

# Die göttliche Weisheit des Hermes Trismegistos

Pseudo-Apuleius, Asclepius

*Scripta Antiquitatis Posterioris  
ad Ethicam RELigionemque pertinentia  
XXXVIII*

---

**Mohr Siebeck**

# SAPERE

Scripta Antiquitatis Posterioris  
ad Ethicam RELigionemque pertinentia

Schriften der späteren Antike  
zu ethischen und religiösen Fragen

Herausgegeben von  
der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen

Verantwortliche Editoren  
Reinhard Feldmeier, Rainer Hirsch-Luipold,  
Heinz-Günther Nesselrath

unter der Mitarbeit von  
Simone Seibert und Andrea Villani

Band XXXVIII





# Die göttliche Weisheit des Hermes Trismegistos

Pseudo-Apuleius, *Asclepius*

eingeleitet, übersetzt und  
mit interpretierenden Essays versehen von

Sydney H. Aufrère,  
Dorothee Gall, Claudio Moreschini,  
Zlatko Pleše, Joachim F. Quack,  
Heike Sternberg el-Hotabi, Christian Tornau

herausgegeben von

Dorothee Gall

Mohr Siebeck

SAPERE ist ein Forschungsvorhaben der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen im Rahmen des Akademienprogramms der Union der Deutschen Akademien der Wissenschaften.

ISBN 978-3-16-155552-7 / eISBN 978-3-16-160108-8  
DOI 10.1628/978-3-16-160108-8

ISSN 1611-5945 / eISSN 2569-4340 (SAPERE. Scripta antiquitatis posterioris ad ethicam religionemque pertinentia)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2021 Mohr Siebeck Tübingen. [www.mohrsiebeck.com](http://www.mohrsiebeck.com)

Dieses Werk ist seit 07/2023 lizenziert unter der Lizenz „Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International“ (CC BY-NC-ND 4.0). Eine vollständige Version des Lizenztextes findet sich unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Der Band wurde vonseiten des Herausgebergremiums von Rainer Hirsch-Luipold betreut und von Marius Pfeifer und Andrea Villani in der SAPERE-Arbeitsstelle in Göttingen gesetzt. Druck von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier, gebunden von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier.

Printed in Germany.

## SAPERE

Griechische und lateinische Texte der späteren Antike (1.–4. Jh. n. Chr.) haben lange Zeit gegenüber den sogenannten ‚klassischen‘ Epochen im Schatten gestanden. Dabei haben die ersten vier nachchristlichen Jahrhunderte im griechischen wie im lateinischen Bereich eine Fülle von Werken zu philosophischen, ethischen und religiösen Fragen hervorgebracht, die sich ihre Aktualität bis heute bewahrt haben. Die – seit Beginn des Jahres 2009 von der Union der deutschen Akademien der Wissenschaften geförderte – Reihe SAPERE (Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam Religionemque pertinentia, „Schriften der späteren Antike zu ethischen und religiösen Fragen“) hat sich zur Aufgabe gemacht, gerade solche Texte über eine neuartige Verbindung von Edition, Übersetzung und interdisziplinärer Kommentierung in Essayform zu erschließen.

Der Name SAPERE knüpft bewusst an die unterschiedlichen Konnotationen des lateinischen Verbs an. Neben der intellektuellen Dimension (die Kant in der Übersetzung von *sapere aude*, „Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen“, zum Wahlspruch der Aufklärung gemacht hat), soll auch die sinnliche des ‚Schmeckens‘ zu ihrem Recht kommen: Einerseits sollen wichtige Quellentexte für den Diskurs in verschiedenen Disziplinen (Theologie und Religionswissenschaft, Philologie, Philosophie, Geschichte, Archäologie ...) aufbereitet, andererseits aber Leserinnen und Leser auch ‚auf den Geschmack‘ der behandelten Texte gebracht werden. Deshalb wird die sorgfältige wissenschaftliche Untersuchung der Texte, die in den Essays aus unterschiedlichen Fachperspektiven beleuchtet werden, verbunden mit einer sprachlichen Präsentation, welche die geistesgeschichtliche Relevanz im Blick behält und die antiken Autoren zugleich als Gesprächspartner in gegenwärtigen Fragestellungen zur Geltung bringt.



## Vorwort zu diesem Band

Der Lehrdialog *Asclepius* ist ein wichtiger Textzeuge des Hermetismus, einer mehrheitlich in den frühen Jahrhunderten nach der Zeitenwende entwickelten philosophisch-religiösen Offenbarungslehre. Ihr besonderes Merkmal ist das griechisch-ägyptische Kolorit: Die fast ausnahmslos in griechischer Sprache verfassten hermetischen Traktate entwickeln in einem ägyptisch anmutenden Umfeld und mit einem aus dem ägyptischen und griechischen Kult bekannten Personal ein komplexes Lehrsystem, das den Leser bzw. Hörer zur wahrhaftigen Erkenntnis Gottes und seiner Schöpfung und damit letztendlich zur Erlösung führen will. Philosophie und Religion wirken hier in einer Weise zusammen, die in späteren Epochen als *pia philosophia* – fromme Philosophie – oder als *docta religio* – gelehrte Religion – definiert wird.

Als einzige der erhaltenen hermetischen Schriften ist der *Asclepius* in lateinischer Sprache verfasst; bei römischen Autoren überlieferte griechische Zitate belegen, dass es sich, ebenso wie bei einer fragmentarisch erhaltenen koptischen Version, um Übertragungen aus dem Griechischen handelt. Für den Urheber der lateinischen Übersetzung hielt man lange Zeit Apuleius, einen philosophisch und literarisch hoch gebildeten römischen Autor des 2. Jahrhunderts nach Christus, mit dessen Schriften der *Asclepius* tradiert ist. Diese Zuschreibung gilt heute mehrheitlich als widerlegt.

Der *Asclepius* unterscheidet sich nicht nur durch seine Sprache von den sonstigen *Hermetica*; er scheint auch in besonderer Weise darauf angelegt, das gesamte Lehrsystem des Hermetismus zusammenfassend zu erläutern. Dabei tritt der gedankliche Reichtum des hermetischen Denkens zu Tage, zugleich aber auch die Fülle an philosophischen Systemen, aus denen es eklektisch schöpft. Die Partizipation des Hermetismus an zentralen Fragestellungen der griechischen Philosophie sucht die Einleitung zu verdeutlichen; sie erläutert zugleich die Überlieferungsgeschichte, die Frage der Autorschaft und die sprachlich-stilistische Struktur des *Asclepius*. Desse Text folgt dann, begleitet von einer deutschen Übersetzung und Erläuterungen.

Die Stellung der *Hermetica* im Spannungsfeld von griechischer Philosophie und ägyptischer Weisheitslehre untersuchen die folgenden Essays aus verschiedenen Perspektiven. Sydney Hervé Aufrère stellt die Frage nach dem Ägyptenbild des *Corpus hermeticum* und macht deutlich, dass gerade die in Literatur und bildender Kunst sonst so beliebten ägyptisierenden Motive – die Nillandschaft, die Monumente, die Vielfalt der Götter

und göttlichen Tiere – in den philosophischen Schriften des Hermetismus (anders als in den sog. technischen *Hermetica*) unterdrückt werden: Die Texte beschwören nicht das authentische Ägypten der Tradition, sondern konstruieren ein gewissermaßen gereinigtes hellenozentrisches Ägyptenbild, das der Heilslehre die Autorität hohen Alters und eines göttlich privilegierten Raumes verleiht. Als Urheber und Rezipienten dieser synkretistischen Konstruktion vermutet Aufrère primär die griechischen Eliten in Alexandria.

Einen Ursprung der Texte bei griechisch gebildeten ägyptischen Priestern erwägt der nachfolgende Essay von Zlatko Pleše; diese suchten nach dem Verlust ihrer traditionellen Vormachtstellung Anschluss an die religiösen und esoterischen Tendenzen neuer städtischer – griechisch gebildeter – Eliten. Pleše erörtert zunächst den alten Forschungsdissens zwischen einer eher griechischen oder ägyptischen Verortung der *Hermetica* in seiner Entwicklung seit Jamblich und Porphyrios. Er hebt die stilistische Nähe der *Hermetica* zum Pathos-Stil ägyptischer Weisheitsschriften, aber auch zu griechischen philosophischen Kompendien und *epitomai* hervor. Wie sich ‚der Weg des Hermes‘, d.h. das Leben des Adepten der Hermetik gestaltete, lässt sich aus der Überlieferung nicht ableiten: Das Spektrum mag von der individuellen Lektüre über geistliche Übungen bis zum gemeinschaftlichen Studium gereicht haben.

Die Verpflichtung des *Asclepius* gegenüber Platon und dem Mittel- und Neuplatonismus untersucht Christian Tornau. In der Bestimmung, was Philosophie ist und was sie für den Menschen leisten muss, in Theologie, Metaphysik, Schicksalslehre, Anthropologie, Ethik und Erkenntnistheorie erläutert er die gedanklichen Überschneidungen und Unterschiede. Die trotz einer bis hin zum Zitat reichenden Platon-Nähe nicht selten divergente Platon-Rezeption der *Hermetica* hat ihre Ursache im Selbstverständnis des Hermetismus; dieser beansprucht, Teil einer Tradition zu sein, die über Platon zurückreicht in eine Frühzeit, in der die Götter selbst das Wissen der Ägypter stifteten. Insofern ist nicht – wie im Mittel- und Neuplatonismus – die Platon-Exegese das eigentliche Ziel der Platon-Rezeption; vielmehr geht es darum, in einer nicht selten eher freien Anverwandlung die Übereinstimmung zwischen platonischer Philosophie und ägyptischen Weisheitslehren zu erweisen.

Wie gut die Autoren der hermetischen Texte die altägyptische Gedankenwelt kannten, weist Heike Sternberg-el Hotabi auf. Sie demonstriert die Nähe des Hermetismus zu den theologischen und soteriologischen Schriften der ägyptischen Tradition, die ihrerseits seit der Eroberung Ägyptens durch Alexander und in den ersten drei nachchristlichen Jahrhunderten entscheidende Entwicklungen erlebte: Neben den schon im frühen ägyptischen Denken vertretenen Glauben an die Existenz des einen Gottes und seine Immanenz in der Welt traten nun auch mit der griechischen Meta-

physik kompatible Vorstellungen vom Jenseits und vom Kosmos auf; das ursprünglich elitäre Wissen, wie das jenseitige Leben zu gewinnen sei, entfaltete sich zur allgemeinen Heilserwartung, das Jenseits wurde explizit in der Sphäre der Sterne verortet, Dämonen galten als Zwischenwesen zwischen Mensch und Gott und selbst von göttlicher Natur. In dieser Form eines griechisch-ägyptischen Amalgams trat der Hermetismus in eine freilich aussichtslose Konkurrenz zum frühen Christentum.

Die Problematik einer präzisen Herleitung hermetischen Gedankenguts zeigt sich besonders deutlich an der Apokalypse, die nicht nur einen Teil des lateinischen *Asclepius* bildet, sondern auch in einer koptischen Version des griechischen Originaltextes überliefert ist. Joachim F. Quack legt dar, wie die Motive von Weltzerstörung und -vernichtung, menschlicher Depravation und göttlicher Abkehr Parallelen in altägyptischen Prophezeiungstexten, ebenso aber auch in griechischen und jüdischen Apokalypsen aufweisen. Letztlich muss bei vielen Details offen bleiben, ob über den Anschluss an ein Standardrepertoire des Weltuntergangs hinaus konkrete Einflüsse und Abhängigkeiten vorliegen. Auch in der Frage, inwieweit die Apokalypse des *Asclepius* auf zeitgenössische historische Ereignisse reagiert, ist Zurückhaltung geboten, zumal die traumatische Erfahrung einer Fremdherrschaft in Ägypten zurückreicht bis zur Machtergreifung der Hyksos Mitte des 2. Jahrtausends. Zum koptischen Text der Apokalypse hat Joachim F. Quack eine Einleitung und Übersetzung mit Anmerkungen erstellt, die am Ende dieses Bandes im Anhang vorgelegt werden.

Die Rezeption des *Asclepius* und des Hermetismus überhaupt in christlicher Zeit zeichnet Claudio Moreschini nach. Seit Lactantius galt der Hermetismus nicht als heidnische Häresie, sondern als Monument einer göttlichen Offenbarung, die dem Christentum kongruent war und es vorbereitete und ankündigte; Hermes wurde in die Reihe der Propheten aufgenommen. Bis zur Wiederentdeckung der griechischen Texte, des *Corpus hermeticum*, im Jahr 1463 und seiner Übersetzung ins Lateinische durch Marsilio Ficino war der *Asclepius* der Hauptzeuge des Hermetismus; von nun an richtete sich der Blick immer stärker auf die griechische Tradition, der *Asclepius* trat als ‚bloße Übersetzung‘ des heidnischen und magischer Praktiken verdächtigen Apuleius (wie man glaubte) in den Hintergrund und geriet auch unter den Verdacht einer Verfälschung der ‚frommen‘ Lehre des göttlich inspirierten Hermes, zumal die für christliche Leser immer schon problematische Praxis der Erschaffung von Göttern durch Menschen (die sog. Theurgie) im lateinischen Traktat einen breiteren Raum einnimmt.

Allen Beiträgern sei für ihre Mitwirkung an diesem Band durch ihre Essays und nicht zuletzt durch hilfreiche Hinweise und Kommentare zum Gesamtband herzlich gedankt. Heinz-Günther Nesselrath hat die Übersetzung kritisch durchgesehen und den Aufsatz von Sydney Hervé Aufrère aus dem Französischen ins Deutsche übertragen; Zlatko Plešes Essay hat

Rainer Hirsch-Luipold aus dem Englischen, Claudio Moreschinis Aufsatz haben Simone Seibert und Andrea Villani aus dem Englischen und Italienischen übersetzt. Ihnen allen gilt mein besonderer Dank.

