Bildung. Die Philosophie, so wie er sie versteht, ist nämlich für Ficino nicht ausschließlich die Angelegenheit der Fachgelehrten und Spezialisten, sondern Sache der *ingeniosi*, der interessierten und begabten Intellektuellen seiner Zeit, ohne daß diese notwendig über eine formale scholastische Ausbildung verfügen müßten.<sup>20</sup> Mit diesem Konzept einer grundlegenden Erneuerung und Erweiterung der wissenschaftlichen Kommunikation gewinnt Ficinos Ansatz eine kritische, tendenziell polemische Dimension: Die hermetische und die platonische Philosophie bezeichnen für Ficino eine unkonventionelle, individualistische Form der Wahrheitssuche, die den etablierten Lehrmethoden der akademischen Philosophie, insbesondere den nunmehr zu einem starren Regelwerk verfestigten spätscholastischen Verfahrensweisen der *quaestio* und *disputatio*, diametral entgegengesetzt sind. An dieser Stelle wird zugleich deutlich, daß sich die Spezifik des Ficinoschen Projekts allein semantisch, unter dem Aspekt ihres philosophischen Gehalts, nur unzureichend erfassen läßt.

---

<sup>18</sup> Ebd., S. 132.

<sup>19</sup> Vgl. Ebd., S. 35; S. 132.

<sup>20</sup> Vgl. Allen, Introduction zu Ficino, *Platonic Theology* (2001), S. xiii.

Das Plädoyer für die esoterische Tradition bedeutet bei Ficino zugleich die Suche nach einem neuartigen *Modus* von Kommunikation, einem neuen, anderen *Stil* des philosophischen Denkens und Sprechens. Dieses Anliegen hat Ficino in einem Brief an Antonio Serafico auch explizit formuliert: „Laß uns jenen alten Stil verlassen, so fordert Ficino dort seinen Briefpartner auf, „damit wir nach Art der Philosophen (*more philosophico*) sprechen mögen.“<sup>21</sup> Ficino entwirft mithin ein offeneres freieres Modell der philosophischen Rede, das aus dem Gehäuse der zur dogmatischen Verhärtung neigenden Schulphilosophie herausführen könnte und das im kleinen Kreis der Freunde und Gleichgesinnten zu erproben wäre. Auf diese Weise entsteht der für Ficanos Prosa charakteristische leichte, dem Ton der gebildeten Konversation angenäherte Stil, der ungeachtet seiner scheinbaren Schlichtheit bei genauerer Betrachtung gleichwohl ein subtiles Repertoire rhetorischer und poetischer Kunstmittel aufweist: „its style which sets out ... to approach sublimity in an unadorned and apparently artless way that is nonetheless syntactically and rhetorically challenging, with ist frequent asyndeton, ist unbalanced periods, ist occasional direct address, and ist intermittent flights of poetic imagery contributing to a sense of allocutionary trance.“<sup>22</sup> Wie Michael Allen hier zu Recht hervorhebt, gerät Ficanos Schreibweise in ihrem anti-akademischen Impuls zugleich in die Nähe der poetischen, literarischen Sprache. Dieser Aspekt verdient nähere Aufmerksamkeit, bezeichnet doch die Tendenz, die Unterscheidung von philosophischer und poetischer Rede aufzuheben, kein zufälliges, beiläufiges Attribut des Ficanoschen Stils, sondern ein basales Moment, das für sein kulturphilosophisches Programm insgesamt bestimmend ist. Dabei handelt es sich um ein Prinzip, das nicht nur Ficanos Schreibweise, sondern auch sein Lektüre- und Deutungsverfahren betrifft. Überblickt man Ficanos Äußerungen und Kommentare zu Platon, so fällt auf, daß er an verschiedenen Stellen großen Wert darauf legt, daß die Platonischen Schriften nicht nur als philosophische oder theologische Werke, sondern als literarische, poetische Texte zu lesen seien. Die Platonischen Dialoge, so seine Ausführung, seien vielschichtige, verschlüsselte Texte, die ihre philosophischen und theologischen Einsichten hinter „poetischen Schleiern“ („*poeticis velaminibus*“) verbergen.<sup>23</sup> Aus dieser Bemerkung läßt sich ersehen, daß die Hervorhebung des literarischen, dichterischen Charakters der Platonischen Schriften für Ficino zugleich eine argumentationstechnische Bedeutung gewinnt: Sie ermöglicht es, die schwierige Verständlichkeit und Dunkelheit dieser Texte zu erklären und zu rechtfertigen. Für Ficino ist die Esoterik der Platonischen Texte aufs engste verknüpft mit ihrer literarischen, poetischen

<sup>21</sup> Ficino, Brief an Antonio Serafico vom 13. September 1454, zit. nach Field, *Origins* (1988), S. 129-130.

<sup>22</sup> Allen, *Introduction* zu Ficino, *Platonic Theology* (2001), S. ix.

Qualität. Der hermetische, zur Verrätselung und Dunkelheit neigende Stil mancher Platonischen Äußerungen müsse, so Ficino, als integraler Bestandteil und Effekt einer spezifisch poetischen Ausdrucksweise aufgefaßt werden. Die hier herausgestellte Verknüpfung von Hermetik und Poetizität bleibt allerdings bei Ficino – und dies verwundert nicht, wenn man sich an seine oben dargelegten esoterischen Interessen, seine Vorliebe für die apokryphen Traditionen der Antike in Erinnerung ruft – nicht auf das Oeuvre Platons beschränkt. Vielmehr findet sich die gleiche Grundfigur, die Annahme einer Verbindung von literarischer Qualität und hermetischer Verrätselung, in Ficanos Beschreibungen und Charakterisierungen der oben erwähnten, älteren esoterisch-apokryphen Wissenstraditionen. Von diesen heißt es in einer brieflichen Äußerung: „Die Alten bedeckten sämtlich die heiligen Mysterien der göttlichen Dinge mit dichterischen Hüllen, damit sie nicht den Ungeweihten gemein würden“.<sup>24</sup> Auch hier greift Ficino erneut auf die Metapher der „poetischen Hülle“ zurück, die hier nicht nur als bildhafte Ausschmückung fungiert, sondern dem Florentischen Philosophen zugleich eine Rechtfertigung seines kulturphilosophischen Programms erlaubt. Die angeführte Erklärungsfigur legitimiert nämlich zum einen die Hermetik des Gegenstands, der von Ficino ausgewählten Texte und Traditionen; zum anderen dient sie der Verteidigung des eigenen vergleichenden und parallelisierenden Lektüreverfahrens, das das Wahrheitsmonopol der einen, orthodoxen Religion unterläuft.

