

Reformation, Renaissance und Hermetismus: Kontexte und Schnittstellen der frühen reformatorischen Bewegung

Von Friedemann Stengel

I. THEOLOGUS GLORIAE VERSUS THEOLOGUS CRUCIS

In den folgenden Ausführungen werden neuere Ergebnisse und Beobachtungen verschiedener Forschungsrichtungen zum späten 15. und frühen 16. Jahrhundert miteinander verbunden, um eine Diskussion über die Kontexte anzuregen, in denen die frühe reformatorische Bewegung entstanden ist. Die Perspektive der im engeren Sinne theologiegeschichtlichen Erforschung reformatorischer Neuansätze insbesondere zur Theologie Luthers, neuere Einsichten der Esoterikforschung im allgemeinen, der Magie- und Hexenforschung im besonderen sowie die philosophiegeschichtliche Untersuchung des Renaissanceneuplatonismus und -hermetismus haben fast gleichzeitige Vorgänge zum Gegenstand. Doch nicht nur diese Synchronizität, sondern auch die referentiellen Beziehungen zwischen Magie- und Hexereidebatte, den sogenannten „Humanisten“, Hermetismus und Renaissancephilosophie werfen die Frage auf, in welcher Beziehung die frühen Reformatoren zu diesen Strömungen gestanden haben und inwiefern sie durch diese Kontexte selbst geprägt worden sind.

Um einer Antwort näher zu kommen, wird eine ganz offizielle Auseinandersetzung Martin Luthers gewählt, die er auf den ersten Blick unabhängig von einer antirömischen Stoßrichtung auf einer „rein“ theologischen Ebene geführt hat. In der Heidelberger Disputation vom April 1518 wird von Luther als zentrales Feindbild ein namenloser *theologus gloriae* konstruiert,¹ an dem sich eine ganze Reihe von substantiellen, seine gesamte weitere theologische Entwicklung und damit die reformatorischen und kontrovertheologischen Debatten insgesamt prägenden Einsprüchen entzünden. Dieser *theologus gloriae* führt Luther dazu, den freien Willen des Menschen als bloß tituläre Chimäre zu definieren. Er geht sogar soweit, sämtliche *opera* dieses nach seiner Seele doch gottebenbildlichen Menschen, wie es die Disputationsthesen von 1516 noch deutlich aussprechen,²

1. Vgl. *Martin Luther*, Disputatio Heidelbergae habita, in: *ders.*, Lateinisch-Deutsche Studienausgabe, hg. und eingel. von *Wilfried Härle*, Bd. 1, Leipzig 2006, S. 35–69, hier S. 52 f.

2. Vgl. Disputationsfrage über die Kräfte und den freien Willen des Menschen ohne Gnade

nun zu Todsünden zu erklären.³ Ist der Theologe der Herrlichkeit wirklich Gabriel Biel, dessen Pelagianismus Luther damals schon ausdrücklich aufnahm, wie er nach Erfurt schrieb – eine wegen der Thüringer Bielianer, deren Hörer er war, durchaus naheliegende Fährte?⁴

Es könnten auch noch andere Autoritäten in den Blick rücken, die unter den Zeitgenossen umstritten waren, unter dem Verdacht der Heterodoxie und vielleicht sogar Häresie standen, aber in den gelehrten Kreisen des frühneuzeitlichen Europa unübersehbar populär waren. Sie könnten in den Blick rücken, wenn man untersucht, welche Attribute Luther dem Theologen der Herrlichkeit weiter zuordnet, was er ihm entgegenhält, was er bei ihm vermisst und wogegen er seine konsequent imputatorische Kreuzes-Christozentrik richtet.

Denn diese Theologen der Herrlichkeit versuchten, so Luther, das Unsichtbare aus dem „Geschaffenen“, mithin aus dem „Sichtbaren“ und aus den „posteriora“ zu erkennen,⁵ und sie wollten Gott gerade nicht durch Kreuz und Leiden betrachten; ja sie hassten Kreuz und Leiden, weil sie Weisheit, Ruhm und Macht liebten.⁶ Die Missachtung eines stellvertretend gestorbenen Christus, dessen Gerechtigkeit dem Sünder *sola gratia et fide* zugerechnet wird, ist in Luthers Augen beim *theologus gloriae* mit einem Erkenntnisanspruch verbunden, der über die Potenzen des Universalienrealismus hinausgeht. Luther hält dagegen: Die *invisibilia Dei*, letztlich das Wesen Gottes selbst, kann man nicht durch das Geschaffene erkennen, wahre Gotteserkenntnis geschieht nur durch den Gelittenen und Gestorbenen.⁷ Ein Jahr zuvor hatte Luther Günther Franz die These vorgelegt, 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 Gott von Natur aus überhaupt lieben könne.⁸

(*Quaestio de viribus et voluntate hominis sine gratia disputata*), in: *Luther*, Studienausgabe (wie Anm. 1), S. 1–17, hier: 2 f., These 1.

3. Vgl. *Luther*, *Disputatio Heidelbergae* (wie Anm. 1), S. 36 f., 46 f. (WA 1, S. 356, 360), Thesen III und XIII.

4. *Luther* an Lang, WA.B 1, S. 65 f. Die Bezüge Luthers zu Biel sind ausgiebig dargestellt in *Gerhard Ebeling*, *Disputatio de homine*, 2. Teil, Tübingen 1982, S. 70 (= *Lutherstudien*, Bd. 2, Teil 2).

5. Vgl. *Luther*, *Disputatio Heidelbergae* (wie Anm. 1), S. 52 f.

6. Vgl. ebd., S. 54 f., Thesen XXI und XXII.

7. Vgl. ebd., S. 53 These XX.

8. Vgl. *Luther*, *Disputation gegen die scholastische Theologie*, in: *ders.*, Studienausgabe (wie Anm. 1), Thesen 3, 6, 14, 17–19.

II. NEUE THEOLOGEN: HERMETIKER, NEUPLATONIKER, KABBALISTEN

Luthers Konnotationen in den Thesen 19–22 der Heidelberger Disputation weisen noch in eine andere Richtung als auf den Erfurter Ockhamismus und auf den Semi-Pelagianismus Biels, der die Verantwortlichkeit des Menschen bei der Erfüllung des Gesetzes Christi besonders betont. Erasmus und Wimpfeling, Emser, Eck, Pirckheimer, Reuchlin – die ganze Palette der mehr oder weniger hochkarätigen und mit dem problematischen Begriff „Humanisten“ bedachten Renaissancegelehrten kannte einen Schub, der als hermetisch-neuplatonisch-kabbalistische Rezeptionen bezeichnet werden könnte. Die in den letzten Jahren anwachsende Esoterikforschung hat in der kompakten und zeitlich gedrängten Verarbeitung neu- oder wiederentdeckten Schrifttums und des damit zusammenhängenden Kulturtransfers insbesondere aus dem jüdisch und muslimisch geprägten Spanien und aus dem griechischen Byzanz einen innovativen Einschnitt – ja womöglich gar einen Paradigmenwechsel – in der Kulturgeschichte der Frühen Neuzeit festgestellt, der sich theologisch und philosophisch, politisch und sozial ausgewirkt habe.⁹ Die „Esoterik“, die aus der konkordienhaften, polemischen, jedenfalls überaus produktiven Inbeziehungsetzung kabbalistischer, hermetischer und neuplatonischer Schriften zu den christlichen Theologien und scholastischen Lehrgebäuden zunächst in Italien entstanden sei, bezeichne ein lange verkanntes Paradigma der Frühen Neuzeit, das unter anderem durch den bereits von Jacob Burckhardt ganz unvermittelt und unbegründet mit „Renaissance“ verbundenen Humanismusbegriff¹⁰ gedeckelt worden sei und das die theologisch-philosophischen Debatten in Europa weitreichend geprägt habe.

9. Dieser Ansatz wird mit unterschiedlichen Akzenten vor allem von Antoine Faivre und seinen Schülern vertreten, vgl. *Antoine Faivre*, Esoterik im Überblick. Geheime Geschichte des abendländischen Denkens, Freiburg i. Br. 2001, insbes. S. 15–23; *Wouter J. Hanegraaff*, Beyond the Yates Paradigm. The Study of Western Esotericism between Counterculture and New Complexity, in: *Aries* 1 (2001) Nr. 1, S. 5–37; *Kocku von Stuckrad*, Was ist Esoterik? Kleine Geschichte des geheimen Wissens, München 2004, bes. S. 88–92.

10. Vgl. *Jacob Burckhardt*, Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch, Frankfurt a. M. 2009 [2. Aufl. 1869]. Der Begriff wird (S. 192) ohne weitere Begründung ausgerechnet anlässlich der Besprechung von Pico eingeführt. Hinzuweisen ist auf die Verwirrung auch in neueren Ansätzen: Gerrit Walther nimmt in der „Enzyklopädie der Neuzeit“ eine durchaus historische Verortung des Humanismusbegriffs vor und weist die eher „weltanschauliche“ Identifizierung mit der Renaissance gegenüber der nicht anthropologischen Bestimmung zurück, die nur mit den *studia humanitatis* zusammenhänge. Der Artikel gelangt trotz der unübersehbaren Spannung zwischen bloßem Bildungsbegriff und anthropologischem Kampfschlagwort dennoch zu dem überraschenden Ergebnis, „Humanismus“ sei „ein unentbehrliches heuristisches Werk-

Demgegenüber wäre die schon vor Jahren von Paul Oskar Kristeller ausgesprochene Warnung ernst zu nehmen, gerade den Florentiner Platonismus überhaupt als „Humanismus“ im Sinne der reinen *studia humanitatis* als philologischer Antikerezeption anzusehen.¹¹ Auf der anderen Seite sind die Schwierigkeiten des Esoterikbegriffs bislang vielerorts und, wie zu erwarten, ohne einheitliches Ergebnis diskutiert worden; sie können hier nicht näher dargestellt werden.¹² Mit Gewinn zu rezipieren wäre aber die Beobachtung eines breit angelegten, publizistisch und rezeptionell höchst einflussreichen Transfers, der sich mit den Bezeichnungen (christlicher) Hermetismus, (christliche) Kabbala und (christlicher) (Neu-)Platonismus verbinden lässt, und zwar „christlich“ insofern, als die zunächst rein philologischen Übersetzungsleistungen durch Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola und andere in einen christlichen Kontext hineingeschoben. Neben- und vorchristliche Lehren und Arten der Gottesverehrungen wurden dabei in einen christlichen Kontext eingeschrieben: Juden, Türken und Griechen sei die *prisca theologia*¹³ gemeinsam, deren Kern auf Christus als den Ursprung und Schöpfungslogos hinausläuft, überwölbt wie von einer christlichen Superreligion und – nach einem Ausdruck Picos – von einer „*philosophia catholica*“¹⁴ als Universalphilosophie, die das Fremde unter Marginalisierung des Abweichenden nostrifiziert und das Eigene, nämlich die christliche Theologie, unter Marginalisierung des auf Exklusivität Drängenden umformt.

Im Zentrum steht das missverständlich als *Academia Platonica*¹⁵ bezeichnete Florentiner Projekt der von den Medici geförderten Übersetzungen Ficanos.

zeug.“ *Gerrit Walther*, Art. „Humanismus“, in: Enzyklopädie der Neuzeit 5 (2007), S. 665–692, hier S. 665–668.

11. Vgl. *Paul Oskar Kristeller*, *Humanismus und Renaissance*, 2 Bde. München 1980 [1973], hier Bd. 1, S. 58–61, sowie Bd. 2, S. 249, sowie 11–29, Bd. 2, S. 244–264.

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

13. Zum Begriff vgl. *Giovanni Pico della Mirandola*, *De hominis dignitate. Über die Würde des Menschen*, hg. von *August Buck*, Hamburg 1990, S. 47 (hier ist ausdrücklich von der *prisca theologia* des Hermes Trismegistos die Rede); *Jörg Lauster*, *Die Erlösungslehre Marsilio Ficanos. Theologiegeschichtliche Aspekte des Renaissanceplatonismus*, Berlin, New York 1998, S. 234 u. ö.

14. *Stephan Alan Farmer*, *Syncretism in the West. Pico's 900 Theses (1486). The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems*, 2. Aufl., Tempe 2008, S. 520 f. (These 30).

15. Vgl. *James Hankins*, *The Myth of the Platonic Academy of Florence*, in: *Renaissance Quarterly* 44 (1991), S. 429–475.

Noch vor der ersten Platonausgabe beendete er die Übersetzung des *Corpus Hermeticum*, das als *Poimander* oder *Liber de potestate et sapientia Dei* erschien und bis 1641 25-mal aufgelegt wurde.¹⁶ Es galt trotz Isaac Casaubons nachchristlicher Datierung von 1614 noch länger als vormosaisches und vorgriechisches Zeugnis der *prisca theologia*. Der Hermetismus kann als eine innovative Strömung innerhalb eines ganzen „Syndroms“ im Horizont eben der *prisca-theologia*-Idee sowie als „Alternative zum herrschenden Aristotelismus“¹⁷ und der scholastischen Theologie, ob nun scotistischer oder thomistischer Provenienz, angesehen werden.

Weitere Autoren wie Dionysios, Jamblich, Porphyrios, Proklos und natürlich Plotin legte Ficino binnen kürzester Zeit erstmals lateinisch vor, begleitet von umfangreichen eigenen Arbeiten wie der weit verbreiteten *Theologia Platonica de immortalitate animorum*.¹⁸ Daneben ist die Konstruktion der christlichen Kabbala sowie die Rezeption arabischer Autoren durch Pico della Mirandola zu nennen.¹⁹

Entscheidend aber ist der Kontext, der sich durch den literarischen Transport dieser Quellen neu formierte. Denn Picos und Ficanos Projekt²⁰ zielte darauf ab, die Superiorität des christlichen Glaubens gegenüber allen anderen Formen der Gottesverehrung herauszustellen.²¹ Wer die Kabbala verstehe, müsse von den zentralen christlichen Dogmen überzeugt sein. Schließlich sei Paulus selbst Kabbalist gewesen.²² Die Kabbala sei als „unaussprechliche Theologie von der über-

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

17. Vgl. *Martin Mulsow*, Das Ende des Hermetismus. Historische Kritik und neue Naturphilosophie in der Spätrenaissance. Dokumentation und Analyse der Debatte um die Datierung der hermetischen Schriften von Genebrard bis Casaubon (1567–1614), Tübingen 2002, S. 3.

18. Vgl. vor allem *Paul Oskar Kristeller*, Die Philosophie des Marsilio Ficino, Frankfurt a. M. 1972.

19. Vgl. auch *Hermann Greive*, Die christliche Kabbala des Giovanni Pico della Mirandola, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 57 (1975), S. 141–161; *Farmer* (wie Anm. 14).

20. *Mulsow*, Ende (wie Anm. 17), S. 6 f., betont, dass der Hermetismus, der dem „Humanismus“ aus der spätbyzantinischen Kultur und über Plethon implementiert worden sei, von Beginn an zwischen „Alternative“ und Komplement gegenüber dem Christentum changiert sei.

21. Vgl. *Walter Dreyß*, Die Mystik des Marsilio Ficino, Berlin, Leipzig 1929, S. 13–17; *Lauster* (wie Anm. 13), S. 11, 115, 122, 234 f., passim. Fraglich ist, ob man aus dem Satz, die christliche Religion sei für Ficino „höchste und perfekte Realisierung der seelischen Ausrichtung auf Gott“, schließen kann, Ficino halte an der „Absolutheit des Christentums“ (ebd., S. 237) fest. Denn damit wird ein moderner, offenbar Ernst Troeltsch entlehnter Religions- und Christentumsbegriff ins 15. Jahrhundert rückprojiziert. Die um 1500 debattierten Grenzen und Schnittstellen vorhandener Gottesverehrungen (nicht im modernen Sinne: Religionen) werden damit eingegeben.

22. Vgl. *Pico*, Würde (wie Anm. 13), S. 63. Für Johannes Reuchlin war schon Pythagoras,

wesentlichen Gottheit“ weitergegeben worden, seit Mose sie als „geheimere und wahre Auslegung des Gesetzes“ auf dem Sinai empfing.²³ In den biblischen Texten sind für Pico die christlichen Dogmen bereits chiffriert enthalten.

Auch für Ficino ist die christliche Theologie samenhaft und als logosbegründete Weisheit schon bei Hermes und dann natürlich bei Platon vorhanden: Platon, Hermes und Orpheus bezeugen die Wahrheit der christlichen Religion.²⁴ Wie bereits in Cusanus' *De pace fidei*²⁵ ging es hier keinesfalls mehr um andere Götter, es ging um den einen Gott, den die Völker lediglich in verschiedenen „ritus adoracionis“, nicht Religionen im modernen Sinne,²⁶ anbeten. Bereits Plethons am Rande des Konzils von Ferrara im Westen publik gewordener Versuch einer platonischen Universalreligion, die über Jesus und Mohammed hinaus reichen sollte, war doch nur damit diskreditiert worden, dass er angeblich den griechischen Götterhimmel restituieren wollte. In Wirklichkeit seien diese Götter *nomina* platonischer Ideen.²⁷ Auch die Florentiner betonten die verschiedene Verehrung dieses einen Gottes, die den jüdischen vom türkischen und vom christlichen Glauben unterschied. Die *concordia* aller theologischen und philosophischen Schulen im Rahmen eines einheitlichen monotheistischen Gottesverständnisses ist das Thema der 900 Thesen Picos, die er 1490 auf einem Gelehrtenkongress diskutieren lassen wollte.²⁸

Das Kryptochristliche bei „den Anderen“ zu betonen, hatte seit der Mitte des 15. Jahrhunderts Konjunktur, sei es hegemonial wie im Falle der christlichen Kabbala oder auch stärker dialogisch, wie es bereits Cusanus in der *Cribratio Alkorani* und *De pace fidei* gezeigt hatte.²⁹ Dem Verständnis der *prisca theologia* als subkutanes, im Kern jedoch christliches Fundament auch des Koran scheint das Angebot Enea Silvio Piccolominis als Pius II. an Mehmet II. von 1460 gefolgt zu sein, ihm die Kaiserkrone aufzusetzen, wenn er sich taufen lasse, und zwar auch

der Vater der Philosophie, Kabbalist. Vgl. *Johannes Reuchlin*, *De arte cabbalistica libri tres*. Die Kabbalistik, hg. von *Widdu-Wolfgang Ehlers* et al., Stuttgart-Bad Canstatt 2010, S. 173.

23. *Pico*, *Würde* (wie Anm. 13), S. 59, 63.

24. *Lauster*, *Erlösungslehre* (wie Anm. 13), S. 239.

25. *Nikolaus von Kues*, *Vom Frieden zwischen den Religionen*, hg. und übers. von *Klaus Berger*, *Christiane Nord*, Frankfurt a. M., Leipzig 2002, S. 34–37 (5 f.).

26. So Ficino in *De Christiana Religio*, zitiert nach *Lauster*, *Erlösungslehre* (wie Anm. 13), S. 10. Lauster deutet diese Stelle erstaunlicherweise so, dass von verschiedenen *Religionen* die Rede sei, wobei er offenbar den modernen Begriff von (Welt-)Religionen im Blick hat. Ficino spricht aber ausdrücklich von verschiedenen *ritus* der Verehrung (des einen) Gottes.

