

KULTURTRANSFER AM VORABEND DER REFORMATION

Überlegungen zum Verhältnis zwischen Reformation
und hermetisch-neuplatonisch-kabbalistischen Rezeptionen in der
Renaissance

Friedemann Stengel

I DIE HEIDELBERGER VERWERFUNG

Wer ist er – der *Theologus gloriae*, gegen den Luther Ende April 1518 in Heidelberg schweres Geschütz auffährt?¹ Wer ist es, der Luthers Zorn so weit treibt, dass er den freien Willen des Menschen auf nominalistische Weise zur bloß titulären Schimäre und sämtliche *opera* dieses nach seiner Seele doch gottebenbildlichen Menschen zu Todsünden erklärt?² Ist es wirklich nur der Pelagianismus Gabriel Biels, wie er 1516 schrieb?³ Sieht man sich genauer an, welche Attribute er dem Theologen der Herrlichkeit weiter zuordnet, wogegen er seine konsequent imputatorische Kreuzes-Christozentrik richtet, dann könnten noch andere Autoritäten in den Blick rücken, die unter den gelehrten Kreisen des frühneuzeitlichen Europa unübersehbar populär waren.

Denn diese Theologen meinen, so Luther, das Unsichtbare aus dem Geschaffenen, mithin aus dem Sichtbaren erkennen zu können,⁴ und sie wollen Gott ge-

¹ Vgl. *M. Luther*, *Disputatio Heidelbergae habita / Heidelberger Disputation (1518)*, in: *Ders.*, Lateinisch-Deutsche Studienausgabe, unter Mitarbeit von *M. Beyer* hg. und eingeleitet von *W. Härle*, Bd. 1, Leipzig 2006, 35–69, hier: 52 f. (WA 1, 362).

² Vgl. ebd., 36 f. (WA 1, 356): These III: »Opera hominum, ut semper speciosa sint, bonaque videantur, probabile tamen est, ea esse peccata mortalia.« Ebd., 46 f. (WA 1, 360): These XIII: »Liberum arbitrium post peccatum, res est de solo titulo, et dum facit, quod in se est, peccat mortaliter.« In These 1 der *Disputationsfrage über die Kräfte und den freien Willen des Menschen ohne Gnade* (Quaestio de viribus et voluntate hominis sine gratia disputata) aus demselben Jahr hatte er den Menschen nach der Seele zur »Dei imago« und zur Aufnahme der Gnade für befähigt (»sic ad gratiam Dei aptus«) erklärt, vgl. ebd., 1–17, hier: 2 f. (WA 1, 146).

³ Luther an Lang, WA Br 1, 65 f. Vgl. *M. Brecht*, *Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483–1521*, Berlin 1986 [Stuttgart 1981], 165. Auch die Disputation gegen die scholastische Theologie habe sich gegen Biels Auffassung vom natürlichen Vermögen des Menschen gerichtet, vgl. ebd., 170.

⁴ Vgl. *Luther*, *Disputatio Heidelbergae* (wie Anm. 1), 52 f. (WA 1, 362): These XIX: »qui

rade nicht durch Kreuz und Leiden sehen, ja sie hassen Kreuz und Leiden, weil sie Weisheit, Ruhm und Macht lieben.⁵ Die Missachtung eines stellvertretend gestorbenen Christus, dessen Gerechtigkeit dem Sünder *sola gratia* und *sola fide* zugerechnet wird, ist in Luthers Augen beim *Theologus gloriae* mit einem Erkenntnisanspruch verbunden, der über das Wunschkpotential des alten Realismus⁶ hinausgeht. Luther hält dagegen: die *invisibilia Dei*, letztlich das Wesen Gottes selbst, kann man nicht durch das Geschaffene erkennen; dies ist nur durch den Gelittenen und Gestorbenen möglich.⁷ Schon ein Jahr zuvor hatte Luther betont, dass dieser Gegenspieler des *Theologus crucis*, der hier als »homo errans« figuriert, mit seinem Beharren auf dem freien Willen und seinem falschen Vernunftgebrauch Gott nicht Gott sein lassen könne, sondern selbst Gott sein wolle. Es sei ein »erdichteter Begriff« und eine »Chimäre«, dass der Mensch ihn von Natur aus überhaupt lieben könne.⁸

2 HERMETIKER, NEUPLATONIKER, KABBALISTEN

Luthers Konnotationen in den Thesen 19–22 der Heidelberger Disputation weisen noch in eine andere Richtung als auf den Erfurter Ockhamismus Biels. Erasmus und Wimpfeling, Eck und Reuchlin – die ganze Palette der mit dem problematischen Begriff »Humanisten« bedachten Renaissancegelehrten kannte einen Schub, den ich hermetisch-neuplatonisch-kabbalistische Rezeptionen genannt habe. Die in den letzten Jahren anwachsende und wohl disparate Esoterikfor-

invisibilia Dei, per ea, quae facta sunt, intellecta conspicit«. Die Übersetzer legen das unsichtbare »Wesen« Gottes nahe und beziehen sich damit offenbar auf die *deus-absconditus*-Figur. Die Parallelisierung der sichtbaren und gemachten (Dinge), die Luther auch als »posteriora« (These 20) bezeichnet, gegenüber den unsichtbaren (Dingen), könnte sich aber auch auf die Korrespondenz zwischen *mundus naturalis* und *mundus intelligibilis* und damit auf eine für die Renaissance typische neuplatonisch-hermetische Kosmogonie beziehen, sofern man sich der im Folgenden vorgeschlagenen Deutung anschließt.

⁵ Vgl. ebd., 54 f. (WA 1, 362 f.): Thesen XXI: »odiunt crucem et passiones«; XXII: »diligunt [...] sapientiam, gloriam et potentiam«.

⁶ Die im Jahr vor der Heidelberger Disputation verfasste und ebenfalls schroff anti-aristotelische Disputation gegen die scholastische Theologie attackiert in These 54 den Universalienrealismus des Porphyrius, der am besten »den Theologen nicht geboren wäre«, vgl. *M. Luther*, *Disputatio contra scholasticam theologiam* / Disputation gegen die scholastische Theologie, in: *Ders.*, Studienausgabe (wie Anm. 1), 19–33, hier: 26 f. (WA 1, 226).

⁷ Vgl. *Luther*, *Disputatio Heidelbergae* (wie Anm. 1), 53 (WA 1, 362): These 20: »Ergo in Christo crucifixo est vera Theologia et cognitio Dei.«

⁸ Vgl. *Luther*, Disputation gegen die scholastische Theologie (wie Anm. 6), 20–23 (WA 1, 224 f.) (Thesen 3, 6, 14, 17–19).

schung hat in der kompakten und zeitlich gedrängten Verarbeitung neu- oder wiederentdeckten Schrifttums und des damit zusammenhängenden Kulturtransfers insbesondere aus dem jüdisch-muslimisch geprägten Spanien und aus dem griechischen Byzanz einen innovativen Einschnitt in der Kulturgeschichte der Frühen Neuzeit festgestellt.⁹ Die »Esoterik«, die aus der konkordienhaften, polemischen, jedenfalls überaus produktiven Inbeziehungsetzung kabbalistischer, hermetischer und neuplatonischer Schriften zu den christlichen Theologien und scholastischen Lehrgebäuden entstanden sei, bezeichne ein lange verkanntes Paradigma der Frühen Neuzeit, das durch den bereits von Jacob Burckhardt ganz unvermittelt und unbegründet eingeführten und mit »Renaissance« verbundenen Humanismusbegriff¹⁰ gedeckelt sei. Demgegenüber sollte die schon vor Jahren von Paul Oskar Kristeller ausgesprochene Warnung berücksichtigt werden, gerade den Florentiner Platonismus überhaupt als »Humanismus« im Sinne der reinen *studia humanitatis* als einer antikeorientierten Bildungsbewegung anzusehen.¹¹ Die Schwierigkeiten des Esoterikbegriffs sind bislang vielfach

⁹ Dieser Ansatz wird mit unterschiedlichen Akzenten vor allem von Antoine Faivre und seinen Schülern vertreten, vgl. *A. Faivre, Esoterik im Überblick. Geheime Geschichte des abendländischen Denkens*, Freiburg i. Br. 2001, insbes. 15–23; *W. J. Hanegraaff, Beyond the Yates Paradigm: The Study of Western Esotericism between Counterculture and New Complexity*, in: *Aries* 1 (2001) Nr. 1, 5–37; *K. v. Stuckrad, Was ist Esoterik? Kleine Geschichte des geheimen Wissens*, München 2004.