Vergegenwärtigt man sich die oben erörterte Bewegung einer doppelten Grenzüberschreitung, die Ficanos philosophisches Modell charakterisiert, verwundert es nicht, daß seine Entwürfe im Kontext der religiösen und kulturellen Diskussion der Zeit kontroverse Debatten auslösten und, insbesondere von Vertretern der etablierten Institutionen, eine zum Teil heftige Kritik erfuhren. Das Unternehmen der *Theologia platonica* mußte im zeitgeschichtlichen Horizont der Renaissance als Skandalon empfunden werden. Zunächst bedeutete Ficininos mystisch-plotinisches Theologieverständnis vor dem Hintergrund der offiziellen, dogmatischen theologischen Lehre eine prekäre Gratwanderung, die Gefahr läuft, in eine individualistische, esoterische Privatreligion und, vom Standpunkt der offiziellen Lehrmeinung, in Häresie umzuschlagen. Aus orthodoxer Perspektive problematisch und bedenklich erscheint dabei vor allem der gnostische Impuls des Ficanoschen Philosophiekonzepts, der im konterkarierenden Gegenzug zum offiziellen Erbsündentheorem die Möglichkeit einer Selbsterlösung des Menschen auf dem Wege der Erkenntnis und

---

<sup>23</sup> So Ficino in dem bereits erwähnten Brief an Giovanni Niccolini. Siehe *Letters*, vol. 6 (1999), S. 132; engl. Übers. S. 35.

<sup>24</sup> *Opera*, S. 386. Zit. nach Kristeller, *Philosophie des Ficino* (1972), S. 14.

Selbsterkenntnis suggeriert.<sup>25</sup> So erhebt Ficino den Imperativ des *Gnothi sauton* nicht nur zur leitenden Maxime der *Platonischen Theologie*; er verknüpft das selbstreflexive Moment des geforderten Erkenntnisprozesses überdies mit dem Emblem des Spiegels, das in seiner Interpretation eine potentielle Gottähnlichkeit des Menschen impliziert: „Quoniam vero animum esse speculum arbitratur, in quo facile divini vultus imago reluceat.“<sup>26</sup> Wenn das göttliche Licht aus dem Spiegel der menschlichen Seele zurückleuchtet, so die unterschwellige radikalere Implikation der zitierten Stelle, dann bedarf es zur Annäherung an das Göttliche nurmehr der kontemplativen Selbstreflexion, nicht einer äußeren klerikalen oder dogmatischen Vermittlung: „Intellegens oraculum illud ‚nosce te ipsum‘ id potissimum admonere, ut quicumque deum optat cognoscere, seipsum ante cognoscat.“<sup>27</sup> Über die sich hier abzeichnende latente Radikalität des Ficinoschen Ansatzes können auch die wiederholten Beteuerungen des Verfassers, seine Lehre sei eine *pia philosophia*, die sich in völligem Einklang mit dem kirchlichen Glauben befinde, nurmehr vordergründig hinwegtäuschen. Von daher verwundert es nicht, daß sich Ficino von theologischer Seite mehrfach dem Verdacht des religiösen Grenzgängertums und der heterodoxen Abweichung ausgesetzt sah. Auf diese Schwierigkeiten verweisen mehrere Briefe Ficinos an hohe kirchliche und adlige Amtsinhaber, in denen sich der Philosoph gegen den Vorwurf der Heterodoxie zu verteidigen und seine Position zu rechtfertigen sucht. Die Widerstände und Kampagnen gegen Ficino erreichen schließlich im Jahr 1484 einen negativen Höhepunkt, als die Platonübersetzungen zeitweilig beschlagnahmt werden und ihre weitere Publikation verboten wird. Nur durch ein äußerst vorsichtiges Taktieren und ein großes diplomatisches Geschick vermag Ficino dieser restriktiven, repressiven Diskurspolitik entgegenzuwirken. In einem Brief wendet er sich an einen ihm befreundeten Gönner, Girolamo Cantiano, den Botschafter des Herzogs von Urbino.<sup>28</sup> In dem Schreiben bittet Ficino seinen Adressaten, die Freigabe der beschlagnahmten Bücher zu bewirken und so deren Veröffentlichung zu ermöglichen.

Doch nicht nur für die Vertreter der kirchlichen Institutionen stellt Ficinos Programm einer Erneuerung des Wissens und Denkens aus dem Geist der Platonischen Philosophie eine nicht zu übersehende Herausforderung dar. Neben der theologischen verdient auch die wissenschaftsgeschichtliche und im weiteren Sinne akademische Transgression, die das Ficinosche

<sup>25</sup> Vgl. Allen, Introduction zu *Platonic Theology* (2001), S. x.

<sup>26</sup> Ficino, *Platonic Theology*, S. 8-9. Übers.: „So erklärt er, daß die Seele des Menschen in Wahrheit ein Spiegel sei, aus welchem das Bild des göttlichen Antlitzes leicht zurückleuchte.“

<sup>27</sup> Ebd., S. 8-9. „Erkennend, daß jenes Orakel ‚Erkenne dich selbst‘ vor allem dies lehre, daß wer immer Gott erkennen wolle, zunächst sich selbst kennen müsse.“

<sup>28</sup> Vgl. Marsilius Ficinus Hieronymo Canciano Urbinatis ducis oratori S.P.D. Obsecratio ut Platonis libri in latinum a nobis translati ex eius manibus qui occuluerat redimantur, in: *Letters*, vol. 6 (1999), S. 139, englische Übers. S. 57.