Bonn, im November 2020

Dorothee Gall

# Inhaltsverzeichnis

SAPERE . . . . .	V
Vorwort zum Band . . . . .	VII

## A. Einführung

Einführung in die Schrift ( <i>Dorothee Gall</i> ) . . . . .	3
1. Der <i>Asclepius</i> im Kontext griechisch-römischer Religion und Philosophie . . . . .	4
1.1. Mythos und Tragödie . . . . .	4
1.2. Mysterienkulte . . . . .	4
1.3. Platon und Cicero . . . . .	6
1.4. Mittel- und Neuplatonismus . . . . .	8
1.5. Gnosis . . . . .	9
2. Der Hermetismus . . . . .	10
2.1. Der lateinische <i>Asclepius</i> . . . . .	14
3. Zu Autorschaft und Stil . . . . .	20
4. Zum Text . . . . .	28

## B. Text, Übersetzung und Anmerkungen

ASCLEPIUS ( <i>Text und Übersetzung von Dorothee Gall</i> ) . . . . .	30
Anmerkungen zur Übersetzung ( <i>Dorothee Gall</i> ) . . . . .	92

## C. Essays

Welches Ägypten-Bild zeigt das <i>Corpus Hermeticum</i> ? ( <i>Sydney Hervé Aufrère – übersetzt von Heinz-Günther Nesselrath</i> ) . . . . .	109
1. Gibt es ein ägyptisches Substrat in den philosophischen <i>Hermetica</i> ? . . . . .	111
1.1. Vom unendlich Großen zum unendlich Kleinen . . . . .	111
1.2. Das Erscheinen einer intellektuellen Gestalt: Thot-Hermes . . . . .	112
1.3. Abwesenheit von Spuren der Nillandschaft? . . . . .	114
1.4. Ein mehr oder weniger völliges Fehlen von Monumenten . . . . .	115
1.5. Seltene topographische Anspielungen . . . . .	116
2. Auf der Suche nach Spuren einer authentischen ägyptischen Tradition . . . . .	117
2.1. Götter und menschliche Persönlichkeiten . . . . .	118
2.2. Die Schöpfung durch das Wort des Demiurgen . . . . .	121
2.3. Die Kunst, Götter mithilfe von Gewürzen, Pflanzen und Steinen zu schaffen, und die Kunst, Papyri zu konservieren . . . . .	121
2.4. Die geheimen Objekte des Osiris . . . . .	122
2.5. Die Zeit der Unzivilisiertheit unter den Menschen . . . . .	123
2.6. Die heiligen Tiere . . . . .	124
2.7. Was ist aus den ägyptischen Sternen und Sternbildern geworden? . . . . .	125

2.8. Die Hieroglyphenschrift und das „Haus des Lebens“ . . . . .	126
2.9. Ein „heiliges Land“, wo sich das Schicksal der Welt abspielt . . . . .	127
2.10. Die ägyptische Sprache und die Kraft, die in ihren Worten enthalten ist . . . . .	128
3. Jenseits der Pseudepigraphie: Thot-Hermes, der putative Autor der priesterlichen und wissenschaftlichen Gelehrsamkeit, und die Hermes Trismegistos verliehene auktoriale Tradition . . . . .	130
3.1. Der göttliche Intellektuelle im pharaonischen Ägypten . . . . .	130
3.2. Ein neues intellektuelles Profil des Thot-Hermes in der griechisch-römischen Zeit . . . . .	131
3.3. Der Hermes des Clemens von Alexandria und Hermes Trismegistos . . . . .	132
3.4. Thot als Schreiber . . . . .	133
4. Reminiszenzen an die ägyptischen Priester in den technischen <i>Hermetica</i> . . . . .	135
4.1. Rückkehr zum traditionellen Ägypten . . . . .	136
4.2. Einige Punkte der Konvergenz zwischen philosophischen und technischen <i>Hermetica</i> . . . . .	139
4.3. Das Bild des Hermes in den <i>Papyri Graecae Magicae</i> und <i>Papyri Demoticae Magicae</i> und die letzten Bruchstücke des Denkens der ägyptischen Priester . . . . .	141
5. Abschließender Überblick . . . . .	142
Die Hintergründe des <i>Corpus Hermeticum</i> : Autoren, Leser, Gemeinschaften ( <i>Zlatko Pleše – übersetzt von Rainer Hirsch-Luipold</i> ) . . . . .	145
1. Einführung . . . . .	145
2. Topographien des Hermetismus: Produzenten und Rezipienten philosophischer Hermetika . . . . .	146
3. Ein Neuansatz? Literarische und rhetorische Aspekte der philosophischen Hermetika . . . . .	159
4. Eine kurze Coda über hermetische ‚Gemeinschaften‘ . . . . .	167
Platonische Philosophie im <i>Asclepius</i> ( <i>Christian Tornau</i> ) . . . . .	171
1. Was ist Philosophie? . . . . .	176
2. Naturphilosophie / Metaphysik I: Prinzipienlehre . . . . .	179
3. Naturphilosophie / Metaphysik II: Gott, Ideen, Kausalität . . . . .	184
4. Schicksal und Notwendigkeit . . . . .	198
5. Anthropologie und Ethik . . . . .	206
6. Erkenntnistheorie . . . . .	214
Ägyptische Religion und Hermetismus am Beispiel des <i>Asclepius</i> ( <i>Heike Sternberg-el Hotabi</i> ) . . . . .	223
1. Ägypten als Heimat der hermetischen Schriften . . . . .	223
2. Tradition und Wandel der altägyptischen Religion in griechisch-römischer Zeit . . . . .	233
3. Grundsätzliche Gemeinsamkeiten von Hermetik und altägyptischer Religion . . . . .	236
3.1. Erlösung durch Wissen, Erkenntnis und Weisheit . . . . .	236
3.2. Der hermetische Gottesbegriff und altägyptischer Pantheismus . . . . .	238
3.3. Die Erschaffung der Welt . . . . .	240
4. Einzelphänomene . . . . .	244
4.1. Die Doppelnatur des Menschen . . . . .	244
4.2. Der Mensch als „Bildner/Schöpfer“ der Götter . . . . .	247
4.3. Tod und Totengericht: Im Zwischenbereich von Erde und Himmel . . . . .	252
4.4. Die Rolle des Schicksals . . . . .	258
4.5. Hermetische und ägyptische Theodizee . . . . .	261

5. Schlussbemerkungen . . . . .	262
Der <i>Asclepius</i> im Kontext der apokalyptischen Literatur ( <i>Joachim F. Quack</i> ) . . . . .	265
Die Rezeption des <i>Asclepius</i> in der Renaissance ( <i>Claudio Moreschini</i> – <i>übersetzt von Simone Seibert und Andrea Villani</i> ) . . . . .	283
1. Mittelalter . . . . .	284
2. Die Entdeckung der hermetischen Traktate . . . . .	290
3. Ficino und die Magie im <i>Asclepius</i> . . . . .	292
4. Ludovico Lazzarelli . . . . .	294
5. Das sechzehnte Jahrhundert in Italien . . . . .	300
6. Der Hermetismus in der Gegenreformation: Patrizi und Candale . . . . .	302

## D. Anhang

I. Die koptische Version des <i>Asclepius</i> ( <i>Joachim F. Quack</i> ) . . . . .	309
1. Einleitung . . . . .	309
2. Das Schlussgebet . . . . .	312
3. Zum Text . . . . .	312
4. Text, Übersetzung und Anmerkungen zur Übersetzung . . . . .	313
II. Literaturverzeichnis . . . . .	333
1. Abkürzungen . . . . .	333
2. Ausgaben, Kommentare und Übersetzungen . . . . .	333
3. Sekundärliteratur (und Ausgaben anderer Autoren) . . . . .	334
4. Abbildungsnachweis . . . . .	343
III. Indices ( <i>Andrea Villani</i> ) . . . . .	345
1. Stellenregister (in Auswahl) . . . . .	345
2. Namens- und Sachregister . . . . .	351
IV. Die Autoren dieses Bandes . . . . .	365



## *A. Einführung*



# Einführung in die Schrift

*Dorothee Gall*

Der *Asclepius*, ein Lehrdialog in lateinischer Sprache, behandelt drei zentrale Themen der Philosophie und Religion: das Wesen Gottes, die Entstehung und Struktur des Kosmos und die Stellung des Menschen in der Welt. Ziel der Lehre ist es, den Leser bzw. Hörer zur angemessenen Verehrung Gottes und zur Wertschätzung seiner Schöpfung zu führen, ihm Erkenntnis über die Natur des Menschen zu vermitteln und ihm den Aufstieg aus der stofflichen Welt zu Gott zu eröffnen. Die Welt, in der wir leben, ist in diesem philosophisch-theologischen Konzept als Kind Gottes und selbst göttlich aufgefasst, also wertvoll und keineswegs grundsätzlich schlecht; im Vergleich zu der immateriellen Welt des Göttlichen ist die stoffliche Welt aber minderwertig. Wenn der Mensch ihr verfällt und seine geistige Natur unterdrückt und verleugnet, liefert er sich den Affekten und der Sünde aus; der fromme und tugendhafte Mensch kann sich aber aus ihrem Bann befreien.

Das Ungenügen des Menschen an der eigenen sittlichen Unzulänglichkeit, an seiner Sterblichkeit und der Auslieferung an eine materielle Welt, die ihn der Verfügungsgewalt unkontrollierbarer Kräfte unterstellt, ist ein zentrales Thema in Mythos, Philosophie und Religion: Die *condicio humana* stellt sich dem menschlichen Bewusstsein, das die Kategorien des Ewigen, des Guten und der Freiheit erfassen kann, als ständige Provokation dar. Die Narrative des Mythos, die Menschen- und Gottesbilder von Religion und Philosophie und die aus ihnen abgeleiteten ethischen Postulate begegnen dieser Provokation mit unterschiedlichen Antworten. Vieles davon ist in den *Asclepius* eingedrungen, teilweise in offener Übernahme, zum Teil aber auch in der Form von Ablehnung und Umdeutung. So stellt sich der *Asclepius* als ein zutiefst synkretistischer Text dar, dessen Originalität vor allem in der Inszenierung und im thematischen Reichtum liegt. Seine ‚Quellen‘ bzw. die Motive, die in Bestätigung oder Widerlegung in diesem Text zusammengefloßen sind, sollen in der Folge im knappen Überblick vorgestellt werden.

# 1. Der *Asclepius* im Kontext griechisch-römischer Religion und Philosophie

## 1.1. Mythos und Tragödie

Der griechische Mythos ist in einem Großteil seiner Erzählungen von dem Gedanken geprägt, dass der Mensch in eine Lebenssituation gestellt ist, in der ihm Glück und Schuldlosigkeit versagt bleiben. Tantalus und Sisyphus lehnen sich gegen ihre Sterblichkeit auf, Orestes und Antigone finden sich vor Entscheidungen gestellt, die sie unvermeidbar schuldig werden lassen, Herakles und Io werden zu Getriebenen göttlicher Willkür, die auf ihr Glück keine Rücksicht nimmt.

Die attische Tragödie hat für das Dilemma der *condicio humana* unterschiedliche Lösungsansätze vorgestellt: die fromme Ergebung in das göttliche Wirken; die mutige Behauptung des eigenen Willens; die zornige Verachtung göttlicher und menschlicher Gesetze.

Diese Mythen konfrontieren den Menschen mit allmächtigen, aber im Übrigen weitestgehend anthropomorph definierten Göttern. Die Begegnung zwischen Gott und Mensch ist daher vielfach konfliktreich: Unvorhersehbar und gemäß ihren eigenen Launen und Begierden greifen die Götter in das Leben der Menschen ein; menschlicher Fehlbarkeit antwortet nicht der liebende und gnädige, sondern der strafende Gott. Eine solche Konzeption liefert den Menschen Kräften aus, die er nicht kontrollieren kann; selbst die gewissenhafte Erfüllung der Riten, wie sie die religiöse Praxis vorschreibt, bietet im Leben weder Sicherheit noch emotionale Geborgenheit. Und auch auf ein jenseitiges Glück, das ihm die göttliche Gerechtigkeit gemäß seinem Verdienst garantiert, kann der Mensch nicht vertrauen. Gegen dieses pessimistische – gewissermaßen existenzialistische – Weltbild erhebt sich Widerstand aus Religion und Philosophie.

## 1.2. Mysterienkulte

Eine frühe Ausprägung religiöser Praxis, die den einzelnen schon im Leben auf den Tod vorbereitet und ihm den Weg zum jenseitigen Leben weist, bieten im griechischen Raum die eleusinischen Mysterien, in deren kulturellem Zentrum die Göttinnen Demeter und Persephone stehen: Dem ‚Eingeweihten‘ (dem Mysteren) vermitteln sie das Bewusstsein einer besonderen Nähe zu den Göttinnen, der formalen Strenge des offiziellen Kultes setzen sie die emotionale Kraft liebender Hinwendung zwischen Mensch und Gott entgegen.<sup>1</sup> In diesen Mysterienkult, der allen Bevölkerungsschichten,

<sup>1</sup> Vgl. W. BURKERT, *Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt* (München 2003); M. GIEBEL, *Das Geheimnis der Mysterien. Antike Kulte in Griechenland, Rom und Ägypten* (Düsseldorf 2003).

inklusive der Sklaven, offenstand, ließen sich etwa seit dem 1. Jh. v. Chr. auch Römer einweihen.

Die eleusinischen Mysterien umfassten rituelle Akte, deren Bedeutung – nicht zuletzt auf Grund des Schweigegebots, dem sich alle Mysteren unterwerfen mussten – nur partiell fasslich ist. Ob die Befolgung der Riten für das Ziel, sich in der göttlichen Fürsorge aufgehoben zu fühlen, hinlangte oder auch ethische Postulate erhoben wurden, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen.

Die frühesten Hinweise auf eine Verknüpfung von Jenseitserwartung und moralischem Anspruch bietet im griechischen Bereich der kultische Kreis der Orphiker.<sup>2</sup> Die fragmentarisch erhaltenen orphischen Texte<sup>3</sup> lassen zwei zentrale Themen erkennen: Kosmogonie und Theogonie sowie die Lehre vom Schicksal der Seele und ihren Möglichkeiten, durch ein reines Leben eine beglückte Existenz im Jenseits zu erwerben. Dem Sittlichkeitsgebot und der Jenseitsverheißung entsprach eine religiöse Praxis, die Reinigungsvorschriften, Einweihungsriten in den orphischen Mysterienkult und Orakel umfasste. Platon bezeugt das Wirken von Wanderpredigern, die die Lehre verbreiteten und die Riten vollzogen.<sup>4</sup>

Große Verbreitung im griechisch-römischen Kulturraum fanden auch die Mysterienkulte von Mithras und Isis, der eine aus dem persischen, der andere aus dem ägyptischen Raum importiert. Vor allem der Mithraskult stellte den Mysteren unter strenge moralische Postulate, verheiß ihm aber auch ein seliges Leben nach dem Tod, zu dem ihn Mithras selbst geleiten sollte. Die Problematik menschlicher Existenz im Kampf zwischen Schuld und Reinheit ist hier einem programmatischen Dualismus unterworfen: Der Gott des Guten steht in immerwährendem Kampf mit dem Gott des Bösen, der Mensch kann sich dem einen wie dem anderen zuwenden. Entschieden er sich für das Gute, steht ihm der Aufstieg aus dem irdischen Bereich durch die Sphären der Kometen bis hin zu einem himmlischen Jenseits offen.<sup>5</sup> Diesen *ascensus* symbolisierten im Leben die sieben Stufen einer inneren Hierarchie, die der Mysteren in aufsteigender Richtung durchlief.