¹⁰ *J. Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch*, Frankfurt a. M. 2009 [2. Aufl. 1869]. Auf Seite 192 wird der Begriff ohne weitere Begründung eingeführt, und zwar ausgerechnet anlässlich der Besprechung von Pico della Mirandola. An anderer Stelle (196) führt Burckhardt die kirchenkritische Front des Humanismus ins Feld, um später (207) zu behaupten, Cosimo di Medici habe mithilfe der platonischen Philosophie »innerhalb des Humanismus« eine höhere Stufe der Neugeburt der Antike repräsentiert. Hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang auch auf die Verwirrung in neueren Ansätzen. Gerrith Walther nimmt jüngst in der *Enzyklopädie der Neuzeit* eine durchaus historische Verortung des Humanismusbegriffs vor, geht auf seine anthropologische Aufladung seit dem 19. Jahrhundert (F. J. Niethammer) ein und weist die eher »weltanschauliche« Identifizierung mit der Renaissance gegenüber der auf die *studia humanitatis* zurückgehenden, nicht anthropologischen Bestimmung zurück. Der Artikel gelangt angesichts der unübersehbaren Spannung zwischen bloßem Bildungsbegriff und anthropologischem Kampfschlagwort dennoch zu dem überraschenden Ergebnis, »Humanismus« sei »ein unentbehrliches heuristisches Werkzeug«. *G. Walther, Art. »Humanismus«*, in: *Enzyklopädie der Neuzeit* 5 (2007), 665–692, hier: 665–668.

¹¹ Vgl. *P. O. Kristeller, Humanismus und Renaissance*, 2 Bde., München 1980 [1973], hier: Bd. 1, 58–61, sowie Bd. 2, 249. Auf die Unschärfe des Humanismusbegriffs hinsichtlich des Neuplatonismus bei Paracelsus hat aufmerksam gemacht *J. Telle, Aufgaben der Paracelsusforschung*, in: *Medizinische Ausbildung und Versorgung zur Zeit des Paracelsus*. Salzburg 2006, 9–28, hier 20 f. Vgl. auch *Kristeller, ebd.*, Bd. 1, 11–29, Bd. 2, 244–264.

und, wie zu erwarten, ohne einheitliches Ergebnis besprochen worden.¹² Mit Gewinn zu rezipieren wäre aber die Beobachtung eines publizistisch und rezeptionell höchst einflussreichen Transfers, der sich mit den Bezeichnungen Hermetismus, Kabbala und Neuplatonismus verbinden lässt. Neben- und vorchristliche Lehren werden hierbei in einen christlichen Kontext eingeschrieben: Juden, Türken und Griechen ist die *prisca theologia*¹³ gemeinsam. Sie werden gemeinsam wie von einer christlichen Superreligion überwölbt, die das Fremde unter Marginalisierung des Abweichenden nostrifiziert und das Eigene, nämlich die christliche Theologie, an zentralen Stellen umformt. Ihren Höhepunkt fand die literarische Seite dieses Transfers, der durch die einflussreichen Medici in Florenz inspiriert, gefördert und vorangetrieben wurde, in Marsilio Ficinos Übersetzungen.¹⁴ Es war nicht Platon allein, sondern das geheimnisumwitterte *Corpus Hermeticum*, Jamblich, Porphyrius, Psellos und natürlich Plotin, die binnen kürzester Zeit erstmals vollständig und lateinisch vorlagen.¹⁵ Daneben steht die Konstruktion der christlichen Kabbala und die umfangreiche Rezeption arabischer Autoren durch Giovanni Pico della Mirandola und andere.¹⁶

Die Superiorität der christlichen Gottesverehrung zeigt sich für Pico und Ficino darin, dass die christlichen Dogmen mit Trinität und Christologie samenhaft und als logosgegründete Weisheit schon vormosaïsch bei Hermes, dann im Alten Bund und natürlich bei Platon und Plotin vorhanden waren.¹⁷ Es ging hier kei-

¹² Vgl. *M. Bergunder*, Was ist Esoterik? Religionswissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Esoterikforschung, in: *M. Neugebauer-Wölk / A. Rudolph (Hg.)*, Aufklärung und Esoterik. Rezeption – Integration – Konfrontation, Tübingen 2008, 477–507; *F. Stengel*, Diskurstheorie und Aufklärung, in: *M. Meumann (Hg.)*, Ordnungen des Wissens – Ordnungen des Streitens. Gelehrte Debatten des 17. und 18. Jahrhunderts in diskursgeschichtlicher Perspektive, Berlin 2013.

¹³ Dieser Begriff ist zeitgenössisch, so etwa bei Erasmus, Ficino und Pico della Mirandola, der ihn auf Hermes Trismegistos anwendet, vgl. *G. Pico della Mirandola*, De hominis dignitate. Über die Würde des Menschen. Lateinisch-deutsch, hg. von *A. Buck*, Hamburg 1990, 47 (hier ist ausdrücklich von der *prisca theologia* des Hermes Trismegistos die Rede); Enchiridion *Erasmii Roterodami* Germani de milite Christiano, in quo taxatis vulgi superstitionibus, ad priscae religionis puritatem, veteris aeloquentiae lituo nos provocat Hieronymus Emser. Lipsiae 1516; *J. Lauster*, Die Erlösungslehre Marsilio Ficinos. Theologiegeschichtliche Aspekte des Renaissanceplatonismus, Berlin / New York 1998, 234 u. ö.

¹⁴ Womöglich bestand die *Academia Platonica* in nichts anderem als in Ficinos u. a. Übersetzertätigkeit, vgl. *J. Hankins*, The Myth of the Platonic Academy of Florence. In: *Renaissance Quarterly* 44 (1991), 429–475; *Kristeller*, Humanismus (wie Anm. 11), Bd. 2, 105.

¹⁵ Vgl. dazu überblicksweise *Kristeller*, Humanismus (wie Anm. 11), Bd. 2, 101–114.

¹⁶ Zu Pico vgl. *St. A. Farmer*, Syncretism in the West. Pico's 900 Theses (1486). The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems. With Text, Translation, and Commentary, 2. Aufl., Tempe 2008, 1–179.

nesfalls mehr um andere Götter, es ging um den einen letztlich christlichen Gott, den die Völker nur in verschiedenen »ritus adorationis«¹⁸ anbeten. Die *concordia* aller theologischen und philosophischen Schulen ist Thema und Ziel der 900 Thesen, die Pico 1490 auf einem Gelehrtenkongress diskutieren lassen wollte.¹⁹

3 PRISCA THEOLOGIA VERSUS THEOLOGIA CHRISTIANA?

Welche Rolle kam dem Heils- und Versöhnungswerk Christi und der korrelierenden Anthropologie in den Konzeptionen der Florentiner und ihrer Rezipienten zwischen Rotterdam, Basel, Oxford oder Straßburg zu?²⁰ Dieser Frage nachzugehen, könnte ein differenzierteres Licht auf das oft diskutierte Verhältnis der Reformatoren zu diesen nur problematisch so genannten »Humanisten« werfen, indem nämlich deutlicher konzediert würde, wo die Quellen der Florentiner lagen und dass es sich eben nicht nur um bloße Antike- und Kirchenväterrezeption handelte. Denn in der Tat trat in den viel gelesenen Entwürfen Picos und Ficinos nicht die *gratia*, nicht die *fides*, ja nicht einmal Christus zurück, sondern die imputatorische Theologie des Kreuzes.²¹ Das ist gerade im Blick auf das Ereignis Heidelberg im Auge zu behalten.

¹⁷ *Pico della Mirandola*, *De hominis dignitate* (wie Anm. 13), 63. Jeder hebräische Kabbalist, der den kabbalistischen Prinzipien folge, sei gezwungen, die katholische Trinitätslehre zuzugestehen. Paulus selbst habe kabbalistisch gearbeitet. Vgl. Thesen 832–836 in *Farmer*, *Syncretism* (wie Anm. 16), 522 f.

¹⁸ So Ficino in *De Christiana Religio*; zitiert nach *Lauster*, Ficino (wie Anm. 13), 10. Lauster deutet diese Stelle erstaunlicherweise so, dass von verschiedenen *Religionen* die Rede ist, wobei offenbar der moderne Begriff von (Welt-)Religionen im Blick ist. Ficino spricht ausdrücklich von verschiedenen Riten der Verehrung – des (einen) Gottes.