27. Vgl. *Stuckrad*, *Esoterik* (wie Anm. 9), S. 87.

28. Vgl. *Farmer*, *Syncretism* (wie Anm. 14), ix f.

29. Vgl. dazu *Philipp David*, *Lichtblick des Friedens. Grundlinien einer sapientialen Theologie der Religionen im Anschluss an Nikolaus von Kues*, Berlin 2006.

dann, wenn er seine „Religion nicht aufgeben“ und dennoch „Christ werden“ wolle. Denn immerhin gebe es viele zentrale religiöse Auffassungen, in denen Christen und Muslime „einer Meinung“ seien.³⁰ Während Cusanus Mohammed für einen Nestorianer gehalten hatte,³¹ siedelte Ficino die Osmanen zwischen Manichäismus und Arianismus, Dokerismus und Subordinatianismus an. Der Koran enthalte sehr wohl Aussagen göttlichen Ursprungs, seine Dogmatik sei eigentlich nur in der Christologie deviant.³² Auch Reuchlin dürfte darauf anspielen, wenn er in seinem 1504 und 1505 in Erfurt und Wittenberg gedruckten *Sergius* den Koran von einem abtrünnig-monotheistischen, aber eben dennoch: von einem Christentum beeinflusst sah. Es sei ein wegen seines Monotheismus vertriebener byzantinischer Mönch gewesen, der Mahomet bei der Abfassung des Korans assistierte.³³ Dies hatte schon Cusanus in seiner *Cribratio* ausführlich berichtet.³⁴ Noch Erasmus betrachtete in *Dulce Bellum inexpertis* den großen Teil der Türken als „Semichristiani“,³⁵ so später auch Guillaume Postel.³⁶ Diese Sichtweise hatte Tradition, und es ist mehr als fraglich, ob Jacob Burckhardts alter These von der Subjektivierung der Religion in der Renaissance,³⁷ die wohl eher seiner eigenen konfessionskritischen Haltung zu verdanken ist, überhaupt zugestimmt werden kann, ging es doch um eine komplexe Inbeziehungsetzung christlicher, griechischer, jüdischer, türkischer und „heidnischer“ Verehrung des einen Gottes auf der prähistorischen und auf der aktuellen Ebene. Es stellt sich die Frage, ob sich diese partielle Aufwertung anderer Formen der Gottesverehrung

30. Zitiert nach *Richard W. Southern*, Das Islambild des Mittelalters, Stuttgart u.a. 1981, S. 67 f. Zu diesen Punkten zählte Pius: ein einziger Schöpfergott, Notwendigkeit des Glaubens, Leben nach dem Tod mit Lohn und Strafe, Unsterblichkeit der Seele, gemeinsamer Gebrauch des Neuen und Alten Testaments. Der einzige Unterschied: die Natur Gottes.

31. Vgl. *Nikolaus von Kues*, *Cribratio Alkorani*. Sichtung des Korans, hg. von *Ludwig Hagemann*, *Reinhold Glei*, 2 Bde. Hamburg 1989 f., hier 1. Buch, Bd. 1, S. 3 (1,6f.), 14 (11,8), 18 (14,14).

32. Vgl. *Lauster*, Erlösungslehre (wie Anm. 13), S. 12. Hier erstaunt Lausters Verwunderung darüber, dass Ficino gerade an diesem Punkt, bei der Auseinandersetzung mit dem Koran, seine Christologie präsentiert (ebd., S. 12), wo doch an anderer Stelle treffend herausgearbeitet ist, dass gerade durch die Christologie die „Autorität des Christentums“ gegenüber der türkischen Gottesverehrung (ebd., S. 122) – und die Orthodoxie Ficanos – erwiesen wird.

33. Vgl. *Johannes Reuchlin*, *Comoedia cui nomen Sergius Ioannis*, [Erfurt: Schenck] 1504.

34. Vgl. *Kues*, *Cribratio* (wie Anm. 31), Bd. 1, S. 14–16 (11–12).

35. *Erasmus von Rotterdam*, *Opera Omnia*, 2. Ord., Bd. 7, Amsterdam et al. 1999, S. 39.829.

36. Vgl. *Stuckrad*, *Esoterik* (wie Anm. 9), S. 142.

37. Vgl. *Burckhardt*, *Renaissance* (wie Anm. 10), S. 461. Hier (S. 462) wird zudem die „Toleranz und die Indifferenz“ der Italiener gegenüber den „Mohammedanern“ behauptet, wodurch zugleich die Versuche, sie zu verchristlichen und dadurch zu nostrifizieren, übersehen werden.

etwa auch in der berühmten Polemik des Johann Cochlaeus niederschlug, der die Vertreter der Kette vorchristlicher Zeugen der *prisca theologia*, die den „eynigen Gott“ und die Bibel nicht kannten, dennoch für „tausendmal erbarer und Gotsfurchtiger“ als Luther hielt, auf dessen „Ismahelischen spiels und blutschreibens“, so Cochläus, besser schon am Beginn der 1520-er Jahre achtgegeben worden wäre.³⁸

Es bleibt zunächst festzuhalten, dass das Florentiner Projekt auch auf die gemeinsamen Wurzeln und auf die gemeinsamen Riten der Gottesverehrung in den verschiedenen bekannten christlichen, jüdischen, türkischen und heidnischen Völkern abzielte. Die Unterschiede wurden dort betont, wo es darum ging, die Superiorität des Christlichen zu unterstreichen. Wie aber wurden Inhalt und Form des Christlichen transformiert, um es für die „Anderen“ durchlässiger zu machen und das Trennende gering zu halten? Im Folgenden wird der Frage nachgegangen, in welcher Weise sich dieses Nostrifizierungsprojekt auf die Gestalt des „Eigenen“ auswirkte.

III. *PRISCA THEOLOGIA VERSUS THEOLOGIA CHRISTIANA?*

Dabei fällt der Blick zunächst auf die Rolle des Heils- und Versöhnungswerks Christi und der korrelierenden Anthropologie und Theodizee in den Konzeptionen der Florentiner und ihrer Rezipienten zwischen Rotterdam/Basel, Oxford und Straßburg.³⁹ Dem nachzuspüren, könnte ein differenzierteres Licht auf das viel diskutierte Verhältnis der Reformatoren zu diesen nur problematisch so genannten „Humanisten“ werfen, indem nämlich konzediert würde, wo die Quellen der Florentiner lagen und dass es sich eben nicht um eine pauschale Antike- und Kirchenväterrezeption handelte. Denn in der Tat trat in den viel gelesenen Entwürfen Picos und Ficinos nicht die *gratia*, nicht die *fides* und nicht einmal die zentrale Rolle Jesu Christi zurück. Vielmehr kam die imputatorische Theologie des Kreuzes in ihren Entwürfen fast völlig zum Erliegen.⁴⁰ Das ist gerade im Blick auf das Ereignis Heidelberg im Auge zu behalten. Wenn Ficino den Koran mit

38. *Johannes Cochlaeus*, Hertzog Georgens zu Sachssen Ehrlich und grundtlich entschuldigung / wider Martin Luthers Auffrörerisch und verlogenne / Brieff und Verantwortung, Dresden 1533, S. Diiiv, Hiv. Cochlaeus beschuldigt Luther, „erger und auffrörerischer den Müntzer“ zu sein; es lasse sich zehnmahl mehr Aufrörerisches aus Luthers als aus Müntzers Büchern aufzeigen (S. Kiiiiir).

39. Zur Rezeption und Edition Picos *August Buck*, Einleitung, in: *Pico*, Würde (wie Anm. 13), S. VII-XXVII, hier S. XXIII-XXVII.

40. So bereits *Burckhardt*, *Renaissance* (wie Anm. 10), S. 517.

seiner Christologie korrigierte, gleichsam wie ein missionarisches Programm, dann ließ er gerade Kreuz, Satisfaktion und Imputation weg.⁴¹

Als weiteres Stichwort ist die Anthropologie zu nennen, die ihren zeitgenössisch bekanntesten Ausdruck in Picos *Oratio de hominis dignitate* fand, jenem Vorwort zu den 900 Thesen, die nie öffentlich diskutiert, aber durch Picos ausführliche *Apologia* inhaltlich dennoch bekannt wurden.⁴² Wenn kürzlich erst Thomas Kaufmann den „Anthropozentrismus des humanistischen Menschenbildes“ erneut als negative Voraussetzung für Luthers Reformation bezeichnet hat,⁴³ dann ist dieses Menschenbild am einflussreichsten in der *Oratio* vertreten, die als Kontrapunkt zu Innozenz' VIII. Traktat *De miseria hominis* aufgefasst worden ist.⁴⁴ Aber worin sind die Wurzeln von Picos Anthropologie zu sehen, die nicht in der Vorrede selbst, sondern erst in den 900 Thesen ausführlich offengelegt werden? Es ist die kosmische Anthropologie und Ficinos aus der Himmelslehre Algazels und anderer abgeleitete Engelwelt, ein aus Hermes Trismegistos und kabbalistischen Quellen kompilierter Anthropozentrismus, der im *Adam kadmon* den gottgleichen Urmenschen und das Zentrum des Alls erblickt, ausgestattet selbstverständlich mit Willens- und Handlungsfreiheit, Exemplar einer Menschheit, die selbst entscheiden kann, über den vielgliederten Engelshimmel hinaus in die göttliche Sphäre zu gelangen – oder Vieh zu sein.⁴⁵ Der Mensch, ein Chamäleon, sei in der Lage, sich seiner Körperlichkeit zu entledigen und auf diese Weise „reine[r] Betrachter“ zu sein. Und damit sei er mehr als nur ein Philosoph, weder irdisch, noch himmlisch, sondern ein göttliches Wesen; er sei ein „augustius [...] numen humana carne circumvestitum“, wie ein Gott in Menschengestalt.⁴⁶ Das sagt Pico in der

41. Vgl. zur fehlenden Kreuzestheologie und zur Umwertung der soteriologischen Rolle Christi bei dem späten, sich gegen den Magievorwurf verteidigenden Ficino etwa *Lauster*, Erlösungslehre (wie Anm. 13), S. 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. *Giovanni Pico della Mirandola*, Heptaplus [Auszug], in: *ders.*, Ausgewählte Schriften. Jena, Leipzig 1905, S. 141–170, hier S. 145 f.

42. So etwa in: *Opera Joannis Pici: Mirandule [...]*, hg. von *Jakob Wimpfeling* unter Beteiligung von *Hieronymus Emser*, Argentinae 1504.

43. Vgl. *Thomas Kaufmann*, *Geschichte der Reformation*, Frankfurt a. M., Leipzig 2009, S. 123.

44. Vgl. *Kristeller*, *Humanismus* (wie Anm. 11), Bd. 2, S. 121.

45. *Pico*, *Würde* (wie Anm. 13), S. 6 f. Dazu *Greive*, *Kabbala* (wie Anm. 19); *Wilhelm Schmidt-Biggemann*, *Philosophia perennis. Historische Umriss abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1998, S. 269–271. Die *Oratio* enthält im Gegensatz zu den Thesen nur schemenhafte Hinweise auf Picos kabbalistische und hermetische Quellen – offenbar aus strategischen Gründen, vgl. ebd., S. 269.

46. *Pico*, *Würde* (wie Anm. 13), S. 6–9.

Diktion von Hermes, anknüpfend an die „geheime Theologie“ der Hebräer und Pythagoräer, und er bezieht sich in diesem Zusammenhang sogar auf Mahomet. Picos Mensch steht in der „Mitte der Welt“ und besitzt Potenzen, die über die Kapazitäten der höchsten Geister noch hinausgehen, die – ähnlich wie die Tiere – von Anfang an das waren, was sie „in alle Ewigkeit“ sein würden,⁴⁷ gleichsam spirituelle Automaten ohne Entwicklungsfähigkeit. Und auch für Ficino besitzt der Mensch durch die *divinitas* seiner Seele *dignitas*, weil sie der materiellen Sphäre überlegen ist und durch einen *conatus* eine innere Neigung zu Gott besitzt, zu dem sie als dem *summum bonum* strebt, aus dem sie nicht emanativ wie bei Plotin, sondern von dem sie, allerdings direkt, in einem Akt *ex nihilo*, geschaffen ist.⁴⁸ Bereits die Ebenbildlichkeit (*imago Dei*) der menschlichen Seele sei eine übernatürliche Gottesgabe, es bedürfe keiner zusätzlichen Gottähnlichkeit (*similitudo*). Die Ausrichtung der Seele auf Gott hin sei natürlicher Trieb und in diesem Sinne eine Begabung, die den Menschen von allen anderen Wesen grundlegend unterscheidet.⁴⁹ Nach dieser Anthropologie machen die Anlagen des gottebenbildlichen Menschen die satisfaktorisch verankerte Imputation eines fremden Verdienstes unnötig, ja überflüssig. Allerdings wird die Rolle Christi nicht aufgegeben, sondern signifikant verschoben, wie noch zu zeigen ist.

IV. MAGIA VERSUS GOETIA

Der mit quasigöttlichen Potenzen ausgestattete Mensch vermag die verborgenen Korrespondenzen zwischen Makrokosmos und Mikrokosmos zu entschlüsseln.⁵⁰ Das neue alte Stichwort, das Pico aufbringt und hier im Anschluss an Ficanos *De vita coelitis comparanda* umformuliert, heißt: Magie. Durch Ficanos Übersetzung des *Corpus Hermeticum* ist aus dem negativ, meist dämonisch konnotierten Begriff von Magie eine gelehrte und in der Regel christliche Magie geworden.⁵¹ Denn *magia naturalis* ist für Pico nicht nur „consummatio absoluta“ aller Naturphilosophie⁵² und als „pars scientiae naturalis“ auch die „Krone und Zinne der

47. Ebd., S. 5–8.

48. Vgl. Lauster, Erlösungslehre (wie Anm. 13), S. 48 f.

49. Vgl. ebd., S. 51 f.

50. Zur Konstruktion eines neuen Magiebegriffs in der Renaissance vgl. Monika Neugebauer-Wölk, Magieglaube und Esoterik. Brauchen wir eine neue europäische Religionsgeschichte?, in: Thomas Pfeiffer (Hg.), Zauber und Magie. Heidelberg 2010, S. 131–161, bes. S. 147 f.

51. Kritisch gegenüber dieser These von Frances Yates: Farmer, Syncretism (wie Anm. 14), S. 117.

52. Pico, Würde (wie Anm. 13), S. 52.

ganzen Philosophie.“⁵³ Überdies werde die Magia durch „συνπάθεια“, durch den „universi consensus“ nämlich, die „latitantia miracula“, die „in den Tiefen der Welt, im Schoß der Natur, in den geheimen Speichern Gottes“ verborgen seien, ans Licht bringen.⁵⁴ Das ist eines der zentralen Themen der 900 Thesen. Nach Frances Yates ist die Verbindung zwischen Magie und Menschenbild in der *Oratio de dignitate hominis* „the great charter“ der Renaissancemagie.⁵⁵

Aber μαγεία ist nicht γοητεία, sie hat nichts mit Dämonen zu tun, sie ist reine Wissenschaft und hat nach Platon ihre Wurzeln sogar in der „scientia divinatorum.“⁵⁶ Wahre Astrologie und Kabbala seien ihre Mittel, im Buch des Gesetzes und im Buch Gottes, nämlich der Natur, zu lesen, so lautet die 900. These Picos, gedruckt am 7. Dezember 1486.⁵⁷ Diese neue, wahre Wissenschaft „Magie“ beruft sich auf die Wiederentdeckung verschollen geglaubter Bücher und uraltes, dogmatisch nicht beeinträchtigtes Wissen, das die geheimen Naturkräfte in den Dienst des Magiers stellen und im Übrigen auf irenische Weise zu einer christlichen, alle theologischen und philosophischen Gräben zwischen Juden, Griechen, Türken und Christen überbrückenden, aber im Kern und in ihrer Zuspitzung wahrhaft christlichen Superreligion führen sollte.⁵⁸ Nicht einfach in der Antike, wie es ein verkürzter Renaissancebegriff nahelegen könnte, sondern im Ursprung, bei Gott, und dann vermittelt durch Hermes und durch die schon vorschrittliche Kabbala lag die tiefste Wahrheit, die man meinte, nun mit Hilfe der *magia naturalis* entschlüsseln zu können. Das habe, so Pico, nichts mit der *falsa magia*, der γοητεία, zu tun, die den Menschen zum Sklaven böser Mächte mache, während der wahre Magier Diener (*minister*), nicht „Meister“ (*artifex*) der Natur sei.⁵⁹

Der historische Kontext macht deutlich, dass es sich um eine äußerst effektive Unterscheidung⁶⁰ handelte. Denn nur wenige Monate nach der Publikation von

53. *Giovanni Pico della Mirandola*, Apologie [Auszug], in: *ders.*, Schriften (wie Anm. 41), S. 219–232, hier S. 226 f.; *Farmer*, Syncretism (wie Anm. 14), S. 494 f.

54. *Pico*, Würde (wie Anm. 13), S. 55–57.

55. *Farmer*, Syncretism (wie Anm. 14), S. 117.

56. *Pico*, Würde (wie Anm. 13), S. 52 f.; *Pico*, Apologie (wie Anm. 53), S. 220: „Ich bin kein Magier und kein Jude, ich bin kein Ismaelit noch ein Ketzler. Ich bete Jesum an ...“

57. *Farmer*, Syncretism (wie Anm. 14), S. 552 f.: „Sicut vera astrologia docet nos legere in libro dei, ita Cabala docet nos legere in libro legis.“

58. Ficino sieht in der christlichen Gottesverehrung die „höchste und perfekte Realisierung der seelischen Ausrichtung auf Gott“, vgl. *Lauster*, Erlösungslehre (wie Anm. 13), S. 237.

59. *Pico*, Würde (wie Anm. 13), S. 54 f.

60. Pico selbst führt sie bereits auf Wilhelm von Paris und Albertus Magnus zurück, die die „gute“ Magie in Äthiopien und Indien, die „böse“ jedoch in Ägypten lokalisierten, vgl. Apologie (wie Anm. 53), S. 227. Zu dieser Unterscheidung auch *Wolf-Dieter Müller-Jahncke*, Von Ficino

Picos Thesen⁶¹ wurde mit päpstlicher Autorität ein anderer Magiebegriff verkündet: *Malleus maleficarum* kennt die Begriffsdifferenz zwar auch, ebnet sie aber gezielt ein. Er attackiert Astrologen und alle Magier ohne Unterschied. Für den *Malleus* ist alles dämonisch durch Synergie dreier Faktoren: *permissio Dei*, Dämonen und Wille des Menschen, also der Zauberer – das wird durch die Referenz unter anderem auf Augustin und den Aquinaten autorisiert.⁶² Auch Magier, Astrologen und Divinatoren, die etwa unter Berufung auf Aristoteles behaupteten, ausschließlich physikalische Kräfte seien für bestimmte Wirkungen in der Körperwelt verantwortlich, handelten stets mit Einverständnis von Dämonen,⁶³ nicht nur die *malefici* und *maleficae*, die einen Pakt abgeschlossen hätten. Das ist das seitenverkehrte, aber ebenfalls auf der Unterscheidung zweier Magien basierende Gegenbild zum Magiebegriff der Florentiner.

Pico kennt diese Debatte genau, denn er setzt sich bewusst von der schwarzen Magie ab, die bei den „modernos“ außerhalb der Kirche betrieben werde.⁶⁴ Natürlich gibt es auch für ihn Dämonen und *magi*, die ihre Kräfte zum *maleficium* gebrauchen, im Gegensatz zu den echten oder guten Magiern. Als Ficino der Astrologie und Magie beschuldigt wurde, distanzierte sich Pico in *Adversus Astrologos*, seiner umfangreichsten Schrift, ausdrücklich von der Astrologie als einer abergläubischen „Afterwissenschaft“, die die Philosophie verderbe und mit *Genethliaci* (Horoskopstellern), Schicksalsschau oder Nekromantie verbunden sei.

zu Agrippa. Der Magia-Begriff des Renaissance-Humanismus im Überblick, in: *Antoine Faivre, Rolf Christian Zimmermann* (Hgg.), *Epochen der Naturmystik. Hermetische Tradition im wissenschaftlichen Fortschritt*, Berlin 1979, S. 24–51, bes. S. 38–42.

61. Der *Malleus maleficarum* kam 1487, drei Jahre nach der sogenannten Hexenbulle Innozenz VIII., und nach dem auf den 19. Mai 1487 datierten Notariatsinstrument der Kölner Universität heraus.