Modell betreibt, nähere Beachtung. Ficinos Projekt der informellen und autodidaktischen Lektüre und Kommentierung der Platonischen Texte stellt nämlich implizit ein Prinzip in Frage, das bislang als unangefochtene Grundlage des akademischen Wissens galt: das Prinzip der Autorität und insbesondere der Autorität eines Autors, der für die spätmittelalterliche Philosophie zur bestimmenden, kanonischen Instanz geworden war – Aristoteles. War die bislang vorherrschende Form der akademischen Philosophie, einer Formulierung Eugenio Garins zufolge,<sup>29</sup> im wesentlichen als Kommentar zu einem ‚Buch‘, dem Oeuvre des Aristoteles, konzipiert, so zielt Ficinos Modell auf eine offenere, weniger restringierte Form des Philosophierens. Dies läßt sich paradigmatisch an dem oppositiven Begriffspaar von *auctoritas* und *ratio platonica* ablesen, das in verschiedenen Äußerungen Ficinos zu seinen Platonübersetzungen an exponierten Stellen auftaucht.<sup>30</sup> Der *auctoritas* als einer vorgegebenen, im Kern feststehenden Instanz des Wissens wird in der Idee der platonischen Rationalität ein weiteres, offeneres Konzept des Denkens und Interpretierens gegenübergestellt,<sup>31</sup> das eine Vielzahl verschiedenartiger Denkfiguren und Argumentationsverfahren zuläßt. Zwar definiert sich auch Ficinos Philosophiekonzept letztlich über die Form des Kommentars (nämlich eines Kommentars der Platonischen Texte): Auch hier geht es um eine Philosophie, die sich primär als Auslegung und Lektüre eines Textes bzw. eines Ensembles von Texten versteht und von daher ihren Ansatzpunkt und ihre Legitimation bezieht. Gleichwohl stellt sich das Verhältnis von (vorgängigem) Text und Kommentar hier anders dar als in der spätscholastischen Aristotelesrezeption. In Ficinos philosophischem Ansatz ist dieses Verhältnis als ein weniger hierarchisches, tendenziell symmetrisches gedacht. Demgemäß gilt auch der Platonische Text nicht als eine absolute Größe, deren Semantik auf eine einheitliche, eindeutige und verbindliche Lesart festzulegen wäre; sondern er bildet vielmehr eine Diskussionsvorlage, an die vielfältige philosophische Auslegungen und Gedankengänge anschließen können. Diesem offeneren Textbegriff entspricht es, daß Ficinos Platonprojekt neben der im engeren Sinne exegetischen und philologischen Auslegung auch andere Weisen des Umgangs mit den Platontexten, von der philosophischen Erörterung über die urbane Konversation bis hin zum spekulativen Weiterdenken und poetischen Weiterdichten erlaubt und motiviert. In der hier angesprochenen breiten Palette der Lektüre- und Interpretationsweisen kommt nicht zuletzt den literarischen Verfahrensweisen des Dialogs, des Briefs, der aphoristischen Bemerkung oder tagebuchartigen Notiz eine besondere Rolle zu. Ficino plädiert mit anderen Worten für eine informelle,

<sup>29</sup> Vgl. Garin, *Der Philosoph und der Magier* (1990), S. 182.

<sup>30</sup> So etwa in der Vorrede zur *Theologia Platonica*. Vgl. *Platonic Theology*, S. 10-11; sowie den bereits mehrfach zitierten Brief an Giovanni Niccolini, in *Letters*, vol 6 (1999), S. 132, S. 34-35.

außerakademische Zugewandtheit, die sämtliche Formen des vernunftgeleiteten Argumentierens, des begrifflichen Rasonnements und sogar des poetisch-metaphorischen Sprechens miteinschließt. Die Tendenz zur Erweiterung und Pluralisierung des philosophischen Diskurses äußert sich schließlich auch darin, daß für Ficino selbst der „göttliche Platon“ („caelestis Plato“)<sup>32</sup> nicht die einzige *auctoritas* des Wissens und Denkens darstellt, sondern vielmehr nur *eine*, wenn auch besonders prägnante Ausprägung des von Ficino anvisierten idealtypischen Philosophiekonzepts bezeichnet. Nur so ist es zu verstehen, daß Ficino gewissermaßen in einem Atemzug mit der Platonischen Theologie zugleich die ‚Weisheit‘ eines Orpheus, Hermes Trismegistos oder Zarathustra empfehlen kann. Es handelt sich (in Ficanos Auffassung) offenbar um eine Tradition des Philosophierens, die nicht an eine bestimmte, einmalige Form des Textes oder Buchstabens gebunden ist, sondern vielmehr in verschiedenen textuellen Ausprägungen und Varianten auftreten kann.

Geht man von dieser kritischen, tendenziell gegen die Vorstellung der einen theologischen und akademischen Autorität sich wendenden Stoßrichtung des Ficanoschen Projektes aus, wäre nun zu fragen, welche Bedeutung und Funktion dem Aspekt des Esoterischen und Geheimen in diesem Zusammenhang zukommt. Denn daß das esoterisch-arkane Moment für die Konzeption und das Selbstverständnis des Ficanoschen Modells eine wichtige Rolle spielt, ist kaum zu bezweifeln. So wird der Verfasser selbst nicht müde zu betonen, daß es sich bei den von ihm herangezogenen Quellen und Gewährsleuten um noch wenig bekannte, entlegene und verborgene Wissenstraditionen handelt, die erst aus dem Schatten der Verborgen- und Vergessenheit befreit werden müssen. Überdies ist ein gewisser elitärer und exklusiver Impuls des Ficanoschen Akademieprojekts nicht zu übersehen. Folgt man dem Selbstverständnis ihres Anregers und Erfinders, bezeichnet ja die Kernidee des Ansatzes, der Gedanke einer Wiedergeburt der esoterischen Texte eines Orpheus, Hermes und Platon aus dem Geist christlichen Neuzeit, zunächst nurmehr die exklusive Einsicht einer kleinen intellektuellen Avantgarde. Ficanos Akademie ist gleichsam ein Geheimtip für junge Gelehrte, die der herkömmlichen institutionellen Bildungsformen überdrüssig sind und sich auf das Experiment einer alternativen unkonventionelleren Form der Wissens- und Erkenntnissuche einlassen wollen.<sup>33</sup> Dennoch wäre es verfehlt, wollte man Ficanos Unternehmen ausschließlich als ein esoterisches und exklusives Programm verstehen. Es handelt sich vielmehr um einen Erneuerungsversuch, der in charakteristischer Weise in einem Spannungsfeld zwischen Esoterik und Exoterik angesiedelt ist. So sind Ficanos Entwürfe, wie die zahlreichen

---

<sup>31</sup> Zu dieser Unterscheidung vgl. auch Kristeller, Philosophie des Ficino (1972), S. 12.

<sup>32</sup> Platonic Theology, S. 10.

<sup>33</sup> Vgl. Field, Origins of the Platonic Academy (1988), 132-133.