¹⁹ Vgl. *Farmer*, *Syncretism* (wie Anm. 16), ix f.

²⁰ Auf die Rezeption und Edition Picos durch Erasmus, Jakob Wimpfeling, John Colet, Thomas Morus, Faber Stapulensis und Symphorien Champier u. a. macht aufmerksam A. Buck, Einleitung, in: *Pico della Mirandola*, *De hominis dignitate* (wie Anm. 13), VII–XXVII, hier: XXIII–XXVII.

²¹ Vgl. zur fehlenden Kreuzestheologie und zur Umwertung der soteriologischen Rolle Christi bei dem späten, sich gegen den Magievorwurf verteidigenden Ficino etwa *Lauster*, Ficino (wie Anm. 13), 23, 114, 118, 121, 193 f. Für Pico hat Christi Kreuz die Gemeinschaft mit den Engeln erschlossen und dem Menschen die Aufstiegsmöglichkeit trotz Sündenfall gewährt. Vgl. *G. Pico della Mirandola*, *Heptaplus* [Auszug], in: *Ders.*, *Ausgewählte Schriften*, Jena/Leipzig 1905, 141–170, hier: 145 f. In seiner *Apologie* verteidigt sich Pico gegen den Vorwurf, er habe der Verehrung des Kreuzes widersprochen und das Dogma verletzt, ja er

Als weiteres Stichwort ist die Anthropologie zu nennen, die ihren zeitgenössisch bekanntesten Ausdruck in Picos nie gehaltener *Oratio de hominis dignitate*, dem Vorwort zu den 900 Thesen, gefunden hat, die nie auf einer Konferenz diskutiert, aber durch Picos *Apologia* der gelehrten Öffentlichkeit vollumfänglich bekannt wurden.²² Wenn kürzlich erst Thomas Kaufmann den »Anthropozentrismus des humanistischen Menschenbildes« erneut und mit vollem Recht als negative Voraussetzung für Luthers Reformation bezeichnet hat,²³ dann ist dieses Menschenbild am einflussreichsten in der *Oratio* vertreten. Aber was sind seine Wurzeln? Es ist die kosmische Anthropologie und Ficinos aus der Himmelslehre Algazels und anderer abgeleitete Engelwelt, ein aus Hermes und kabbalistischen Quellen kompilierter Anthropozentrismus, der im *Adam kadmon* den Urmenschen und das Zentrum des Alls erblickt, ausgestattet selbstverständlich mit Willens- und Handlungsfreiheit, Exemplar der Menschheit selbst, die selbst entscheiden kann, über den vielgliederten Engelshimmel hinaus in die göttliche Sphäre zu gelangen – oder Vieh zu sein.²⁴ Der Mensch ist in der Lage, sich seiner Körperlichkeit zu entledigen und auf diese Weise »reine[r] Betrachter« zu sein, und damit ist er mehr als nur ein Philosoph, weder irdisch noch himmlisch, sondern ein göttliches Wesen; er ist ein »augustus [...] numen humana carne circumvestitum«, wie ein Gott in Menschengestalt.²⁵

greift in diesem Zusammenhang Thomas' Auffassung vom Verhältnis des Symbols (Kreuz) zur Sache (Christus) an, vgl. ebd., 219–232, hier: 225. Siehe zu diesem Punkt jedoch unten S. 503 f.

²² So etwa in: Opera *Joannis Pici Mirandule* Comitum Concordie: littera[rum] principis: nouissime accurate reuisa (addito generali sup omnibus memoratu dignis regesto) quaru[m]cunq[ue] facultatu[m] professoribus iam iucunda et proficua, hg. von J. Wimpfeling unter Beteiligung von H. Emser, Argentinae 1504.

²³ Vgl. Th. Kaufmann, Geschichte der Reformation, Frankfurt a. M./Leipzig 2009, 123.

²⁴ »Poteris in inferiora quae sunt bruta degenerare; poteris in superiora quae sunt divina ex tui animi sententia regenerari.« *Pico della Mirandola*, De hominis dignitate (wie Anm. 13), 6 f. Dazu H. Greive, Die christliche Kabbala des Giovanni Pico della Mirandola, in: Archiv für Kulturgeschichte 57 (1975), 141–161; W. Schmidt-Biggemann, Philosophia perennis. Historische Umriss abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit, Frankfurt a. M. 1998, 269–271; sowie zu Ficino ebd., 259–268. Die *Oratio* enthält im Gegensatz zu den Thesen nur schemenhafte Hinweise auf Picos kabbalistische und hermetische Quellen gerade im Hinblick auf eine kosmische Christologie – offenbar aus strategischen Gründen, vgl. Schmidt-Biggemann, ebd., 269.

²⁵ *Pico della Mirandola*, De hominis dignitate (wie Anm. 13), 8 f.

4 MAGIA VERSUS GOETIA

Dieser mit quasigöttlichen Potenzen ausgestattete Mensch vermag die verborgenen Korrespondenzen zwischen Makrokosmos und Mikrokosmos zu entschlüsseln.²⁶ Das neue alte Stichwort, das Pico umformuliert, heißt: Magie. *Magia naturalis* ist die »absoluta consummatio« der Naturphilosophie.²⁷ Das ist eines der zentralen Themen der 900 Thesen von 1486.²⁸ Aber »μαγεία« ist nicht »γοητεία«, sie hat nichts mit Dämonen zu tun, sondern ist reine Wissenschaft.²⁹ Wahre Astrologie und Kabbala sind ihre Mittel, im Buch des Gesetzes und im Buch Gottes (der Natur) zu lesen, so lautet die 900. These, gedruckt am 7. Dezember 1486.³⁰ Es liegt auf der Hand, dass sich die neue, wahre Wissenschaft »Magie« der Wiederentdeckung verschollen geglaubter Bücher und uraltem, dogmatisch nicht beeinträchtigtem Wissen verdankt, das die geheimen Naturkräfte in den Dienst des Magiers zu stellen half und auf irenische Weise überdies zu einer christlichen, alle theologischen und philosophischen Gräben zwischen Juden, Griechen, Türken und Christen überbrückenden Superreligion führen sollte.³¹ Das geheimnisumwitterte, in Mazedonien entdeckte, 1463 erstmals vollständig und auf lateinisch herausgebrachte *Corpus Hermeticum*, für dessen Übersetzung Ficino seine Arbeit an Platon unterbrach, als es ihm Cosimo di Medici schenkte,³² ist nur ein Beispiel für die Faszination, die vermeintlich vorchristli-

²⁶ Zur Konstruktion eines neuen Magiebegriffs in der Renaissance vgl. jetzt *M. Neugebauer-Wölk*, Magiegläubigkeit und Esoterik. Brauchen wir eine neue europäische Religionsgeschichte?, in: *Th. Pfeiffer (Hg.)*, Zauber und Magie, Heidelberg 2010, 131–161, besonders 147f.

²⁷ *Pico della Mirandola*, De hominis dignitate (wie Anm. 13), 52. – Die »Magia« wird durch »συμπάθεια«, durch den »universi consensus« nämlich, die »latitantia miracula«, die »in den Tiefen der Welt, im Schoß der Natur, in den geheimen Speichern Gottes« verborgen sind, ans Licht bringen, ebd. 55–57.

²⁸ Vgl. die *conclusiones magicae*, Thesen 772–797, in *Farmer*, Syncretism (wie Anm. 16), 494–503.

²⁹ Vgl. *Pico della Mirandola*, De hominis dignitate (wie Anm. 13), 52f.; *Pico della Mirandola*, Apologie (wie Anm. 21), 220: »Ich bin kein Magier und kein Jude, ich bin kein Ismaelit noch ein Ketzer. Ich bete Jesum an [...]«; sowie 226–228 (Unterscheidung der beiden Magien). Farmer, der sich von den älteren Thesen von Frances Yates absetzt, macht vor allem auf die Differenzen der Magiebegriffe Picos und Ficanos aufmerksam und betont für Pico anstelle des Hermetismus arabische (al-Kindi) und scholastische Autoren (Albertus Magnus, Wilhelm von Paris), vgl. *Farmer*, Syncretism (wie Anm. 16), 115–132.