62. Der *permissio Dei* sind eigene, eng an Augustin angelehnte Abschnitte gewidmet. Vgl. *Heinrich Kramer* (Institoris), *Der Hexenhammer. Malleus Maleficarum*, hg. von *Günter Jerouschek, Wolfgang Behringer*, 5. Aufl., München 2006 [1487], S. 121, 124, 175, 289–303. Vgl. dazu auch *Günter Jerouschek, Wolfgang Behringer*, „Das unheilvollste Buch der Weltliteratur“? Zur Entstehungs- und Wirkungsgeschichte des *Malleus Maleficarum* und zu den Anfängen der Hexenverfolgung, in: ebd., S. 9–98, hier S. 70.

63. Vgl. *Kramer*, *Hexenhammer* (wie Anm. 62), z. B. S. 139, 165, 173, 201–203, 207, 218f., 583; hier wie an vielen Stellen unter ausdrücklicher Berufung auf Augustin. Astronomische(!) Bildnisse basierten auf einem stillschweigenden (*tacita*), nigro- (= nekro)mantische auf einem ausdrücklichen Dämonenpakt (174). 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), S. 103.

64. *Farmer*, *Syncretism* (wie Anm. 14), S. 494f. (Conclusiones 9>1 und 9>2); *Pico*, *Apologie* (wie Anm. 53), S. 226f.

Von der Astrologie setzte er die Astronomie ab, die sich lediglich mit der Messung von Maßen und Bewegungen befasse.⁶⁵ Pico ist also Teil des Problems der doppelten Magie, sofern er bewusst jeden Goetieverdacht von sich weist. Im Moment der Positionierung gegenüber dem Vorwurf, selbst Magier zu sein, setzt sich auch die Debatte um die Deutungshoheit über den Begriff ‚Magie‘ in Szene.

In der aktuellen Hexenforschung setzt sich immer mehr die Einsicht durch, dass der Hexenjäger das „Vexierbild“⁶⁶ des Renaissancemagiers war, denn beide propagierten gezielt den Magieglauben, beide gingen von *vires occultae* aus; sie wichen weniger in ihrer Ontologie voneinander ab als in deren dämonologischer Qualifizierung. Der *Magus* war für den Hexenjäger der bekräftigende Beweis, dass die Welt durch magische, geheime Kräfte bedroht war. Mit Monika Neugebauer-Wölk könnte man den Hexenglauben daher als „negativen‘ Magieglauben“ bezeichnen: „[D]er Gläubige lehnt magisches Handeln ab, glaubt aber gleichzeitig, andere würden es tun und damit grauenerregende Wirkungen erzielen.“⁶⁷

Schließlich ist die raumzeitliche Parallelität ins Auge zu fassen. Der Kulturtransfer, der parallel zum Basler Konzil zwischen Byzanz und Italien stattfand und dann ins jüdisch-muslimische Spanien reichte, verlief dicht um die Entstehung der ersten großen Hexereidebatte in der Renaissance. Das Baseler Konzil ist die „entscheidende Drehscheibe für aktuelle Nachrichten über Häresie, Zauberei und Hexerei“ und Ort der „erste[n] faßbare[n] Debatte über Hexerei“ in der Frühen Neuzeit,⁶⁸ nicht nur Buch-Messe für arkanes außeritalienisches Schrifttum. Hier gingen die ersten Informationen über Hexenprozesse in Savoyen, dem Herkunftsland des Gegenpapstes Felix V., ein. In Basel war Johannes Nider anwesend, der Verfasser des ersten und weit verbreiteten Handbuchs zur Hexenfrage, des *Formicarius* von 1437/38.⁶⁹ Jakob Wimpfeling legte im Jahr der 95 Thesen diesen wichtigsten Vorläufer des Hexenhammers neu auf,⁷⁰ und Kramer, wie Wimpfeling aus Schlettstadt, hat den *Malleus* höchstwahrscheinlich in Speyer zu Ende gebracht, wo Wimpfeling Stadtprediger war.⁷¹

65. Vgl. Auszüge in *Pico*, Schriften (wie Anm. 41), S. 242–266, hier S. 243 f. u. ö.

66. Vgl. *Monika Neugebauer-Wölk*, Wege aus dem Dschungel. Betrachtungen zur Hexenforschung, in: *Geschichte und Gesellschaft* 29 (2003), S. 316–346, hier S. 328; sowie: *dies.*, Magieglaube (wie Anm. 50), S. 148, wo aber das Motiv des „Vexierbilds“ erweitert wird.

67. Ebd., S. 143.

68. Werner Tschacher nach *Neugebauer-Wölk*, Hexenforschung (wie Anm. 66), S. 332.

69. Vgl. ebd.

70. *Formicarius Joannis Nyder*, ... Dialogus ad vitam christianam exemplo conditionum Formice in citativus ..., Argentine 1517, auf dem letzten Blatt: *Jacobus Wympfelingius Sletstadius nobilis bone indolis adolescenti wernhero de Ursirupe / vulgo Berenfels*.

71. Vgl. *Jerouschek, Behringer*, Entstehungs- und Wirkungsgeschichte (wie Anm. 62), S. 66.

Der Beginn der Hexenverfolgung⁷² hängt personell eng mit sich selbst als Magier verstehenden Renaissancegelehrten zusammen, die im übrigen äußerst unterschiedlich über die Frage der Hexenmagie dachten. Paracelsus, Silvester Prierias,⁷³ und Johannes Trithemius, dem selbst okkulte Praktiken wie die Steganographie⁷⁴ nachgesagt wurden, forderten zur Tötung der Hexen auf. Tritheims Schüler Agrippa von Nettesheim,⁷⁵ Erasmus,⁷⁶ der Reuchlin-Schüler Andreas Osiander⁷⁷ oder der italienische Starjurist Andrea Alciati, der einen „nova holocausta“⁷⁸ zu erkennen meinte, waren dagegen. Viele schwiegen zu dem Thema; zuweilen war der Magier identisch mit dem Hexenjäger, zuweilen stand er selbst als Ketzler am Pranger. Mit der Dämonologie etablierte sich die akademische Expertokratie des Hexenjägers.⁷⁹

Die Hexenforschung hat ferner herausgearbeitet, dass die Existenz einer bislang unbekanntem Hexensekte,⁸⁰ die weitreichenden Schadenszauber mit physikalischen und physischen Folgen bewirke, genau das Kennzeichen eines neuen, des sogenannten „kumulativen“ Hexenbegriffs war, der vor allem ein Feindbild hatte: die bislang herrschende Theorie des *Canon episcopi* aus dem Gratianischen Recht, dass Hexerei (Hexenflug) nur Illusion sei und angebliche Hexen daher aus den Pfarrbezirken ausgewiesen werden sollten.⁸¹ Als Kramer mit diesem neuen

72. Vor dem 15. Jahrhundert wurde Schadenszauber nur in einzelnen Fällen verfolgt, vgl. *Neugebauer-Wölk*, Magiegläubigkeit (wie Anm. 50), S. 137. Neuere Zahlen, Übersichten und Phasen bei *Walter Rummel, Rita Voltmer*, Hexen und Hexenverfolgung in der Frühen Neuzeit, Darmstadt 2008, S. 74–79, 80–83.

73. Vgl. *Jerouschek, Behringer*, Entstehungs- und Wirkungsgeschichte (wie Anm. 62), S. 83.

74. Vgl. *Müller-Jahncke*, Magia-Begriff (wie Anm. 60), S. 44–46; *Noel L. Brann*, Trithemius and Magical Theology. A Chapter in the Controversy over Occult Studies in Early Modern Europe, Albany 1999.

75. Vgl. *Wolfgang Behringer* (Hg.), Hexen und Hexenprozesse in Deutschland, 4. Aufl., München 2000, S. 117f.

76. Vgl. ebd., S. 115f., 467.

77. Vgl. *Jörg Haustein*, Martin Luthers Stellung zum Zauber- und Hexenwesen, Stuttgart, Berlin, Köln 1990, S. 152f.

78. Vgl. *Behringer*, Hexen (wie Anm. 75), S. 191; *Jerouschek, Behringer*, Entstehungs- und Wirkungsgeschichte (wie Anm. 62), S. 85.

79. *Neugebauer-Wölk*, Hexenforschung (wie Anm. 66), S. 328–330.

80. Vgl. *Jerouschek, Behringer*, Entstehungs- und Wirkungsgeschichte (wie Anm. 62), S. 19; *Neugebauer-Wölk*, Magiegläubigkeit (wie Anm. 50), S. 138, 142.

81. Vgl. *Kramer*, Hexenhammer (wie Anm. 62), S. 139, 142–158, 280f., passim. Im Blick auf die Autorisierung durch Augustin ist noch nicht hinreichend die Tatsache betrachtet worden, dass der *Canon episcopi* in der verbreiteten, in Augustins *Opera omnia* überlieferten pseudoaugustinischen Schrift *De spiritu et anima* überliefert wurde. Vgl. etwa *Aurelius Augustinus*, *Opera quae reperiri potuerunt omnia*, 10 Bde., hier Bd. 3, Coloniae Agrippinae 1616, S. 358–373, hier: 364.

Hexenbild von tatsächlich wirkenden *maleficae*, die nach seiner Sicht vom *Canon* gar nicht umgriffen seien, auf den Widerstand örtlicher *Canon*-Anhänger wie des Bischofs von Brixen stieß, die Hexerei für Illusion hielten, verfasste er den „Hexenhammer“ als Rechtsgrundlage seines Vorgehens.⁸² Zu seinen unentwegt zitierten Autoritäten zählen Thomas von Aquin, Albertus Magnus, Gregor der Große, Bonaventura, aber auch Aristoteles und Avicenna. Vor allem aber ist es Augustin, dessen Zeichentheorie nun von Kramer gegen den *Canon* gewendet wurde: Kein Phänomen sei das, was es scheine, sondern „Zeichen für himmlische oder dämonische Aussagen“, die erst noch zu deuten seien.⁸³ Damit fiel der Realitätsanspruch von *superstitio* und auch Magie zwar auf den ersten Blick dahin, es sei denn, sie erhielten Realität durch einen Dämonenvertrag. Da es Kramer darum ging, gegen die Illusionstheorie die Universalität der Dämonie und des Schadenszaubers nachzuweisen, deutete er den *Canon episcopi* schlichtweg so um, dass in diesem Text nur solche Frauen gemeint seien, die nur in der Einbildung fortgetragen würden, nicht die Zauberer und Hexen, die wirklich flögen und Schadenszauber ausübten. Wer das bezweifele, fälsche den Kanon und sei selbst ein Ketzer, denn die Fantasie könne ehemals nur etwas bewirken, weil es eigentlich der Dämonenpakt sei, der real wirke.⁸⁴ Diese Vorstellung einer schwarzen, real schadenszauberischen Magie teilten die Renaissancemagier Florentiner Provenienz, obwohl und gerade weil sie ihre eigene Magie für „natürlich“ und gerade nicht für dämonisch hielten.

V. WER IST MITGLIED DER DISKURSGEMEINSCHAFT?

Seit Jörg Hausteins Studie sind manche Fragen zum ambivalenten Verhältnis Luthers in der Hexenfrage beantwortet worden. Dass Luthers Position sich zwischen *Malleus*-Deutung und *Canon-episcopi*-Tradition bewegt, ist seither deutlich.⁸⁵ Es

82. Vgl. Jerouschek, *Behringer*, Entstehungs- und Wirkungsgeschichte (wie Anm. 62), S. 58–69.

83. Vgl. ebd., S. 71.

84. *Kramer*, *Hexenhammer* (wie Anm. 62), S. 142, 149 sowie das gesamte Kapitel S. 139–158. Hexen flögen sowohl in der Einbildung als auch „wirklich und körperlich“ durch Dämonenkraft (374f.). Der Flug und die reale Verbindung mit einem Inkubus-Dämon gehöre zu den vornehmsten Fähigkeiten der Hexen und sei kein Schein (S. 384–395).

85. Es ist aber einzuräumen, dass Haustein bei seiner Einordnung Luthers durchaus schwankt. Auf der einen Seite bescheinigt er Luther, obwohl er den *Hexenhammer* gar nicht gelesen haben soll, die Elemente des kumulativen Hexenbildes sehr wohl gekannt und teils auch geteilt zu haben. Zugleich unterstellt er ihm, „vielleicht“ doch die *Canon-episcopi*-Auffassung, also die Illusionstheorie, vertreten zu haben (*Haustein*, Luthers Stellung, wie Anm. 77, S. 171–

stellt sich die Frage, ob sich angesichts des früheren konfessionspolitisch gefärbten Vorwurfs an Luther (und später Calvin), gerade mit seiner radikalen Forderung nach Tötung aller Hexen⁸⁶ und der gewaltigen Rezeption seiner Hexen- und Teufelsschriften⁸⁷ eher Katalysator der Hexenverfolgung gewesen zu sein und den Teufels- und Hexenglauben zum Allgemeingut des Protestantismus und zur „lutherischen Fundamentallehre“⁸⁸ gemacht zu haben, eine differenziertere Sicht gewinnen ließe, wenn die neuen und nun zu kombinierenden Ergebnisse der Magie- und Hexenforschung hinzugezogen würden.

Auf den ersten Blick scheint das nicht so leicht zu sein, denn Haustein schließt sich einer problematischen These von 1910 an, dass Luther nicht den *Malleus maleficarum*, sondern nur ältere Hexenliteratur gelesen habe.⁸⁹ Zugleich scheinen die überaus seltenen Referenzen auf Pico geschweige denn auf andere Autoren wie Ficino keine Rückschlüsse auf eine Lektüre zu erlauben.⁹⁰ Davon abgesehen,

173). Das steht im Widerspruch zu eindeutigen Belegen für Luthers Position im Sinne des kumulativen Hexenbildes. Offenbar aus diesem Grund scheint sich Haustein genötigt zu sehen, Luthers Haltung normativ und apologetisch zu qualifizieren. Luther habe in der Hexenfrage eben ein „Janusgesicht“ getragen, so Hausteins Schlussurteil (S. 182). Vgl. auch unten S. 71–78.

86. Im Anschluss an Ex 22,18 und mit der bemerkenswerten Wandlung des grammatikalischen Geschlechts des *maleficus* zur Zauberin, vgl. *Haustein*, Luthers Stellung (wie Anm. 77), S. 123–126, 177. Der Hexenhammer beruft sich beim Tötungsgebot neben Dt 18,10–12 und Lev 20,6; 20,27 auf Petrus Lombardus, Thomas, Augustin und Gregor. Er betreibt wie Luther die Feminisierung der Hexerei und bezieht sich dabei vor allem auf Thomas' Betonung der besonderen Neigungen des weiblichen Geschlechts, der Ehe und der Gebärmutter als Einfallstor des Teufels. Vgl. *Kramer*, Hexenhammer (wie Anm. 62), S. 143, 224–240, 256–265, 286–288.

87. *Haustein*, Luthers Stellung (wie Anm. 77), S. 156. Die Schriften mit der umfangreichsten Behandlung des Themas *Decem praecepta* und die *Kirchenpostille* sind in 48 Auflagen und etwa 70.000 bis 100.000 Druckexemplaren erschienen.

88. So der katholische Historiker Diefenbach auf dem Höhepunkt der konfessionspolitischen Kämpfe im wilhelmischen Deutschland bereits 1900. In Luthers Großem Katechismus würden Teufelsbuhlschaft und Teufelsbund als feste Gegenstände der Kinderunterweisung betrachtet, vgl. *Johann Diefenbach*, Der Zauberglaube 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, S. 21. Zur Gesamtdebatte *Haustein*, Luthers Stellung (wie Anm. 77), S. 13–31.

89. Vgl. *Nikolaus Paulus*, Hexenwahn und Hexenprozeß vornehmlich im 16. Jahrhundert, Freiburg i. Br. 1910. In erster Linie versucht Paulus, die Unabhängigkeit Geilers von Kaysersberg (den Luther erwähnt) vom Hexenhammer nachzuweisen; vgl. ebd., schon S. 2, sowie 45 (im Anschluss an Walther Köhler 1901); sowie *Haustein*, Luthers Stellung (wie Anm. 77), S. 27, 97, wo dieser vermeintliche Nachweis ungeprüft zugrunde gelegt ist.

90. Dass er von den 900 Thesen Picos wusste, geht aus seiner Antwort auf die Verdammung durch die Kölner Fakultät hervor, vgl. WA 6, S. 183; vgl. daneben weitere Erwähnungen in den Resolutiones zu den 95 Thesen in einer Namensliste, WA 1, S. 574 sowie 611. Auch bei der Psalmenauslegung hat Luther Pico neben Cusanus und Faber verwendet, WA 31.1, S. 516.

dass es überaus problematisch ist, Nachweise von Rezeptionen auf der Basis von Nennungen oder Nichtnennungen von Namen und Büchern zu führen – fiele Luther nicht auf geradezu provinzialistische Weise aus dem Konzert seiner Zeitgenossen heraus, wenn man von seiner Unkenntnis dieser Literatur ausginge? *Malleus maleficarum*, der über weite Strecken wie ein gelehrter Traktat und ein juristisches Handbuch daherkommt, wurde bis 1523 in mindestens 13 Auflagen und etwa 10.000 Exemplaren gedruckt.⁹¹

Und Pico selbst? Jakob Wimpfeling, der 1517 in Straßburg wie erwähnt Niders *Formicarius* neu herausgab, 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.⁹² 1504 ist auch das Jahr, in dem der junge Luder nach Emsers eigener späterer Auskunft in Erfurt über den soeben erschienenen *Sergius* Reuchlins von Emser selbst unterwiesen worden ist.⁹³ Sollte es wirklich der Fall sein, dass die Florentiner und deren Transporteure – Rezipienten, Editoren und Dozenten – 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 waren der früh verstorbene Pico gerade einmal zehn, Ficino fünf Jahre tot, und ihre Bücher fingen an, sich überall zu verbreiten. Das wird schnell deutlich, wenn man den Umfang von Ficanos um und nach 1500 allein in Straßburg herausgebrachten Übersetzungen hermetischer, magischer, neuplatonischer und selbstverständlich dämonologischer Literatur betrachtet.⁹⁴

91. Insgesamt wurde das Werk wohl 29-mal aufgelegt. Vgl. *Jerouschek, Bebringer*, Entstehungs- und Wirkungsgeschichte (wie Anm. 62), S. 16. Schon Pico selbst ging, wie Farmer gezeigt hat, mit großer Sicherheit auf ihn ein, vgl. *Farmer, Syncretism* (wie Anm. 14), S. 502.

92. Bei den meisten Autoren bleibt es bei der Nennung von Wimpfeling, vgl. *Buck*, Einleitung (wie Anm. 39), S. XXVI.

93. Dies ist nicht eine spätere Behauptung Luthers, sondern Emsers selbst. Ersteres wird zuweilen in der Literatur behauptet. Vgl. dagegen *Heribert Smolinsky*, Augustin von Alvelde und Hieronymus Emser. Eine Untersuchung zur Kontroverstheologie der frühen Reformationszeit im Herzogtum Sachsen, Münster 1983, S. 27.

94. Vgl. dazu: Iamblichus de mysteriis Aegyptiorum. Chaldeorum. Assyriorum. Proclus ... de anima, atq. daemone. Proclus de sacrificio & magia. Porphyrius de divinis atq. daemonibus. Synesis Platonicus de somnis. Psellus de daemonibus. ... Pythagorae ... aurea verba. ... Xenocratis ... liber de morte. Mercurii Trimegisti Pimander. Eiusdem Asclepius. Marsilii Ficini ... libellus de magis. ..., [2. Aufl.] Venetiis (1516).