Der ägyptische Isiskult kam wie der Mithraskult vor allem durch Händler und Soldaten nach Griechenland und Italien; ägyptische und griechische Isis-Hymnen und die aretologischen Selbstoffenbarungsreden der Isis

---

<sup>2</sup> Der Name leitet sich von dem mythischen Sänger und Erkunder der Unterwelt, Orpheus, ab, auf den die Orphiker sich beriefen.

<sup>3</sup> Das (nach unserer Kenntnis) maßgebliche Werk, die *Hieroi logoi*, geht wahrscheinlich auf das 7. oder 6. Jh. v. Chr. zurück, ist aber nur in späteren Referaten und Zitaten fasslich.

<sup>4</sup> Plat. *Res.* 364B–365A; *Crat.* 400C; *Leg.* 829D.

<sup>5</sup> Vgl. R. BECK, *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire. Mysteries of the Unconquered Sun* (Oxford 2006); D. ULANSEY, *Die Ursprünge des Mithraskults. Kosmologie und Erlösung in der Antike* (Stuttgart 1998); M. J. VERMASEREN, *Mithras. Geschichte eines Kultes* (Stuttgart 1965).

aus dem 1. Jh. vor bis zum 3. Jh. nach Christus<sup>6</sup> vermitteln das Bild einer allmächtigen Göttin, die zu einem moralischen Leben anhält, die Guten belohnt und die Bösen bestraft.<sup>7</sup> Gemeinsam mit ihrem göttlichen Gatten Osiris leitet sie den Verstorbenen in das Totenreich und verhilft ihm dort zu seinem Recht.

Gemeinsam ist den Mysterienreligionen die Vorstellung, dass der Mensch zum Teilhaber göttlicher Geheimnisse werden und also ein Wissen und Verständnis des Göttlichen erlangen kann, das ihn von Tod und Schuld befreit und in einen höheren Zustand der ‚Seligkeit‘ führt.

### 1.3. Platon und Cicero

Während die orphischen, eleusinischen und ägyptischen Mysterien die Erlösung zwar im Diesseits vorbereiten, ihre Vollendung aber in die Sphäre des Todes projizieren, entwirft die platonische Philosophie ein Menschenmodell, in dem die Seele als den Körper dominierende Kraft sich schon zu Lebzeiten von der Verfallenheit an das Irdische lösen und ihre eigene Göttlichkeit erkennen kann. Der Gott, zu dem sie sich erhebt, ist nicht länger anthropomorph, sondern transzendent.

Platon führt im *Timaios* mit dem Demiurgen (δημιουργός, Verfertiger) eine wohlwollende göttliche Instanz ein, durch die die Welt geschaffen wurde. In das Chaos der Materie trägt der Demiurg die Ordnung nach Zahl und Maß und macht sie zum Abbild der Ideen. Er erschafft auch durch Mischung gegensätzlicher Kategorien die Weltseele (ψυχή τοῦ παντός), die der Welt so zu eigen ist, wie dem Menschen die Seele. Als das Werk eines am Guten und an der Vernunft orientierten Schöpfergottes, der aus dem Chaos die Ordnung entwickelt, ist der Kosmos auch als Modell für das menschliche Leben in der Polis konstruiert.<sup>8</sup>

Die Abwertung des Irdischen gegenüber dem Himmlischen ist Konsequenz der platonischen Ideenlehre, die die materielle Welt zur Welt des Scheins degradiert, die Wahrheit aber allein in den Ideen findet, aus deren Reich die menschliche Seele stammt und in das sie nach ihrem Tod zurückfindet. Vor allem im *Phaidon* und *Phaidros* interpretiert Platon die mensch-

<sup>6</sup> Vgl. W. PEEK, *Der Isishymnus von Andros und verwandte Texte* (Berlin 1930); J. BERGMAN, *Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isis-Aretalogien*. HR[U] 3 (Uppsala 1968) 301–303; M. TOTTI, *Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapisreligion*. SubEpi 21 (Hildesheim 1985).

<sup>7</sup> Vgl. dazu auch R. MERKELBACH, *Isis regina – Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt* (Stuttgart / Leipzig 1995); T. M. DOUSA, „Imagining Isis. On some continuities and discontinuities in the image of Isis in Greek Isis hymns and Demotic texts“, in: K. RYHOLT (Hg.), *Acts of the Seventh International Conference on Demotic Studies*. CNI Publications 27 (Kopenhagen 2002) 149–184.

<sup>8</sup> Vgl. L. SCHÄFER, *Das Paradigma am Himmel. Platon über Natur und Staat* (Freiburg 2005) 15–23.

liche Geburt als Fesselung in den Körper und die Welt der Täuschung, den Tod aber als Rückkehr in die Welt der ewigen und wahren Ideen. Nur im Reich der Ideen herrscht das absolut Gute. Das irdische Leben bietet aber doch noch einen Abglanz der Ideen und damit des Guten: Sie ist einerseits der Raum, aus dem die Seele sich lösen muss, andererseits aber auch ihre zeitweilige Heimat, in der sie sich bewähren muss, um ihre Rückkehr in die göttliche Sphäre nicht zu gefährden. Die Erde ist also in diesem gemäßigt dualistischen System nicht das Reich des Bösen schlechthin.

Das platonisch-dualistische Modell ist nicht nur der Ort für die Abwertung des Diesseitigen und Materiellen gegenüber dem Himmlischen und Ewigen. Es verpflichtet den Menschen auch auf das tugendhafte Handeln im Diesseits. In der Sprechweise des Mythos entwickelt Platon am Ende der *Politeia* – in der Erzählung des Pamphyliers Er, die die *Politeia* abschließt – sein Modell einer Unterwelt, in der die menschlichen Seelen nach ihren Verschuldungen und Verdiensten zu Lebzeiten gewogen, bestraft und belohnt werden. Zwar dominiert hier das Motiv der Reinkarnation (X 617d–621d): Vor ihrer notwendigen Rückkehr auf die Erde durchleben die Seelen aber eine lange Phase (1000 Jahre) der Strafe oder Belohnung, gemäß der Gerechtigkeit ihres irdischen Lebens (X 616c–617a).

Gerechtigkeit ist auch im Schlussmythos von Ciceros *De republica* der Maßstab für die Aufnahme der Seelen in eine außerweltliche Sphäre der Seligkeit.<sup>9</sup> Der jüngere Scipio berichtet hier von der Traumerscheinung seines verstorbenen Vorfahren (Cic. *Rep.* VI 9–29), der ihn über sein Schicksal nach dem Tod informiert.<sup>10</sup>

Platons und Ciceros Jenseitsmythen dienen auch einer Vergewisserung über den Kosmos, aus der die Konzeption der jenseitigen Welt erwächst: Beide präzisieren ihre Jenseitsmodelle mittels einer Kosmologie. Im Mythos von Er erlösen die Seelen ihre neue Existenz an einer Art Scheitelpunkt des Kosmos, der wie ein Wirtel mit den kreisförmig angeordneten Planetensphären in Schwung gehalten wird (*Rep.* X 616g–617a). Auch in Ciceros *Somnium Scipionis* ist ein Modell kosmischer Sphären entwickelt.

Dass die Planeten bei ihren kosmischen Kreisläufen Töne erzeugen und die unterschiedlichen Töne der einzelnen Planeten einen Akkord – die sog. Sphärenharmonie – erklingen lassen, ist ursprünglich pythagoreisches Ge-

<sup>9</sup> In der Abwertung des Diesseits folgt Cicero Platon: Dem Enkel, dessen Blick noch an der Erde hängt, trägt der alte Scipio auf: *haec caelestia semper spectato, illa humana contemnito*, „diesen himmlischen Bereich sollst du immer betrachten, jenen menschlichen verachten“.

<sup>10</sup> In Scipios Traum (*Somnium Scipionis*) ist dieser Ort der Seligen (hier auf der Milchstraße angesiedelt) allerdings denen vorbehalten, die sich politisch um ihre Heimat verdient gemacht haben. Den Mysterienkulten, die zwar nur dem Eingeweihten die glückliche Jenseitsexistenz eröffnen, diese Einweihung selbst aber weiten Kreisen öffnen, ist hier ein politisch konnotierter Ausleseprozess konfrontiert.

dankengut, das Platon in *Politeia* und *Timaios* und ebenso Cicero in *De re publica* (VI 17) rezipiert.<sup>11</sup>

#### 1.4. Mittel- und Neuplatonismus

Als nach der Eroberung Athens durch Sulla die platonische Akademie verwüstet wird und den Schulbetrieb aufgibt (um 86 v. Chr.), konzentrieren sich die Platoniker auf die Auslegung der platonischen Schriften. Eine Schlüsselstellung in dieser Phase des sog. Mittelplatonismus nimmt der *Timaios* ein: Die beiden nach dem platonischen Modell des *Timaios* an der Weltentstehung beteiligten Kräfte, Demiurg und Weltseele, boten Ansatzpunkte für eine Zuspitzung des platonischen Dualismus. Einige Platoniker dieser Epoche – an ihrer Spitze Plutarch von Chaironeia und Numenios<sup>12</sup> – stellten die von Platon nicht ausgesprochene, aber wohl gemeinte Einheit des Demiurgen mit dem das Prinzip des Guten bedeutenden Gott in Frage und verstanden den Weltschöpfer als einen gewissermaßen zweiten und unvollkommenen Gott, der eine unvollkommene Welt erschaffen habe. In dieselbe Richtung zielt die Auffassung der Weltseele als fehlerhaft oder die Annahme einer guten und einer bösen Weltseele.

Gegen eine solche Interpretation hatte Platon in den *Nomoi* (X 896d–899b) mit der Vollkommenheit der Himmelsbahnen argumentiert: Nur eine vollkommene Weltseele könne ein derart vollkommenes System erschaffen. Dennoch hielt sich im Mittelplatonismus die Tendenz, das Weltgeschehen als Kampf zwischen einem guten und einem bösen Wirkprinzip aufzufassen.

Die Fortentwicklung des Platonismus durch Plotin – im sog. Neuplatonismus – ist von einem schroffen Dualismus von Geist und Stoff geprägt: Die Materie hat keinen wesentlichen Anteil am Guten. Sie ist Ursache menschlicher Verschuldung und Schwäche, Aufgabe des Menschen ist also die Lösung aus der Welt der Materie.

Die neuplatonische Ontologie definiert das Verhältnis zwischen Gott, Mensch und Materie als Stufensystem: Unter dem die Spitze dieser hierarchischen Pyramide ausmachenden Einen, das selbst in keiner Weise zu benennen oder definieren ist, steht der Geist (νοῦς, Denker der Ideen), der aus dem Gott hervorströmt (emaniert). Ihm folgt in der Stufenfolge der durch Emanation hervorgebrachten Hypostasen die Weltseele (ψυχή τοῦ παντός, *anima mundi*) als Lenkerin des Kosmos; die Sinnenwelt behauptet die unterste Stufe der ontologischen Pyramide. Dazwischen steht der Mensch: Als Wesen aus Seele und Körper hat er Anteil an der Welt des

<sup>11</sup> Vgl. J. GODWIN, *The Harmony of the Spheres. A Sourcebook of the Pythagorean Tradition in Music*. Inner Traditions International (Rochester 1993); I.-F. VILTANIOTI, *L'harmonie des Sirènes du pythagorisme ancien à Platon*. *Studia Praesocratica* 7 (Boston / Berlin 2015).

<sup>12</sup> DÖRRIE / BALTES 1996.

Geistigen wie auch an der materiellen Welt. Seine Aufgabe ist es, sich aufwärts zu wenden, seine Seele auf das Geistige zu richten und so auf der Stufenleiter der Emanationen hinauf in den Bereich des Nous zu gelangen. Für diesen Aufstieg bedarf die menschliche Seele der philosophischen Anleitung.

Die mittel- und neuplatonische Platon-Exegese richtete sich auch auf das Daimonion als die warnende innere Stimme, die Sokrates gelegentlich für sich in Anspruch nimmt.<sup>13</sup> Im platonischen *Symposion* (202d–e) sind Dämonen als Instanz zwischen Menschen und Göttern aufgefasst, Vermittler und Dolmetscher des göttlichen Willens an die Menschen und der menschlichen Gebete an die Götter. Im Mittel- und Neuplatonismus – insbesondere bei Plutarch, aber auch bei Plotin – wird die Rolle der Dämonen in der Seinshierarchie problematisiert: Sie stehen den Menschen näher als den Göttern, sind sterblich (Plutarch)<sup>14</sup> oder doch zumindest anfällig für Affekte (Plotin);<sup>15</sup> daraus folgert, dass sie nicht notwendig gut sind.

## 1.5. Gnosis

Der Gedanke, dass der Mensch durch Unterweisung zur Erkenntnis (γνώσις) Gottes gelangen kann, die ihn zur Befreiung von allen irdischen Verstrickungen und zur Gottnähe führt, ist prägend für eine geistige Bewegung insbesondere des 2. und 3. nachchristlichen Jahrhunderts, die als Gnosis bezeichnet wird. In der Antike scheint der Begriff eher allgemein gebraucht worden zu sein, im Sinne einer Intellektualität elitärer Prägung; die Bezeichnung Gnostiker verwenden allein die Gegner dieser Bewegung.<sup>16</sup> Während die christliche Theologie die Gnosis als Sammelbegriff christlich-häretischer Gruppierungen verwandte (wie der Valentinianer und Marcioniten), ist mit Hans Jonas' Analyse der einschlägigen Texte und Mythen<sup>17</sup> wie auch durch die Handschriftenfunde von Qumran und Nag Hammadi die Existenz jüdischer (und vielleicht auch paganer) gnostischer Richtungen aufgewiesen.<sup>18</sup> Auch die nicht-christlichen gnostischen Schriften rekurrieren aber auf jüdisches bzw. alttestamentarisches Gedankengut.<sup>19</sup>

<sup>13</sup> Plat. *Apol.* 31d–e; vgl. L. BRISSON, „Socrates and the Divine Signal According to Plato's Testimony: Philosophical Practice as Rooted in Religious Tradition“, in: P. DESTRIÉE / N. D. SMITH (Hg.), *Socrates' Divine Sign: Religion, Practice, and Value in Socratic Philosophy*. Apeiron 38,2 (Kelowna 2005) 1–12.