³⁰ *Farmer*, Syncretism (wie Anm. 16), 552f.: »Sicut uera astrologia docet nos legere in libro dei, ita Cabala docet nos legere in libro legis.«

³¹ Ficino sieht letztlich in der christlichen Gottesverehrung die »höchste und perfektteste Realisierung der seelischen Ausrichtung auf Gott«, vgl. Lauster, Ficino (wie Anm. 13), 237.

³² Vgl. *Kristeller*, Humanismus (wie Anm. 11), 104.

che *arcana* – zunächst – in den italienischen Gelehrtenkreisen hervorrief. Im Ursprung, bei Gott, und dann vermittelt durch Hermes oder durch die schon vorschrittliche Kabbala, nicht bloß in der literarischen Antike, wie es ein einseitiger Renaissancebegriff nahelegen könnte, lag die tiefste Wahrheit, die nun vermeintlich entschlüsselt werden konnte.

Das hat nichts mit der *falsa magia*, der γοητεία, zu tun.³³ Und der zeitliche Kontext macht deutlich, dass es sich um eine äußerst effektive Unterscheidung handelt. Denn fast punktgenau zu der Zeit, als Picos Thesen auf den Markt kommen, wird mit päpstlicher Autorität ein anderer Magiebegriff verkündet: *Malleus maleficarum* kennt die Begriffsdifferenz zwar auch, ebnet sie aber gezielt ein. Auch Magier, Astrologen oder Divinatoren, ja sogar Astronomen, die etwa unter Berufung auf Aristoteles behaupten, Gestirne oder physikalische Kräfte seien für bestimmte Wirkungen in der Körperwelt verantwortlich, handeln stets mit Einverständnis oder auf Veranlassung von Dämonen,³⁴ nicht nur die *Malefici* und *Maleficae*, die ausdrücklich einen Pakt geschlossen haben. Für den *Malleus* ist durch die Synergie dreier Faktoren alles dämonisch: *permissio Dei*, Dämonen und Wille des Menschen, also des *magus*.³⁵ Das ist das Gegenbild zum Magiebegriff des Medici-Kreises und dieses Gegenbild wird in zeitlich dichter Parallele konstruiert. Die Florentiner Hermetiker und Kabbalisten sahen sich bald dem Vorwurf ausgesetzt, Magier in genau diesem Magieverständnis zu sein.³⁶

³³ Vgl. zu dieser Unterscheidung auch *W.-D. Müller-Jahncke*, Von Ficino zu Agrippa. Der Magia-Begriff des Renaissance-Humanismus im Überblick, in: *A. Faivre / R. Ch. Zimmermann (Hg.)*, Epochen der Naturmystik. Hermetische Tradition im wissenschaftlichen Fortschritt, Berlin 1979, 24–51, insbes. 38–42.

³⁴ Vgl. *H. Kramer (Institoris)*, Der Hexenhammer. *Malleus Maleficarum*, hg. von *G. Jerouschek und W. Behringer*, 5. Aufl., München 2006 [1487], z. B. 139, 165, 173, 201–203, 207, 218f., 583: hier wie an vielen Stellen unter ausdrücklicher Berufung auf Augustin. Astronomische (!) Bildnisse basieren auf einem stillschweigenden (*tacita pacta*), nigromantische auf einem ausdrücklichen Dämonenpakt. Dieser Angriff könnte sehr wohl auch Ficino betroffen haben, der in *De vita coelitus comparanda* die positiven, rein natürlichen Kräfte der Himmelskörper im Sinne der *magia naturalis* beschrieben hatte, vgl. *Stuckrad*, Esoterik (wie Anm. 9), 103.

³⁵ Vgl. *Kramer*, Hexenhammer (wie Anm. 34), 121, 175 u. ö. Der *permissio Dei* sind eigene, eng an Augustin angelehnte Abschnitte gewidmet, vgl. ebd., 289–303. Der *Malleus maleficarum* kam 1487, drei Jahre nach der sogenannten Hexenbulle Innozenz VIII., und nach dem auf den 19. Mai 1487 datierten, aber wohl gefälschten Notariatsinstrument der Kölner Universität heraus.

³⁶ 1490 wurde Ficino von Innozenz VIII. der Magie und Astrologie in *De vita libri tres* beschuldigt, es kam aber nicht zu einem förmlichen Verfahren. Immerhin erschien ein Jahr später Pico della Mirandolas *Adversus Astrologos*, vgl. *Lauster*, Ficino (wie Anm. 13), 15. Hier unterschied Pico ausdrücklich zwischen der die Philosophie verderbenden, mit Genethliaci, Schicksalsschau, Nekromantie verbundenen »Afterwissenschaft« Astrologie und

In der Hexenforschung setzt sich immer mehr die Einsicht durch, dass der Hexenjäger das »Vexierbild«³⁷ des Renaissancemagiers ist, denn beide propagieren gezielt den Magieglauben, beide gehen von der Wirksamkeit von *vires occultae* aus, gleichsam unter einer nur differierenden Ontologie. Aber der Magus war für den Hexenjäger der kräftige Beweis, dass die Welt durch geheime, magische Kräfte bedroht war. Die Hexenverfolgung, die ihren Höhepunkt erst im 16. Jahrhundert hatte,³⁸ hängt somit eng mit – sich selbst als Magier verstehenden – Renaissancegelehrten zusammen. Pico ist Teil des Problems, denn er setzt sich bewusst von der Goetie ab. Im selben Moment beginnt die Debatte um die Deutungshoheit über den Begriff »Magie« und um die eigene Positionierung gegenüber dem Vorwurf, selbst Magier zu sein.

5 WER NIMMT AM DISKURS TEIL?

Seit Jörg Hausteins detaillierter Studie sind manche Fragen zum ambivalenten Verhältnis Luthers in der Hexenfrage beantwortet worden. Ließe sich eine differenziertere Sicht gerade angesichts des immer wieder erhobenen und konfessionspolitisch gefärbten Vorwurfs an Luther gewinnen, eher Katalysator der Hexenverfolgung gewesen zu sein, den Teufels- und Hexenglauben gar zum Allgemeingut des deutschen Volkes und zur »lutherischen Fundamentallehre« gemacht zu haben,³⁹ wenn die nun herausgearbeiteten und kombinierten Ergebnisse der Magie- und Hexenforschung hinzugezogen würden?

der Astronomie, die sich mit der Messung von Maßen und Bewegungen befasse. Vgl. Auszüge aus der Schrift in *Pico della Mirandola*, Ausgewählte Schriften (wie Anm. 21), 242–266, hier: 243f. u. ö. Im Druck von 1504 findet diese Differenzierung bereits im Prooemium statt, (wie Anm. 22), CXVr.

³⁷ Vgl. *M. Neugebauer-Wölk*, Wege aus dem Dschungel. Betrachtungen zur Hexenforschung, in: *Geschichte und Gesellschaft* 29 (2003), 316–346, hier: 328, sowie: *Dies.*, Magieglaube (wie Anm. 26), 148, wo aber das Motiv des »Vexierbilds« erweitert wird: der Magieglaube der Renaissancegelehrten sei ein differenzierterer religiöser Entwurf als der der Hexenjäger, der sich zwischen 1420 und 1440 konstituiert habe.

³⁸ Neuere Zahlen und regionale Übersichten bei *W. Rummel / R. Voltmer*, Hexen und Hexenverfolgung in der Frühen Neuzeit, Darmstadt 2008, 74–79.

³⁹ So der Vorwurf des katholischen Historikers Josef Diefenbach auf dem Höhepunkt der konfessionspolitischen Kämpfe im wilhelmischen Deutschland bereits 1900, unter Bezugnahme auf Luthers Großen Katechismus, in dem Teufelsbuhlschaft und Teufelsbund als feste Gegenstände der Kinderunterweisung betrachtet werden, vgl. *J. Diefenbach*, Der Zauber Glaube des 16. Jahrhunderts nach den Katechismen D. Martin Luthers und des P. Canisius. Mit Berücksichtigung der Schriften Pfarrer Längins und des Professors Riezler, Mainz 1900, 21. Zur Gesamtdenbatte *J. Haustein*, Martin Luthers Stellung zum Zauber- und Hexenwesen, Stuttgart/Berlin/Köln 1990, 13–31.