Aber weder Pico noch Ficino waren ohne weiteres offiziell zitierfähig: Picos 900 Thesen waren nicht diskutiert, 13 verurteilt, drei für häretisch erklärt worden.⁹⁵ Johannes Reuchlins 1494 publiziertes kabbalistisches Werk *De verbo mirifico* beispielsweise, mit einem Empfehlungsschreiben an Wimpfeling versehen,⁹⁶ erwähnt Pico – wie übrigens auch Ficino – mit keinem Wort. Jörg Lauster hat gezeigt, wie sehr der von Papst Innozenz VIII. 1490 unter den Verdacht verbotener Magie und Astrologie gestellte Ficino bemüht war, seine Orthodoxie unter Beweis zu stellen – so sehr, dass seine teils seitenweisen Abschriften und Kompilationen aus dem Römerbriefkommentar von Thomas von Aquin mit seinem Plotinismus überaus kollidierten.⁹⁷ Der Florentiner christliche 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 klassischen Scholastikern. Diese sakrosankten Autoritäten dienten der theologischen Absicherung des *prisca-theologia*-Projekts.⁹⁸ Ludwig Borinski hat bereits vor Jahren darauf hingewiesen, dass fünf der prominentesten „Humanisten“ um 1500 Römerbriefkommentare verfasst haben: Ficino, Agrippa, Faber Stapulensis, Erasmus und John Colet. Alle fünf waren genauer besehen Begründer und Rezipienten des Florentiner Hermetismus:⁹⁹ Ficino, Agrippa und Faber waren prominente Anhänger der *magia naturalis*, Agrippa auch der *philosophia occulta*;¹⁰⁰ Colet paraphrasierte Picos *Heptaplus* und Ficanos *Plotin*;

95. Die 118 kabbalistischen Thesen wurden nicht verurteilt, dafür der Satz, dass die Gottheit Christi durch Magie und Kabbala erkannt werde, vgl. *Buck*, Einleitung (wie Anm. 39), S. XXIf.

96. Vgl. *Johannes Reuchlin*, *De verbo mirifico*. Das wundertätige Wort, hg. von *Widdu-Wolfgang Ehlers* u. a., Stuttgart, Bad Canstatt 1996 (Sämtliche Werke; I,1), hier S. 3–5.

97. Bereits *Dreß*, *Mystik* (wie Anm. 21), S. 159–176, hat die literarische Abhängigkeit Ficanos von Thomas' Römerbriefkommentar ans Licht gebracht; kritischer dagegen *Lauster*, Erlösungslehre (wie Anm. 13), z. B. S. 80f., 118f., 122, 143, 240–242, 248. Dass die genannten Kollisionen mit unbefriedigenden Kompilationen verbunden sind (ebd., S. 248), dürfte darauf zurückzuführen sein, dass es sich eben nicht um ein „rein“ rationales, sondern letztlich um ein apologetisches Projekt des angegriffenen Ficino handelte, für den die Zitation der Autorität der „Stimmigkeit“ der Kompilation übergeordnet war. Demzufolge wäre auch zu hinterfragen, ob Ficanos Neuplatonismus seine Thomas-Rezeption regelte (ebd., S. 122) und nicht vielmehr seine Apologetik.

98. *Lauster*, Erlösungslehre (wie Anm. 13), S. 134f., beobachtet die Absicherung Ficanos durch Referenzen auf Paulus, Johannes und Augustin vor allem in der *Theologia Platonica*, was sich ohne weiteres auf Picos Schriften übertragen ließe.

99. Vgl. *Ludwig Borinski*, *Englischer Humanismus und deutsche Reformation*, Göttingen 1969, S. 12f.

100. *Agrippa von Nettesheim*, *De occulta philosophia libri tres*, hg. von *V. Perrone Compagni*, Leiden 1992 [1531].

die enge rezeptionelle Verbindung zwischen Ficino und Erasmus haben Sears Jayne und ebenfalls Borinski betont.¹⁰¹

Sollten diese „modernen“ Autoren in Erfurt und dann in Wittenberg weniger bekannt gewesen sein als Biel und die schon Hunderte Jahre toten Scholastiker des Scotismus und Thomismus geschweige denn Aristoteles, auch wenn sie wenig oder weniger erwähnt wurden als manche Scholastiker und manche Kirchenväter, allen voran Augustin, der zu den Hauptreferenzen auch Picos, Ficanos *und* Kramers gehörte?

Ohne weitere Begründung hält es Gerhard Ebeling für „unwahrscheinlich“, dass Luther die „Hauptschriften der Renaissancephilosophie zur Frage der Unsterblichkeit der Seele gekannt hat“, darunter die *Theologia Platonica* Ficanos und Pomponazzi.¹⁰² Das hindert Ebeling aber nicht daran, bestimmte Stellen aus der *Theologia Platonica* mit theologischen Entscheidungen Luthers zu parallelisieren.¹⁰³ Noch erstaunlicher fällt sein Urteil im Falle Picos aus, dessen *Oratio* Luther wohl ebenfalls nicht gekannt habe. Allerdings habe Ebeling „eine – nicht historische, wohl aber sachliche – Berührung Luthers mit dieser ihm so tief fremden Anthropologie Picos“ deshalb „in Betracht gezogen“, weil in Picos wie in Luthers Fall die „Definiertheit des Menschen ins Wanken“ geraten sei. Mit anderen Worten: Eine historisch-rezeptionelle Berührung wird ausgeschlossen, eine „sachliche“, die von Ebeling rein phänomenologisch qualifiziert wird, hingegen nicht.¹⁰⁴ Die Grenze zwischen Rezeption und Phänomenologie wird auch dort verwischt, wo Ebeling sich an einer Stelle von Luthers Genesisvorlesung an „die stolze Aussage Picos über den Menschen“ erinnert, „er sei sui ipsius plastes et factor.“ Das sei durch Luther in das Gegenteil dessen verkehrt worden, was Pico dabei vorschwebte, „obwohl sie ihn gewissermaßen beim Wort nimmt.“¹⁰⁵ Wie kann ohne historischen Kontakt etwas beim Wort genommen und verkehrt werden? Und wie können Frontstellungen *historisch* bestritten oder für nahezu unwahrscheinlich erklärt werden, wenn sie auf der „sachlichen“ Ebene als Erklärung für zwei diametrale – und historische! – anthropologische Paradigmen dienen? Die historisch-kontingente Art der Rezeption aktueller Literatur wird letztlich auf diese Weise eingeebnet: Es sei nicht erheblich, ob Luther „divergierende Auffassungen in der Renaissancephilosophie“ vor Augen hatte. Denn in der Renaissance sei „mit demselben Baumaterial der Antike“ gearbeitet worden wie in der

101. Vgl. *Sears Jayne*, John Colet and Marsilio Ficino, Oxford 1963, S. 27, 44, passim.

102. *Ebeling*, Disputatio (wie Anm. 4), S. 70.

103. Ebd., S. 342, 396.

104. Ebd., S. 203–210, hier S. 208.

105. Ebd., S. 468.

mittelalterlichen Scholastik.¹⁰⁶ Mit einer solchen Eliminierung des Kontextes wird die historische Perspektive zur Nebensache; die Darstellung von Debatten in ihrer diskursiven Gestalt wird unmöglich.

VI. UNAUSGESPROCHENE FRONTEN?

Zunächst ist in den genannten Bereichen einem Zusammenhang nachzugehen, der nicht nur für Emser und Erasmus, für Eck und Wimpfeling von Belang war. Es handelt sich dabei zugleich um eine „negative“, nämlich antiaugustinische und antichristozentrische Voraussetzung für Luthers und die im Wittenberger Umfeld entwickelte Auffassung vom Menschen, seiner Sünde und seinem (un-)freien Willen, von Christi Erlösungswerk, von der Rolle und Hermeneutik der Heiligen Schrift, von der Magie und auch den Hexen, für Luthers Vorstellung vom Wirken des Teufels und für sein mancherorts zugespitzt antisynergistisches Erlösungsverständnis, das wiederum mit seiner Annahme der „totalen erbsündlichen Korruption der menschlichen Natur“¹⁰⁷ zusammenhängt. Dass die Anthropologie Picos und Ficinos, die die Gottebenbildlichkeit und Unsterblichkeit wenigstens des höchsten Seelenkerns behauptete und den Menschen unter dieser Perspektive mit höheren, trotz Sündhaftigkeit geschwächten Potenzen ausgestattet sah, dem radikal entgegengesetzt war, liegt auf der Hand. Neben den im Folgenden erörterten Punkten wäre auch zu fragen, ob sich nicht Luthers Grenzziehungen gegenüber den Vorstellungen einer von substantiellen Engeln oder Dämonen¹⁰⁸ bewohnten intelligiblen Zwischenwelt ebenso dieser Frontstellung verdanken wie seine bis zur Bestreitung führende Abneigung gegenüber dem Fegefeuer und seine – damit zusammenhängende, aber nur gelegentliche – Behauptung eines See-

106. Ebd., S. 310f.

107. Borinski erblickt in dieser Lehre die eigentliche (anachronistische!) „Häresie“ Luthers im Kontext des 16. Jahrhunderts, die auf Luthers Rezeption der Augustin-Interpretation Gregors von Rimini zurückgehe. *Ludwig Borinski*, *Wyclif, Erasmus und Luther*, Göttingen 1988, S. 40. Mit Skepsis, aber ohne Begründung, begegnet Brecht der These einer durch Johann von Staupitz in Wittenberg etablierten Augustinusschule im Geiste Gregors von Rimini, vgl. *Martin Brecht*, *Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483–1521*, Berlin (Ost) 1986, S. 169.

108. Im *Sermon von den Engeln* spricht Luther (guten und schlechten) Engeln und dem Teufel (stellenweise im Plural) ein Wesen ab. Sie besäßen lediglich ein Amt, vgl. WA 32, S. 111–121, besonders 111, 118f. Handelt es sich auch hier um eine Abgrenzung von den verbreiteten zeitgenössischen neuplatonisch-hermetisch-kabbalistischen Angelologien? Immerhin schreibt auch der Hexenhammer Dämonen eine Natur (*natura*), ein Amt (*officium*) und eine Schuld (*culpa*) zu; von einem Wesen (*quidditas*) der Dämonen ist aber nicht die Rede, vgl. *Kramer*, *Hexenhammer* (wie Anm. 62), S. 491.

lenschlafs.¹⁰⁹ Es ist klar, dass in all diesen Punkten von allen Kombattanten stets die alten Autoritäten referiert und diskutiert wurden: Scotus und Aquinas, Aristoteles, Ockham und Augustin sind die immer wiederkehrenden Namen. Aber sind es auch die aktuellen Fronten?

1. *Feinde des Kreuzes*. In den frühen Disputationen in Heidelberg, gegen die scholastische Theologie und über die Kräfte und den Willen des Menschen ohne Gnade werden Thomas von Aquin und Duns Scotus zwar von Luther genannt. Aber kann diesen Scholastikern oder Biel wirklich unterstellt werden, sie würden als Theologen der Herrlichkeit die *invisibilia Dei* durch das Geschaffene erkennen wollen (Thesen 19, 21)? Können diese Scholastiker als „Feinde des Kreuzes“ beschrieben werden, die das Leiden und das Kreuz gar hassen, aber Weisheit, Ruhm und Macht lieben und damit die an sich nicht schlechte Weisheit missbrauchen (Thesen 22, 24)?

Eben diese unterstellte Anthropologie träge hingegen auf Ficinos *Theologia Platonica* zu: Menschen sind für Ficino „Dei vicarii in terra“; nach seiner innersten, der gottebenbildlichen Seelenqualität ist der Mensch „Deus in terris. Neque minus divinus putandus est hominis animus ...“¹¹⁰ Selbst wenn Luther und seine Erfurter und Wittenberger Kollegen allesamt diese Texte nicht gekannt haben sollten, wäre darauf hinzuweisen, dass sich in Emsers und Wimpfeling's Pico-Ausgabe von 1504 *De hominis dignitate* befindet, wo ebenfalls die Vorstellung eines Menschen vorhanden ist, der über größere Potenzen als die Engel verfügt, der nach seiner Seele im Bereich des Göttlichen siedelt und sich zwischen dieser göttlichen Sphäre und dem Viehsein frei entscheiden kann. Im *Enchiridion militis christiani* des Pico-Kenners Erasmus kann eben dies nachgelesen werden, wie Kaufmann¹¹¹ jüngst herausgestellt hat, nämlich fast wie ein Zitat aus Pico: Zwischen Geist und Fleisch stehe der Mensch, dank seiner göttlichen Seele besitze er Freiheit, auf die Seite des Geistes zu wechseln und zum Himmlischen aufzusteigen – oder auch zum Niederen herab. „Der Geist läßt uns also zu Göttern werden, das Fleisch zu Tieren“;¹¹² der Mensch sei „also ein eigenartiges Lebewesen, aus zwei oder drei sehr verschiedenen Teilen zusammengesetzt, der Seele nach

109. Alle ambivalenten Stellen im Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. 4, hg. von Erhard Kunz (Fasz. 7c/1), S. 18–22.

110. Ficino, *Theologia Platonica* XVI 6–7, zitiert nach Lauster, Erlösungslehre (wie Anm. 13), S. 58, sowie 62.

111. Vgl. Kaufmann, *Reformation* (wie Anm. 43), S. 122.

112. Erasmus von Rotterdam, *Enchiridion militis christiani*. Handbüchlein eines christlichen Streiters, in: *ders.*, *Ausgewählte Schriften*, hg. von Werner Welzig, Bd. 1, Darmstadt 2006, S. 143.

göttlich, dem Körper nach wie ein stummes Vieh. Dem Leibe nach übertreffen wir das Geschlecht der Tiere keineswegs, wir sind ihm vielmehr an allen seinen Gaben unterlegen. Der Seele nach sind wir aber sogar der Gottheit fähig, so daß wir uns selbst über die Engel erheben und mit Gott eins werden dürfen.“¹¹³

Für einen stellvertretenden Sühnetod Christi ist in dieser neuplatonisch triadischen Anthropologie und bei Pico und Ficino kein Platz. Bei ihnen spielt wohl Christus eine Rolle, aber als derjenige, der den Aufstieg der Seele ermöglicht habe, und der als Logos „formgebendes Prinzip“ der Schöpfung¹¹⁴ sei. Die Wiedergeburt führt zur Wiederherstellung der *innocentia mentis* und *excellencia* der Seele, zur Restitution der ursprünglichen *amicitia Dei*, aber die soteriologische Besonderheit Christi als *curator*, *reconciliator* und *satisfactor* liegt nicht in seiner Ermordung, sondern im Übermaß seiner Liebe und Tugend.¹¹⁵ Dass der synergetische Aufstieg der Seele dennoch nur *sola gratia* geschehe, also gerade nicht als Selbsterlösung, ist für Ficino ebenso klar wie für seinen über John Colet ficinianisch geprägten Anhänger Erasmus.¹¹⁶ Generalisierende Aussagen über angeblich gänzlich un- oder antisoteriologische Perfektibilitätstheorien des „Humanismus“¹¹⁷ sind aus der immerhin gewichtigen Perspektive Ficanos und Picos in Frage zu stellen. Aber Kreuz, Leiden, Stellvertretung auf der Basis eines anselmisch verstandenen, satisfaktorisch zu heilenden Rechtsverhältnisses zwischen Gott und Mensch spielen in diesen Entwürfen trotz massiver Beteuerung von „Sola-Formeln“¹¹⁸ keine Rolle.

2. *Neue Magier*. Ohne Christus zu erwähnen, ist es für Pico 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.¹¹⁹ Es gebe schlichtweg keine irdische Kraft, die der Magier nicht betätigen könne.¹²⁰ Wohl weiß Ficino, dass der freie Wille bis hin zur Tierheit abirren kann. Er glaubt

113. Erasmus, Enchiridion (wie Anm. 112), S. 109.

114. Vgl. Lauster, Erlösungslehre (wie Anm. 13), S. 100, 243.

115. Vgl. ebd., S. 100, 115f.

116. Vgl. ebd., S. 82–84, 110–112, 121f., 124–156 u.ö.; sowie Pico, Heptaplus (wie Anm. 41), S. 168f.

117. Vgl. stellvertretend für viele Harm Klüeting, Das Konfessionelle Zeitalter. Europa zwischen Mittelalter und Moderne. Kirchengeschichte und Allgemeine Geschichte, Darmstadt 2007, S. 101.

118. So auch Kaufmann, Reformation (wie Anm. 43), S. 122.

119. Pico, Würde (wie Anm. 13), S. 56f.: „... ita Magus terram caelo, idest inferiora superiorum dotibus virtutibusque maritat.“

120. Farmer, Syncretism (wie Anm. 14), S. 497: „Nulla est virtus in caelo aut in terra seminaliter et separata quam et actuare et unire magus non possit.“

aber, dass dem Menschen ein natürliches Vermögen bleibe, auf den rechten Weg zurückzufinden, der durch Erkenntnis beschritten werde – nicht durch ein stellvertretendes Leiden und Sterben. Keine Neigung der Seele könne größer sein als die Kraft, auf die sie gerichtet sei, und wenn diese Kraft Gott sei, werde die Seele zum Aufstieg bewegt.¹²¹ Von Kreuz und Leiden ist hier keine Rede. Wohl aber wird eine *prisca theologia* konstruiert, die diese Erkenntnis bereits vorweggenommen habe, die zwar auf Christus hinausläuft, aber nicht auf den stellvertretend leidenden Christus des Kreuzes, sondern auf den, ohne den erstens kein Seelenaufstieg möglich sei, und der zweitens Ursprung und Summe aller Weisheit sei. Denn dass die Unsterblichkeit und Klarheit der Seele, so Ficino, in ihrem „eigentümlichen Körpersubstrat“ aufleuchten könne und müsse, bezeugten die Magier, die hermetischen Philosophen und die Platoniker.¹²²

3. *Platon statt Aristoteles*. Es ist auffällig, dass Luther in nahezu singulärer Weise ausgerechnet in Heidelberg seine Präferenz für Platon, Pythagoras, Anaxagoras und Parmenides gegenüber Aristoteles, den er am liebsten den Teufel nennen würde,¹²³ bekannte. In den *probationes* parallelisiert Luther sogar ausdrücklich Augustin, den von Ficino lateinisch auf den Markt gebrachten Jamblich und alle platonischen Streiter („omnes platonices certatores“) als Zeugen für den Vorrang und die Separatheit der Ideen nach Platon gegenüber der Orientierung des Aristoteles auf den *corporalia* und *sensilia*.¹²⁴ Schon hier ist für Luther die aristotelische Ethik mit Werkgerechtigkeit konnotiert, und schon 1516 steht für Luther fest, dass Erasmus genau in diesem Sinne Aristoteliker sei: Der Mensch werde durch das Tun der Gerechtigkeit gerecht.¹²⁵ Platon hingegen scheint dem Christus, um dessen willen man sich vor dem Philosophieren mit Aristoteles zum Narren machen müsse,¹²⁶ nicht im Wege zu stehen.

Wie verhält sich dies zu dem antiplatonischen Theologen des Kreuzes? In den Thesen gegen die scholastische Theologie wollte Luther Porphyrios mit seinem

121. Vgl. *Marsilio Ficino*, Fünf Fragen über den Geist, in: *ders.*, Traktate zur Platonischen Philosophie, übers. von *Elisabeth Blum* u. a., Berlin 1993, S. 157–221, hier S. 213–215.

122. Vgl. *Ficino*, Fragen (wie Anm. 121), S. 218 f. Die Glückseligkeit des Menschen vermag potentiell sogar die mancher Engel zu übertreffen.

123. *Luther* an Lang, 8. 2. 1517, WA.B 1, S. 88.22.

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

125. *Kaufmann*, Reformation (wie Anm. 43), S. 123, betont, dass die meisten Zeitgenossen dieses Verständnis des Erasmus nicht teilten.

126. So die erste der philosophischen Thesen der Heidelberger Disputation (wie Anm. 1), S. 61–63.

Universalienrealismus für die Theologen am liebsten ungeboren sehen.¹²⁷ Porphyrios? Wusste Luther, dass Ficino, der soeben Porphyrios' magisch-dämonologische Werke übersetzt hatte, ebenfalls einen Universalienrealismus vertrat, der sowohl den *singula* als auch den *universalia* eine eigenständige Wirklichkeit in der intelligiblen und in der materiellen Dimension der Welt zusprach?¹²⁸ Mit Widmung an Leo X. war eine zwanzig dämonologisch-hermetische Schriften umfassende Sammlung von Ficino 1516 in Venedig schon zum zweiten Mal aufgelegt worden.¹²⁹ Hier hatte das Universalienproblem noch eine andere Dimension, denn es ging bei Psellos, Jamblich, Proklos und eben Porphyrios um eine von Dämonen bewohnte und in Träumen oder durch Divination erreichbare intelligente Sphäre und die von Hermes präsentierte vermeintlich vormosaische Kosmologie. Wusste Luther etwas von diesen Texten, wenn er Porphyrios tadelte, aber Platon lobte?