Bestrebungen des Philosophen, seine Übersetzungen und Kommentare im neuzeitlichen Medium des Drucks zu publizieren und zu verbreiten, zu erkennen geben, durchaus als *öffentliche* Kommunikationen konzipiert. Doch das Streben nach Verbreitung und öffentlicher Wirksamkeit erweist sich zugleich als prekär, da das Modell der *theologia Platonica*, wie oben dargelegt wurde, im zeitgenössischen Diskurs als skandalon wahrgenommen wird und den Widerstand und Einspruch der kirchlichen und akademischen Institutionen erregt. Von daher ergibt sich für Ficino als Verfechter des skizzierten heterodoxen Ansatzes die Notwendigkeit, die Publikation seiner Überlegungen zunächst auf einen kleinen, esoterischen Kreis von Vertrauten und Gleichgesinnten zu beschränken. Das Esoterikkonzept erhält so vor allem eine Schutzfunktion: die Gesellschaft der *accademia platonica* bezeichnet einen abgegrenzten Kommunikationsraum, der aufgrund seiner Abgeschlossenheit von den Gefahren und Restriktionen der öffentlichen, gesellschaftlichen Rede ausgenommen ist. Hier, im kleinen Kreis der Wenigen und Gleichgesinnten, ist es möglich, neuartige und ungewöhnliche philosophische Entwürfe durchzuspielen, die in der Exoterik des öffentlichen Diskurses leicht in den Ruf des Anstößigen, Abweichenden, ja Häretischen geraten würden. Berücksichtigt man diese Schutzfunktion der esoterischen Abgrenzung, läßt sich erkennen, daß das Esoterikprinzip hier nicht nur eine restriktive Funktion im Sinne des Sich-Abschließens und sich Abschottens erhält, sondern vielmehr einen Freiraum eröffnet, in dem das Experiment einer philosophischen und kommunikativen Innovation überhaupt erst möglich wird. Die Eingrenzung der *accademia* auf einen kleinen esoterischen Sonderbereich bewirkt zwar zunächst eine Einschränkung der Reichweite der betreffenden Diskussion, andererseits schafft die esoterische Grenzziehung zugleich einen geschützten, von gesellschaftlichen und kulturellen Zwängen geschützten Raum, in dem neue experimentelle Formen der philosophischen Rede und des kommunikativen Umgangs erprobt werden können. In diesem Sinne läßt sich festhalten, daß hier die Grenze, die durch das Esoterische gezogen wird, zugleich die Möglichkeit einer weitreichenden Grenzüberschreitung eröffnet und eine Ausweitung der kulturellen Rede über die Barrieren von überkommenen Normierungen und Konventionen hinaus ins Werk setzt.

### **3. Hieroglyphische Zeichenlektüre. Herders Suche nach dem Ursprung der Mythologien**

Auch bei Herder findet sich, wie vor ihm bei Ficino, die Idee einer vergleichenden mythen- und religionsgeschichtlichen Betrachtung, die hinter den einzelnen, individuell verschiedenen Ausprägungen und Offenbarungsweisen der Religionen einen gemeinsamen Kern

philosophischer und theologischer Grundvorstellungen aufzudecken versucht. Dabei ist es kein Zufall, daß auch in Herders Ansatz den hermetischen und esoterischen Traditionen der alteuropäischen und altorientalischen Kultur eine besondere Rolle zukommt. Ihren wohl prägnantesten und differenziertesten Ausdruck haben diese philosophischen Überlegungen in einer Schrift gefunden, die Herder zunächst als Erläuterung und Kommentar zum Genesis-Mythos des Alten Testaments konzipierte, der kultur- und religionsgeschichtlichen Abhandlung *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts*. Auf den ersten Blick nähert sich Herder seinem Gegenstand so durchaus aus einer Perspektive, die dem Standpunkt eines Bibelphilologen und orthodoxen Theologen entspricht oder doch zumindest mit jenem vereinbar ist. Verfolgt man jedoch Herders weitere Ausführungen, tritt demgegenüber indessen eine andere, sehr viel weitreichendere Perspektive des Textes hervor, die den klassischen judäo-christlichen Horizont der Religionsgeschichte überschreitet, um den alttestamentlichen Bericht mit entsprechenden kosmologischen Auffassungen anderer Völker der Antike und des Alten Orients zu vergleichen und ihn als Teil eines gemeinsamen, mythischen Vorstellungshaushaltes der alten Welt aufzuweisen. Die mosaische Schöpfungsgeschichte ist, so Herders Leitthese, als spätere Niederschrift einer historisch weit zurückreichenden religiösen Überlieferung zu lesen, als hebräische Ausformung eines ‚Urmythos der Weltentstehung‘, der den Völkern des Alten Orients gemeinsam sei und unter der Oberfläche der historischen Vielfalt und Verschiedenheit der kultischen und religiösen Vorstellungen eine tiefer liegende genealogische Affinität jener Kulturen zu erkennen gebe.

Theologisch gesehen ist der Herdersche Interpretationsansatz zweifellos riskant, da er eine wechselseitige Übersetzbarkeit und letztlich Identität zwischen dem altjüdischen Monotheismus und den neben ihm existierenden und mit ihm konkurrierenden orientalischen Nachbarreligionen postuliert.<sup>34</sup> Er unterläuft damit die für die biblische Geschichtsschreibung seiner Zeit konstitutive Unterscheidung von *historia sacra* und *historia profana*, insofern er der ‚heiligen‘, jüdisch-christlichen Tradition keinen eigenen, unabhängigen Ursprung zuweist, sondern ihre Herkunft auf die benachbarten, nicht-jüdischen religiösen Kulturen des Alten Orients zurückführt. Allerdings kann sich Herder in seiner Annahme einer ursprünglichen, in den paganen Überlieferungen der Antike verborgenen Weisheit, einer *prisca theologia* oder *sapientia veterum* durchaus auf prominente theologische Gewährsleute berufen. Schon die Kirchenväter, insbesondere Clemens und Laktanz, hatten die Annahme geäußert, daß die heidnischen Philosophien in verschlüsselter Form ein prophetisches, religiöses Wissen

---

<sup>34</sup> Zu Herders Stellung innerhalb der theologischen Debatten des 18. Jahrhunderts vgl. Bultmann, Die biblische Urgeschichte in der Aufklärung (1999), S. 151-161.