<sup>14</sup> Plut. *Is. et Os.* 25, 360E. Vgl. F. P. HAGER, „Dämonen“, in: *HWPPh* 2 (1972) 2–4.

<sup>15</sup> Plot. *Enn.* III 5,6.

<sup>16</sup> So der Verfasser des „Paulus-Briefes“ 1 Tim 6,20.

<sup>17</sup> H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist*, 2 Bde. (Göttingen 21954).

<sup>18</sup> Vgl. LAHE 2012.

<sup>19</sup> Vgl. LAHE 2012, 3.

Mit den zuvor gestreiften Gedankensystemen aus Mysterienkulten und Platonismus ist die Gnosis in vielfacher Hinsicht und in der Weise verwandt, dass einzelne Motive fast identisch erscheinen, während in anderen Bereichen eine dezidierte Zuspitzung oder aber auch Ablehnung erfolgt. Man hat aus diesem Grund die Gnosis für eklektisch erklärt – und in ihrer Genese ebenso wie in der Uneinheitlichkeit ihrer Lehre ist sie das wohl auch. Nur ist mit dieser Erkenntnis wenig gewonnen; als Vereinigung von Theologie und Philosophie bildet die Gnosis eine eigene Wertung von Welt, Gott und Mensch, die vor allem durch ihren strikten Dualismus und durch ihr elitär-intellektuelles Selbstverständnis hervorsteht. Offensichtlich entsprach ebendies einem aktuellen Zeitbedürfnis.

Gnostische Texte stellen dem einen vollkommenen Gott den Demiurgen als Hervorbringer der Welt, der Materie und des Menschen entgegen. Eine radikal dualistische Ausrichtung definiert diesen Schöpfergott und sein Werk, die Welt und den körperlichen Menschen, als böse, gemäßigte Strömungen innerhalb der Gnosis betonen die Teilhabe des Menschen am göttlichen Pneuma. Beide Modelle zielen aber auf Erlösung als Befreiung von der materiellen Welt und Hinwendung zu Gott.

Dem pessimistischen Schöpfungsbericht gnostischer Prägung korrespondiert die Bedeutung der Apokalypse in der Gnosis. Apokalyptik als Entfaltung eines zukünftigen Geschehens, das der Welt bzw. einem Weltzeitalter (Äon)<sup>20</sup> ein Ende setzt, um nach göttlichem Plan eine neue Zeit beginnen zu lassen, ist ein nicht unbedeutender Teil jüdischer (vgl. etwa das Buch Daniel), aber auch ägyptischer<sup>21</sup> Tradition. So schrecklich auch die einzelnen Phänomene des Weltuntergangs und die Härte des ihm folgenden Weltgerichts in gnostischen Texten gezeichnet sein mögen, lassen sie doch Trauer über das Vergehen des Irdischen erkennen: Die Welt ist hier als ursprünglich werthafte Werk des guten Gottes angesehen, das aber der Herrschaft des Bösen verfällt.

## 2. Der Hermetismus

Dem großen Feld gnostischer Texte werden häufig auch die sog. *Hermetica* zugeordnet, ein Begriff, der auf den meist als ‚Sprecher‘ der Lehrdialoge eingeführten Hermes Trismegistos (Ἑρμῆς Τρισμέγιστος) zurückgeht. Von dem ursprünglich weit umfangreicheren philosophisch-religiös

<sup>20</sup> Die Vorstellung von einem zyklischen Vergehen und Entstehen der Welt vertrat schon die pythagoreische und auch die stoische Philosophie.

<sup>21</sup> S. dazu den Aufsatz von Joachim F. Quack in diesem Band, S. 265–282.

ausgerichteten hermetischen Schriftgut<sup>22</sup> sind neben Exzerpten<sup>23</sup> und verschiedenen Zitaten, besonders bei den Kirchenvätern Tertullian, Lactantius und Augustinus, zwei Textcorpora und eine Einzelschrift erhalten:

Das sog. *Corpus Hermeticum*<sup>24</sup> umfasst 17 griechische Traktate, die meisten davon aus dem 2. und 3. Jh. n. Chr. Im Westen ging die Kenntnis dieser Texte in der Spätantike verloren, ihre Wiederentdeckung in der Renaissance<sup>25</sup> vollzog sich aber in glücklicher Zeit: Das Menschenbild der hermetischen Schriften, das die Mittelstellung des Menschen zwischen Gott und Materie vertritt und gegen das mönchische Ideal der Weltabgewandtheit die Sorge für das Irdische, ja die Liebe zur Welt als Gottes Schöpfung setzt und dem Menschen die Fähigkeit zuspricht, sich Gott anzunähern, beflügelte das neue Selbstverständnis und Selbstbewusstsein einer philosophisch-humanistisch geprägten bürgerlichen Elite.<sup>26</sup> Die maßgebliche Lehrer- und Verkündergestalt der Traktate, Hermes Trismegistos, galt diesen Humanisten als Zeitgenosse des Moses, als Autorität, in der sich alle Weisheitsquellen von Philosophie und Religion vereinigten, Archeget einer philosophischen Theologie oder theologischen Philosophie.<sup>27</sup>

Hermetisches Schriftgut enthalten auch die im Wesentlichen durch frühchristliches und gnostisches Schriftgut geprägten sog. Codices von Nag Hammadi,<sup>28</sup> ihre Sprache ist sahidisches Koptisch, Codex VI überlie-

<sup>22</sup> Daneben existieren noch die sog. technischen *Hermetica*, hermetische Texte zur Medizin, Astrologie und Alchemie.

<sup>23</sup> Gesammelt von Johannes Stobaios, 5. Jh., der für seinen Sohn ca. 500 griechische Texte (vorwiegend zur Ethik) exzerpierte.

<sup>24</sup> NOCK / FESTUGIÈRE 1945–1954. Eine deutsche Übersetzung mit Einleitungen und Kommentar bieten COLPE / HOLZHAUSEN 1997. Eine englische Übersetzung der *Hermetica* mit Einleitung und ausführlicher Bibliografie gibt COPENHAVER 1992. In kritischer Edition liegt der *Asclepius* auch in der Teubner-Ausgabe von Apuleius' *Philosophica* (mit denen gemeinsam er überliefert wurde) vor: MORESCHINI 1991, 39–86.

<sup>25</sup> Der Codex kam 1462 mit anderen griechischen Handschriften an den Hof Cosimos de' Medici, der den begabten Sohn seines Leibarztes, Marsilio Ficino, mit der Übersetzung beauftragte.

<sup>26</sup> Zur Rezeption des *Asclepius* in Mittelalter und Renaissance s. den Beitrag von Claudio Moreschini in diesem Band, S. 283–306.

<sup>27</sup> Erst Isaac CASAUBON vollzog in seinem Werk *De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI*, London 1614, den Nachweis, dass das *Corpus Hermeticum* nicht weiter zurückreicht als bis zum 1. Jh. v. Chr.

<sup>28</sup> Die 1945 im Umfeld des ägyptischen Nag Hammadi gefundenen Codices (vgl. den Anhang „Die koptische Version des *Asclepius*“ von Joachim F. Quack in diesem Band, S. 309–331) gingen nach dem Fund teilweise verloren oder wurden verstümmelt. Ihr Ursprung ist nicht zu ermitteln. Die Aufnahme von hermetischem Schriftgut mag auf dessen thematische Nähe zu gnostischen Texten und auch frühchristlichen Debatten (Weltentstehung, Eschatologie, Gotteserkenntnis) zurückgehen; vermutet wurde auch, dass die Codices insgesamt als eine Art Dokumentation häretischer Lehre in einem frühchristlichen Kloster entstanden (G. LÜDEMANN / M. JANSSEN [Übers.], *Die Bibel der Häretiker: Die gnostischen Schriften aus Nag Hammadi. Erste deutsche Gesamtübersetzung* [Stuttgart 1997]; J. D. TURNER /

fert die koptische Übersetzung eines Passus, der uns in lateinischer Sprache auch im *Asclepius* vorliegt. Ihr Thema ist die Apokalypse.<sup>29</sup>

Im Zentrum hermetischer Texte steht regelmäßig der Namengeber des Hermetismus, Hermes Trismegistos. Dass er mit der Autorität ägyptischen und griechischen Wissens ausgestattet war, verdankt sich u.a. seiner Nähe zu dem griechischen Botengott und Totenbegleiter Hermes, der seinerseits eine synkretistische Gleichsetzung mit dem ägyptischen Thot/Theuth erfuhr, dem Erfinder der Hieroglyphen, Lehrer der Künste und Wissenschaften, Schutzherrn der kosmischen Ordnung.<sup>30</sup>

Der Beiname Trismegistos ist nicht eindeutig abzuleiten. Er mag sich einfach auf den hohen Rang des Lehrers beziehen oder aber auch aus der ungenauen Übersetzung einer Thot geweihten ägyptischen Inschrift<sup>31</sup> hervorgegangen sein. In jedem Fall dürfte der Rezipient und Übersetzer hermetischer Schriften im 15. Jahrhundert, Marsilio Ficino, das für die Bedeutung des Trismegistos Richtige treffen, wenn er in der Vorrede zu seiner Übersetzung der *Hermetica* (unter dem Titel des ersten Dialogs, *Poimandres*)<sup>32</sup> spekuliert, man habe Hermes als Trismegistos bezeichnet, weil er die drei Funktionen des größten Philosophen, größten Priesters und größten Herrschers in sich vereinigt habe: ... *quoniam et philosophus maximus et sacerdos maximus et rex maximus extitit*. Wie immer der Beiname entstanden ist, im Prozess der Nachwirkung hermetischen Schriftguts wirkte er mit an der Akzeptanz der hermetischen Texte als Wort und Offenbarung einer höchsten philosophischen und religiösen Autorität.<sup>33</sup>

Die historische Wurzel der hermetischen Schriften liegt in hellenistischer Zeit; ihre Blüte erwächst aus der kulturellen Begegnung von Griechen und Ägyptern, die seit dem 3. Jh. v. Chr. v.a. den Raum Nordägyptens prägt und deren Zentrum die 331 v. Chr. von Alexander d. Gr. im Nildelta gegründete Stadt Alexandria ist.<sup>34</sup> Die erhaltenen Texte sind zwischen dem 1. und 4. Jahrhundert christlicher Zeit entstanden und zwar mit hoher Wahrscheinlichkeit in Ägypten selbst, wo in dieser Zeit griechisches und

A. McGUIRE (Hg.), *The Nag Hammadi Library after Fifty Years. Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration*. NHMT 44 (Leiden u.a. 1997).

<sup>29</sup> Den koptischen Text (NHC VI 8 65,15–78,43) bieten PARROTT 1979 und MAHÉ 1982, 153–207. Eine deutsche Übersetzung und eine Einführung bietet in diesem Band der von Joachim F. Quack besorgte Anhang „Die koptische Version des *Asclepius*“, S. 309–331.

<sup>30</sup> Das erste Zeugnis dieser Identifikation des ägyptischen mit einem griechischen Gott (*interpretatio Graeca*) stammt aus dem 3. Jh. v. Chr. (Manetho, *Buch des Sothis*). Für Cic. *Nat. deor.* III 56, ist die Gleichsetzung ganz selbstverständlich.

<sup>31</sup> Vgl. RAY 1976.

<sup>32</sup> Die 1463/1464 angefertigte Übersetzung wurde unter dem Titel *Hermetis Trismegisti Poimandres sive Liber de potestate et sapientia Dei* (Trevisiis 1963) erstmalig publiziert.

<sup>33</sup> In *Ascl.* 37 [82,9–11 M.] nennt Hermes Trismegistos sich selbst einen Enkel des Gottes Hermes, der im Tempel der nach ihm benannten Stadt (Hermione am westlichen Nilufer) wirke.

<sup>34</sup> Einen Überblick über Entwicklung und Wirkung des Hermetismus gibt EBELING 2005.

ägyptisches Gedankengut verschmolzen.<sup>35</sup> Die Texte entspringen demselben geistig-religiösen Klima, das auch den Mysterienkulten, nicht zuletzt dem von Isis und Osiris, Zulauf und Ausbreitung sichert: Wie diese, wenn auch mit anderen Mitteln und in einer weitestgehend der Philosophie geschuldeten Prägung, antworten sie auf ein Bedürfnis nach Sinnstiftung und Erlösung; wie diese führen sie den Eingeweihten zu seinem Gott.

Ein Großteil der überlieferten hermetischen Traktate ist in Dialogform inszeniert. Sie stehen damit formal in einer Tradition, für die im griechischen Raum v.a. Platon maßgeblich ist, im Bereich der lateinischen Philosophie Cicero. Diese dialogische Form der Vermittlung von Wissen und Erkenntnis gilt wegen ihrer höheren Attraktivität und Leserfreundlichkeit als ‚exoterisches‘, d.h. einer größeren Öffentlichkeit anempfohlenes Schrifttum, während die bloße Lehrschrift ‚esoterisch‘ ist, also dem engeren Schülerkreis vorbehalten: Diese für Platon vermutete und für Aristoteles bezeugte Unterscheidung ist allerdings in den *Hermetica* textintern konterkariert. Zwar bemühen sich die Dialoge um eine gewisse Attraktivität und Anschaulichkeit, berufen sich aber dennoch auf das auch aus den Mysterienkulten bekannte Schweigegebot, so dass die größere Außenwirkung von Anfang an programmatisch unterbunden scheint.