Auf den ersten Blick scheint das nicht so einfach zu sein: Direkte Referenzen auf den *Malleus maleficarum*⁴⁰ fehlen bei Luther ebenso wie Indizien für eine genauere Kenntnis Picos und Ficinios.⁴¹ Aber fiel Luther aus dem Konzert seiner Zeitgenossen, welches Milieus und welcher Region auch immer, auf geradezu provinzialistische Weise nicht ganz heraus, wenn man von seiner Unkenntnis dieser Literatur ausginge? *Malleus maleficarum* ist bis 1523 in mindestens 13 Auflagen und etwa 10.000 Exemplaren gedruckt worden.⁴² Schon Pico ging, wie Stephen Farmer gezeigt hat, mit großer Sicherheit auf ihn ein, wenn er in der *Apologia* zwei seiner 900 Thesen revidierte, die nach dem Hexenhammer als Bejahung der schwarzen Magie gelesen werden konnten.⁴³

Und Pico selbst? Jakob Wimpfeling, der 1517 in Straßburg mit Johannes Niders *Formicarius* von 1434/35 eines der ersten Hexereikompendien neu herausgab,⁴⁴ findet sich 1504 ebenfalls in Straßburg als Herausgeber auch der *Opera omnia* Picos. Aber er ist nicht der Einzige. An dieser Edition beteiligte sich auch der junge Magister Hieronymus Emser.⁴⁵ 1504 ist auch das Jahr, in dem der

⁴⁰ Dessen Nichterwähnung hat sich seit der Arbeit von Nikolaus Paulus von 1910 bis hin zu Haustein erhalten. Anstelle des Hexenhammers sei Luther von Geiler von Kaysersberg beeinflusst worden. Es bleibt ein Rätsel, wie Nennungen oder Nichtnennungen von Namen und Büchern die Basis für Nachweise von Rezeptionen bilden können. Vgl. *N. Paulus*, Hexenwahn und Hexenprozeß vornehmlich im 16. Jahrhundert, Freiburg i. Br. 1910. In erster Linie versucht Paulus, die Unabhängigkeit Geilers (den Luther erwähnt) vom Hexenhammer nachzuweisen; vgl. ebd., schon 2; sowie *Haustein*, Stellung (wie Anm. 39), 27, wo dieser vermeintliche Nachweis ungeprüft und folgeschwer zugrunde gelegt ist.

⁴¹ Dass er die 900 Thesen Picos wenigstens dem Namen nach gekannt hat, geht hervor aus seiner Antwort auf die Verdammung durch die Kölner Fakultät, vgl. WA 6, 183; vgl. daneben eine weitere Erwähnung von Pico in den Resolutiones zu den 95 Thesen, in einer Auflistung gemeinsam mit Laurentius Valla, Petrus von Ravenna, Johannes Vesalia, Johannes Reuchlin und Faber Stapulensis, WA 1, 574.

⁴² Insgesamt wurde das Werk wohl 29-mal aufgelegt. Vgl. *Jerouschek/Behringer*, »Das unheilvollste Buch der Weltliteratur«? Zur Entstehungs- und Wirkungsgeschichte des *Malleus Maleficarum* und zu den Anfängen der Hexenverfolgung, in: *Kramer*, Hexenhammer (wie Anm. 34), 9–98, hier: 16.

⁴³ Vgl. *Farmer*, Syncretism (wie Anm. 16), 502.

⁴⁴ *J. Nider*, *Formicarius Joannis Nyder theologi profundissimi / pulcherrimus Dialogus ad vitam christianam exemplo conditionum Formice in citativus: historiis & Hermanie referatissimus*, Argentine 1517 (letztes Blatt: *Jacobus Wypfelingius Sletstatinus nobili bone indolis adolescenti wernhero de Ursirupe / vulgo Berenfels*); zu Nider und der Entstehung der frühneuzeitlichen Hexenverfolgung am Rande des Konzils von Basel, Florenz und Ferrara im Herrschaftsgebiet des Gegenpapstes Felix V. (Savoyen) *Neugebauer-Wölk*, Wege (wie Anm. 37), 189.

⁴⁵ *Opera Joannis Pici Mirandule* (wie Anm. 22). Druckort (Argentinae: Prüs) und -jahr (1504) sind handschriftlich auf dem Frontispiz eingetragen, auf der Rückseite befindet sich

junge Luder in Erfurt über den *Sergius* Reuchlins von Emser selbst unterwiesen worden ist.⁴⁶ Sollte es wirklich der Fall sein, dass die Florentiner und ihre Rezipienten mit ihrer hermetisch-kabbalistisch-neuplatonischen Theologie und Naturphilosophie und mit ihrer Abwehrschlacht gegen den Vorwurf dämonischer Magie und Astrologie nur in obskuren Häretikerkreisen bekannt waren? 1504 war der früh verstorbene Pico gerade einmal zehn, Ficino fünf Jahre tot, und ihre Bücher fingen an, sich überall zu verbreiten. Das lässt sich an dem Umfang von Ficanos um und nach 1500 herausgebrachten Übersetzungen hermetischer, magischer, neuplatonischer und selbstverständlich dämonologischer Literatur ablesen.⁴⁷ Aber weder Pico noch Ficino waren ohne weiteres zitierfähig: Picos 900 Thesen waren nicht diskutiert, 13 *conclusiones* waren verurteilt, drei für häretisch erklärt worden.⁴⁸ Er selbst votierte in seiner umfangreichsten Schrift *Adversus Astrologos* gegen die astrologische Superstition für Astronomie, um sich zu verteidigen.⁴⁹ Und Jörg Lauster hat eindrücklich gezeigt, wie dringend der unter Magieverdacht stehende Ficino in *De Christiana Religio* und in dem kurz vor seinem Tod verfassten Römerbriefkommentar bemüht war, seine Or-

unter der Überschrift »HIERONYMUS Emser presbyter Ioanni Prüs Argentino Civitatq. Calographo accuratissimo. S.P.D.« ein Widmungstext. In der Universitätsbibliothek Halle enthält dieser Band übrigens die bemerkenswerte Besitzbezeichnung Gottfried Arnolds (»M. Godofredo Arnoldo, Annamontano«) und Johann Heinrich Michaelis', der es in einer öffentlichen Auktion erworben hat.

⁴⁶ Dies ist nicht eine spätere Behauptung Luthers, sondern Emsers selbst, weil er ihn im Konflikt offenbar wieder unter seine Hörerschaft bringen wollte. Ersteres wird zuweilen ohne Kommentar in der Literatur behauptet. Vgl. dagegen *H. Smolinsky*, Augustin von Alveldt und Hieronymus Emser. Eine Untersuchung zur Kontroverstheologie der frühen Reformationszeit im Herzogtum Sachsen, Münster 1983, 27.

⁴⁷ Vgl. dazu etwa das intensiv durchgearbeitete, mit zahlreichen Unterstreichungen und Besitzvermerk eines Magdeburger Gymnasiums versehene Exemplar in der Halleschen Universitätsbibliothek, ohne Erwähnung des Übersetzers *M. Ficino*, Index eorum, quae hoc in libro habentur Iamblichus de mysteriis Aegyptiorum. Chaldeorum. Assyriorum. Proclus Platonium Alcibiadem de anima, atq. daemone. Proclus de sacrificio & magia. Porphyrius de divinis atq. daemonibus. Synesis Platonius de somnis. Psellus de daemonibus. Expositio Prisciani & Marsilii in Theophrastum de sensu, phantasia & intellectu. Alcinoi Platonici philosophi liber de doctrina Platonis. Speusippi Platonis discipuli liber de platonis definitionibus. Pythagorae philosophi aurea verba. Symbola Pithagorae philosophi. Xenocratis philosophi platonici liber de morte. Mercurii Trismegisti Pimander. Eiusdem Asclepius. Marsilii Ficini de triplici vita Lib. II. Eiusdem liber de voluptate. Eiusdem de Sole & lumine libri. II. Apologia eiusdem in librum suum de lumine. Eiusdem libellus de magis. Quod necessaria sit securitas & tranquillitas animi. Praeclarissimarum sententiarum huius operis brevis annotatio. [2. Aufl.] Venetiis [1516]. Vgl. dazu auch *Stuckrad*, Esoterik (wie Anm. 9), 89f.

⁴⁸ Vgl. *Buck*, Einleitung (wie Anm. 20), XXII.