enthielten.<sup>35</sup> Wichtiger noch als die theologischen Implikationen ist indessen in unserem Zusammenhang der wissens- und kommunikationsgeschichtliche Gesichtspunkt des Herderschen Deutungsversuchs. Herder nimmt nämlich an, daß der Gegenstand des religiösen Wissens, der Urmythos, seiner Natur nach ein geheimer, esoterischer sei und daß daher auch die Mitteilung und Verbreitung dieses Wissens, wenn sie ihrem Gegenstand angemessen sein wolle, sich einer Technik der verdeckten und verborgenen Verständigung bedienen müsse. So ist es kein Zufall, daß Herder die alttestamentliche Genesis-Erzählung als „Schöpfungshieroglyphe“ bezeichnet.<sup>36</sup> Der Ausdruck ‚Hieroglyphe‘ deutet dabei nicht nur auf den rätselhaften, geheimnisvollen Charakter des betreffenden Genesis-Mythologems; er gibt auch zu verstehen, daß sich jener Urmythos am besten in Form des Bildes, als eine Art Pictogramm, darstellen lasse. Eben diese Übertragung ins Bild führt Herder vor: Er abstrahiert aus seiner Lektüre des Bibeltextes ein kosmologisches Grundschema, das er als eine aus sieben Symbolen zusammengesetzte Figur aufzeichnet. Angesichts des genealogischen und geschichtsphilosophischen Einschlags des Herderschen Ansatzes fällt es nicht schwer zu erraten, welchem Zeichensystem der antiken Welt der Autor der Ältesten Urkunde die Embleme für seine ‚Siebenfigur‘ entnimmt. Gemeint ist die ägyptische Hieroglyphik, die nicht nur als eine der ältesten Schriften der Welt angesehen wurde, sondern von vielen Gebildeten der Frühen Neuzeit (in Unkenntnis der genauen historischen Kontexte) zudem als eine esoterische, nur wenigen Eingeweihten zugängliche Geheimschrift aufgefaßt wurde. Herder waren die Hieroglyphen aus einem spätantiken, graeco-ägyptischen Text bekannt, der, im 15. Jahrhundert wiederentdeckt, bereits die Hieroglyphenforschung und Ägyptophilie der italienischen Renaissancehumanisten entscheidend angeregt hatte. Gemeint sind die *Hieroglyphica* des Horapollon, eine Anthologie, die eine Reihe von basalen hieroglyphischen Zeichen sowohl wiedergab als auch erläuterte und kommentierte.

Aus bibelphilologischer Sicht stellt die Herdersche Deutung, die Annahme der ‚Schöpfungshieroglyphe‘, zweifellos eine gewagte Ableitung dar. Man muß sich bewußt halten, daß das intellektuelle Klima des 18. Jahrhunderts, ungeachtet aller aufklärerischen Toleranzbestrebungen, in religiöser Hinsicht restriktiver und von engeren Grenzen durchzogen war als die offenere, gegenüber der paganen antiken Kultur aufgeschlossener Mentalität der Renaissance. Wer die Grenze zwischen christlicher und paganer Theologie berührte, der balancierte auf einem schmalen, prekären Grat. Auch liefert der Bibeltext selbst liefert für Herders Mythenumschrift kaum einen anderen Anhaltspunkt als die (in der Folge

<sup>35</sup> Vgl. Häfner, *Weisheit des Ursprungs* (1994), S. 81-83.

<sup>36</sup> Herder, *Älteste Urkunde* (1774/ 1993), S. 317-319. Nachweise zu Zitaten aus dieser Abhandlung im Folgenden in Klammern im Text.

der Schöpfungstage sich manifestierende) Siebenzahl, die der Verfasser der *Ältesten Urkunde* in den „sieben heiligen Buchstaben“ (S. 318) des hieroglyphischen Rätselbildes wiederfinden will. Herder kommt es denn auch auf die Details des archäologischen oder historisch-kritischen Nachweises seiner Herkunftshypothese weniger an; er vertraut vielmehr auf die unmittelbare Evidenz seines Schemas, da ja „in der ältesten Mythologie dies Siebengeheimnis als Grundgewebe beinahe in allem durchscheint“ (S. 316) Wichtig ist ihm vor allem, in der genannten Siebenfigur einen Schlüsselcode gefunden zu haben, der nach seiner Ansicht den Vergleich und die wechselseitige Übersetzbarkeit der alten Religionen untereinander sichtbar werden läßt. Das ikonische Schema ist dabei für Herder zunächst eine universale Formel des Wissens und der Erkenntnis, aus der sich sämtliche für den Menschen relevante Kenntnisse und Kulturtechniken herleiten lassen: „Sieben heilige Buchstaben, die Schöpfung der Welt, das Unendliche, den Zusammenhang aller Wesen ausdrückend“ (S. 318) Diesen modellbildenden und universalisierenden Charakter des Herderschen Schemas hat Ralf Simon zu Recht herausgestellt: „Das Programm, das Herder mit der [...] Schöpfungshieroglyphe in der Ältesten Urkunde formuliert, ist kein geringeres als das einer Ursprungsgeschichte der Rationalität. [...] Nichts weniger als eine Art von Weltformel stellt die Schöpfungshieroglyphe dar.“<sup>37</sup> Bemerkenswert ist nun, daß Herder bei der näheren Erörterung und Charakterisierung des von ihm postulierten Urschemas insbesondere zwei Bezugspunkte als entscheidende Referenzen heranzieht: die alte ägyptische Kultur und die mythische Figur des Hermes Trismegistos. Oben wurde bereits erwähnt, daß Herder die biblischen Genesis-Berichte, wengleich er sie für eine besonders prägnante, eingängige Variante des Urmythos hält, nicht als ursprüngliche oder archetypische Formulierung des gesuchten Mythologems auffaßt. Die archäologische Suche läßt Herder daher historisch hinter die althebräische Geschichte zurückgreifen auf die ältere, weiter zurückreichende Hochkultur des alten Ägypten: „Hinab also in die Tiefe! Ins Modeland neuerer morgenländischen Hirngespinnste, Aegypten – von da fange sich mein aufräumender, höheran klimmender Weg an“ (S. 314). In dieser Deutung Ägyptens als Ursprungsland des Wissens und der alteuropäischen Kultur tritt Herder wiederum die Nachfolge jener philosophisch-spekulativen, idealisierenden Ägyptenrezeption an, wie sie von den Gelehrten der Renaissance – Ficino, Pico della Mirandola, Giordano Bruno – initiiert worden war. Den entscheidenden Anstoß für die Genese dieser positiven Vorstellung Ägyptens gab, wie oben bereits angedeutet, die rinascimentale Beschäftigung mit den *Hieroglyphica* und dem *Corpus Hermeticum*, die einen Wandel überkommener Topoi und kultureller Stereotypen in Gang setzte: „Ägypten begann als der Ursprung und nicht als das

---

<sup>37</sup> Simon, *Das Gedächtnis der Interpretation* (1998), S. 84-85.