Die Zuhörer des Hermes Trismegistos sind fast immer sein Sohn und Schüler Tat und/oder sein Schüler Asclepius.<sup>36</sup> Gelegentlich tritt auch Hammon/Ammon als Zuhörer hinzu. Die Namen lassen sich als Anspielungen auf bedeutende griechische oder ägyptische Gottheiten verstehen, mit denen sie aber keineswegs gleichzusetzen sind: Asclepius erinnert an den griechischen Apollon-Sohn Asklepios, der als Urheber der Medizin galt und mit dem ägyptischen Imhotep identifiziert wurde;<sup>37</sup> Tats Name lässt an den ägyptischen Thot denken, und Ammon verweist auf den auch als Sonnengott verehrten Hauptgott von Theben<sup>38</sup> Amun-Re, den die *interpretatio Graeca* auch als Zeus verehrte. Gemeinsam scheint diesen Gestalten, dass sie in ihren Namen einen griechisch-ägyptischen Mischkosmos heraufbeschwören und mehr oder weniger vage an mythische Heilsbringer erinnern.

---

<sup>35</sup> Vgl. hierzu die Beiträge von Sydney H. Aufrère, Zlatko Pleše und Joachim F. Quack in diesem Band, S. 109–144; 145–170; 265–282.

<sup>36</sup> Im 16. Traktat des *Corpus Hermeticum* belehrt Asklepios seinerseits brieflich seinen Schüler König Ammon; im 17. Traktat treffen sich Tat und ein nicht namentlich genannter königlicher Schüler im Dialog; *Corpus Hermeticum* 18 ist ein Herrscherpanegyricus.

<sup>37</sup> Vgl. QUACK 2014.

<sup>38</sup> So zumindest seit der 21. Dynastie (ca. 2000 v. Chr.).

## 2.1. Der lateinische *Asclepius*

Der lateinische Dialog *Asclepius* ist nachweisbar eine Übersetzung aus dem Griechischen. Die griechische Vorlage war Lactantius<sup>39</sup> und vermutlich auch Johannes Lydos bekannt.<sup>40</sup> Lactantius nennt das griechische Werk einen *Logos teleios*,<sup>41</sup> also einen vollendeten, vollkommenen Dialog (*sermo perfectus*). Der lateinische *Asclepius* ist seinerseits textintern als *sermo divinus* gekennzeichnet.<sup>42</sup>

Als einziger lateinischer Textzeuge der Hermetik nimmt der *Asclepius* eine Sonderrolle ein: Gemeinsam mit den Schriften des Apuleius überliefert, erfuhr er keine Brüche in seiner Rezeption: Maßgeblich durch diese lateinische Tradition blieb hermetisches Gedankengut im Mittelalter lebendig.<sup>43</sup>

Der *Asclepius* entwickelt ein komplexes Gedankengebäude, in dem sich Philosophie und Theologie, Kosmologie und Anthropologie und sogar eine apokalyptische Vision von Weltuntergang und -wiedererstehen zusammenfinden. Die hier verschmolzenen Motive sind sehr verschiedenen Ursprungs, prägend sind aber Elemente des ägyptischen Kults und der platonischen Philosophie: erstere in den äußeren Aspekten von Personal und geographischer Bestimmung des Gesprächsorts sowie vor allem in der Apokalypse,<sup>44</sup> der Platonismus als eigentlicher philosophischer Kern der Lehre.<sup>45</sup> Der *Asclepius* verweigert sich der schroffen gnostischen Weltverachtung und folgt eher dem gemäßigten platonischen Dualismus: Der irdisch-materiellen Welt begegnet er in weiten Passagen sogar mit einem wohlwollenden Blick, da sie auch Gottes Schöpfung, auch göttlich ist und dem Menschen überantwortet wurde, damit er sie pflegt und liebt, weil auch Gott sie liebt. Diese Illumination des grundsätzlich gewährten Stoff-Geist-Dualismus durch eine Aufwertung des materiellen Kosmos trägt ebenso zur Attraktivität des Textes bei wie das ägyptische ‚Kolorit‘.

Im lateinischen Traktat eröffnet Hermes Trismegistus den Dialog mit der Begrüßung des Asclepius, dem er ein „göttliches Gespräch“ (*sermo di-*

<sup>39</sup> *Div. inst.* IV 6; VII 13 und 18 zitiert Lactantius jeweils einen griechischen Passus.

<sup>40</sup> In *De mensibus* 4,32 referiert er offensichtlich Teile daraus

<sup>41</sup> *Div. inst.* IV 6 und VII 18. – Vgl. MAHÉ 1982.

<sup>42</sup> *Ascl.* 1 [39,1–2 M.]: *Deus, deus te nobis, o Asclepi, ut divino sermoni interesses, adduxit, ...* Vgl. HORSFALL SCOTTI 2000, 408. Eine Überschrift fehlt in den Handschriften oder ist entstellt überliefert: Der Eröffnung INCIPIT ERMU TRISMEGISTON DEHLERA AD ASCLEPIUM ALLOCUTA FELICITER, die die meisten Handschriften haben, könnte eine Verschreibung des griechischen *Logos teleios* (DEHLERA) zugrunde liegen, so E. ROHDE, „Zur handschriftlichen Ueberlieferung der philosophischen Schriften des Apulejus“, *Rheinisches Museum* 37 (1882) [146–151] 146f., Anm. 2.

<sup>43</sup> Siehe den Beitrag von Claudio Moreschini in diesem Band, S. 284–290.

<sup>44</sup> Vgl. dazu Joachim F. Quacks Beitrag in diesem Band, S. 265–282.

<sup>45</sup> Ausführlich dazu Christan Tornau in diesem Band, S. 171–222. Zum religiösen Gehalt des *Asclepius* s. den Beitrag von Heike Sternberg-el Hotabi in diesem Band, S. 223–263.

*vinus*) ankündigt. Das Attribut *divinus* trägt zwei Bedeutungen in sich: Es kennzeichnet den Inhalt des Gesprächs, das von göttlichen Dingen handelt, und es bestimmt zugleich den Wahrheitsanspruch der Lehre als göttlich inspiriert. Dem Bewusstsein, dass Erkenntnis und Vermittlung der göttlichen Wahrheit von Gottes Gnade abhängen, gibt der Lehrer Trismegistus wiederholt Ausdruck. Es schlägt sich auch in der schönen Allegorie vom Gebirgsbach nieder, der im Hinabstürzen so mächtig ist, dass es schwerfällt, ihm standzuhalten (§ 3): Die göttliche Lehre ergießt sich in unbezwinglicher Macht und Fülle über die Zuhörer, die all ihre geistigen Kräfte aufbieten müssen, um sich von dieser Lehre anfüllen zu lassen. Und wenn der Traktat in ein Dankgebet an Gott mündet, dann gilt dieser Dank natürlich dem Schöpfer der vollkommenen Welt, zugleich aber auch der göttlichen Gnade, die das Gespräch und die in ihm vollzogenen Einsichten überhaupt erst ermöglicht hat.

Der Zuhörerkreis wird zunächst in engen Grenzen erweitert: Trismegistus bittet Asclepius, Tat hinzuzurufen. Auf Vorschlag des Asclepius wird auch Hammon (Ammon) herbeigeholt. Die schon bei Platon etablierte Form des philosophischen Dialogs ist in dieser Konstellation gewahrt: Ein älterer und mit umfänglicher Autorität versehener Sprecher eröffnet im Dialog mit jüngeren Teilnehmern seine Lehren. Der eigentliche Verlauf des Dialogs entspricht aber eher den aristotelischen oder auch ciceronischen Texten: Der Part der Schüler ist recht gering. Tat<sup>46</sup> und Ammon tragen zum Gespräch nichts bei, Asclepius stellt gelegentlich Fragen, für deren Inhalt er manchmal gelobt, wiederholt aber auch getadelt wird, weil sich in ihnen sein Unwissen oder auch sein mangelndes Verständnis früherer Teile des Dialogs offenbart.<sup>47</sup>

Anders als in den platonischen Dialogen ist in den *Hermetica* eine weitere Öffentlichkeit ausdrücklich ausgeschlossen. Es geht nicht um sokratische Maieutik oder – wie bei Cicero – um für die ganze Bürgerschaft bestimmte Erörterungen vor einem größeren Schülerkreis, sondern um die Enthüllung einer Geheimlehre an wenige Auserwählte.<sup>48</sup> Was hier verkün-

<sup>46</sup> H. BONNET, „Hermetische Schriften“, in: *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte* (Berlin 1952) [290–293] 292 sieht in Tat „eine farblose Verdoppelung des im Wesen hellenistischen Hermes Trismegistos“. Andererseits bedurfte es natürlich eines Schülers, und die Vermittlung der Lehre an den eigenen Sohn (in einer Art *catena aurea* der Weisheit) hat im antiken Lehrschrifttum eine lange Tradition.

<sup>47</sup> In der Definition von Sabine FÖLLINGER („Charakteristika des ‚Lehrdialogs‘“, in: S. FÖLLINGER / G. M. MÜLLER [Hg.], *Der Dialog in der Antike: Formen und Funktionen einer literarischen Gattung zwischen Philosophie, Wissensvermittlung und dramatischer Inszenierung*. BzA 315 [Berlin / Boston 2013] 23–36) handelt es sich hier um einen ‚Lehrdialog‘, dessen Ziel die „Vermittlung propositionalen Wissens“ (25) ist.

<sup>48</sup> Ascl. 1 [40,8–9 M.]: *ne tantae rei religiosissimus sermo multorum interventu praesentiaque violetur.*

det wird, ist weder jedermann verständlich noch ist es erlaubt, dass jedermann es erfährt.<sup>49</sup>

Diese Exklusivität der Lehre ist nicht nur Thema der Inszenierung des Dialogs; sie ist auch Teil der Belehrung selbst. Wiederholt distanziert sich Hermes Trismegistus von der unkundigen Menge, den πολλοί; wiederholt betont er, dass die geistige Kraft, Gott zu erkennen, nicht der Menge, sondern nur wenigen gegeben ist. Von den hellenistischen Philosophenschulen der Stoa und des Epikureismus, die ihr Glücksversprechen jedermann eröffneten, grenzt sich der Hermetismus *formaliter*<sup>50</sup> durch eine strenge geistige Exklusivität ab. Hierin unterscheidet er sich auch fundamental von den Mysterienkulten, die zwar ebenfalls den Charakter einer Geheimdisziplin trugen, aber doch im Lauf ihrer Geschichte immer mehr zu Volksbewegungen wurden.

Bedeutsam ist auch der Raum des Gesprächs: In Kapitel 1 wird er als *adytum* und *sanctum* bezeichnet. Für einen Ägypter ist damit ganz allgemein ein kleiner Tempel gemeint; im griechisch-römischen Sprachgebrauch ist das *adytum* der Raum hinter der *cella* eines Tempels, also ein der Öffentlichkeit nicht zugänglicher, den Priestern vorbehalten Raum. Im Adyton des Apollon-Tempels von Delphi sprach die Pythia ihre Weissagungen: Wiederum treffen das priesterliche Selbstverständnis des Weisheitslehrers und eine elitäre Grundhaltung zusammen.

Das erste Kapitel erweckt den Eindruck, dass Hermes Trismegistos bereits in diesem innersten Heiligtum weilt, Asclepius hinzutritt und dann Tat und Ammon hinzuholt. Die etwas umständliche Inszenierung verdeutlicht den unterschiedlichen Rang des Gesprächspersonals: Hermes Trismegistus ist bereits (als Gott oder doch einem Gotte gleich) das heilige Zentrum des Kults; Asclepius steht ihm nahe und ist sein erster und wichtigster Schüler, Tat und Ammon stehen noch außerhalb des engsten Kreises, werden aber als Schüler zugelassen. Dem entspricht die Rollenverteilung im Gespräch: Hermes Trismegistus spricht in umfänglicher Lehrrede.<sup>51</sup> Asclepius wirkt als *interlocutor*, der mit kleinen Einwüfen den Vortrag gelegentlich unterbricht oder auch steuert; die anderen beiden aber

<sup>49</sup> M. Laura GEMELLI MARCIANO weist auf die Parallele zum Lehrverständnis der Pythagoreer als Ritual hin („The Pythagorean Way of Life and Pythagorean Ethics“, in: C. A. HUFFMAN (Hg.), *A History of Pythagoreanism* (Cambridge 2014) 131–148, Anm. 48.

<sup>50</sup> Diese Exklusivität wird andererseits durch die Veröffentlichung der Lehre in Schriften konterkariert. Vielleicht handelt es sich um ‚Spurenelemente‘ mündlicher religiöser Unterweisung, vielleicht kokettieren die Texte aber auch nur mit ihrer ‚Verschlossenheit‘, um ihren geistigen Anspruch zu betonen. Ein solcher spielerischer Umgang mit dem Prozess von Tradition und Ausbreitung lässt sich deutlich nachweisen in *Corpus Hermeticum* XVI, wo einleitend erörtert wird, dass die griechische Sprache des vorliegenden Textes den ägyptischen Urtext nur unzulänglich wiedergeben könne.

<sup>51</sup> Man beachte die Frequenz des Verbs *dicere* im Text: Immer wieder betont Trismegistus die eigene Sprecherrolle, auch durch Rückverweise und Ankündigungen.

bleiben bloße Zuhörer. Die eigentliche Vermittlung der Lehre folgt in ihrer Struktur einem deutlich erkennbaren Plan: Die aufeinander folgenden und auseinander entwickelten drei großen Themen sind (1) die Beschaffenheit des Menschen und der menschlichen Seele, (2) die Beschaffenheit der Welt, (3) das Wesen Gottes und der Götter. In qualitativ aufsteigender Linie folgt der Dialog damit dem Schema der drei Gottheiten, die in Kapitel 10 benannt sind: *deus – mundus – homo*.

Diese Struktur wird aber wiederholt unterbrochen und gestört, gelegentlich durch Asclepius' Nachfragen, aber auch durch Abschweifungen, Wiederholungen und thematische Rückbezüge des Lehrers Trismegistos. Man hat das als Indiz einer nur oberflächlichen Endredaktion oder gar der Zusammensetzung des Traktats aus unterschiedlichen Prätexten gewertet.<sup>52</sup> Ich sehe darin eher das Bemühen des Verfassers am Werk, einen lebendigen Dialog zu entfalten, in dem Nachfragen der Schüler oder auch die assoziative Kraft des Lehrenden die Systematik gelegentlich aufbrechen.<sup>53</sup>

Die Entfaltung der Lehre orientiert sich an den in der Folge dargestellten Grundlinien:

Im ersten Dialogteil geht es um den Menschen und die Unsterblichkeit seiner Seele, die freilich nicht allen in gleicher Weise zuteil werde. Denn die Menschheit als Gattung (*genus*) ist unsterblich, der Mensch als Einzelerrscheinung seiner Gattung (*species*) kann aber sterben. Er ist als mittleres Wesen zwischen Gottheit und Materie gestellt. Wenn er sich mehr der Gottheit zuwendet, ist er unsterblich und wird selbst zum Gott, wenn er sich mehr der Materie zuwendet, verfällt er dem Tod (*Ascl.* 2–6).