⁴⁹ Vgl. oben Anm. 36.

thodoxie unter Beweis zu stellen, so sehr, dass seine teils seitenweisen Abschriften und Kompilationen aus dem Römerbriefkommentar des Aquinaten mit seinem Plotinismus unübersehbar kollidierten.⁵⁰ Der Florentiner Hermetismus forcierte durch seine von außen aufgezwungene und ihm selbst zugleich inhärente Apologetik eine umfangreiche Neubeschäftigung mit Paulus, mit Augustin und natürlich auch mit den Scholastikern. Diese sakrosankten Autoritäten dienten zur theologischen Absicherung des *prisca-theologia*-Projekts. Ludwig Borinski hat bereits vor Jahren darauf hingewiesen, dass fünf der prominentesten »Humanisten« um 1500 Römerbriefkommentare verfasst haben: Ficino, Agrippa von Nettesheim, Faber Stapulensis, Erasmus und John Colet⁵¹ – allesamt Autoren, die genauer besehen Begründer oder Rezipienten des Florentiner Hermetismus waren, der *Magia* und *Philosophia occulta*, oder – wie Colet – Paraphrasten von Picos *Heptaplus*.⁵²

Sollten diese ›modernen‹ Texte in Erfurt und dann in Wittenberg weniger bekannt gewesen sein als Biel und die schon hunderte Jahre toten Scholastiker des Thomismus und Scotismus geschweige denn Aristoteles, auch wenn sie weniger namentlich erwähnt werden, was bekanntermaßen keinen Rückschluss auf Art und Umfang der Rezeption erlaubt?

Es wäre fruchtbar, näher diesem Kontext nachzugehen, der für Erasmus und Emser, für Eck und Wimpfeling ohne weiteres, für den Verfasser der Heidelberger Thesen wenigstens implizit, und sei es als negative Voraussetzung, von Belang war: als anti-augustinische, seine Christozentrik bedrohende Front, für seine Auffassung vom Menschen, von Sünde und freiem Willen, von Christi Erlösungswerk, von der Rolle und Hermeneutik der Heiligen Schrift, von Magie und Hexen, für seine Vorstellung vom Wirken des Teufels und einem zuweilen geradezu anti-synergistischen Erlösungsprozess. Es ist klar, dass in all diesen Punkten von allen Kombattanten stets die alten Autoritäten referiert und diskutiert wurden. Aber sind es auch die aktuellen Fronten?

⁵⁰ Bereits Walter Dreß hat die literarische Abhängigkeit Ficanos von Thomas' Römerbriefkommentar ans Licht gebracht, vgl. *W. Dreß*, *Die Mystik des Marsilio Ficino*, Berlin/Leipzig 1929, 159–176; kritischer dagegen *Lauster*, *Ficino* (wie Anm. 13), z. B. 80f., 118f., 122, 143, 240–242, 248.

⁵¹ Vgl. *L. Borinski*, *Englischer Humanismus und deutsche Reformation*, Göttingen 1969, 12f.

⁵² Vgl. *S. Jayne*, *John Colet and Marsilio Ficino*, Oxford 1963, 27, 44. Jayne wie auch Borinski haben die enge rezeptionelle Verbindung zwischen Ficino, Colet und Erasmus herausgearbeitet.

6 FEINDE DES KREUZES?

Zunächst bietet sich ein Rückblick auf die frühen Disputationen gegen die Kreuzhasser, die selbst Gott sein wollen, an. Dessen ungeachtet, dass hier Thomas, Scotus und Biel genannt werden, ist das attackierte Menschenbild in Picos *De hominis dignitate* enthalten, abgedruckt in Emsers Pico-Ausgabe. Und im *Enchiridion militis christiani* des Pico-Kenners Erasmus kann eben dies nachgelesen werden, fast wie ein Zitat aus Pico: »Der Geist läßt uns also zu Göttern werden, das Fleisch zu Tieren.«⁵³ Von einem stellvertretenden Sühnetod Christi ist hier ebensowenig die Rede wie bei Pico oder Ficino. Für die Florentiner ermöglicht Christus den Aufstieg der Seele, wenn auch *sola gratia*, also gerade nicht als Selbsterlösung.⁵⁴ Ohne Christus in diesem Zusammenhang überhaupt zu erwähnen, ist es für Pico nämlich der Magier, der Himmel und Erde, das Untere mit dem Oberen durch seine Betrachtung der Wunder Gottes »vermählt« und dadurch zur Steigerung der Gottesverehrung beiträgt.⁵⁵ Und auch Ficino glaubt, dass dem Menschen ein natürliches Vermögen zur Wiedererlangung des rechten Weges erhalten bleibe, der durch Erkenntnis beschränkt wird, nicht durch ein stellvertretendes Leiden.⁵⁶

Es ist auffällig, dass Luther in nahezu singulärer Weise ausgerechnet in Heidelberg seine Präferenz für Platon und Pythagoras gegenüber Aristoteles bekennt.⁵⁷ In den *probationes* parallelisiert Luther sogar ausdrücklich Augustin, Jamblich und »alle platonischen Streiter« als Zeugen für den Vorrang und die Separatheit der Ideen gegenüber der Körperwelt bei Aristoteles.⁵⁸ Schon Martin

⁵³ Weiter: »Die Seele macht uns zu Menschen; der Geist zu frommen, das Fleisch zu bösen; die Seele allein zu keinem von beiden. Der Geist strebt nach dem Himmlischen, das Fleisch nach dem Angenehmen, die Seele nach dem Notwendigen. Der Geist hebt uns zum Himmel, das Fleisch drückt uns nieder zur Hölle; der Seele wird nichts zugeschrieben.« E. von Rotterdam, *Enchiridion militis christiani*. Handbüchlein eines christlichen Streiters, in: *Ders.*, *Ausgewählte Schriften*, hg. von W. Welzig, Bd. 1, Darmstadt 2006, 143. Auf diese Stelle hat jüngst hingewiesen: Kaufmann, *Reformation* (wie Anm. 23), 122.

⁵⁴ Vgl. Lauster, Ficino (wie Anm. 13), 82–84, 110–112, 121f., 124–156 u. ö.; Pico della Mirandola, *Heptaplus* (wie Anm. 21), 168f.

⁵⁵ Pico della Mirandola, *De hominis dignitate* (wie Anm. 13), 56f.: »[...] ita Magus terram caelo, idest inferiora superiorum dotibus virtutibusque maritat«. Soteriologische Aussagen Picos: Anm. 21.

⁵⁶ Vgl. M. Ficino, *Traktate zur Platonischen Philosophie*, übers. von E. Blum u. a., Berlin 1993, 215 (im Anschluss an die Peripatetiker); Lauster, Ficino (wie Anm. 13), 118, sowie 248, wo Lauster die Unverbundenheit von Ficanos Erlösungslehre und seiner Adaption der Satisfaktions- und Stellvertretungslehre Thomas' betont.

⁵⁷ Vgl. Luther, *Disputatio Heidelbergae* (wie Anm. 1), 68f. (WA 1, 355), Thesen 36f.

⁵⁸ Vgl. H. Junghans, *Die probationes zu den philosophischen Thesen der Heidelberger Disputation Luthers im Jahre 1518*, in: *Lutherjahrbuch* 46 (1979), 10–59, hier: 57.

Brecht hat die ganz unvermittelte und unbegründete Platon-Sympathie in Heidelberg als einen nicht weiter verfolgten Weg Luthers bezeichnet.⁵⁹ Sie dürfte aber zweifellos dafür verantwortlich sein, dass der »Funkenschlag in den Südwesten«⁶⁰ überhaupt zustande kam. War es ein Versuch, bei den jungen Erasmusianern mit Platon und Pythagoras zu punkten, zugleich aber Aristoteles abzuwählen und dennoch die Theologie des Kreuzes im streng antipelagianisch-augustinischen Sinne zu propagieren? Luther hätte die ficinianisch-hermetische Anthropologie massiv angegriffen, aber ihre platonisch-pythagoreische, antiaristotelische Agenda wenigstens verbal hofiert.⁶¹ Wenn diese zeitgenössischen Kontexte betrachtet werden, könnten sich neue Fragestellungen ergeben, ohne dass das Gebot einer angemessenen Zurückhaltung gegenüber der Behauptung verletzt würde, man könne Faktum und Modus von Rezeptionsvorgängen sicher nachweisen, ob nun Buchtitel, Autorennamen, Frontstellungen und Solidarisierungen genannt werden oder nicht.