„Andere“ des biblischen Monotheismus hervorzutreten. In der Genealogie der Weisheit rückte Ägypten auf den ersten Platz.<sup>38</sup> In seinem bekräftigenden Rekurs auf das Ägyptenbild der Renaissance setzt sich Herder allerdings in souveräner Eigenwilligkeit über einen historisch-philologischen Umstand hinweg, der ihn im Grunde dazu ermahnen müßte, von den Vorstellungen der Renaissancegelehrten Distanz zu nehmen: den Sachverhalt nämlich, daß die Ägyptenkonzeption der Renaissance, die Auffassung der (im *Corpus Hermeticum* und den *Hieroglyphica* überlieferten) ägyptischen Mytho-Philosophie als einer uralten ursprünglichen Weisheit, bereits durch die Forschungen Isaac Causabons ins Wanken geraten war und sich als epochale Fehlinterpretation erwiesen hatte. Für Herder jedoch ist die Frage von historischer Wahrheit oder Fälschung offenbar nur von zweitrangiger Bedeutung. Auch scheint er sich der fiktionalen und illusionären Qualität seiner Ägyptenprojektion zumindest zum Teil bewußt zu sein. Deutet sich doch in der Formulierung „morgenländische Hirngespinnste“ ein ironisches Wissen des Erzählers um den hypothetischen, möglicherweise fiktionalen Charakter seines Mythenentwurfs an. Worauf es dem Kulturphilosophen indessen ankommt, ist der Gedanke einer gleichsam transhistorischen philosophischen Wahrheit, die sich unabhängig vom genauen realgeschichtlichen Status und Authentizitätsgehalt in den Zeichen der altägyptischen Mythologien und Wissensformen manifestiert. Authentisch sind diese Zeichen für Herder in ihrer symbolischen Darstellungsfunktion und ihrer sinnlich-ästhetischen Überzeugungskraft, die es ihnen erlaubt, die Vorstellung einer Natürlichen und Übernatürlichen umfassenden Kosmologie auszudrücken. So interessierten die ägyptischen Mythologeme sowie das vielfältige Pantheon der ägyptischen Götterwelt Herder auch weniger um ihrer selbst willen. Von Bedeutung ist Ägypten für Herder vor allem in seiner zeichenhaften Verweisungsfunktion, als emblematischer Hinweis auf einen hypothetischen Ursprung oder Archetyp, für den der Kulturphilosoph den traditionsreichen Namen des Hermes Trismegistos setzt. Von daher verwundert es nicht, daß Herder die zuvor, im Zusammenhang der Genesis-Lektüre, eingeführte Siebenfigur nun kurzerhand mit dem hieroglyphischen Zeichen des Gottes Thot identifiziert, der wiederum in der graeco-ägyptischen Auslegungstradition mit Hermes Trismegistos gleichgesetzt wurde: „Jener berühmte Name, der ihnen alle Künste erfunden, Hermes, Theut, Thot, Thaut“ (S. 318) Hermes und die an ihn anknüpfende Tradition werden so für Herder zur Schlüssel- und Grundfigur mythologischer *translatio*, zu einem generalisierbaren, prototypischen Modell, das gewissermaßen als kleinster gemeinsamer Nenner sämtlicher kosmologischer Mythenentwürfe gelten könne: „Symbole, Bilder und Etymologien sind Eins und dasselbe:

---

<sup>38</sup> Assmann, Moses der Ägypter (1998), S. 85.

sie finden und stellen sich alle von selbst um unsere simple, schlichte Urkunde [...] jenen Urbuchstaben des Hermes.“ (S. 330) Die hermetische Lehre, so wie Herder sie rekonstruiert, weist dabei die eingangs bemerkte Doppelheit von esoterischer Grenzziehung und gleichzeitiger universalisierender Ausweitung auf, die für das hier analysierten Phänomen der geheimen Kommunikation insgesamt charakteristisch ist: Der hermetische Ansatz präsentiert sich nämlich zum einen als eine die weltgeschichtliche Stellung des Menschen und das Weltall im Ganzen betreffende universalistische Rede („Was können die Schriften eines solchen Hermes sein: als Rede von der Natur und Schöpfung der Welt?“ S. 323); zum anderen ist dieses Programm eines verallgemeinerbaren, potentiell universalen Wissens an die Bedingung der Geheimhaltung und der diskursiven Beschränkung geknüpft. Die Mitteilung solchen Wissens müsse durch geheime Rituale, auf dem Wege der Einweihung und Initiation, erfolgen: „Und siehe! Sein angeblicher Poemander. Heilige Reden und Einweihungen in die Geheimnisse und Kräfte der Wesen?“ (S. 323) Man gewinnt den Eindruck, daß die hermetische, verschlüsselte Ausdrucksweise und die geheime Vermittlungsform der Trismegistischen Philosophie für Herder keine beliebige, nur äußerliche Form bedeutet, die durch einen anderen, nicht-esoterischen Zeichencode ersetzt werden könnte. Für ihn sind Form und Gehalt jener kulturellen Tradition untrennbar miteinander verknüpft; die Vorstellungen und Begriffe der Trismegistischen Mythophilosophie sind vom Modus der esoterischen Rätselrede nicht ablösbar, sind von ihm unabhängig nicht kommunizierbar. Bedeutungsgehalt und Zeichencode fallen zusammen: „Heilige Buchstaben! Geheimnisse und heilige Symbole! [...] Eins Vehikulum und Hülle des Andern und Hermes zu alle dem Erfinder“ (S. 366).