Auch in ihrer geistigen Kraft (*sensus*) sind die Menschen unterschiedlich. Wenn sie die Wahrheit nicht erkennen können, werden sie schuldig. Diese Unfähigkeit, die Wahrheit zu erkennen, resultiert aus dem Anteil, den der Mensch an der Materie hat. Auf Asclepius' Frage, warum Gott diese Täuschung zulässt, antwortet Hermes: Der Mensch musste Anteil an der Materie haben, um gemäß Gottes Willen für diese sorgen zu können.<sup>54</sup> Denn Gott liebt auch die materielle Welt (*mundus, caelum*). Aber der Mensch soll auch zur Sphäre des Göttlichen aufschauen und Gott verehren. Die hier beschworene Mittelstellung des Menschen zwischen Gott und Ma-

<sup>52</sup> T. ZIELINSKI, „Hermes und die Hermetik I: Das hermetische Corpus“, in: *ARW* 8 (1905) 321–372; Ders., „Hermes und die Hermetik II: Der Ursprung der Hermetik“, in: *ARW* 9 (1906) 25–60; SCOTT 1924, 138; Ders. 1925, 39–100. Dagegen MAHÉ 1982, 417–422, der gerade in der Konfrontation divergierender (auch paradoxer) Sentenzen ein Erbeil ägyptischer Weisheitssätze nachweist. Zur Diskussion der ‚unitarischen‘ und ‚Schichten‘-Theorie s. LÖHR 1997, 15–17.

<sup>53</sup> In seiner lockeren Struktur, die gelegentlich den direkten Weg der thematischen Ableitung zugunsten von Vorwegnahmen und Sprüngen verlässt, lässt sich auch ein Zugeständnis an die rhetorische Regel sehen, die eine allzu starre Struktur aufzulösen empfiehlt.

<sup>54</sup> Der Gedanke wird in ähnlicher Form in *Ascl.* 15 wiederholt.

terie eröffnet ihm den Freiheitsraum der moralischen Entscheidung. Hierfür sind ihm Verstand und Erkenntnisfähigkeit gegeben, so dass er urteilen und wählen kann.

Es gibt drei Götter: Gott – Welt – Mensch. Gott lenkt die Welt, der Mensch kümmert sich um die Welt und verehrt Gott (*Ascl.* 7–10).<sup>55</sup>

Nicht materielle Güter, sondern Frömmigkeit und Tugend sind für den Menschen entscheidend. Er dient der Erde und erkennt mit seinen geistigen Kräften – *animus, sensus, memoria, providentia* – das Göttliche. Sein Lohn ist die Befreiung vom Körper und die Rückkehr zu Gott. Wer aber unfromm gelebt hat, wird nach dem Tod in einen anderen Körper inkarniert. Die Verführungskraft äußerer Güter ist groß. Wahre Philosophie aber besteht in der Abkehr vom Irdischen und der Erkenntnis des Göttlichen (*Ascl.* 11–12).

Alle Künste und Wissenschaften müssen also der Erkenntnis Gottes dienen. Hermes Trismegistos kritisiert ausdrücklich die ‚Sophisten‘, die die Menschen von der wahren Philosophie ablenken (*Ascl.* 13–14a). Die Philosophie wird hier allein auf die Erkenntnis (und daraus resultierende Verehrung) des Göttlichen reduziert.

Den Übergang vom Thema ‚Mensch‘ zum Thema ‚Kosmos‘ (*mundus*) bildet ein Passus über den *spiritus* als Zeugungskraft. Er ist in Gott und in der Materie. Aus sich selbst Entstandenes (Selbstursächliches) hat auch aus sich selbst heraus Zeugungskraft, aber die (geschaffene) Materie gewinnt erst durch den von Gott ausgehenden *spiritus* Zeugungskraft (*Ascl.* 14b–15).

Erneut wendet sich Hermes Trismegistos der Frage nach dem Bösen zu: Es ist falsch zu sagen, Gott hätte die Entstehung des Bösen verhindern sollen. Vielmehr hat Gott die Menschen so ausgestattet, dass sie dem Bösen widerstehen können. Und hierin sind die Menschen auch den Göttern (d.h. den Göttern, die unter dem Höchsten stehen) überlegen.

Der *spiritus* ist für alles die treibende Kraft nach Gottes Willen. Gott erfüllt die Materie mit dem *spiritus*. Die Welt hat die Gestalt einer Kugel (*Ascl.* 16–17).

Nur dem Menschen – und unter ihnen nur wenigen – ist *sensus*, die geistige Erkenntnisfähigkeit des Wahren und damit Gottes bzw. der Götter gegeben (*Ascl.* 18).

Es gibt verschiedene Gattungen der Götter. Die einen sind nur mit der Erkenntniskraft wahrnehmbar (*intelligibiles*), die anderen auch mit den

<sup>55</sup> Die Bestimmung der Welt (*mundus*) als Materie (ὕλη) und zugleich als zweiter Gott nach dem einen Gott (*deus secundus*) gehört zu den schwer auflösbaren Elementen des Textes; vgl. dazu den Beitrag von Christian Tornau in diesem Band, insbesondere S. 182–184 und 195.

Sinnen (*sensibiles*, sinnlich wahrnehmbar). Auch die *intelligibiles* sind freilich *sensibiles*, aber nicht *visibiles*.<sup>56</sup>

Für Gott gibt es keinen Namen, der sein Wesen umgreift. Er und alles, was existiert, ist männlich und weiblich, denn nur so hat es Zeugungskraft, ohne die es nicht existierte. Sexualität und Zeugung sind ein Mysterium, das mit höchster Freude und Liebe verbunden ist (*Ascl.* 19–21).

Den Göttern hat der Schöpfergott eine ewige Ordnung (*ordo necessitatis*) gesetzt, da sie keinen Anteil der Materie in sich tragen und daher dem Bösen nicht verfallen können. Nur den Menschen, die Anteil an der Materie haben, hat er die Erkenntnisfähigkeit gegeben, durch die sie sich vom Bösen abwenden können, und daher sind die Menschen besser als die Götter (*Ascl.* 22–32).

Der Mensch ahmt Gott darin nach, dass er die Götter hervorbringt, die in den Tempeln verehrt werden, und zwar aus Materie, in die sich die Seelen von Engeln und Dämonen begeben (Theurgie). Asclepius' Großvater und Hermes Trismegistos' Großvater wirken in den Tempeln Wunder. Diese irdischen Götter erfreuen sich des Kults und kümmern sich um die kleinen Angelegenheiten der Menschen (*Ascl.* 33–38).

*Heimarmene* (das Schicksal im Sinne einer göttlichen Vorsehung) ist entweder identisch mit Gott oder von ihm abgeleitet. Sie bewirkt die Anfänge, *Necessitas* (das Schicksal als das Unabwendbare, sich mit innerer Konsequenz Vollziehende) bewirkt das, was daraus folgt. Aus diesen beiden Kräften entsteht die zeitliche Reihenfolge der Dinge (*Ordo temporis*), die gemäß den durch *Heimarmene* und *Necessitas* gesetzten Vorgaben das Gewebe der Dinge erstellt (*textus rerum*). *Heimarmene*, *Necessitas* und *Ordo* garantieren den ewigen kreisförmigen Ablauf des Weltgeschehens ohne Anfang und Ende. Allem aber ist auch der Zufall beigemischt (*eventus vel fors*). Damit ist gesagt, was ein Mensch sagen kann und was die Gottheit zu sagen erlaubt (*Ascl.* 39–40).

Abschließend fordert Hermes Trismegistos seine Zuhörer auf, mit ihm einen Lobgesang auf den Allerhöchsten zu erheben. Den Vorschlag des Asclepius, dabei ein Opfer aus Weihrauch und Spezereien darzubringen, weist er schroff zurück: Der höchste Gott bedarf solcher Opfer nicht. Nach dem von Hermes vorgetragenen Lobgesang auf Gott wenden sich die vier einem fleischlosen Mahl (*sine animalibus cena*) zu (*Ascl.* 41).

Wenn so am Ende des Dialogs alle aus dem Adyton heraustreten, um – nach Westen gewandt – zu beten, dann ist dies nicht nur ein geschickt inszenierter Abschluss des Gesprächs, sondern zugleich auch eine Beglaubigung des vermittelten Gottesbildes: Gott bedarf nicht des Tempelkults, er ist dem Menschen geistig und in seiner Schöpfung erkenntlich wie das Licht der Sonne, dem sich die Betenden zuwenden. So erklärt sich auch die

<sup>56</sup> D.h. man kann sie zwar nicht mit den Augen wahrnehmen, aber ihre Gegenwart oder ihr Wirken kann man sinnlich empfinden (wie z.B. Eros).

schroffe Abfuhr, die Asclepius erfahren muss, als er, ganz angefüllt von der soeben erfahrenen Lehre, dennoch in traditioneller Frömmigkeit vorschlägt, ein Brandopfer darzubringen: Er müsste doch längst wissen, dass nur die von Menschenhand geschaffenen Götter solche Gaben genießen.<sup>57</sup>

Überhaupt entbehrt die Figur des Asclepius im Traktat nicht einer gewissen Komik: In erster Linie ist er der typische *interlocutor* der Dialog-Literatur, der durch Einwürfe und Nachfragen, gelegentlich auch durch ein leises Zweifeln, den Dialog voran treibt und den Lehrer auch zu Wiederholungen nötigt. Zugleich vertritt er aber offensichtlich auch eine Art ‚gesunden Menschenverstand‘, der sich schwer tut mit den mitunter paradoxen oder doch schwierig zu verstehenden Passagen und dies auch mit einigem Skeptizismus zum Ausdruck bringt. Das beginnt gleich mit seiner ersten durchaus berechtigten Frage nach der menschlichen Seele (Kapitel 2), auf die Trismegistos etwas indigniert reagiert. Umgekehrt lobt er ihn für die das Theodizee-Problem streifende Frage, warum Gott den Menschen nicht außerhalb der materiellen Welt leben lasse (6). Später wirft er ihm vor, Teile des Vortrags zu verschlafen (36). Dass ebendieser Asclepius am Ende mit seinem völlig unangemessenen Vorschlag eines Brandopfers ein letztes Mal den Zorn seines Lehrers hervorruft, soll natürlich nicht bedeuten, dass er gar nichts gelernt hätte: Es demonstriert aber doch, wie schwer die Abkehr von den alten Denkweisen ist und welche Zumutungen sie an den Menschen stellt.

### 3. Zu Autorschaft und Stil

Stobaios und Lactantius benennen als Urheber des griechischen Textes nur Hermes Trismegistos – wie es eben in der hermetischen Tradition nie den rein menschlichen Autor gibt, sondern die Schrift immer auf den göttlich autorisierten Lehrer zurückgeführt wird. Der lateinische *Asclepius* folgt darin der Tradition und gibt keinerlei Hinweis auf seinen Verfasser, d.h. in diesem Fall: den Übersetzer. Der Traktat ist allerdings unter den philosophischen Schriften des Apuleius aus Madaura (geb. ca. 125; das Todesjahr ist unsicher) überliefert, der in vielen literarischen und philosophischen Gattungen und Bereichen brillierte: Erhalten sind von ihm der Roman *Metamorphôses* (11 Bücher); die *Apologia*, als Verteidigungsrede gegen die Anklage der Zauberei konzipiert; *Florida*, eine Sammlung von Prunkreden in vier Büchern; *De deo Socratis*, ein platonisierender Traktat über Götter, Menschen und Dämonen; *De Platone et eius dogmate*, eine Darstel-

<sup>57</sup> Vgl. *Ascl.* 33–38 über die von Menschen geschaffenen Götter: Nur diese erfreuen sich an Opfern.

lung von Platons Naturphilosophie und Ethik;<sup>58</sup> *De mundo*, eine freie und um römische Quellen erweiterte Bearbeitung der Aristoteles zugeschriebenen Schrift *Peri kosmou*.

Außerdem verfasste er nach eigener Aussage lyrische und epische Werke, Komödien und Tragödien, *gryphoi*, Geschichtsschreibung (vgl. *Flor.* 9,37 und 20,98) sowie naturkundliche Abhandlungen (*Naturales quaestiones*, vgl. *Apol.* 36,38).

Seine Autorschaft für den lateinischen *Asclepius* war lange Zeit auf Grund des Handschriftenbefundes unumstritten, galt dann vor allem auf Grund von sprachlich-lexikalischen Argumenten mehrheitlich als widerlegt, wird heute aber gelegentlich wieder in Betracht gezogen.<sup>59</sup> Gegen die Zuschreibung des Textes an Apuleius hat die Forschung vor allem vier Gründe ins Feld geführt:

1. Zwar ist der Text überlieferungsgeschichtlich den Werken des Apuleius zugeordnet; er wird aber selbst in diesem Kontext „in den guten Handschriften“<sup>60</sup> nicht ausdrücklich als dessen Werk betitelt.

Dagegen lässt sich einwenden, dass Autorenangaben in Handschriften nicht unbedingt zuverlässig sind und Handschriften nicht zwingend den Namen des Verfassers des Werkes angeben. Auf der anderen Seite werden einmal in Handschriften vereinigte Texte gerne auch ein- und demselben Autor zugeschrieben, ob dies nun belegt ist oder nicht.<sup>61</sup>

Als unsicher bzw. widerlegt gilt die Autorschaft des Apuleius i.ü. auch für einige Werke, die ihm in den Handschriften eindeutig zugeschrieben werden: *Peri hermêneias*, ein Handbuch zur formalen Logik,<sup>62</sup> das allerdings nicht gemeinsam mit Apuleius' *Philosophica* überliefert ist, wird in der Forschung (mit ähnlichen Argumenten wie der *Asclepius*) Apuleius bald zu-, bald abgesprochen.<sup>63</sup> Fälschlich wurden Apuleius auch einige medizinische Traktate zugeschrieben, die offensichtlich erst im vierten oder fünften Jahrhundert entstanden.<sup>64</sup> Auf die Autorennennung oder Nicht-Nennung in Handschriften ist insofern wenig zu geben; weder ist

<sup>58</sup> Ob *Peri hermêneias* (zur aristotelischen Logik) den dritten Teil dieser Schrift ausmachte, ist umstritten.