Martin Brecht hat die ganz unvermittelte und unbegründete Platon-Sympathie in Heidelberg als einen nicht weiter verfolgten Weg Luthers bezeichnet.¹³⁰ Sie dürfte aber zweifellos dafür mitverantwortlich sein, dass der „Funkenschlag in den Südwesten“¹³¹ überhaupt zustande kam. War es ein Versuch, bei den jungen Erasmianern mit Platons Ideen zu punkten, zugleich den von den Neu-Platonikern nominell attackierten Aristoteles abzuwählen und dennoch die Theologie des Kreuzes im streng antipelagianisch-augustinischem Sinne zu propagieren? Ohne den Humanismusbegriff weiter zu problematisieren, urteilt auch Volker Leppin ähnlich über Luthers taktische Argumentation: Als Aristoteleskritiker (und Platonfreund) habe er sich nicht nur als Kenner der humanistischen Strömungen präsentiert, sondern zumindest in Heidelberg auch an ihnen partizipiert.¹³² Wäre dem so, dann hätte Luther einerseits die ficinianisch-hermetische Anthropologie wegen ihrer soteriologischen Konsequenzen massiv angegriffen, aber ihre platonisch-pythagoräische, antiaristotelische Agenda wenigstens verbal hofiert.

Wenn diese zeitgenössischen Kontexte, die unmittelbaren, historisch-kontingenten Fronten und Koalitionen in den Blick genommen werden, bleibt es selbstverständlich, dass das Gebot einer angemessenen Zurückhaltung gegenüber der Behauptung besteht, man könne nicht nur die Tatsache, sondern auch den Mo-

127. Vgl. These 54 der Disputation gegen die scholastische Theologie (wie Anm. 8), S. 26 f.

128. Vgl. *Lauster*, Erlösungslehre (wie Anm. 14), S. 55 f.

129. Vgl. oben Anm. 94. Sind in diesem Titel Luthers namenlose platonische „certatores“ enthalten?

130. Vgl. *Brecht*, Luther (wie Anm. 107), S. 228.

131. *Volker Leppin*, Martin Luther, Darmstadt 2006, S. 126.

132. Vgl. ebd., S. 132 f.

das einer bestimmten Rezeption sicher nachweisen, ob nun Buchtitel, Autorennamen, Frontstellungen und Solidarisierungen genannt werden oder nicht. Das kann nicht einfach auf die Beobachtung der „inneren Konvergenzen“ abzielen, „die gerade nicht durch historische Abhängigkeiten erklärt werden können“ und über die „expliziten Rezeptionen“ hinausgehen.¹³³ Ziel müssen Kontextualisierungen bleiben und nicht letztendlich phänomenologische Vergleiche, die zwangsläufig eigene Konvergenzen und Referenzrahmen in die Texte transportieren und ihre historische Kontingenz zu nivellieren drohen.¹³⁴

Die Vermutung zu Luthers Positionierung in Heidelberg wäre allerdings unter den Vorbehalt zu stellen, dass in der Renaissancephilosophie nicht von klar abgegrenzten aristotelischen oder platonischen Systemen, sondern von hybriden, konkordienhaften und zuweilen polemisch geprägten Durchdringungen gesprochen werden muss. Die *concordia* von Platon und Aristoteles war nicht nur Picos in den 900 Thesen präsentiertes Projekt.¹³⁵ Ein hermetischer oder „platonisierende[r] Aristotelismus“ lässt sich auch für Bernardino Telesio, Pietro Pomponazzi, Francesco Patrizi, Francesco Piccolomini u. a. zeigen, so dass man von einer „Antithese Platonismus-Aristotelismus“ in der Renaissance gar nicht sprechen kann, sondern eher von einem vielfach „gebrochene[n] und Neubestimmte[n]“ Verhältnis¹³⁶ oder von einem freilich eklektischen platonischen „Einbruch in die traditionell aristotelisch-galenische Domäne der empirischen Naturforschung.“¹³⁷

Eine der wenigen Stellen nun, an denen Luther Pico erwähnt, richtet sich ausgerechnet gegen diese *concordia* zwischen Platon und Aristoteles.¹³⁸ Luther selbst war verunsichert, als er 1519 die unter dem Titel *De divina sapientia secundum Aegyptios* herausgekommene, später so genannte *Theologie des Aristoteles*, las, deren Aristotelizität in der Renaissance aus eben den genannten Gründen der *concordia* behauptet wurde, um nämlich Platon und Aristoteles miteinander zu verbinden und vor allem die Konformität des Aristoteles mit dem Christentum zu belegen. Luther bestritt demgegenüber die Christlichkeit dieser Schrift. Er ver-

133. So der Vorschlag von *Christoph Markschies*, Die platonische Metapher vom ‚inneren Menschen‘. Eine Brücke zwischen antiker Philosophie und altchristlicher Theologie, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 105 (1994), S. 1–17, hier S. 17.

134. Zum Problem der Iterabilität und Performanz vgl. vor allem *Jacques Derrida*, *Signatur Ereignis Kontext*, in: *ders., Limited Inc.*, hg. von *Peter Engelmann*, Wien 2001, S. 15–45.

135. Vgl. *Farmer*, *Syncretism* (wie Anm. 14), Einleitung insgesamt, besonders S. 102–105; sowie Picos These ebd., S. 364.

136. Vgl. *Martin Mulsow*, *Frühneuzeitliche Selbsterhaltung. Telesio und die Naturphilosophie der Renaissance*, Tübingen 1998, S. 30–35, Zitate auf S. 31, 34.

137. Vgl. *Mulsow*, Ende (wie Anm. 17), S. 5.

138. Vgl. *Resolutiones zu den 95 Thesen*, WA 1, S. 611.

mutete zwar, sie sei Aristoteles nur zugeschrieben worden, um das Ansehen des schlimmsten Feindes Christi noch zu steigern.¹³⁹ Aber wusste Luther auch, dass es sich um eine ursprünglich arabische, nunmehr ins Lateinische übertragene Paraphrase des 6. Buchs der *Enneaden* Plotins handelte? Welchen Aristoteles und welchen Platon respektive Plotin hatten die Zeitgenossen angesichts der hybriden Konformisierungsprojekte vor Augen, die Luthers christozentrischer und anti-pelagianischer Soteriologie schroff entgegenstanden?¹⁴⁰

VII. AUSGESPROCHENE FRONTEN

1. *Bock und Stier I: Rechtfertigung sola fide*. Hieronymus Emser, der neben Eck und Cochlaeus wohl wichtigste frühe Luthergegner, ist als Beispiel der theologisch-literarischen Auseinandersetzungen der frühen reformatorischen Bewegung genannt worden. Sicher ist davon auszugehen, dass Emser die von ihm mitherausgegebenen Werke Picos gelesen hat: neben dem *Heptaplus* auch die Schriften gegen die Astrologen, über die Menschenwürde, die *Apologie* der 900 Thesen, in der die Thesen zum großen Teil enthalten sind, und natürlich auch die Texte, die ausführlich den neuen Magiebegriff abhandeln. Soweit die sehr überschaubare Emser-Forschung diese Vermutung zulässt, hat sich Emser über Astrologie und Magie nicht schriftlich geäußert. Es sind zwei Punkte, die Emser gegenüber Luther geradezu unerbittlich vorbrachte.

Dessen Beharren auf einer Soteriologie *sola fide* ohne Werke ist für Emser die erste „wahre Lästerung“ Luthers.¹⁴¹ In seiner „Emserbibel“ genannten Großkorrektur des Septembertestaments listete er 607 Stellen auf, „wo Luther dem text des newen Testaments zu gethon und abgebrochen / wo er auch den selbigen dur falsche gloßen / auff unchristlichenn verstandt gezogen hat.“¹⁴² Emser, der in zahlreichen Randglossen auf Erasmus’ *Adnotationes ad Novum Testamentum* von

139. Vgl. *Jill Krayer*, *The Pseudo-Aristotelian Theology in Sixteenth- and Seventeenth-Century Europe*, in: *dies.* u. a. (Hgg.), *Pseudo-Aristotle in the Middle-Ages*, London 1986, S. 265–286, hier S. 268 f. Vgl. auch *Fritz W. Zimmermann*, *The Origins of the so-called Theology of Aristotle*, in: *ebd.*, S. 110–240.

140. Ohne die „Platonisierung“ des Aristotelismus weiter zu untersuchen, wird dieses Problem grundsätzlich erkannt auch von *Theodor Dieter*, *Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie*, Berlin, New York 2001, S. 14, 18–22, sowie 27–37.

141. Vgl. *Smolinsky*, *Augustin* (wie Anm. 93), S. 284.

142. Das New Testament so durch den hochgelerten Hieronymum Emser seligen verutschet / under ... Georgen Hertzogen zu Sachssen etc. Regiment außgegangen ist, Freiburg i. Br. 1534, Rückseite der „Besluß rede“.

1516 verwies, war wohl einer der ersten, der mehrmals das additive, nicht textgemäße *sola* in Röm. 3,21 monierte.¹⁴³ Zugleich konstatierte er, dass Paulus mit den Gesetzeswerken nicht die guten, sondern die jüdischen Zeremonialwerke gemeint habe, eine Anlehnung an Erasmus, der seine Sicht aus dem Römerbriefkommentar seines Freundes John Colet übernommen haben dürfte.¹⁴⁴

Ferner monierte Emser an mehreren Stellen, dass Luther in seinem „Hussischen text“ den freien Willen aus der Vulgata¹⁴⁵ gestrichen habe, den Emser weiterhin zugrunde legte. Emsers Urteil über Luthers Übersetzung blieb daher Kritik an seiner Anthropologie: „Lutter verteutsch diß dem freyen willen zum abbruch / un den menschen ein wol gefallen.“ Und: „Merck das was für den freyen willen / Dann es ligt an dir ob du gutes oder böses im willen habest. Aber das gut zuthun unn das böß zumeiden darfftu götlicher gnad unn hilff zu / welche hie verheyßen wirt allen denen / die eins guten willen sindt.“¹⁴⁶

2. *Bock und Stier II: Geist und Buchstabe*. Ein anderer Punkt ist Emsers Insistieren auf der allegorischen Schriftauslegung. Er hielt nicht nur wie Pico, Ficino und Colet Dionysios für den Schüler des Paulus, es ist wohl auch dem dionysischen Jenseitskonzept zu verdanken, dass Emser strikt am Gebet für Verstorbene festhielt.¹⁴⁷ Mit seinem Beharren auf der allegorischen Schriftauslegung rekurriert Emser ausdrücklich auf Origenes, Hilarius von Poitiers, auf Dionysios, auf Erasmus' *Enchiridion*, Faber Stapulensis, Reuchlin und auf Pico.¹⁴⁸ Luther entgegnet dem „Bock zu Leipzig“ mit Vehemenz, er berufe sich mit seiner Referenz auf Origenes, Hieronymus und Dionysios auf Menschenlehre.¹⁴⁹ Es ist bekannt, dass Luther durchaus nicht immer so über den Areopagiten dachte, dessen Gesamt-

143. Vgl. ebd., S. 234v (zu Röm 3,21). 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 S. 234r und die Annotation zu Jak 1, ebd., S. 358r: genau aus diesem Grund hätten die Ketzer Jakobus als „strewern Epistel [...] gescholten“, obwohl der Brief kanonisch sei.

144. Vgl. ebd., S. 234v (zu Röm 3,21), sowie 294v (zu Gal 3); *Jayne*. John Colet (wie Anm. 101), S. 75.

145. Vgl. New Testament nach Emser (wie Anm. 142), S. 398v.; 308v, zu Phil. 2,13.

146. Vgl. ebd., S. 93v.

147. Vgl. *Hieronymus Emser*, Schriften zur Verteidigung der Messe, hg. von *Theobald Freudenberger*, Münster 1959, S. XXIII.

148. Vgl. *Saskia Braun*, „Wider das unchristliche Buch Martin Luthers ...“. Zur rhetorischen Komposition in Hieronymus Emsers refutatio auf Luthers Adelschrift, in: *Daphnis* 38 (2009), S. 491–526, hier S. 507 f.; *Smolinsky*, Augustin (wie Anm. 93), S. 258 f., 261.

149. Vgl. WA 7, S. 628, 647 f.

werk 1496 von Ficino¹⁵⁰ – im gleichen Jahr wie sein Römerbriefkommentar – herausgebracht und 1502/03 dreibändig in Straßburg gedruckt worden war;¹⁵¹ immerhin in zeitlicher Nähe und am selben Ort wie die genannten Ausgaben Picos, Niders, des *Malleus maleficarum* oder von Ficanos dämonologischer Schriftsammlung. Luther lässt an dieser Stelle die Zeitgenossen, auf die Emser sich bezieht, ungenannt. Sie werden nur indirekt mit dem Häretiker Origenes geprügelt, wobei aber den Zeitgenossen nicht unbekannt gewesen sein dürfte, wie nachhaltig sich Pico für die Exkulpation von Origenes eingesetzt hatte.¹⁵² Verhält es sich hier ähnlich wie in Heidelberg, als Luther scheinbar die offene Konfrontation mit Ficinianern und Picianern vermied, obwohl er deren pelagianischen Antiaugustinismus verurteilte?

Emsers Referenz auf Pico hat aber für einen anderen Akzent der sich nun immer stärker herauschälenden hermeneutischen Differenz gegenüber Luther Gewicht. Für Emser war die Heilige Schrift dunkel und widersprüchlich, sie legt sich keinesfalls selbst aus. Im Buchstaben wohne noch ein anderer Sinn, den man mit der neuplatonisch-kabbalistischen Allegorese nach Reuchlin, Pico und den Genannten so gewinnen könne, dass die innere und eigentliche geistliche Seite des Buchstabens sichtbar werde; der Geist sei im Buchstaben.¹⁵³ Luther identifiziert nun den äußeren Buchstaben mit dem tötenden Gesetz. Hinter dem Buchstaben sei kein Geist, sondern der Geist müsse ins Herz geschrieben werden und mache vom Gesetz frei.¹⁵⁴ Emser beharrt in der *Quadruplica* an den „Stier zu Wittenberg“ im Anschluss an Origenes' *Peri archon* und Philo auf dem geistlichen als dem rechten, inneren Sinn, der aber nicht mit dem Heiligen Geist identisch sei, sondern von diesem bewirkt werde. Der Buchstabe verhalte sich zum Leib wie der geistliche Sinn zum Geist. Der Geist mache den Leib des Menschen lebendig, so wie der geistliche Sinn die Schrift.¹⁵⁵

Sind Emser und Luther so weit voneinander entfernt, weil Emser eine Allegorie meint, die auf dem neuplatonisch verstandenen Verhältnis zwischen Geist und Leib beruht, während Luther schlicht von einem anderen, nämlich vom Heiligen Geist außerhalb der Schrift spricht, der nicht im Buchstaben wohnt, sondern zu ihm erst hinzukommt? Oder stand Luther darüber hinaus der von Emser herausgegebene populäre *Heptaplus* Picos vor Augen? Denn dabei handelte es sich um

150. Vgl. *Stuckrad*, Esoterik (wie Anm. 9), S. 88 f.

151. Opera *Dionysii* ... translationis ... *Marsilii Ficini* cum commentariis Hugonis, Alberti, Thome, Ambrosii oratoris, 3 Bde., Argentine: Georg Husner 1502–1503.

152. Vgl. dazu *Schmidt-Biggemann*, *Philosophia* (wie Anm. 45), S. 558–561.

153. Vgl. *Smolinsky*, Augustin (wie Anm. 93), S. 258 f., 261, 265.

154. Vgl. ebd., S. 263; WA 7, S. 654 f.

155. Vgl. *Smolinsky*, Augustin (wie Anm. 93), S. 265.

einen Text, der nicht nur Luthers Antipelagianismus schroff widersprach. Pico „entdeckte“ überdies in der Schöpfungsgeschichte einen „anderen“, hermetisch-kabbalistischen Text. Er erkannte in der Genesis die Narrative vom dreigliederten Kosmos, einer rationalen Engelwelt, von einem Logos-Christus, der mit der Sephirah Tiphereth und dem Urmenschen *Adam kadmon* identifiziert wird und als himmlischer Bräutigam Ziel des Unifikationsprozesses sei.¹⁵⁶ Für Pico läuft der Schöpfungsbericht auf einen willensfreien Menschen in der Mitte der Welt hinaus, der durch Christi Tod aus eigener Kraft die Möglichkeit gewonnen habe, erneut in Gemeinschaft mit den Engeln zu kommen und dann mit Hilfe Gottes *sola gratia* zum Höchsten Gut als zu seinem Ursprung aufzusteigen. Diese Vorstellung ist für Pico weitgehend mit den Erzählungen der Pythagoräer und der alten Zeusschau identisch. Sie kulminiert im Aufgehen in Gott, im „Hineinziehen Gottes“, ja im „Einswerden“ mit ihm. Dabei verliere der Mensch aber nicht seine Individualität, denn die höchste Glückseligkeit sei „freie Betätigung aller höheren Anlagen“ und gipfele darin, Gott zu erkennen und von ihm erkannt zu werden.¹⁵⁷ Für Pico dient die Philosophie ausdrücklich als *inchoatio* (nicht *princeps!*) der Religion.¹⁵⁸ Gegenüber den natürlichen Fähigkeiten des willensfreien Menschen bleibt Pico in scharfem Gegensatz zu Luthers Auffassung generell optimistisch.

Emser kannte diesen Text mit Sicherheit, aber ist es wahrscheinlich, dass er in Erfurt unerwähnt geblieben war? Hängt Luthers Affront gegen Emsers Beharren auf einer allegorischen Hermeneutik mit seiner Abwehr einer bestimmten, eben nicht auf Christus, sondern auf eine andere anthropologische Kosmologie mit einem anderen Christus abzielende Philosophie zusammen, die in ihrer Zuspitzung seinen antipelagianischen Augustinismus verletzte? Würden diese beiden Fronten aufeinander bezogen, könnte auch auf Luthers sich wandelndes Geistverständnis ein anderes Licht geworfen werden.

Für Emser nämlich wirkt der Geist lebendig auch jenseits des Schriftbuchstabs bei Aposteln, Päpsten, Bischöfen, dadurch in Canones und Konzilien bis hin zu Dekreten und Kirchenordnungen.¹⁵⁹ Schon immer hätten die Ketzler die Bibel

156. Vgl. *Greive*, Kabbala (wie Anm. 19), S. 150, 157 f.

157. Vgl. *Pico*, Heptaplus (wie Anm. 41), S. 166–170. Das höchste Gut, das in der *visio Dei* erfahren wird, ist für Ficino Gott. Die Glückseligkeit sei das Genießen Gottes durch den Willen. Vgl. *Marsilio Ficino*, Über die Glückseligkeit, in: *ders.*, Traktate (wie Anm. 121), S. 223–263, hier S. 259.

158. Vgl. *Pico*, Heptaplus (wie Anm. 41), S. 170 par. Opera (wie Anm. 42), XVI: Die Philosophie sei die *inchoatio* des Weges zum Einswerden mit Gott, die Religion führe aber dorthin. Die höchste Glückseligkeit bestehe darin, Gott zu erkennen und von ihm erkannt zu werden.