Mit der Interpretation der *Hieroglyphica* und dem Hinweis auf den ägyptischen Hermes ist nun allerdings Herders genealogische Ursprungssuche keineswegs an ihr Ziel gelangt. Dem Herderschen Programm der kulturellen Übersetzbarkeit und Austauschbarkeit der Religionen gemäß dürfte es auch keine endgültige, privilegierte Form des analysierten Entstehungsmythos geben. Deshalb bleibt Herders mythengeschichtliche Rekonstruktion auch bei der ägyptischen Kultur nicht stehen, sondern der archäologische Weg *ad fontes* führt ihn weiter in Richtung Osten zu einer, wie er meint, noch älteren entlegeneren Überlieferungsschicht. Im Vorderen Orient, in der indoiranischen, altpersischen Religion vermutet der Genealoge eine besonders ursprungsnahe und prägnante Form des Genesis-Mythos: „Im Orient sind wir bei der Quelle. Nichts als Emanationen und Expositionen des ersten Tagewerks, Anbeginnes der Schöpfung nach Morgenländischer Art“ (S. 427). Wie der Begriff des „ersten Tagewerks“ zu erkennen gibt, sieht Herder in der orientalischen

Kosmologie eine Vorwegnahme und Präfiguration der biblischen Genesis-Erzählung. In euphorischem Tonfall begrüßt Herder den altpersischen Sagenkreis als anschauliche Konkretisierung und Überbietung des jüdischen Schöpfungsmythos: „Welcher Moses vor Moses! Wie weit reicht die Urkunde herauf! Zu welchem Ansehen der Urwelt steigen sie!“ (S. 426). Unter den verschiedenen Überlieferungen der frühen iranisch-persischen Kulturen gibt Herder nun nicht zufällig wiederum einer Tradition den Vorzug, die sich durch ihren Hang zur esoterischen Absonderung und zur apokryphen Geheimrede auszeichnet – nämlich jene mit dem Namen Zarathustras verbundene Licht- und Mysterienlehre, die in den Schriften der Awesta-Sammlung ihren Niederschlag gefunden hat. Der Gestus der Abgeschiedenheit und Separation, der die Zoroastrische Philosophie charakterisiert und der diese Richtung für den Kulturphilosophen interessant macht, wird in Herders Text zugleich durch eine konkrete Metapher hervorgehoben und veranschaulicht. Gemeint ist das Bild der abgeschiedenen Gebirgshöhle, der ‚Mithrashöhle‘, in der Zarathustra der Sage zufolge die Zeugnisse eines archaischen, vergessenen Wissens studiert. Der erkennende und mythenstiftende Impuls Zarathustras gehe, so Herders Deutung, aus diesem Moment der Abgeschiedenheit hervor, ja der Prozeß der Zoroastrischen Erkenntnissuche entspreche letztlich seiner Form nach einem mystischen Initiationsritual: „Und was ist jene [i.e. die Reise Zarathustras] anders als die Einweihung in die Geheimnisse der Höhle, in der er lernte?“ (S. 470)

Die Höhle als abgeschiedener, geschützter oderbereich bezeichnet indessen nicht nur ein zentrales Motiv der Herderschen Erzählung; es kann zugleich als prägnante Metapher für Herders eigenes Schreibkonzept und textuelles Verfahren gelesen werden. Denn Herder bedient sich in seinen Darlegungen eines esoterischen Stils, der nicht auf unmittelbare Verständlichkeit und Transparenz zielt, sondern vielfach von Mitteln des nur andeutenden, indirekten Sprechens oder des verschlüsselten, metaphorischen Ausdrucks Gebrauch macht. Wenngleich die *Älteste Urkunde* nicht im strengen Sinne als hermetischer Text aufzufassen ist, so richtet sie sich in ihrem anspielungsreichen und voraussetzungsreichen Stil doch an einen limitierten Adressatenkreis, einen kleineren Kreis von bereits informierten, mit der Materie vertrauten Lesern. Gleichwohl haben wir es hier nicht mit einer Zugehensweise zu tun, die das Abgesonderte und Esoterische um seiner selbst willen kultiviert. Vielmehr dient die Entscheidung für eine esoterische Darstellungsweise bei Herder einem konkreten, präzisen Zweck. Sie ermöglicht es dem Autor nämlich, Grenzen zu überschreiten, die im diskursgeschichtlichen Feld der Zeit scharf gezogene, nur schwer zu überwindende Barrieren markieren. Da ist zunächst, unter formalem Gesichtspunkt, die Grenze von akademischer Abhandlung und literarisch-poetischer Darstellung, die Herder in seinem eigentümlichen,

zwischen dichterischer Sprache und erörterndem Rasonnement schwankenden Erzählduktus immer wieder durchbricht und unterläuft. Noch gewichtiger und prekärer als diese Aufhebung der Unterscheidung von wissenschaftlicher Rede und Poesie ist allerdings Herders Umgang mit einer anderen Grenze, die, zumindest in der offiziellen Sicht der damaligen Institutionen, als anerkannte, nahezu unanfechtbare Differenz galt. Gemeint ist die theologische Grenze von orthodoxer Lehre und heterodoxen Strömungen bzw., in einem noch weitreichenderen Sinne, die Unterscheidung von jüdisch-christlicher Religion auf der einen und apokryphen, paganen Traditionen auf der anderen Seite. Nun bestreitet Herder in der *Ältesten Urkunde* zwar nicht explizit den Vorrang der jüdisch-christlichen Tradition, aber sein Verfahren der gleichrangigen Verknüpfung und Zusammenschau der verschiedenartigen Überlieferungen impliziert doch eine relativierende Perspektive, die den Einzigartigkeitsanspruch und das Wahrheitsmonopol des jüdisch-christlichen Monotheismus unterläuft. Dieser Eindruck bezieht zusätzlichen Nachdruck aus dem Umstand, daß die Auseinandersetzung und identifikatorische Beschäftigung mit den genannten hermetischen Traditionen für den Kenner der religiösen und philosophischen Debatten der Zeit bereits mit bestimmten Assoziationen und semantischen Verweisen besetzt war.<sup>39</sup> Wer für die *Hermetica* plädierte, stellte sich zugleich in eine prominente aufklärerische Tradition deistischen und kosmotheistischen Denkens, die von Ralph Cudworth über William Warburton und John Toland bis hin zu dem Kantianer Karl Leonhard Reinhold reichte und für die die hermetischen Entwürfe zum symbolischen Inbegriff der wechselseitigen Übersetzbarkeit und Konvergenz der verschiedenen Offenbarungen im Zeichen einer *religio naturalis* geworden waren. Gemeinsam war jenen Intellektuellen die philosophische Überzeugung, daß sich das Prinzip des Göttlichen mit dem Kosmos identisch sei und sich als verborgene Einheit in den vielfältigen Erscheinungsformen der Natur manifestiere (*hen kai pan*). Diese Auffassung teilten auch einige andere deistisch oder pantheistisch inspirierte Gelehrten der Zeit, wie etwa der Orientalist Samuel Reimarus und der Philosoph Friedrich Jacobi, die sich indessen in ihren Entwürfen nicht auf die hermetische Tradition, sondern die Philosophie beriefen. Auch der Verfasser der *Ältesten Urkunde* schließt sich mit seinem Engagement für die apokryphen und esoterischen Traditionen des Alten Orients somit implizit jenem kosmotheistischen Bekenntnis der genannten Autoren an, das hinter der Vielheit der mythologischen Entwürfe und theologischen Systeme eine gleichsam natürliche Einheit des Göttlichen erblickt. Zu Recht kann Herder darauf vertrauen, in seinem Rekurs auf die hermetischen Texte bei seinen Lesern jene philosophischen und theologischen Assoziationen