<sup>59</sup> So REGEN 1971, 101 Anm. 309.

<sup>60</sup> L. VON SCHWABE, „Apuleius von Madaura“, *RE* II, 1 (1895) [246–258] 257.

<sup>61</sup> Ein Beispiel bieten die Texte *De institutione viri boni*, *De est et non* und *De rosis nascentibus*, die in Vergilhandschriften gewissermaßen seriell (*Incipit eiusdem ...*) Vergil zugesprochen werden, in Ausonius-Handschriften aber diesem.

<sup>62</sup> Vgl. hierzu H. DÖRRIE / M. BALTES, *Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus. Bausteine 73–100. Text, Übersetzung, Kommentar* (Stuttgart / Bad Cannstatt 1993) 257 (86,3).

<sup>63</sup> HIJMANS 1987, 406: „In the case of the former [*scil. Peri hermêneias*] it cannot be shown as a fact that it is a translation [...], in the case of the latter [*scil. the Asclepius*] the few fragments of the *logos teleios* preserved in Lactantius provide insufficient material to compare the translation with the original as regards competence.“

<sup>64</sup> *De herbarum virtutibus* (auch unter dem Namen *Herbarius* oder *Apuleius Barbarus* überliefert); – *Apuleii Platonici de remediis salutaribus*; – *Liber physiognomoniae secundum tres*

die Zuschreibung vertrauenswürdig, noch ist ihr Fehlen ein eindeutiges Argument.

Dass die Handschriften Apuleius' Namen nicht nennen und der Text auch keine auffälligen Parallelen zu seinem Werk herstellt, dürfte allerdings eines ausschließen: Der *Asclepius* gehört nicht zur Gruppe der Pseud-epigraphen, es ging nicht darum, ihn Apuleius unterzuschieben. Seine Aufnahme in die Apuleius-Handschriften geht entweder auf das (richtige oder falsche) Urteil derer zurück, die die Handschriften – bzw. deren Archetypus – besorgt haben, oder es erfolgte nur auf Grund einer angenommenen thematischen Nähe und sollte Apuleius nicht unbedingt als Autor bestimmen.

2. Der *Asclepius* enthält Wortmaterial, das sonst erst deutlich später und zwar vor allem im christlichen Kontext belegt ist.

Die Forschung hat wiederholt auf die Verwendung von Begriffen im *Asclepius* hingewiesen, die deutlich christlich konnotiert bzw. in einer erst durch das Christentum etablierten Bedeutung verwandt seien. Der lexikalische Befund ist allerdings nicht so eindeutig, wie gelegentlich dargestellt. Begriffe wie *salus* (im Sinn von σωτηρία)<sup>65</sup> sind teilweise durchaus früher belegt, wenn auch sehr selten. Dass sie nicht oder nicht in der einschlägigen Bedeutung in den als echt akzeptierten Apuleius-Texten vorkommen, ist wenig aussagekräftig. Apuleius verwendet auch sonst *hapax legomena*, und die Begrifflichkeit des griechischen Textes, spezifisch die Eigengesetzlichkeit des Hermetismus, mag eine Terminologie provoziert haben, die erst später in den allgemeinen (und dann spezifisch in den christlichen) Wortgebrauch eingeht.<sup>66</sup> Letztlich zeigt sich hier wie in vielen Fällen der Echtheitsprüfung, dass aus der Analyse von Stil und Vokabular kein letzt-schlüssiger Beweis zu ziehen ist.

3. Auch die Klauseltechnik, also die Gestaltung des Endes einer (Satz-)Periode, wurde für eine zeitliche Zuordnung beigezogen: Die im *Asclepius* verwandte Klauseltechnik, die nicht mehr allein von der metrischen, aber auch noch nicht ganz von der rhythmischen Messung bestimmt ist, also einen Mittelweg zwischen Quantitäten- und Qualitätenmessung (*cursus mixtus*) beschreitet, verweist, so die These Axelsons,<sup>67</sup> eher auf eine Zeit nach Apuleius.

---

*auctores Loxum medicum, Aristotelem philosophum, Polemonem declamatorem* (mit der Vorrede *Apuleius Platonius ad cives*).

<sup>65</sup> Vgl. HORSFALL SCOTTI 2000, 401.

<sup>66</sup> In Auseinandersetzung mit den lexikalischen Argumenten vertritt V. HUNINK, „Apuleius and the Asclepius“, *Vigiliae Christianae* 50 (1996) 288–308, erneut die Zuordnung zu Apuleius, die wiederum Horsfall Scotti zu entkräften sucht.

<sup>67</sup> B. AXELSON, „Akzentuierender Klauselrhythmus bei Apuleius: Bemerkungen zu den Schriften *De Platone* und *De mundo*“, in: *Årsbok – Vetenskaps-societeten i Lund = Yearbook of the New Society of Letters at Lund* (Lund 1952) 3–20.

Dagegen argumentiert überzeugend Hijmans, der die auf Klauselrhythmus, Vokabular und ungewöhnlichen Wendungen basierenden Argumente deutlich relativiert.<sup>68</sup> Neuere Untersuchungen führten zu dem Ergebnis, dass die Tendenz zur akzentuierenden Klauseltechnik auch innerhalb von Apuleius' Werk nachzuweisen ist. Harrison schließt daraus, dass ein Schüler von Apuleius bzw. ein Angehöriger der folgenden Generation den *Asclepius* verfasst habe.<sup>69</sup>

4. Augustinus zitiert in *De civitate Dei* eine umfänglichere Passage aus dem *Asclepius* und grenzt die Dämonenlehre des Traktats von der Dämonologie in *De deo Socratis* ab. Den *Asclepius* bezeichnet er als Übersetzung eines ägyptischen Traktats, ohne den Übersetzer zu benennen. Dagegen bestimmt er Apuleius ausdrücklich als Autor von *De deo Socratis*.

Die Augustinus-Stelle verdient eine genauere Prüfung. Ihr Thema ist der Glaube an Dämonen, die zwischen Göttern und Menschen angesiedelt sind und als Boten der Götter an die Menschen fungieren, sowie der Glaube, diese Dämonen könnten in von Menschen geschaffene Statuen gebannt werden, die dann zu verehrungswürdigen und wirkmächtigen Kräften würden. Augustinus weist auf die Unterschiede in der Dämonenlehre zwischen Apuleius und Hermes Trismegistus hin: „Denn anders urteilt und schreibt über jene der Ägypter Hermes, den sie den Trismegistus nennen. Apuleius nämlich leugnet, dass jene Götter seien; indem er aber sagt, sie hielten sich zwischen Göttern und Menschen in einer gewissen Mittelstellung auf, damit sie den Menschen bei den Göttern nützlich erscheinen könnten, scheidet er ihren Kult nicht von der Verehrung der himmlischen Götter. Jener Ägypter aber sagt, die einen seien Götter, die vom höchsten Gott, die anderen seien Götter, die von den Menschen geschaffen worden seien.“<sup>70</sup>

Daraus ist zunächst nur zu schließen, dass Augustinus die von Apuleius in *Peri hermeneias* vorgestellte platonische Dämonenlehre zu unterscheiden weiß von der hermetischen, die die Theurgie mit einschließt. Apuleius als Übersetzer des *Asclepius* ist damit weder ausgeschlossen noch bestätigt.

---

<sup>68</sup> HIJMANS 1987, 412. Auch REGEN 1971 hegt Zweifel an der Unechtheit (101 Anm. 309). Gegen Axelson argumentieren J. REDFORS, *Echtheitskritische Untersuchung der Apuleischen Schriften De Platone und De mundo* (Lund 1960) 75–114 und 117, sowie G. BARRA, „La questione dell'autenticità del De Platone et eius dogmate di Apuleio“, *Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli* 41 (1966–1967) 127–188: Nach Barra könnten die Werke mit *cursus mixtus* Spätwerke des Apuleius sein.

<sup>69</sup> HARRISON 2000.

<sup>70</sup> Aug. Civ. Dei VIII 23: *Nam diuersa de illis Hermes Aegyptius, quem Trismegistum uocant, sensit et scripsit. Apuleius enim deos quidem illos negat; sed cum dicit ita inter deos et homines quadam medietate uersari, ut hominibus apud ipsos deos necessarij uideantur, cultum eorum a supernorum deorum religione non separat. ille autem Aegyptius alios deos esse dicit a summo deo factos, alios ab hominibus.*

Dass Augustinus' Quelle für die hermetische Theurgie der *Asclepius* ist, belegt wenige Sätze später ein umfangreiches Zitat aus diesem Traktat (23–24).<sup>71</sup> Im Unterschied zu Lactantius hat Augustinus also nicht den griechischen Text gekannt, wohl aber die lateinische Übersetzung, die er wörtlich (mit geringen Abweichungen) zitiert.

Allerdings differenziert Augustinus in seiner Polemik gegen die Dämonenlehre nicht eigentlich zwischen *Peri hermeneias* und dem *Asclepius*, sondern zwischen Apuleius und Hermes Trismegistus. Letzteren zitiert er nach der ihm vorliegenden lateinischen Übersetzung, *scil.* dem *Asclepius*. Ein Hinweis darauf, dass auch dieser Traktat in sekundärer Weise auf Apuleius zurückgeht, wäre vielleicht zu erwarten, ist aber nicht zwingend. Schließlich kommt es Augustinus darauf an, die Unterschiede zwischen beiden Schriften hervorzuheben, der Hinweis auf die gemeinsame Autorschaft der (lateinischen) Texte wäre da eher verwirrend. Auch aus Augustinus lässt sich also kein völlig gesichertes Argument gegen die Urheberschaft des Apuleius entwickeln.

Huninks Versuch, den bei Augustinus fehlenden Verweis auf die Autorschaft des Apuleius in seiner Argumentationskraft zu schwächen (der bei Augustinus vorgenommene Vergleich zwischen Apuleius' *De deo Socratis* und dem *Asclepius* spreche für eine räumliche Nähe der beiden Schriften in Augustinus' Bibliothek), wird von Horsfall Scotti widerlegt, die ihrerseits die These aufstellt, erst der Vergleich in *De civitate dei* habe die Aufnahme in die Apuleius-Handschriften jeweils nach *De deo Socratis* veranlasst.<sup>72</sup> Auch das ist plausibel, aber nicht zu beweisen.

Ist die Autorschaft des Apuleius also nicht eindeutig zu widerlegen, so scheint sie mir doch recht unwahrscheinlich. Ein Argument ist wiederum sprachlicher Natur:

Der *Asclepius* weist wiederholt Merkwürdigkeiten im Gebrauch der lateinischen Sprache auf wie insbesondere die wörtliche Übertragung der griechischen Konstruktion eines Subjekts im Neutrum Plural mit einem Prädikat im Singular, die Beibehaltung des Genitivs bei der Übersetzung des griechischen *Genetivus absolutus* oder eine Übernahme des *Genetivus comparationis* ins Lateinische. Solche Gräzismen sind Apuleius nur schwer zuzutrauen, war er doch nach eigenem und fremdem Urteil mit der griechischen Sprache völlig vertraut. Zwar sind keine griechischen Schriften von ihm überliefert, aber er rühmt sich selbst, sich in beiden Sprachen hervorgetan zu haben.<sup>73</sup> Dass er in dieser griechischen Kompetenz nicht nur

<sup>71</sup> Eingeleitet wird es mit dem Satz: *huius Aegyptii uerba, sicut in nostram linguam interpretata sunt, ponam*, „Die Worte dieses Ägypters will ich, so wie sie in unsere Sprache übersetzt wurden, niederschreiben“ (Aug. *Civ. Dei* VIII 23).

<sup>72</sup> HORSFALL SCOTTI 2000, 409.

<sup>73</sup> „Meine Stimme ist euren Ohren in beiden Sprachen wohl vertraut“, *vox mea utraque lingua vestris auribus probe cognita* (Apul. *Flor.* 18,86).

mündlich brillierte, macht Augustinus wahrscheinlich, der ihn als einen im Griechischen ebenso wie im Lateinischen hochgelehrten Philosophen (*philosophum tam graece tam latine disertissimum*) preist – und also doch wohl griechische Texte von ihm in Händen gehabt hat.<sup>74</sup> Und wie das letzte Fragment der *Florida* in den Handschriften nahelegt,<sup>75</sup> setzte *De deo Socratis* mit einem griechischen Passus ein – der allerdings nicht überliefert ist.

In unserem Kontext relevant ist auch Apuleius' eigener Hinweis auf einen – ebenfalls nicht erhaltenen – griechisch-lateinischen Hymnos auf Asclepius,<sup>76</sup> den er verfasst habe (damit kann natürlich nicht der uns vorliegende Dialog *Asclepius* gemeint sein). Auch das macht deutlich, dass Apuleius sich imstande sah, einen Text in beiden Sprachen zu verfassen. Es scheint mir unwahrscheinlich, dass er sich beim Übersetzen die Fehler erlaubt hätte, die den *Asclepius* kennzeichnen.<sup>77</sup>

Einen Anhaltspunkt kann hier *De mundo*, Apuleius' Übersetzung von *Peri kosmou* (Ps.-Aristoteles) ins Lateinische, geben. Die Übertragung ist zwar in vielen Aspekten ungenau oder sehr frei, enthält aber keine auffälligen Gräzismen.<sup>78</sup> Die Ungenauigkeit der Übersetzung hat lange da-

<sup>74</sup> *Civ. dei* VIII 12. Ein sicherer Beleg ist das allerdings nicht: Augustinus mag sich auf das Selbstzeugnis des Apuleius stützen.

<sup>75</sup> Apuleius, *De deo Socratis*, praef. 5.