159. *Smolinsky*, Augustin (wie Anm. 93), S. 285.

nicht über den Buchstaben hinaus ausgelegt; sie wollten „nichtzit annhemen noch tzulassen ..., dan den buchstaben“, und alles das verwerfen, was in der Schrift „nicht vorfasst ader sunderlich ausgedruckt“, schreibt Emser in seiner *refutatio* von Luthers Adelschrift.¹⁶⁰

Die Ketzler? In Picos *Apologia* der 900 Thesen, die Emser 1504 in den *Opera* herausgegeben hatte, besteht hierin gerade der Unterschied zwischen Christen und Juden: Die einen fassten nur den tötenden Buchstaben ins Auge, während „wir“ den Geist suchten. Aber wenn die Juden die Kabbala richtig verstehen würden, dekretiert Pico, dann würden sie endlich erkennen, dass „unsere“ Glaubenslehren schon im Alten Bund verborgen vorhanden waren.¹⁶¹ Alles, was bei Paulus, Dionysios, Hieronymus und Augustin steht, habe er selbst in den kabbalistischen Schriften gefunden, schreibt Pico in der *Oratio*: Trinität, Inkarnation, Erbsünde, Versöhnung durch Christus, himmlisches Jerusalem, Dämonensturz, Fegefeuer, Engelsordnung, Unterweltstrafen.¹⁶² Das ist seine Werbung für die christliche Kabbala, die zur Bekehrung der Juden führen müsse, denn die „Hebräer“ selbst würden durch ihre kabbalistischen Quellen widerlegt.¹⁶³ Keine Wissenschaft, so eine von Picos 900 Thesen, überzeuge mehr von der Gottheit Christi als Magie und Kabbala¹⁶⁴ – und zwar nicht nur durch die Vermittlung übernatürlicher Wahrheiten mit Hilfe der Kraft Gottes,¹⁶⁵ sondern – in originär kabbalistischer Manier – durch die Erkenntnis des Geistes im Text.

Damit ist Picos Kabbalismus gleichsam „orthodoxisiert“, während das Jüdische der Kabbala christianisiert und das Judentum „entkernt“ wird, als vereinnahmende Aneignung des „Anderen“ durch allegorische Umdeutung – allerdings bei gleichzeitiger Modifikation des „Eigenen“.¹⁶⁶ Denn genau in diesem Deutungsprozess entfallen bei Pico das Kreuz und das stellvertretende Leiden und Sterben Christi, wohingegen der Mensch stets freien Willen und ein natürliches Vermögen besitze, zur göttlichen Sphäre zu gelangen.

Die christliche Kabbala ist ohne die Annahme, dass der Geist dem Schriftbuchstaben innewohnt, nicht denkbar. Luthers und Emsers divergierendes

160. Zitiert nach *Braun*, *Komposition* (wie Anm. 148), S. 507.

161. Vgl. *Pico*, *Apologie* (wie Anm. 53), S. 230–232.

162. Vgl. *Pico*, *Würde* (wie Anm. 13), S. 63.

163. Vgl. ebd., S. 65.

164. „Nulla est scientia quae nos magis certificet de divinitate Christi quam magia et cabala.“ *Farmer*, *Syncretism* (wie Anm. 14), S. 496 (These 780, die von der päpstlichen Kommission verdammt wurde).

165. Vgl. *Pico*, *Apologie* (wie Anm. 53), S. 226.

166. Zu theoretischen Modellen für die Erklärung dieser Vorgänge vgl. *Stengel*, *Diskurstheorie* (wie Anm. 12).

Schriftverständnis war genauer besehen auch eine Differenz im Geistverständnis, das bei Luther antineuplatonisch ausgerichtet war, wenn er den Heiligen Geist gerade nicht mit der geistlichen Seite des Materiellen ineins setzte. Gegenüber Emser lehnte Luther es ab, dass der Geist in der Schrift sei: für ihn muss der Geist hinzukommen. Für die Picianer und Ficinianer besitzt alles Materielle auch eine geistige Innenseite: wie der *corpus* seinen *animus* und *intellectus*,¹⁶⁷ so der Buchstabe seinen Geist.

Es scheint nun aber, dass Luthers Widerspruch sich gegen die theologische, in ihrer Zuspitzung antiaugustinische Agenda Emsers und der hinter ihm stehenden Autoren richtete, nicht gegen den mehrfachen Schriftsinn als solchen. Denn Luther selbst betrieb auch später keine konsequente antiallegorische Auslegung und erkannte durch die christotypologische und existentielle Textdimension durchaus mehr als den bloßen *sensus historicus* oder *literalis* im Text.¹⁶⁸ Luthers gegen Emser eingeleiteter Protest wäre dann keine generelle theologische Entscheidung, sondern eine Positionierung gegen Emser (und vielleicht Pico) an dem *einen* konkreten Ort. Luthers anhaltende Abweisung christlich-kabbalistischer Auslegungen, die sich zuweilen mit seinen judenpolitischen Äußerungen und späteren Distanzierungen von der Judenmission überschneidet, wäre noch eine andere Seite, die auf den Konflikt mit dem neuplatonisch-picianischen Emser und schon vorher auf seine christologisch-soteriologischen Attacken gegen die „Theologen der Herrlichkeit“ zurückweist.

Für Emser wie auch für Erasmus übrigens legt Luther, wenn er den Geist nicht hinter dem Buchstaben sucht, seine eigene Theologie in ihn hinein, obwohl er nur „Rinde“ und „Schale“ der Schrift besitze.¹⁶⁹ Und in der Tat hatte Luther öffentlich behauptet, seine Lehre decke sich mit dem Wort Gottes; wer sie nicht teile, verdamme Gott und sei ein Kind der Hölle.¹⁷⁰

3. *Luther und Müntzer – welcher Geist?* An dieser Stelle kann nur darauf hingewiesen werden, dass sich das Verhältnis zwischen Geist und Buchstaben bei Luther zur Mitte der 1520er Jahre hin neu figuriert: gegenüber Karlstadt und Müntzer. Gerade bei Müntzer gehören manche Pico-Anklänge noch auf den historisch-kritischen Prüfstand.¹⁷¹ Beispielsweise wäre auf Müntzers merkwürdige Behauptung

167. Der eigentliche Mensch ist für Pico nicht Körper, sondern *animus* und *intellectus*, vgl. *Pico*, Heptaplus (wie Anm. 41), S. 154 par. Opera (wie Anm. 42), VIIr.

168. Vgl. *Kenneth Hagen*, Luther's Approach to Scripture as seen in his „Commentaries“ on Galatians 1519–1538, Tübingen 1993; *Leppin*, Luther (wie Anm. 131), S. 365, 70f., 83.

169. *Smolinsky*, Augustin (wie Anm. 93), S. 266.

170. In seiner „Antwort deutsch auf König Heinrichs Buch“ 1522, WA 10.2, S. 229.

171. Vgl. etwa *Thomas Müntzer*, Hochverursachte Schutzrede und Antwort wider das geist-

in der *Ausgedrückten Entblößung* hinzuweisen, die Menschen sollten durch die Menschwerdung Christi Götter, Gottes Schüler und ganz in Christus verwandelt werden, „daß sich das irdische Leben in den Himmel schwenke.“¹⁷² Dies ließe sich einerseits parallel zu der starken Aufwertung der Inkarnation bei Ficino lesen, der zwar ohne weiteres von *sola fide* spricht, aber die Soteriologie entweder von der Kreuzestheologie löst und in die Inkarnation verlegt¹⁷³ oder – wie im Römerbriefkommentar – seine Ausführungen über den Tod Jesu thematisch nicht in den Rahmen der paulinischen Erlösungslehre stellt, sondern ihn als theologische Begründung für die Forderung verwendet, sein Leben für die Verkündigung einzusetzen.¹⁷⁴ Immerhin zitiert Müntzer mit seiner Forderung, die Menschen sollten durch die Inkarnation Götter und Gottes Schüler werden, wie Pico Psalm 81,6 und beide lassen signifikanterweise den in Vers 7 angehängten Halbsatz zum Tod des verbal soeben vergöttlichten Menschen weg.¹⁷⁵ Eben diese Relativierung lag dem Menschenbild Picos (und an dieser Stelle Müntzers) fern, wo es um den schon durch die Inkarnation, nicht erst durch die Erlösung aufgewerteten Menschen ging. Selbst die Passage, die Pico im Anschluss an das Psalmzitat „Ihr seid alle Götter und Söhne des Höchsten“ setzt, wäre in ihrer weltnegierenden, eschatologischen Tendenz für den Apokalyptiker Müntzer anschlussfähig. Denn anstelle der Todeserinnerung bringt Pico die Mahnung, nicht die freie Wahl zu missbrauchen, sondern mit Ehrgeiz nach dem Höchsten zu streben, und: „Laßt uns das Irdische verschmähen, das Himmlische verachten, und indem wir alles zur Welt Gehörige schließlich hinter uns lassen, dem außerweltlichen Hof zueilen, der der erhabenen Gottheit am nächsten ist.“¹⁷⁶

Käme man auch bei Müntzer zu anderen Aussagen als den traditionellen Hinweisen auf die mittelalterliche deutsche Mystik,¹⁷⁷ wenn diese zeitgenössisch ak-

lose, sanftlebende Fleisch zu Wittenberg, welches mit verklärter Weisheit durch den Diebstahl der Heiligen Schrift die erbärmliche Christenheit als ganz jämmerlich besudelt hat, in: *ders.*, *Schriften, Liturgische Texte, Briefe, hg. und übers. von Rudolf Benzinger, Siegfried Hoyer*, Berlin (Ost) 1990, S. 120–141, bes. S. 137.

172. *Thomas Müntzer, Ausgedrückte Entblößung des falschen Glaubens der ungetreuen Welt, durchs Gezeugnis des Lukas-Evangeliums vorgetragen, der elenden, erbärmlichen Christenheit zur Innerung ihres Irrsals*, in: ebd., S. 87–119, hier S. 96.

173. Vgl. *Lauster*, Erlösungslehre (wie Anm. 13), S. 99, 105 f., 243.

174. Vgl. ebd., S. 37.

175. Vgl. *Pico*, *Würde* (wie Anm. 13), S. 11. Ps 81,7: „vos autem sicut homines moriemini et sicut unus de principibus cadetis.“

176. *Pico*, *Würde* (wie Anm. 13), S. 11.

177. So etwa *Reinhard Schwarz*, *Thomas Müntzer und die Mystik*, in: *Siegfried Bräuer, Helmar Junghans* (Hgg.), *Der Theologe Thomas Müntzer. Untersuchungen zu seiner Entwicklung und Lehre*, Berlin (Ost) 1989, S. 283–301, hier S. 283–285. Dass Müntzer Platon in der Fici-

tuellen Quellen für ihn und für seine Auseinandersetzung mit Luther mit in Betracht gezogen würden? Immerhin konnte auch bei den Florentinern, und wohl nicht erst durch Savonarolas Einfluss, Hermetismus auch apokalyptisch akzentuiert sein. Pico etwa kannte mathematische Berechnungen des Weltendes, ohne sie aber genauer zu erklären.¹⁷⁸

Erblickte Luther in Müntzer, und vor allem in dessen Verständnis des Verhältnisses von Geist und Schrift, womöglich noch etwas anderes als den reformatorischen Konkurrenten und Apokalyptiker? Handelt es sich bei dem permanenten – und von Müntzer selbst nicht bestätigten – Vorwurf der Wittenberger an Müntzer, dieser behaupte außerordentliche Offenbarungen, um die diskreditierende Zuspitzung einer bestimmten Hermeneutik, die neben dem Buchstaben noch den Geist *im* Text behauptete? Und stünde dies damit in Verbindung, dem „Müntzerianismus“ insgesamt nicht nur Teufelsgebundenheit, Gütergemeinschaft und Umsturz, sondern auch falsche Offenbarungen und ein falsches Geist- und Schriftverständnis zu unterstellen, auch um die eigene Rolle im Bauernaufstand zu rechtfertigen? Man soll, so Melanchthons Quintessenz in seiner großen theologischen Erklärung der Katastrophe von Frankenhausen, keinesfalls denen trauen, die sich göttlicher Offenbarungen rühmen, weil Gott jeden Aufruhr bestraft.¹⁷⁹ Wurden in der – sehr politischen – polemischen Konstruktion etwa neuplatonische Schriftverständnisse und auf den Heiligen Geist bezogene pneumatologische Grundentscheidungen miteinander vermengt? Immerhin fällt ins Auge, dass einer der Vorwürfe gegen Müntzer (und die frühen Täufer) darin bestand, diese seien an einem ganz bestimmten Punkt unchristliche und moralisch verwerfliche Platoniker, und zwar im Falle der aus Platons *Res publica* abgeleiteten Güter-, im Falle der Täufer auch Kinder- und Frauengemeinschaft.¹⁸⁰ Galt das auch für die (neu-)platonisch affizierte Hermeneutik von Geist und Buchstabe, gegen die sich Luther so vehement sträubte und der er im Falle Müntzers Dia-

no-Übersetzung gekannt hat, ist bekannt, aber auf die pauschale Rezeption *antiker* Autoren durch ihn verkürzt worden. Vgl. Ulrich Bubenheimer, Thomas Müntzer und der Humanismus, in: ebd., S. 302–328, hier S. 303 f., 306.

178. In den 900 Thesen gibt Pico an, dass das Weltende nach 514 Jahren und 25 Tagen, am 1. Januar 2000, eintreten werde, liefert aber keine weitere Begründung. Vgl. Farmer, Syncretism (wie Anm. 14), S. 525.

179. Philipp Melanchthon, Die Historie Thomas Müntzers, in: Adolf Laube, Hans Werner Seiffert (Hgg.), Flugschriften des Bauernkriegs, 2. Aufl., Berlin 1978, S. 531–543, hier S. 542 f., auch 531.

180. Zur reformatorischen Polemik an diesem Punkt vgl. Friedemann Stengel, Omnia sunt communia. Gütergemeinschaft bei Thomas Müntzer?, in: Archiv für Reformationsgeschichte 102 (2011), S. 133–174, bes. S. 151 f., 155–157.

bolizität, einen falschen Geist, unterstellte, der nicht *aus* einem *sensus spiritualis* des Textes stamme, sondern vom Teufel *in* ihn hineingelegt worden sei?

4. *Eck – Pico – Augustin: Konkupiszenz und Erbsünde.* Es bleibt ein Forschungsdesiderat, die aneignenden und abweisenden Rezeptionen der Schriften Picos, Ficinos und ihrer Schüler bei den Reformatoren herauszuarbeiten. Ihre Gegner, die wie Emser teilweise einst Parteigänger¹⁸¹ gewesen waren, kannten sie gut – ist es für möglich zu halten, dass sie schon immer in einem anderen Diskurs lebten? Immerhin argumentierte auch Johann Eck gegen Karlstadt in Leipzig ausgerechnet bei einer strittigen Augustinauslegung zum Thema Sünde und freier Wille, und zwar bei der Differenzierung des Verständnisses von Sünde als Konkupiszenz oder als Sündenstrafe, die mit der Taufe getilgt sei, nicht mit den Scholastikern. Aus Augustin leitet Eck die Auffassung von Sünde als Sündenstrafe ab und beruft sich dabei auf den „wohl unterrichteten“ („docte“) Graf Pico della Mirandola, der dies in der 11. *Conclusio* seiner *Apologia* vertreten habe.¹⁸² Eck betonte damit einerseits die Heilsnotwendigkeit der Taufe, ebenso trat er implizit der völligen Verderbtheit oder Unfreiheit des Willens durch ein radikales Erbsündenkonzept entgegen.

Signifikant aber ist, dass für die Auslegung Augustins ausgerechnet Pico herangezogen wurde. Im Streit mit dem Augustinereremiten Luther um die Deutungshoheit über die Autorität Augustins war Pico als supplementärer Gewährsmann offensichtlich von erwähnenswertem Gewicht. Das ist zwar die einzige namentliche Referenz auf Pico in diesem Kontext, aber es scheint mir doch wenigstens ein Zeichen für die Normalität und Bekanntheit von zeitgenössischen Autoren zu sein, die gerade aufgrund ihrer problematischen Position zwischen Magien und Prozessen als Referenzen namentlich weniger auftauchen als die kirchlichen Normtheologen, um deren Deutung innerhalb der zeitgenössischen Fronten ja gestritten und in deren Kontexte sie neu eingeschrieben und dabei modifiziert wurden.

181. Vgl. *Smolinsky*, Augustin (wie Anm. 93), S. 35.

182. *Otto Seitz* (Hg.), *Der authentische Text der Leipziger Disputation* (1519), Berlin 1903, S. 245. Die *Undecima conclusio* aus der *Apologia*: „Nisi reatus peccati mortalis aeternaliter perseveraret in anima peccatoris non perseveraret in aeternum.“ *Pico*, *Opera* (wie Anm. 42), LXr. Ohne Erwähnung Picos *Reinhard Schwarz*, *Johann Ecks Disputationsthesen vom Mai 1519 über die erbsündliche Concupiscentia – ein Angriff auf Luthers Sündenverständnis*, in: *Herbert Immenkötter, Gunther Wenz* (Hgg.), *Im Schatten der Confessio Augustana. Die Religionsverhandlungen des Augsburger Reichstages 1530 im historischen Kontext*, Münster 1997, S. 126–168, hier S. 145–152.

VIII. CUSANUS – FICINO – COLET – ERASMUS – LUTHER: *SOLA FIDUCIA*

Neben den Fährten einer Verbindung zwischen den altgläubigen Gegnern der Wittenberger und den Florentiner Hermetikern sind jedoch auch positive Rezeptionen aufgezeigt worden. Ludwig Borinski hat darauf hingewiesen, dass Luthers innovatives und schon von den Kritikern angegriffenes Verständnis der *fides* als *fiducia* (Vertrauen) offenbar an Erasmus' *Adnotationes ad Novum Testamentum* von 1516 angelehnt war. Erasmus aber war Hörer und Leser John Colets, der sich mit seiner Deutung der *fides* als *fiducia*, *spes* oder *confidentia* explizit gegen das Verständnis von *fides* als „Fürwahrhalten“ wandte und die Hoffnung vor Glaube und Liebe als Anfang der Erhebung des Menschen zu Gott und als Begründung der menschlichen Existenz schlechthin betrachtete. Die dahinter stehende Vorstellung, Hoffnung bedeute die „Sammlung“ und „Vereinheitlichung“ der im Körper verteilten Seele mit ihren Kräften zu Gott hin, stamme jedoch, betont Borinski, von Ficino und Pico, die neben Dionysios zu den Kernautoren Colets gehörten.¹⁸³ Borinski hat auch darauf hingewiesen, dass sich das Verständnis des Glaubens als *fiducia* und *confidentia* schon in den Predigten von Nikolaus von Kues findet,¹⁸⁴ die ebenfalls 1514 auf den Markt kamen, und zwar herausgebracht von Faber Stapulensis,¹⁸⁵ den Luther Erasmus gegenüber stellenweise sogar vorzog.¹⁸⁶ Bemerkenswerterweise verstand Cusanus im Gegensatz zu Colet und Emser die Werke ebenfalls nicht nur als jüdisches Zeremonialgesetz, sondern nannte sie wie Luther umfassend *opera legis*.¹⁸⁷ Und in den *Excitationum libri decem* sprach Cusanus an vielen Stellen ausdrücklich von der Rechtfertigung *sola fide*,¹⁸⁸ was Luthers Schüler Matthias Flacius noch Jahre nach dem Majoristischen Streit um die Notwendigkeit guter Werke und um die Gültigkeit eben der Rechtfertigung *sola fide* notierte.¹⁸⁹

183. Vgl. Borinski, Humanismus (wie Anm. 99), S. 11–21, Colet-Zitate: 15, 19.

184. Vgl. Borinski, Wyclif (wie Anm. 107), S. 41–43.

185. Vgl. Nikolaus von Kues, Haec accurata recognitio trium voluminum operum ..., hg. von Jacques Lefèvre D'Étaples, 3 Bde., Paris: Josse Badius 1514.

186. Vgl. Luther an Lang, 1.3.1517, WA.B 1, S. 90.

187. Vgl. Borinski, Wyclif (wie Anm. 107), S. 43.

188. Im Exemplar der Halleschen Universitätsbibliothek (AB BB 92a) sind viele dieser Passagen handschriftlich markiert worden. Vgl. Anm. 185, Bd. 2, LXIr, LXXr, LXXVIv, LXVIIIr, XCIIIv, XCVv passim.