---

<sup>39</sup> Vgl. Assmann, *Moses der Ägypter* (1998), S. 205-210.

wachzurufen, ohne daß er sich dazu des im Horizont zeitgenössischer Restriktions- und Zensurmaßnahmen gefährlichen spinozistischen Losungsworts *deus sive natura* bedienen müßte. An Herders *Ältester Urkunde* läßt sich demnach erneut die eigentümliche Doppelheit des Esoterischen studieren: die Tendenz zur Limitierung und Grenzziehung einerseits, zur Öffnung und Aufhebung von Grenzen andererseits. Die Prämisse des Esoterischen ermöglicht Herder in mehrfacher Hinsicht eine weitreichende Ausweitung seiner Rede bzw. seines Textes: Auf der Ebene des Gegenstands formuliert er einen mythologischen Entwurf, der dem Anspruch nach universal und generalisierbar gedacht ist und das Ganze des Kosmos und der menschlichen Existenz betrifft; in Hinblick auf die kulturpolitische Situation gelingt es ihm, sich mithilfe des Esoterischen über festgefügte Beschränkungen und Konventionen der akademischen und publizistischen Rede seiner Zeit hinwegzusetzen.

### **Zusammenfassung:**

Das Geheimnis bzw. die mit ihm verbundene esoterische Kommunikationsweise bezeichnet eine historisch wichtige Kulturtechnik, deren Bedeutung sich exemplarisch an der Geschichte der Auslegung der *Hermetica* nachvollziehen läßt. M. Ficino und Herder, die hier als prominente Vertreter dieser Rezeption herangezogen werden, illustrieren eine Form des Umgangs mit dem Hermetischen, die es – unter der Bedingung eines begrenzten, esoterischen Adressatenkreises – ermöglicht, Grenzen und Limitierungen des zeitgenössischen Diskussionsfeldes zu überschreiten und so eine produktive, interdisziplinäre Synthese von Philosophie, Religion und Poesie herbeizuführen.

esoterische Kommunikation

Mythologie

antike Philosophie und Christentum

Platonrezeption

Grenzüberschreitung

Kosmotheismus

natürliche Religion

### **Summary**

The mode of secret or esoteric communication marks a historically important cultural technique whose significance can be studied by drawing on the example of the history of the reception and interpretation of the *Hermetica*. M. Ficino and Herder, who stand out as prominent representatives of this historical process, illustrate a way of approaching hermetic texts that – given the condition of a limited circle of readers or interlocutors – enables the speaker/ author to transcend certain boundaries and limitations within the contemporary field of intellectual discussion and to thus promote a productive interdisciplinary synthesis of philosophy, religion and poetic literature.

esoteric communication

mythology

ancient philosophy and christianity

the reception of Platon

transcendence of boundaries

cosmo-theism

natural religion

- ALLEN, Michael J. B.: Introduction zu ders. (ed.): Marsilio Ficino, Platonic Theology. – Cambridge, Mass./ London: Harvard College 2001, S. vii-xvii.
- ASSMANN, Jan: Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur. – München/ Wien: Hanser 1998.
- BLUM, Elisabeth und Paul Richard/ Thomas Leinkauf: Einleitung zu: Ficino, Traktate zur Platonischen Philosophie, Berlin: Akademie 1993, S. 1-36.
- BULTMANN, Christoph: Die biblische Urgeschichte in der Aufklärung. Johann Gottfried Herders Interpretation der Genesis als Antwort auf die Religionskritik David Humes. – Tübingen: Mohr/ Siebeck 1999.
- FICINO, Marsilio: The Letters of Marsilio Ficino, ed. Fellowship of the School of Economic Science, vol. 5. – London: Shephard-Walwyn 1994.
- FICINO, Marsilio: The Letters of Marsilio Ficino, ed. Fellowship of the School of Economic Science, vol. 6. – London: Shephard-Walwyn 1999.
- FICINO, Marsilio: Opera omnia. – Basel: Henricpetri 1576 [Reprint Torino 1962].
- FICINO, Marsilio: Platonic Theology, ed. & transl. Michael J. B. Allen and James Hankins, Cambridge, Mass./ London: Harvard College 2001.
- FICINO, Marsilio: Traktate zur Platonischen Philosophie, hg. Elisabeth Blum, Paul Richard Blum und Thomas Leinkauf. – Berlin: Akademie 1993.
- FIELD, Arthur: The Origins of the Platonic Academy of Florence, Princeton: Princeton University Press 1988.
- GARIN, Eugenio: Der Philosoph und der Magier. In: ders. (Hg.), Der Mensch in der Renaissance. – Frankfurt/ M.: Campus 1990, S. 175-214.
- HÄFNER, Ralf: Die Weisheit des Ursprungs. Zur Überlieferung des Wissens in Herders Geschichtsphilosophie, Herder-Jahrbuch, Bd. 2 (1994), S. 77-101.
- HERDER, Johann Gottfried: Älteste Urkunde des Menschengeschlechts. In: ders.: Schriften zum Alten Testament, hg. Rudolf Smend, Frankfurt/ M.: Deutscher Klassiker-Verlag 1993, S. 179-659.
- HERMETICA. The ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophical teachings ascribed to Hermes Trismegistos, ed. Walter Scott, vol. 1. – Oxford: Clarendon Press 1924.
- KRISTELLER, Paul Oskar: Die Philosophie des Marsilio Ficino. – Frankfurt/ M.: Klostermann 1972.
- SIMON, Ralf: Das Gedächtnis der Interpretation. Gedächtnistheorie als Fundament für Hermeneutik, Ästhetik und Interpretation bei Johann Gottfried Herder. – Hamburg: Meiner 1998.
- YATES, Frances Amelia: Giordano Bruno and the Hermetic tradition. – Chicago/ London: The University of Chicago Press 1991 [zuerst 1964].

PD Dr. Linda Simonis, Institut für deutsche Sprache und Literatur, Universität zu Köln,  
 Albertus-Magnus-Platz, D – 50923 Köln.  
 LindaSimonis@web.de