7 FEINDE DER RECHTFERTIGUNG SOLA FIDE

Diese Art von Zurückhaltung betrifft auch Luthers spätere Gegner. Das sollte aber nicht zur Ausblendung ihres Kontextes führen. Das Beispiel Emser, des neben Eck und Cochläus wohl wichtigsten frühen Luthergegners, ist genannt worden. Die Emserforschung hat zwei Punkte herausgearbeitet, die Emser gegenüber Luther geradezu unerbittlich vorbrachte. Dessen Beharren auf einer Rechtfertigung *sola fide* ohne Werke ist für Emser die »wahre Lästerung« Luthers.⁶² Er war wohl einer der Ersten, der Luthers nicht textgemäßes *sola* in Röm 3,21 monierte.⁶³ Dass er unter den Gesetzeswerken die jüdischen Zeremo-

⁵⁹ Vgl. Brecht, Luther (wie Anm. 3), 228.

⁶⁰ V. Leppin, Martin Luther, Darmstadt 2006, 126.

⁶¹ Leppin urteilt in einer ähnlichen Richtung über Luthers taktische Argumentation: als Aristoteleskritiker (und Platonfreund) habe er sich nicht nur als Kenner der humanistischen Strömungen präsentiert, sondern wenigstens hier in Heidelberg auch an ihnen partizipiert, vgl. ebd., 132f. Dass man in der Renaissancephilosophie allerdings nicht von klar abgegrenzten aristotelischen oder platonischen Systemen, sondern nur von hybriden, konkordienhaften und zuweilen polemisch geprägten Durchdringungen sprechen kann (das war auch Picos Projekt in den 900 Thesen), hat vor allem Martin Mulso am Beispiel Bernardino Telesios, Pomponazzis, Patrizis, Persios u. a. gezeigt in: *M. Mulso, Frühneuzeitliche Selbsterhaltung. Telesio und die Naturphilosophie der Renaissance*, Tübingen 1998.

⁶² Vgl. Smolinsky, Alvelde und Emser (wie Anm. 46), 284.

⁶³ Vgl. die »Emserbibel«: Das New Testament so durch den hochgelerten Hieronymus Emser seligen verteutschet / under des Durchleuchten / Hochgebornen Fürstenn und Herrn / Herrn Georgen Hertzogen zu Sachssen etc. Regiment außgegangen ist. Freiburg i. Br.

nialwerke verstand, war an Erasmus angelehnt, der seine Sicht aus Colets Römerbriefkommentar übernommen haben dürfte.⁶⁴

Ein zweiter Punkt ist Emsers kräftiges Insistieren auf der allegorischen Schriftauslegung, wofür er sich ausdrücklich auf Pico beruft. Für Emser ist die Schrift dunkel und widersprüchlich, sie legt sich keinesfalls selbst aus. Aber im Buchstaben wohnt noch ein anderer, der innere und eigentliche geistliche Sinn. Der Geist ist im Buchstaben.⁶⁵ Luther identifiziert gegen Emser den äußeren Buchstaben mit dem tötenden Gesetz. Hinter dem Buchstaben, schreibt er dem »Bock«, ist kein Geist, der Geist muss ins Herz geschrieben werden.⁶⁶

Kannte Luther den von Emser herausgegebenen *Heptaplus* Picos mit seinen weitreichenden Konsequenzen einer allegorischen Auslegung der Schöpfungsgeschichte im hermetisch-kabbalistischen Sinne, mit rationaler Engelwelt, einer modifizierten *Adam-kadmon*-Figur, dem willensfreien Menschen?⁶⁷ Könnte Luthers Abwehr gegen die Allegorie mit der Abwehr einer hermetisch-kabbalistischen Kosmologie und Anthropologie zusammenhängen, die in ihrer Zuspitzung seinen antipelagianischen Augustinismus verletzen?

Für Emser sind es die Ketzer, die die Bibel nicht über den Buchstaben hinaus auslegen,⁶⁸ aber in Picos *Apologia* besteht darin gerade der Unterschied zwischen Christen und Juden: Die einen suchen nur den Buchstaben des Gesetzes, der letztlich tötet, »wir« aber suchen den Geist. Täten es die Juden auch, würden sie die christlichen Dogmen erkennen – und zwar durch die Kabbala.⁶⁹ Keine Wis-

1534, 234v (zu Röm 3,21) und 234r. Paulus meine mit den Werken des Gesetzes nicht die guten Werke; er sage nicht, der Mensch werde durch den Glauben ohne die Werke des Gesetzes selig, sondern ohne die Beschneidung und andere jüdische Zeremonien. Vgl. auch die Annotation zu Jak 1, ebd. 358r.

⁶⁴ Vgl. *Jayne*, Colet (wie Anm. 52), 75. Die Randglossen der »Emserbibel« enthalten zahlreiche Verweise auf die *Adnotationes ad Novum Testamentum* des Erasmus (1516). Bereits 1516 war Luther der Auffassung, Erasmus verstehe Gesetzesgerechtigkeit nicht als Werkergerechtigkeit, sondern nur als jüdische Zeremonialgerechtigkeit, vgl. *Brecht*, Luther (wie Anm. 3), 162. Dies lehnte Luther schon 1516 in einem Brief an Spalatin ab, vgl. WA Br 1, 70f.

⁶⁵ Vgl. *Smolinsky*, Alvelde und Emser (wie Anm. 46), 258f., 261, 265. Emser beruft sich auf Pico, Origenes, Faber Stapulensis, Reuchlin und Erasmus.

⁶⁶ Vgl. *Smolinsky*, Alvelde und Emser (wie Anm. 46), 263; WA 7, 654f.

⁶⁷ Der *Heptaplus* ist in den *Opera* Picos von 1504 enthalten (wie Anm. 22). Es liegt nur eine Teilübersetzung vor, vgl. Anm. 21. Die gesamte rationale Engelwelt ist Mensch, nicht nach dem Körper, sondern nach der Seele, vgl. ebd., 153. Auf die Popularität des *Heptaplus* hat auch *Jayne*, Colet (wie Anm. 52), 27, 44, hingewiesen.

⁶⁸ Vgl. *S. Braun*, »Wider das unchristliche Buch Martin Luthers ...«. Zur rhetorischen Komposition in Hieronymus Emsers *refutatio* auf Luthers Adelschrift, in: *Daphnis* 38 (2009), 491–526, hier: 507 (Bezugnahme auf die *refutatio* Emsers, 9).

⁶⁹ Vgl. *Pico della Mirandola*, *Apologie* (wie Anm. 21), 231.

senschaft, so eine von Picos 900 Thesen, überzeuge mehr von der Gottheit Christi als Magie und Kabbala.⁷⁰ Denn die Kabbala führt zur Erkenntnis des Geistes im Text.

Luther versteht gegen Emser und kabbalistische Tendenzen den Geist gerade antineuplatonisch, wenn er vom Heiligen Geist spricht und von der geistlichen Seite des Materiellen nichts wissen will. Dass er in der Praxis nicht so radikal anti-allegorisch vorgegangen ist und im übrigen durch die Christotypologese und durch die existentielle Textdimension⁷¹ selbst mehr als den bloßen *sensus historicus* erkennt, ist die eine Seite. Seine distanzierte Haltung gegenüber kabbalistischen Auslegungen und seine ambivalenten judenpolitischen Äußerungen sind eine andere Seite, die in den Konflikt mit dem neuplatonisch-picinischen Ansatz Emsers zurückweist.

Es bleibt ein Forschungsdesiderat, die aneignenden und abweisenden Rezeptionen der Schriften Picos, Ficinos und ihrer Schüler bei den Reformatoren herauszuarbeiten. Immerhin argumentierte auch Johann Eck gegen Karlstadt in Leipzig ausgerechnet bei einer strittigen Augustinauslegung zum Sündenbegriff nicht mit den Scholastikern: Sünde gelte hier als Konkupiszenz, dort als Sündenstrafe. Aus Augustin werde deutlich, dass unter Sünde die Sündenstrafen verstanden werde, so wie wir in diesem Sinne für die Toten beten, dass sie von den Sünden erlöst werden; das vertrete wohl unterrichtet (»docte«) Graf Pico della Mirandola in der 11. *Conclusio* seiner *Apologia*.⁷² Diese singuläre Erwähnung dürfte eher ein Zeichen für die Normalität und Bekanntheit von zeitgenössischen Autoren sein, die gerade aufgrund ihrer problematischen Position zwischen Magien und Prozessen weniger namentlich erwähnt wurden als die kirchlichen Normtheologen, um deren Deutung innerhalb der zeitgenössischen Fronten ja gerade gestritten und in deren Kontexte sie neu eingeschrieben und dabei modifiziert wurden.