189. Im Catalogus testium veritatis von 1556. Vgl. Karl-Hermann Kandler, Nikolaus von Kues als testis veritatis. Beitrag eines evangelisch-lutherischen Theologen zur Wirkungsgeschichte von De pace fidei, in: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, hg. von Rudolf Haubst, Bd. 17, Mainz 1986, S. 223–234, hier S. 232, 234.

Für Autoren wie Ficino gehörten *sola fide* und *sola gratia* zum festen Repertoire ihres apologetischen Instrumentariums. Natürlich ist einzuräumen, dass bei ihnen gegenüber späteren reformatorischen Auffassungen abweichende Vorstellungen mit diesen Begriffen verbunden waren: *Sola fide*, aus offenbar apologetischen Gründen sogar fünffach verstärkt,¹⁹⁰ soll bei Ficino den Vorrang des Glaubens gegenüber dem Erkennen (zur Sicherung der Unbegreiflichkeit Gottes), *sola gratia* die vorauslaufende Urheberschaft der Gnade Gottes bei der *deificatio* sicherstellen.¹⁹¹ Auch die dreistufige Seelenlehre,¹⁹² die mit dem *fiducial/confidentia*-Verständnis bei Ficino verbunden ist, musste nicht mit dem Begriff mittransportiert werden. Schließlich ist *iusstitia* für Ficino kein nur äußerer forensischer Imputationsakt, der einem Rechtsverhältnis zwischen Gott und Mensch entspräche, sondern die restituierte Harmonie der Seelenkräfte.¹⁹³ Sie entstehe dadurch, dass die göttliche Gnade aus der intelligiblen Sphäre in die Seele herabsteige, dort sinnlich-natürlich werde und die Seele substantiell verwandele; denn der Mensch könne aus eigener Kraft nicht zu Gott gelangen.¹⁹⁴ Diese Differenzen bestehen zweifellos. Aber sind es nicht gerade die Auseinandersetzungen um die Füllung der Signifikanten, um die Deutungshoheit über nicht feststehende Begriffe wie *fides* und *iusstitia*, die die Debatten prägten und die Lehrsysteme wechselseitig veränderten?

Nach weiteren, weniger abgrenzenden Überschneidungen könnte gefragt werden, etwa nach Picos Kritik an Thomas' Transsubstantiationslehre mit einem Remanenz- und einem Realexistenzakzent: Christi Leib könne sich auch ohne Wandlung auf dem Altar befinden, so eine der theologischen *conclusiones*.¹⁹⁵ Auch Erasmus stand schließlich der Transsubstantiation skeptisch gegenüber und lehnte sich vielleicht bei Pico an, wenn er sich auf den Standpunkt berief, Sichtbares weise lediglich auf Unsichtbares hin, so eben auch die Sakramente.¹⁹⁶

Dass Rezeptionen als iterierbare Zitate immer modifikatorisch und produktiv wirken und niemals in ein und derselben Weise geschehen, weil kein Kontext mit einem anderen identisch ist,¹⁹⁷ schließt literarische Interdependenzen gerade

190. Vgl. *Lauster*, Erlösungslehre (wie Anm. 13), S. 151.

191. Vgl. ebd., S. 152 f., 194 f.

192. Vgl. *Kristeller*, Ficino (wie Anm. 18), S. 350–368, hier S. 351 f., 363, sowie 184 f., 377.

193. Vgl. *Lauster*, Erlösungslehre (wie Anm. 13), S. 190 (-193).

194. Vgl. ebd., S. 193 f., 196.

195. „Das ist mein Leib“ sei nicht indikativisch, sondern materialiter zu verstehen. *Farmer*, Syncretism (wie Anm. 14), S. 423, 427. Auf der gleichen Ebene liegt Pico mit seiner gegen Thomas gerichteten These im Blick auf die Höllenfahrt Christi: Christus sei nicht realpräsent (*ad realem presentiam*) in der Hölle gewesen, sondern effektiv (*ad effectum*), ebd., S. 426 f.

196. Vgl. *Kaufmann*, Reformation (wie Anm. 43), S. 123.

197. Vgl. zur Auseinandersetzung Derridas mit John Langshaw Austin über die Performati-

nicht aus. Wenn Luther beispielsweise die *deus-absconditus*-Vorstellung anders gewichtet als Cusanus,¹⁹⁸ spricht diese Abweichung nicht gegen eine Rezeption, sie wäre ihre natürliche Folge – es sei denn, die literarische Unabhängigkeit ließe sich sicher beweisen. Unumgänglicherweise werden bei der Wiederholung zitierfähiger Signifikanten wie der hier genannten zentralen Theologumena Inhalte kontextuell modifiziert.

IX. WELCHE MAGIE?

Schließlich wäre noch einmal zu der Frage zurückzukommen, ob sich angesichts des fast gleichzeitigen Erscheinens von Picos Thesen und Kramers *Malleus maleficarum* die Position der Reformatoren in der zeitgenössischen Debatte über den Umgang mit Magie differenzierter darstellen ließe. Denn dieser Topos scheint für die Auffassung erstens von der physischen Wirkfähigkeit des Teufels und der Dämonen, zweitens von der Realität des *maleficium*¹⁹⁹ und drittens im Hinblick auf die sich schnell ausbreitenden magisch-paracelsischen, astrologischen und alchemischen Seiten des philosophisch-medizinisch-naturwissenschaftlichen Diskurses relevant zu sein.

Dies zeigen beispielsweise die ambivalenten Äußerungen Luthers über Magie. Der jüngere Luther vertrat 1522 und 1527 auf den ersten Blick Picos Magiedefinition und unterschied zwischen Magie und Hexerei wie Pico in *Oratio* und *Apologia*. Magier betrieben eine *ars naturalia* und seien ursprünglich ägyptische

vität auf Zitaten basierender gelingender und misslingender Aussagen: *Derrida*, Signatur (wie Anm. 134), S. 32–43.

198. *Leppin*, Luther (wie Anm. 131), S. 254. *De deo abscondito dialogus* befindet sich in Bd. 2 der in Anm. 185 genannten Faber-Edition. Systematische Betrachtungen zum Thema *Reinhold Weier*, Das Thema vom verborgenen Gott von Nikolaus von Kues zu Martin Luther, Münster 1967. Auch die *Cribratio Alkorani* hat Luther gut gekannt, vgl. Vorwort zum Libellus *de ritu et moribus Turcorum* (1530), WA 30.2, S. 205.7, Anmerkung zu WA 53, S. 266.

199. Nach dem Galaterkommentar von 1535 kann der Teufel als Weltbeherrscher sehr wohl Schaden durch Hexen verursachen: durch Herzbeklemmung, Blendung oder Diebstahl von Kindern, indem er selbst Wechselbalg wird, wie Luther aus Sachsen gehört haben will, oder gar durch den Diebstahl eines Penis. Dann folgt eine entscheidende Ambivalenz: Das „Fascinum“ und das „Veneficium“ seien nichts anderes als Illusionen, die vom Teufel gewirkt würden mit realen Folgen bis hin zum Tod. Für Luther wird – genau wie im Hexenhammer – der Schadenszauber demnach auch dann von Dämonen verursacht, wenn er nur Illusion ist. Vgl. *Haustein*, Luthers Stellung (wie Anm. 77), S. 86f. Der Penisraub kann im *Malleus* ebenfalls sowohl „wahrhaft und wirklich“ als auch durch ein „Trugbild“ geschehen, vgl. *Kramer*, Hexenhammer (wie Anm. 62), S. 266–274, hier S. 267, 273, 420–428, vgl. dagegen aber S. 549.

Priester und griechische Philosophen gewesen, nunmehr befänden sie sich „bei uns“ an den „hohenschulen“, so Luther in der *Kirchenpostille*, womit er sich offenbar gegen ältere und neuere kollektive Interpretationen der Magier als Illusoren, *malefici* oder *sapientes* absetzte.²⁰⁰ Auch 1527 sah er die Magie als geheimnisvolles Phänomen, das nur teuflisch erscheine,²⁰¹ und noch der alte Luther hielt den beim altgläubigen Kurfürsten Joachim in Brandenburg weilenden Venezianer Luca Gaurico, der auch mit Melanchthon in Kontakt stand und für Luther sogar eine Nativität gestellt hatte, für einen „Doctor“, Magus und „Medicus“. Allerdings bezeichnete er ihn zugleich auch als Schwarzkünstler, offenbar weil er Joachim selbst des Teufelspakts verdächtigte.²⁰²

In der *Kirchenpostille* hielt Luther die Magie hingegen für eine ursprünglich besondere Weisheitsgabe, die aber zunehmend teuflisch geworden sei.²⁰³ Und er ergänzte noch einen anderen Akzent, um ihre wachsende Diabolisierung zu unterstreichen: Die „vormessene Vernunft“ habe schon immer alles, „was gutt gewesen ist, vormischt und tzu schanden macht, mit yhrem nachomen und furwitz.“²⁰⁴ Kannte Luther vielleicht die umfangreiche und wiederum in Straßburg herausgegebene Schrift des Pico-Neffen Gianfrancesco Pico della Mirandola *De rerum praenotione* (1506),²⁰⁵ der sich unter dem Einfluss Savonarolas gegen seinen Onkel absetzte und neben der *magia naturalis* genau die Arten der Magie, die der Hexenhammer als Irrlehren bezeichnet hatte, nun ebenfalls als abergläubisch attackierte?²⁰⁶ Ungeachtet dessen changiert Luthers Beurteilung des Verhältnisses zwischen Magie und Hexerei zwischen Gleichsetzung und Differenzierung.

Dass etwa von Haustein als Quellen für Luthers Differenzierung zwischen Magie und Zauberei Plinius oder Augustin herangezogen werden, hat natürlich sein Recht, weil Luther beide tatsächlich nennt.²⁰⁷ Diese und viele andere Autoren sind jedoch zugleich auch die Gewährsleute für die Dämonologien von Kramer, Pico und anderen Teilnehmern an der Magie-Debatte um 1500, die ihre Begriffe stets patristisch und scholastisch zu autorisieren suchten. Der *Malleus*

200. Vgl. *Haustein*, Luthers Stellung (wie Anm. 77), S. 71 f.

201. Vgl. ebd., S. 73.

202. Vgl. ebd., S. 145 f. *Luca Gaurico*, *Tractatus astrologicus*, Venedig 1522.

203. Vgl. *Haustein*, Luthers Stellung (wie Anm. 77), S. 71.

204. WA 10.1.1, S. 561.

205. *Gianfrancesco Pico della Mirandola*, *De rerum praenotione libro novem. Pro veritate religionis / contra superstitiosas vanitates editi*, Argentoraci: Knobloch 1507 (Erstausgabe 1506).

206. Vgl. zum ambivalenten Verhältnis zwischen Pico sen. und jun. *Farmer*, *Syncretism* (wie Anm. 14), S. 151–179.

207. Vgl. *Haustein*, Luthers Stellung (wie Anm. 77), S. 72.

malificarum beruft sich in zwei Kapiteln²⁰⁸ bei der für das *maleficium* nötigen *permissio Dei* auf Augustin und auf Thomas und betont die der *permissio* vorauslaufende universale Vorsehung, die nicht nur Unvergängliches, Separatsubstanzen und Himmelskörper, betreffe. In diese Vorsehung sei nicht nur die Sündfähigkeit von Engeln und Menschen eingeschlossen,²⁰⁹ sondern auch die Zulassung des Bösen, worin sich gerade Gottes Güte und Gerechtigkeit erweise.²¹⁰

Auch bei Luther sind zentrale Belegstellen für die schadenszauberische Wirkung durch Dämonen unter Zulassung Gottes aus dem Werk Augustins entlehnt. Zuweilen betrachtet er mit Augustin in antimanichäischer Zuspitzung jedes Hexen- und Teufelwerk als von Gott nicht nur zugelassen, sondern sogar angeordnet,²¹¹ ja Gott selbst wirkt im Teufel, in *De servo arbitrio* nicht nur wegen seiner *potentia absoluta*, sondern im Sinne einer „aktuale[n] Allwirksamkeit.“²¹²

Pico hatte im *Heptaplus* behauptet, dass Dämonen zur Strafe von Gott gesandt würden, wenn der Mensch keinen Frieden mit sich und der Welt hält.²¹³ Der Mensch besitzt aber bei Pico dennoch Willensfreiheit. Und auch Heinrich Kramer zitiert Gennadius mit der Bemerkung, nicht alles wirke der Teufel, vieles wirke auch der freie Wille; der freie Wille aber könne nach Einschätzung Augustins nicht vom Teufel bewegt werden, das würde der Freiheit entgegenstehen.²¹⁴ Wie bei den Florentinern wird das Böse – ursächlich – aus dem Menschen herausgehalten, anders als bei ihnen aber in den dämonischen Bereich zu schieben versucht, wie Kramer unter nochmaliger Berufung auf Augustin dann ausdrücklich feststellt: Das Übel schleiche sich vom Teufel ein, der Teufel bewege den Willen, der wiederum Ursache der Sünde sei.²¹⁵ Der Umkehrschluss liegt nahe: Nur wenn die Dämonen als Kräfte, die für ihre Wirksamkeit ein „körperliches Agens“ benötigen,²¹⁶ ontologisch und physisch wegfallen, muss das Böse ausschließlich dem freien Willen zugeschrieben werden.

Hat die antipelagianische Ablehnung des freien Willens in den reformatorischen Debatten die Zuwendung zu einer positiven Dämonologie etwa verstärkt?

208. Vgl. *Kramer*, Hexenhammer (wie Anm. 62), S. 289–305.

209. Vgl. ebd., S. 297.

210. Vgl. ebd., S. 304.

211. *Haustein*, Luthers Stellung (wie Anm. 77), S. 53. Nach Hans-Martin Barth sind die Taten des *deus absconditus* und die des Teufels äußerlich nicht zu unterscheiden, zitiert nach ebd., S. 108.

212. Vgl. *Christian Danz*, Art. Wirken Gottes, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 12 (2004), S. 824–829, hier S. 825 (WA 18, S. 709.21 f., 718.30, 732.19).

213. Vgl. *Pico*, *Heptaplus* (wie Anm. 41), S. 165.

214. Vgl. *Kramer*, Hexenhammer (wie Anm. 62), S. 200 f., 241 f., auch 219.

215. Vgl. ebd., S. 203, vgl. 219, 241.

216. Vgl. ebd., S. 244, 253.

Zwar lässt sich die Verbindung zwischen *magia naturalis* und antidämonischem Weltbild wohl kaum für alle Rezipienten des Florentiner Hermetismus feststellen, aber immerhin findet sich bei Ficino die Behauptung, dass das Böse gar keine eigene ontische Qualität im Sinne eines „radikale[n] Bösen“ besitze und die göttliche Ausrichtung des Menschen aus diesem Grund gar nicht vollständig verloren gegangen sei, auch wenn er nicht „grundsätzlich“ die Fähigkeit besitze, „sich selbst von der Sünde zu befreien.“²¹⁷ Eben dieser Verbindung von Semipelagianismus und (negativem) Teufelsbegriff stellt sich Luthers Soteriologie und Dämonologie entgegen.

Trotz ihrer unterschiedlichen Augustinrezeption ist Schwarze Magie für alle Genannten Apostasie,²¹⁸ ob sie nun für ein tatsächliches oder für ein illusorisches Geschehen gehalten wird. Im Falle Luthers ist es das Gottesbild, das mit dem Glauben an menschliche Fähigkeiten, die die Majestät Gottes beeinträchtigen könnten, konfligiert. Magier und *magia naturalis* fallen dann letztlich unter das Verdikt der Werkgerechtigkeit, auch ohne einen offenen Dämonenpakt.²¹⁹

Zu fragen wäre in der Tat, in welchem Verhältnis Luthers Insistieren auf der realen Wirksamkeit von Schadenszauberern, aber vor allem des Teufels selbst, und seine Betonung der Universalität der weltverderbenden Sünde²²⁰ zu den florentinisch geprägten Autoren steht, die erstens Dämonenpakte nur noch erwähnen, um sich zweitens bei ihrem Beharren auf den magischen Kräften von diesen abzugrenzen, die aber drittens ihren Hauptakzent auf die natürlichen Kräfte und einen trotz Sündigkeit weitaus stärker gottebenbildlichen Kosmos und Menschen setzen. Luthers These zu Röm. 3,28, die Sünde müsse „groß gemacht und ausgeweitet werden, damit die Rechtfertigung so groß gemacht wird, wie es nur geht“,²²¹ während umgekehrt der Wille selbst in den „heldenhaften Tugenden“ des Menschen verdorben sei,²²² steht in offenem Widerspruch zu Picos und Ficanos kosmischer Anthropologie, wo der *Magus* mit gottesfürchtiger Wissenschaft Himmel und Erde, Oberes und Unteres vermählt.

217. Vgl. *Lauster*, Erlösungslehre (wie Anm. 13), S. 82.

218. Für den Hexenhammer steht jedoch nicht die Apostasie im Vordergrund der Argumentation, sondern der Nachweis des Schadenszaubers, der allerdings Apostasie beinhaltet, vgl. *Jeroschek*, *Behringer*, Entstehungs- und Wirkungsgeschichte (wie Anm. 62), S. 69; *Kramer*, Hexenhammer (wie Anm. 62), S. 309, 311, 312, 486, 510 f. Die Apostasie der Hexen überträfe die der Dämonen, da sie nicht nur einmal, sondern mehrmals geschehe, vgl. ebd., S. 330–332.

219. Vgl. *Haustein*, Luthers Stellung (wie Anm. 77), S. 116.

220. Vgl. *Martin Luther*, Thesen für fünf Disputationen über Römer 3,28 (1535–1537), in: *ders.*, Studienausgabe (wie Anm. 1), Bd. 2, S. 401–441, 433 (Disp. 4, 29).

221. Ebd., S. 433 (Disp. 4, 28).

222. Ebd., S. 437 (Disp. 5, 5).

Dafür fallen eine ganze Reihe inhaltlicher Parallelen zwischen der Dämonologie und dem Augustinismus Luthers und des *Malleus maleficarum* ins Auge. Für Luther – wie auch für Kramer²²³ – können gegen Schadenszauber in manchen Fällen vielleicht noch natürliche Mittel, auf keinen Fall aber Gegenzauber, auch keine weiße Magie und keine Heilungen eingesetzt werden. Luther möchte keinen Gegenzauber, sondern bloß Naturheilkunde zulassen,²²⁴ und auch Kramer erlaubt in manchen Fällen die Anwendung geweihter Kräuter durch den Exorzisten.²²⁵ Aber eigentlich helfe nur der Glaube allein. Zuweilen spricht sich Luther sogar dafür aus, auch die nichtschädigende Zauberei zu verfolgen,²²⁶ was sich nicht einmal in der *Carolina*²²⁷ von 1532 durchgesetzt hat, die an dieser Stelle dem *Malleus maleficarum* folgte.²²⁸ Später stellte allerdings auch Calvin in Genf bemerkenswerterweise schwarze und weiße Magie als „Kapitalverbrechen vor Gott“ gleich und votierte für die Verfolgung auch der nichtschädigenden Zauberer,²²⁹ die er ebenso wie der Hexenhammer als Häretiker (*heretique* oder *hereges*) betrachtete.²³⁰ Und auch er forderte in Anknüpfung an Exodus 22,18 und Leviticus 22,6 f. ausdrücklich die Vernichtung dieser „rasse“,²³¹ wollte dies aber auch auf die „Kunden“ der Zauberer ausdehnen.²³²

Dämonen, mit denen Hexen Buhlschaften eingingen, existieren als *succubi* und *incubi* für Luther²³³ und für den *Malleus*, aber in beiden Fällen wären sie nicht in der Lage, als Ergebnis der Kopulation ein menschliches Kind zu zeugen,

223. Vgl. *Jerouschek, Behringer*, Entstehungs- und Wirkungsgeschichte (wie Anm. 62), S. 70 f. *Kramer*, Hexenhammer (wie Anm. 62), S. 273, Kap. II.2, bes. S. 510–512, lässt das Sakrament sowie bei Kindern und Besessenen Exorzismen zu.

224. Vgl. *Haustein*, Luthers Stellung (wie Anm. 77), S. 127.

225. Vgl. *Kramer*, Hexenhammer (wie Anm. 62), S. 559, 586.

226. *Haustein*, Luthers Stellung (wie Anm. 77), S. 65. Letzten Endes fielen für Luther Hexerei, Papalismus, Superstition und weiße Magie ineins – als „bewusstes Handeln“ gegen Gott, ebd., S. 175.

227. §109 der *Carolina* stellt Schadenszauber unter Strafe des Feuertodes, kennt aber nicht das Delikt des Teufelspaktes, *Jerouschek, Behringer*, Entstehungs- und Wirkungsgeschichte (wie Anm. 62), S. 14, 77.

228. Vgl. *Kramer*, Hexenhammer (wie Anm. 62), S. 780 f.

229. Vgl. *Oskar Pfister*, Calvins Eingreifen in die Hexer- und Hexenprozesse von Peney 1545 nach seiner Bedeutung für Geschichte und Gegenwart. Ein kritischer Beitrag zur Charakteristik Calvins und zur gegenwärtigen Calvin-Renaissance, Zürich 1947, S. 16, 36 f.

230. Vgl. ebd., S. 15, 17 passim. Zu den fünf Merkmalen des Ketzers vgl. *Kramer* (wie Anm. 62), S. 611–627.

231. Vgl. ebd., S. 33, 37.

232. Vgl. ebd., S. 49.

233. Vgl. *Haustein*, Luthers Stellung (wie Anm. 77), S. 79 und widersprüchlich 82 f., 94.

denn geistige und materielle Wesen könnten nicht ineinander dringen.²³⁴ *Malleus maleficarum* kennt „Missgeburten“ dämonischen Ursprungs, die aber nicht Dämonenkinder seien, sondern den Frauen durch Tausch oder Samenraub untergeschoben würden; man nenne sie „campsores in almanico wechselkind“.²³⁵ Dass Dämonen selbst Kinder zeugen könnten, wird von Kramer für Aberglauben gehalten. Da mit Aristoteles (*De anima*) der Zeugungsakt als körperlich galt und Dämonen höchstens einen angenommenen Körper besäßen, sei dies unmöglich. Im Anschluss an Augustin nimmt Kramer an, dass Dämonen als *incubi* oder *sucubi* zur Manipulation von Geburts- und Zeugungsvorgängen Samen sammeln.²³⁶ Bemerkenswerterweise ist „Wechselkind“ eines der wenigen deutsch geschriebenen Wörter im *Malleus maleficarum*.²³⁷ Luther kennt neben dem „Kielkropf“ die „Wechselkinder“,²³⁸ den „Wechselbalck“ oder das „Mondkalb“ in eben der Bedeutung des *Malleus maleficarum*.²³⁹

So wie Dämonen sich mit Menschen nicht substantiell vereinigen könnten, könnten sie sich auch nicht in andere Gestalt verwandeln oder einen anderen Körper annehmen. Nur im Falle der Hexen und von Schadenszauber Betroffenen sei es möglich, dass sie von Dämonen substantiell, aber ohne Vereinigung, bewohnt würden (*inhabitare*) und diese ihren Verstand beeinflussten,²⁴⁰ also im Sinne einer Konsubstanziation. Kramer beruft sich dabei auf Albertus Magnus'

234. Belege für Luther in: ebd., S. 78 f., 81, 83, 86 f.

235. Kramer, Hexenhammer (wie Anm. 62), S. 593. Vgl. das unpaginierte, ca. 1500 gedruckte Exemplar in der Halleschen Universitätsbibliothek Kq 595, unter Kapitel II.2.8 (nach Jerouschek, Behringer, Entstehungs- und Wirkungsgeschichte, wie Anm. 62) „Remedia quedam occulta contra quasdam occultas demonum infestationes.“

236. Vgl. Kramer, Hexenhammer (wie Anm. 62), S. 177–180, 405 passim.

237. Neben dem „wechselkind“ werden noch „Selige“, „schrettil“ (*incubi* oder *Alpe*) und die „warsegerin“ genannt, ebd., S. 595 f.

238. WA.TR 3, S. 517 (der Teufel könne Kinder stehlen, es seien „suppositii“, „Wechselkinder, die denn die Sachsen nennen Kielkropf“); WA.TR 4, S. 357 f. („Wechselkinder“ sollten dennoch getauft werden). Nach der Erzählung in der Tischrede WA.TR 5, S. 9, soll Luther geraten haben, Wechselkinder zu ersäufen, weil sie nur eine „massa carnis“ ohne eigene Seele seien, denn an deren Stelle befinde sich der Teufel.

239. Vgl. WA 45, S. 544 („nicht ein natuerlich kind, sondern ein Monkalb oder Wechselbalck“), S. 545; WA 49, S. 190; WA 51, S. 56a („So mutirt lag der Teuffel im Korb. Ego vidi etiam wechselbalck.“), WA 53, S. 511; WA.TR 4, S. 357. In einer weiteren Tischrede bezieht sich Luther auf Cochlaeus' Vorwurf, er selbst sei Sohn eines „Teufel incubus“: „Cocleus heist mich ein wechselbalck und ein padmagd son.“ WA.TR 3, S. 293. Der Artikel „Wechselbalg“ in: Jacob Grimm, Wilhelm Grimm, Deutsches Wörterbuch, Bd. 13, Leipzig 1922, Sp. 2705–2707, nennt als ältesten Beleg für den Wechselbalg nicht den *Malleus maleficarum*, sondern Luther!

240. Kramer, Hexenhammer (wie Anm. 62), S. 360, 443 f., 453, 553.

Abweisung der Möglichkeit der Transmutation.²⁴¹ Allerdings seien Dämonen in der Lage, Menschen in Tiergestalten zu verwandeln, und zwar durch eine akzidentielle Transmutation, bei der die substantielle Seite erhalten bleibe. Denn zu einer substantiellen Transmutation sei nur Gott als Schöpfer der „Quidditas“ fähig.²⁴² Der Hexenhammer lehnt also die Möglichkeit der (nicht gottgewirkten) Transsubstantiation ab und plädiert für die Transakzidentation. Luther schwankt in der Frage der dämonischen Verwandlung durchaus,²⁴³ aber immerhin hält er an einer ganz anderen Stelle die Verwandlung von Substanzen für völlig unmöglich: beim Abendmahl. Nur Gott kann wandeln, nicht der Priester.

Daneben können Unterschiede namhaft gemacht werden, die aber nicht immer und an jeder Stelle von Luthers Schrifttum in derselben Weise auffallen: Buhlschaft, Hexenflug und Hexenpakt als Merkmale des kumulativen Hexenbegriffs werden von Luther zuweilen für unsinnig gehalten, zuweilen aber nicht ausgeschlossen, und im Großen Katechismus ausdrücklich als Lehrstoff für die Kinderunterweisung vorgeschrieben.²⁴⁴ Allerdings widerspricht sich Haustein mit seiner Bewertung: Im Ergebnis der Studie wird behauptet, Luther kenne die Merkmale des kumulativen Hexenbegriffs Buhlschaft, Flug, Pakt, Sabbat, sie seien aber fast alle für ihn irrelevant.²⁴⁵ Nur das *maleficium* sei für ihn entscheidend. Dies steht nicht nur mehreren anderslautenden Beobachtungen entgegen. Im selben Atemzug räumt Haustein ein, Luther habe in der *Kirchenpostille* alte (Schadenszauber) und neue Hexenvorstellungen (Flug) geteilt.²⁴⁶ Anzumerken ist an diesem Punkt im Übrigen, dass der Hexensabbat geradezu im Gegensatz zur sonstigen Hexenliteratur auch bei Kramer nur eine äußerst marginale Rolle spielt. Einer der wenigen im Hexenhammer berichteten Fälle ist auffällig isoliert.²⁴⁷

Die neben der Behauptung der Realität des Schadenszaubers zentrale These des Hexenhammers, die Hexen bildeten eine neue, bislang und vor allem zur Zeit

241. Ebd., S. 140.

242. Ebd., S. 430, 453. Im Original (*Jerouschek, Behringer*, Entstehungs- und Wirkungsgeschichte, Kap. II.1.8) ist von einer „duplex transmutatio“ die Rede: „substantialis et accidentalis“, wobei es zwei Arten der akzidentiellen Verwandlung gäbe: die der Akzidenz des verwandelten Objekts und die der Akzidenz des Betrachters (also eine Illusion). Die Illusionstheorie im *Canon episcopi* wird so interpretiert, dass eine substantielle Transmutation nur Gott, eine akzidentielle Transmutation und Illusionen aber Dämonen zugestanden werden.

243. Vgl. *Haustein*, Luthers Stellung (wie Anm. 77), S. 56–62, hier S. 60 f.

244. Vgl. ebd., S. 24 f., 51, und wie Anm. 243.

245. Vgl. ebd., S. 171.

246. Vgl. ebd.

247. Vgl. *Kramer*, Hexenhammer (wie Anm. 62), S. 286–288. Vgl. dazu *Martine Ostorero*, *L'imaginaire du sabbat. Édition critique des textes les plus anciens (1430c. – 1440c.)*, Lausanne 1999.

des *Canon episcopi* unbekannte Geheimsekte,²⁴⁸ wird von Luther nicht explizit geteilt, obwohl er sie als Priesterinnen und Propheten des Teufels bezeichnet und damit wenigstens in die Nähe des Verdachts einer kultisch organisierten und initiierten Gruppierung gelangt.²⁴⁹

Ungeachtet dieser Differenzen ist die universale Wirksamkeit des Teufels als integrales Element von Luthers Theologie kaum zu übersehen, und diese Akzentuierung teilt er mit Kramer, der unter Berufung auf Augustin Argumente gegen diejenigen „Ungebildeten“ zusammenträgt, die glaubten, dass Gott dem Teufel, Zaubern und Zauberrinnen eine so große Macht nicht eingeräumt haben könne, wie sie das Phänomen des *maleficium* voraussetzte.²⁵⁰

X. CHRISTUS VERSUS PIMANDER – AUSBLICK

Die These, im Zentrum der Theologie Luthers stünden Teufel und Magie, ist als zu weitgehend zurückgewiesen worden.²⁵¹ Aber man könnte die Frage stellen, 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 Gelehrtdiskurs prägte, in Luthers *solus*-Theologie eine christozentrische Antwort erhielt. Und man könnte die These aufstellen, dass Luthers Christozentrismus sich als Alternative beschreiben lässt: gegenüber den naturmagischen und anthropologischen Entwürfen der *prisca theologia* und *magia naturalis* aus dem Umfeld der Florentiner; gegenüber der Universalgoetie, die dem *Malleus maleficarum* zugrunde liegt; gegenüber der Illusionstheorie, die für Kramer ebenso häretisch ist wie die Bestreitung der Existenz von Hexen und Schadenszauber;²⁵² aber eben auch gegen die in Picos und Ficinos Konkordanzprojekt gegenüber den anderen Formen „nichtchristlicher“ Gottesverehrung transformierte und Exklusivität vermeidende Christologie und Soteriologie. Denn Luther betonte die Notwendigkeit des Christusglaubens, der für ihn stets antipelagianisch prononciert war, um den Glauben als das Hauptwerk der „Christgleubigen“ von allen anderen

248. *Jerouschek, Behringer*, Entstehungs- und Wirkungsgeschichte (wie Anm. 62), S. 19.

249. Vgl. WA 43, S. 369, und die widersprüchliche Auswertung dieses Befundes bei *Haustein*, Luthers Stellung (wie Anm. 77), S. 180.

250. Vgl. *Kramer*, Hexenhammer (wie Anm. 62), S. 334–343, hier S. 336–339.

251. *Haustein*, Luthers Stellung (wie Anm. 77), S. 118, gegen *Christoph Türcke, Friedrich Wilhelm Pohl*, Heilige Hure Vernunft. Luthers nachhaltiger Zauber, Berlin 1983 (2. Aufl., Lüneburg 1991).

252. Vgl. *Kramer*, Hexenhammer (wie Anm. 62), S. 121, 141 f. Die fünf Merkmale des Ketzerbegriffs ebd., S. 611 f.

Werken zu unterscheiden, die auch ein „heyd, Jude, Turck, szunder“ tun könne, und zwar nur weil sie „der blinden vornunfft und heidenischer kunst“ folgten und aus dem Glauben einen bloßen Habitus machten.²⁵³ Luthers Christozentrismus geht mit seiner Distanzierung vom freien Willen und solchen Konzepten einher, die die Realität eines wirkfähigen Teufels in Frage stellten wie es die Florentiner Hermetiker taten, die Kramer als dämonische Magier rubrizierte. Wie sähen die Folgen für die Einordnung der theologischen Entwicklung Luthers und anderer Reformatoren aus, wenn hinter den vielzitierten Scholastikern und Kirchenvätern stärker die aktuellen, vielgedruckten und vielgelesenen Schriften dieser zeitgenössischen Fronten einbezogen würden?

Nicht nur gegenüber der magischen Superstition wäre der lutherisch-wittenbergisch geprägte Christozentrismus, mit Kreuz und Imputation, ein Gegenentwurf. Mit der *prisca theologia* verband sich das Projekt, die *vera religio christiana* samenhaft in allen Religionen aufzuspüren, die Urgeschichte(n) wurde(n) gleichsam christianisiert, während die Christologie als kosmische Logoschristologie von vielen Autoren in die Schöpfungs- und Inkarnationslehre verlegt wurde.²⁵⁴ Christus erschien als präexistenter Logos und als Offenbarer der göttlichen Weisheit, die – wie bei Ficino – erst in der Inkarnation erfüllt und vollendet war.²⁵⁵

Der Hermetiker Lodovico Lazzarelli ging mit seiner Konkordanz so weit, dass er Gottvater und Christus in unitarischer Manier ineins setzte und im *Pimander* denjenigen erblickte, der sich in Jesus von Nazareth inkarnierte, um den Abstand zwischen Gott und Menschheit zu überbrücken.²⁵⁶ Für Lazzarelli wie für Agrippa von Nettesheim war Hermes mit dem alttestamentlichen Henoch identisch, und noch für Sebastian Franck, der die lateinische Ausgabe des *Corpus Hermeticum* von Ficino ins Deutsche übersetzte, war Hermes in jedem Fall eine vormosaische Person. Rezeptionen von Ficanos Hermetismus in der Theologie und Philosophie der Frühen Neuzeit sind bis zu Servets christologischem Subordinatianismus, bis Giordano Bruno und zu den Sozinianern nachweisbar.²⁵⁷

Lazzarellis Identifikation Christi mit dem Vater und seine Transformation der Inkarnation auf den *Pimander* war eher eine Ausnahmeseite im christlichen Her-

253. WA 6, S. 206.

254. Vgl. das Beispiel Ficanos: *Lauster*, Erlösungslehre (wie Anm. 13), S. 99, 105 f., 109.

255. Vgl. ebd., S. 100, 113, 243.

256. Zu Lazzarelli vgl. *Wouter J. Hanegraaff, Ruud M. Bouthoorn*, Lodovico Lazzarelli (1447–1500). *The Hermetic Writings and Related Documents*, Phoenix 2004.

257. Vgl. insgesamt *Mulsow*, Ende (wie Anm. 17), hier S. 7–9. Zu Franck vgl. jetzt: *Kristine Hannack*, *Pymander* als inneres Wort. Sebastian Francks Übersetzung des *Corpus Hermeticum* in der Tradition mittelalterlicher Logosmystik, in: *Peter André Alt, Volkhard Wels* (Hgg.), *Konzepte des Hermetismus in der Frühen Neuzeit*, Göttingen 2010, S. 297–321.

metismus. Der Transport des Heilswerks Christi weg vom Kreuz in die Inkarnation und/oder in die Schöpfung war weiter verbreitet, und selbst bei Autoren, die wie Ficino und Pico Kreuz und Leiden christologisch reflektierten, traten Sühnetodgedanke und Imputation in den Hintergrund.

Ficino handelte in seinem Römerbriefkommentar Röm. 3,28,²⁵⁸ eine für Luthers Rechtfertigungslehre zentrale Stelle, mit nur zwei Sätzen ab und widmete demgegenüber eine ganze Abhandlung nur Röm. 1,20a,²⁵⁹ wo es genau um das geht, was Luther in den Heidelberger Thesen am Theologen der Herrlichkeit anprangerte: die *invisibilia*, „Gottes unsichtbares wesen, das ist, seine ewige allmechtigkeit und Gottheit, wird ersehen, denn man mus es mercken an den wercken, die er thut an der Welt die er geschaffen hat.“²⁶⁰ Picos These, die Gottheit Christi werde durch keine andere Wissenschaft besser erkannt als durch Kabbala und Magie, kann als Kommenar zu Röm. 1,20a gelesen werden. Womöglich sind diese Ausleger nur Repräsentanten der *theologia gloriae* unter anderen, aber die Kreuzesverachtung träfe – aus Luthers Sicht – ebenso auf sie zu wie der Erkenntnisanspruch auf die *invisibilia*. Das Verhältnis zwischen Welterkenntnis und Rechtfertigung *sola fide* ist bei den Florentinern erheblich anders gewichtet als bei Luther.

Die Soteriologie wäre nur ein Bereich, in dem die Frage nach den Beziehungen zwischen Hermetismus, Neuplatonismus, Kabbala – der *prisca theologia* – und den reformatorischen Bewegungen gestellt werden könnte. Hermeneutik, Kosmologie, die Positionierung gegenüber nicht- oder vorchristlichen Glaubensformen, die aktuelle Juden- und Türkenpolitik, schließlich die Rolle der ambivalenten Magien zwischen *scientiae* und *maleficia* wären weitere, organisch ineinander verschränkte Diskursfelder, auf denen fruchtbares Land für die Erforschung der Frühen Neuzeit gewonnen werden könnte.

PD Dr. Friedemann Stengel

*Theologische Fakultät und Interdisziplinäres Zentrum
für die Erforschung der Europäischen Aufklärung
an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg
Franckeplatz 1, Haus 30
D-06099 Halle (Saale)*

258. Luther im Septembertestament 1522: „So halten wyrs nu, das der mensch gerechtfertiget werde, on zu thun der werck des gesetzs, alleyn durch den glawben.“ WA.DB 7, S. 38.

259. Vgl. *Lauster*, Erlösungslehre (wie Anm. 13), S. 29.

260. Luthers Übersetzung von Röm 1,20a im Septembertestament 1522, WA.DB 7, S. 31. 1546: „gottis unsichtbars wesen, das ist, seyn ewige krafft und gottheyt wirt ersehen, so man des warnympt bey den wercken, von der schepffung der welt an.“

ABSTRACT

This article contextualizes three theological currents of the late fifteenth and early sixteenth centuries. The first current examined is Luther's early theology, especially its fierce anti-Pelagian Augustinianism and polemical Scriptural interpretation, *sola scriptura*. The second current discussed is the connection between Hermeticism and Christian Kabbalah created in the writings of the Florentines Marsilio Ficino and Giovanni Pico della Mirandola. As part of the emergence of a new concept of magic and the so-called *prisca theologia* both tried to harmonize all contemporary forms of worship by pointing to alleged Christian origins and thereby developed an optimistic anthropology derived from Hermetic sources, one that strongly contradicted Luther's soteriology. The third current includes the concept of magic propagated by the *Malleus maleficarum*, whose Augustinianism, demonology, and view of witches were, on the one hand, directed against the disciples of Florentine Hermeticism, and, on the other hand, showed striking parallels to Luther's theology that have long gone unexamined. Starting from the observation that there was, in the young Luther's surroundings, a learned audience, receptive to the ideas of the Florentines, the interdependences between the demonology of *Malleus*, the "modern" Hermetic, Kabbalistic and magic-related *prisca theologia*, and the Lutheran-Augustinian *Theologia christiana* are traced in this article. The thesis is put forth that Luther's early Christocentrism can be described as an alternative program to these other theological currents.