8 FIDES – FIDUCIA

Ludwig Borinski hat darauf hingewiesen, dass Luthers innovatives Verständnis der *fides* als *fiducia* ganz offenbar an die *Adnotationes* des Erasmus von 1516 angelehnt ist, der wiederum John Colet rezipiert hat. Die dahinter stehende Vor-

⁷⁰ »Nulla est scientia quae nos magis certificet de diuinitate Christi quam magia et cabala.« *Farmer*, Syncretism (wie Anm. 16), 496 (These 780, die von der päpstlichen Kommission verdammt wurde).

⁷¹ Vgl. *Leppin*, Luther (wie Anm. 60), 70f., sowie 83.

⁷² *O. Seitz (Hg.)*, Der authentische Text der Leipziger Disputation (1519). Aus bisher unbenutzten Quellen, Berlin 1903, 245.

stellung, *fiducia* und *confidentia* bedeuteten »Sammlung« und »Vereinheitlichung« der im Körper hoffnungslos verteilten Seele mit ihren Kräften zu Gott hin, stammt jedoch von Ficino, Pico und Dionysios.⁷³ *Sola fide* ist bei Colet wie schon bei Cusanus selbstverständliches Element der Römerbriefauslegung, wenn auch abweichend von späteren reformatorischen Deutungen.⁷⁴ Bei Ficino soll *sola fide* beispielsweise den Vorrang des Glaubens gegenüber dem Erkennen, *sola gratia* die vorauslaufende Urheberschaft der Gnade Gottes bei der *deificatio* sicherstellen.⁷⁵ Und die *iustitia* ist für Ficino im Römerbrief eben gerade kein Rechtsverhältnis zwischen Gott und Mensch, sondern die wiederhergestellte Harmonie der Seelenkräfte.⁷⁶ Diese Differenzen bestehen zweifellos, aber es sind ja die Auseinandersetzungen um die Füllung der Signifikanten, die die Debatten prägen und die Lehrsysteme wechselseitig verändern.

9 PERSPEKTIVEN

Ließe sich durch diese Kontextualisierung auch die Position der Reformatoren in der zeitgenössisch äußerst brisanten Frage nach dem Umgang mit Magie angesichts des fast gleichzeitigen Erscheinens von Picos Thesen und Kramers *Malleus maleficarum* differenzierter darstellen? Man könnte fragen, inwieweit der Glaube an die reale und physische Wirksamkeit von Teufel und Dämonen, der mit der Debatte um Magie als Wissenschaft versus Zauberei um 1500 ambivalent den Gelehrtendiskurs geprägt hat, in Luthers *solus*-Theologie eine christozentrische Antwort erhalten hat, die sich als Alternative beschreiben lässt: gegenüber den naturmagischen und anthropologischen Entwürfen der *Prisca theologia* und *Magia* aus Florenz und gegenüber der Universalgoetie, die dem *Malleus*

⁷³ Vgl. Borinski, Humanismus (wie Anm. 51), 11–21, das Colet-Zitat ebd., 15.

⁷⁴ Vgl. L. Borinski, Wyclif, Erasmus und Luther, Göttingen 1988, 41–43. Cusanus' Werke waren 1514 von Faber Stapulensis herausgebracht worden. Die zugespitzte Aussage von einer Rechtfertigung *sola fide* findet sich an vielen Stellen in den *Excitationum libri decem*. Im Exemplar der Halleschen Universitätsbibliothek (AB BB 92^a) sind viele dieser auf die *fides* bezogenen Passagen handschriftlich markiert worden. Vgl. N. v. Kues, Haec accurata recognitio trium voluminum operum clariss. P. Nicolai Cusae Card. ex officina ascensiana recenter emissa est cuius universalem indicem, proxime sequens pagina monstrat, hg. von J. Lefèvre D'Etapes, 3 Bde., Paris 1514, hier: Bd. 2, LXIr, LXXr, LXXVIv, LXVIIIr, XCIIIv, XCVv passim. Dass Luther die *deus-absconditus*-Vorstellung anders gewichtet als Cusanus (vgl. Leppin, Luther [wie Anm. 60], 254), spricht gerade nicht gegen eine Rezeption. *De deo abscondito dialogus* befindet sich in Bd. 2 der Faber-Edition.

⁷⁵ Vgl. Lauster, Ficino (wie Anm. 13), 152f., 194f. Gott steigt beim Erlösungsprozess selbst in die Seele herab.

⁷⁶ Vgl. Lauster, Ficino (wie Anm. 13), 190 (–193).

maleficarum zugrundeliegt, der die Bestreitung der Existenz von Hexen ebenso für Häresie hält wie den Schadenszauber selbst.⁷⁷ Wie sähen die Folgen für die Einordnung der theologischen Entwicklung Luthers und anderer Reformatoren aus, wenn hinter den vielzitierten Scholastikern und Kirchenvätern stärker diese aktuellen, vielgedruckten und vielgelesenen Schriften einbezogen würden?

Mit der *prisca theologia* verband sich das Projekt, die *vera religio christiana* samenhaft in allen Religionen aufzuspüren, die Urgeschichte(n) wurden gleichsam christianisiert. Aber die Christologie wurde zugleich von vielen Autoren in die Schöpfungs- und Inkarnationslehre verlegt.⁷⁸ Christus erschien als präexistenter Logos und Offenbarer der göttlichen Weisheit, die – wie bei Ficino – erst in der Inkarnation des Logos vollendet war.⁷⁹

Der Hermetiker Lodovico Lazzarelli setzte Gottvater und Christus in unitarischer Manier in eins und erblickte im *Pimander* denjenigen, der sich in Jesus von Nazareth inkarnierte, um den Abstand zwischen Gott und Menschheit zu überbrücken.⁸⁰ Das war eher eine Ausnahmesehe im christlichen Hermetismus. Der Transport des Heilswerks Christi weg vom Kreuz in die Inkarnation und/oder in die Schöpfung war aber weiter verbreitet. Ficino handelte in seinem Römerbriefkommentar Röm 3,28 mit zwei Sätzen ab und widmete demgegenüber eine ganze Abhandlung Röm 1,20a,⁸¹ wo es genau um das geht, was Luther in den Heidelberger Thesen am Theologen der Herrlichkeit anprangerte: die *invisibilia*, »Gottes vnsichtbares wesen, das ist, seine ewige allmechtigkeith vnd Gottheit, wird ersehen, denn man mus es mercken an den wercken, die er thut an der Welt die er geschaffen hat.«⁸²

Picos These, die Gottheit Christi werde durch keine andere Wissenschaft besser erkannt als durch Kabbala und Magie,⁸³ kann als Kommentar zu Röm 1,20a gelesen werden. Der Erkenntnisanspruch auf die *invisibilia* trafe auf diese Autoren ebenso zu wie die Kreuzesverachtung.

Die Soteriologie wäre nur ein Bereich, in dem die Frage nach dem Verhältnis zwischen Hermetismus, Neuplatonismus, Kabbala, der *Prisca theologia* und den reformatorischen Bewegungen gestellt werden könnte. Hermeneutik, Kosmolo-

⁷⁷ Vgl. Kramer, Hexenhammer (wie Anm. 34), 121, 142. Fünf Merkmale des Ketzerbegriffs ebd., 611f.

⁷⁸ Vgl. zum Beispiel Ficino: *Lauster*, Ficino (wie Anm. 13), 99, 105f., 109.

⁷⁹ *Lauster*, Ficino (wie Anm. 13), 100, 113, 243.

⁸⁰ Zu Lazzarelli: *W.J.Hanegraaff / R.Bouthoorn*, Lodovico Lazzarelli (1447–1500). The Hermetic Writings and Related Documents, Phoenix 2004.

⁸¹ *Lauster*, Ficino (wie Anm. 13), 29.

⁸² Luthers Übersetzung von Röm 1,20a im Septembertestament 1522, WA DB 7, 31: 1546: »gottis vnsichtbars wesen, das ist, seyn ewige krafft vnd gotheyt wirt ersehen, so man des warnympt bey den wercken, von der schepffung der welt an«.

⁸³ Siehe oben Anm. 70.

gie, die Frage nichtchristlicher Glaubensformen, Juden- und Türkenpolitik, schließlich die Rolle der ambivalenten Magien zwischen *scientiae* und *maleficia* wären weitere Bereiche, in denen der Blick auf diesen literarisch-kulturellen Transfer fruchtbare Felder für die Erforschung der Frühen Neuzeit eröffnen könnte.