<sup>76</sup> *Flor.* 18,19–20: „Jetzt auch will ich, wenn ich zu euch spreche, einen glückverheißenden Anfang bei dem Gott Aesculapius nehmen, der in seiner unbezweifelbaren göttlichen Natur gnädig auf den Burgberg unseres Karthago blickt. Ich will euch auch einen Hymnus auf diesen Gott vortragen, den ich ihm schon längst gewidmet habe. Ich bin ja kein ihm unbekannter Anhänger seines Kults, noch erst seit kurzem sein Verehrer und auch kein undankbarer Vorsteher (der Gemeinde) und habe ihn schon in Prosa und Dichtung verehrt, so, dass ich auch jetzt seinen Hymnus in beiden Sprachen singen will. Ihm habe ich einen Dialog ausgeschmückt, der zugleich Griechisch und Lateinisch ist, und darin reden Sabidius Severus und Iulius Persius, ...“ *Nunc quoque igitur principium mihi apud vestras aures auspiciatissimum ab Aesculapio deo capiam, qui arcem nostrae Carthaginis indubitabili numine propitius respicit. Eius dei hymnum Graeco et Latino carmine vobis etiam canam [iam] illi a me dedicatum. Sum enim non ignotus illi sacricola nec recens cultor nec ingratus antistes, ac iam et prorsa et vorsa facundia veneratus sum, ita ut etiam nunc hymnum eius utraque lingua canam, cui dialogum similiter Graecum et Latinum praetexui, in quo sermocinabuntur Sabidius Severus et Iulius Persius, ...* Zurecht weist C. MORESCHINI, *Apuleio e il Platonismo*. Accademia Toscana di Scienze e Lettere La Colombaria. Studi 51 (Florenz 1978) 43f. darauf hin, dass hier zwar der griechisch-römische Hermes/Mercurius, nicht aber Hermes Trismegistos gemeint ist.

<sup>77</sup> HARRISON 2000, 33 hält den Hinweis auf einen Asclepius-Hymnos für die Veranlassung späterer Editoren, eine Kopie des griechischen *Logos teleios* in Apuleius' *Philosophica* aufzunehmen: „It was probably the allusion to this work and especially to a dialogue on Aesculapius ... which led to the copying of the Hermetic dialogue *Asclepius* with Apuleius' philosophical works and its false ascription to him.“

<sup>78</sup> Apuleius kennzeichnet die Schrift nicht deutlich als Übersetzung, in der Einleitung wird nur sehr vage ein Bezug zu Aristoteles hergestellt (praef., 147,25 MORESCHINI: ... *nos Aristotelen prudentissimum et doctissimum philosophorum et Theophrastum auctorem secuti* ...). MÜLKE 2008, 192f. verweist auf die Freiheit der Übersetzung, in die Apuleius auch eigene biographische Bezüge, Zitate aus lateinischen Autoren und Verständnishilfen für ein römisches Publikum integrierte: Nach heutigem Maßstab sei der Text eher eine Bearbeitung als

zu geführt, dass Apuleius' Kompetenz im Griechischen in der Forschung gering geschätzt wurde; heute geht man davon aus, dass die meisten Ungenauigkeiten in seiner Übersetzung von *Peri kosmou* wohl entweder dem schlechten Zustand des ihm vorliegenden griechischen Textes geschuldet oder aber eigenen Gestaltungsabsichten unterworfen sind.<sup>79</sup>

Eine solche Freiheit in der Übertragung hat im Übrigen wohl auch der Übersetzer des hermetischen Traktats walten lassen: Ein Vergleich mit den überlieferten griechischen und koptischen Fragmenten demonstriert bei gleicher Grundthematik Abweichungen in der Ausführlichkeit und auch in der Anordnung der Gedanken.

Der Aufnahme in die Apuleius-Handschriften hat der *Asclepius* vermutlich zu verdanken, dass er in weitgehend vollständiger Form überliefert wurde. Und wer auch immer den Traktat unter die authentischen Apuleius-Schriften aufnahm, tat dies durchaus planvoll; der enzyklopädische Charakter seines Werkes, sein Platonismus, eine gewisse Affinität seines ‚echten‘ Werkes zum Hermetismus<sup>80</sup> wie v.a. sein Interesse für die Dämonenlehre (*De deo Socratis; De mundo*<sup>81</sup>) sowie seine an anderen philosophischen Werken nachgewiesene Übersetzertätigkeit konnten Apuleius als Autor der lateinischen Version plausibel machen. Auch seine Nähe zu den Mysterien der Isis, die Apuleius in den *Metamorphoses* mit deutlich ausgeprägtem autobiographischen Unterton seinem Romanhelden Lucius zuschreibt, dürfte die Aufnahme eines Textes aus hermetischer Tradition in das Corpus des Apuleius erleichtert haben. Man traute ihm eine Hinwendung zu ägyptischen Mysterien und Weisheitslehren ganz offensichtlich zu. Die vergleichende Betrachtung bei Augustinus mag daran mitgewirkt haben, die thematische Gemeinsamkeit beider Werke im Gedächtnis zu halten.

Wer immer der Übersetzer gewesen sein mag: War er seiner Aufgabe gewachsen? Die Forschung neigt dazu, seine Übersetzungsleistung für eher minderwertig zu halten. Gräzismen<sup>82</sup> verschiedener Art sowie ein uneinheitlicher Gebrauch von zentralen Begriffen wie *sensus* (meist Geist, aber gelegentlich auch sinnliche Wahrnehmung) und *sensibilis, mundus* und *cae-*

---

eine Übersetzung. – Über die durch Priscian (*Inst. gramm.* 10,19,28 HERTZ) und bei Sidonius Apollinaris (*Epist.* 2,9,5) bezeugte *Phaidon*-Übersetzung ist kein Urteil möglich; vgl. dazu HIJMANS 1987, [395–475] 399, und GERSH 1986, 1. 11.

<sup>79</sup> Vgl. J. BEAUJEU, *Apulée, Opuscules philosophiques (Du dieu de Socrate, Platon et sa doctrine, Du monde) et fragments. Texte établi, traduit et commenté* (Paris 1973) xi–xii; MÜLKE 2008, 192–194.

<sup>80</sup> Zu weit geht REGEN 1971, 100–102 mit seiner These, Apuleius habe dem Kult des Hermes Trismegistos angehangen. Zu Recht hält MORESCHINI 2015, 40 dagegen, dass Hermetismus kein Kult sei.

<sup>81</sup> Vgl. dazu MORESCHINI 2015, 230: „Apuleius probably saw a confirmation of his demonology and theology in the pseudo-Aristotelian work, and translated it for this reason.“

<sup>82</sup> Aufgelistet sind sie bei NOCK / FESTUGIÈRE 1960, 278f. und bei COLPE / HOLZHAUSEN 1997 in den Anmerkungen 70, 96 und 149.

lum (Kosmos oder Materie?) stören das Verständnis; auch der Satzbau ist vielfach sperrig, nicht selten umfassen Satzperioden mehrere Zeilen im Drucktext. Die Häufung von Wörtern wie *autem, enim, nam* lässt vermuten, dass jedes griechische μέν oder δέ gewissenhaft eine lateinische Entsprechung fand.<sup>83</sup>

Aber der Übersetzer hat auch sprachliche Verdienste. Es gelingt ihm, den Ton des Enthusiasmus, der göttlichen Begeisterung, den Trismegistos für sich in Anspruch nimmt, sprachlich zu vermitteln. Die emphatischen Wiederholungen und Ausrufe,<sup>84</sup> rhetorischen Fragen (z.B. 25 [66,12 M.]: *Quid fles, o Asclepi?*), imperativischen Ermunterungen zur Aufmerksamkeit und die gelegentliche metaphorische Veranschaulichung der Lehre mögen dem Primärtext geschuldet sein, der Übersetzer überträgt sie aber adäquat und sicherlich in adäquater Wirksamkeit. Ein Satz wie 25: *Nova constituentur iura, lex nova, nihil sanctum, nihil religiosum nec caelo nec caelestibus dignum audietur aut mente credetur* (10) erzielt durch die Vereinigung von Chiasmus, Anapher und reicher Alliteration eine hohe rhetorische Wirkung; auch sonst hat der Verfasser Formeln erstellt, die durch Alliteration (9: *celeri mentis cupiditate*; 28: *ipsa passione poenarum*) oder Parallelismus (19: *Magna tibi pando et divina nudo mysteria*) hervorgehoben sind.

Inwieweit die etymologischen Erwägungen auf den *Logos teleios* (also die griechische Vorlage) zurückgehen, muss unklar bleiben: Die Etymologie zum Hades war sicherlich vorgegeben – aber die Etymologie der *inferi* dürfte der Übersetzer selbst hinzugefügt haben (beides in 17). Das Spiel mit der doppelten Bedeutung von Kosmos als Welt(all) und Schmuck ließ sich leicht in dem lateinischen *mundus* repetieren (11: *munde mundum servando*); andere Wortspiele wie *possessio/post-sessio*<sup>85</sup> (11) kann er im griechischen Text nicht vorgefunden haben.

Bleibt zu fragen, warum der Text überhaupt ins Lateinische übersetzt wurde: Was trieb einen des Griechischen kundigen Autor an, sich dieser wohl nicht ganz einfachen Aufgabe zu unterziehen? Natürlich lässt sich hier nur spekulieren: Denkbar ist eine gewissermaßen missionarische Absicht, der Wunsch, die hermetische Lehre einem größeren, des Griechischen nicht kundigen Publikum nahe zu bringen. Ein solches Verfahren hat ja im lateinischen Sprachraum durchaus Tradition: Der Übersetzer träte als später Nachfahre in die Fußspuren Ciceros, der in aneignenden Übertragungen die hellenistische Philosophie in Rom heimisch zu machen suchte. Vielleicht war auch ein spezifischeres Publikum avisiert, eine Gruppierung geistig Interessierter in dieser an Rhetoren und Philosophen so reichen Zeit.

<sup>83</sup> Meine Übersetzung lässt diese Partikeln d.ö. aus.

<sup>84</sup> Z.B. gleich im Einsatz des Traktats: *Deus, deus ...*; ebenso in 10: *Is novit se, novit et mundum*, in 24: *O Aegypte, Aegypte*.

<sup>85</sup> S. Anmerkungen zur Übersetzung 39; 72; 74.

Ähnlich wie die eleusinischen Mysterien, die auch Römer zur Initiati-  
on zuließen, könnte sich der *Asclepius* einem römischen Publikum zuwen-  
den, das der griechischen Philosophie nahestand, aber über die Vermitt-  
lung philosophischer Erkenntnis hinaus auch ein Mehr an Heilsgewiss-  
heit erwartete: die Aufnahme in eine nicht nur intellektuell, sondern zu-  
gleich auch religiös geprägte und auf Heilsvermittlung ausgerichtete Ge-  
meinschaft.<sup>86</sup> Das Anwachsen des Christentums im 2. und 3. Jahrhundert  
nach Christus belegt das Bedürfnis nach einer solchen Bindung; insofern  
ist es vielleicht kein Zufall, dass es vor allem christliche Autoren sind, die  
sich mit dem *Asclepius* beschäftigen: Augustinus, Lactantius, Tertullian.

Dass zur Übertragung ins Lateinische aus der reichhaltigen hermeti-  
schen Literatur gerade der *Logos teleios* ausgesucht wurde, lässt sich mit  
dessen thematischer Vielfalt – und vielleicht auch mit der Attraktivität der  
enthaltenen Apokalypse – erklären. Dieser Dialog ist ja auch insofern voll-  
endet, als er von der Weltschöpfung bis zum Weltuntergang, vom Raum  
jenseits des Kosmos, den die Gottheit bewohnt, bis zu den tiefsten Berei-  
chen der Erde und den Schatten der Unterwelt, von den himmlischen Phä-  
nomenen bis zu allem, was auf der Erde lebt, einschließlich der Pflanzen,  
von den Mysterien der Sexualität bis zum Aufstieg der Seele zu Gott alle  
Themen anspricht, alle Fragen aufgreift. Hier bot sich ein nicht unbedingt  
leichter, aber doch kompakter Zugang zur Gedankenwelt des Hermetis-  
mus.

#### 4. Zum Text

Der Text folgt weitgehend der Ausgabe von Moerschini (1991 = M.), mit  
folgenden Abweichungen:

4 [42,20 M.]: *quarum omnium rerum immortales sunt species*; M.: *quare non...*

5 [43,9 M.]: *genera*; M.: *corpora* (vgl. Anm. zur Übers. 38, S. 95)

23 [63,18 M.]: *conformat*; M.: *confirmat*

25 [66,16 M.]: *crudelitatis*; M.: *credulitatis*

26 [68,5 M.]: *voluptaria (coni. Holzhausen)*; M.: *nefaria*; codd.: *voluntaria*

26 [69,2f. M.]: *...consilium est, voluntas bonitas summa. – Consilium...; M.:  
...consilium est voluntatis. – Bonitas summa consilium...* (vgl. Anm. zur Übers.  
157, S. 104–105)

31 [75,3 M.]: *immobilitas (coni. Scott)*; M.: *immobilis*

Jede dieser Textvarianten ist im lateinischen Text durch einen Asteriskos  
(\*) markiert.

<sup>86</sup> Vgl. FOWLER 1986, 159: „From the philosophical texts there emerges, then, a picture of  
an inspired spiritual teacher surrounded by a small group of followers who sought a phi-  
losophical understanding of the divine realm which was not otherwise available to them  
even in the mystery religions.“

*B. Text, Übersetzung und Anmerkungen*

## ASCLEPIUS

39 M. 1. [HT] „Deus, deus te nobis, o Asclepi, ut divino sermoni intere-  
ses, adduxit, eoque tali, qui merito omnium antea a nobis | facto-  
rum vel nobis divino numine inspiratorum videatur es | se religiosa  
pietate divinior. Quem si intellegens videris, eris | omnium bono-  
rum tota mente plenissimus, si tamen multa | sunt bona et non  
unum, in quo sunt omnia. Alterum enim | alterius consentaneum  
esse dinoscitur, omnia unius esse aut | unum esse omnia; ita enim  
sibi est utrumque conexum, ut | separari alterum ab utro non pos-  
sit. Sed de futuro sermone | hoc diligenti intentione cognosces. Tu  
vero, o Asclepi, proce | de paululum Tatque, nobis qui intersit,  
evoca.“ |

40 Quo ingresso Asclepius et Hammona interesse suggestit. | Tris-  
megistus ait: |

[HT] „Nulla invidia Hammona prohibet a nobis; etenim ad  
eius | nomen multa meminimus a nobis esse conscripta, sicuti |  
etiam ad Tat amantissimum et carissimum filium mul | ta physica  
diexoticaque quam plurima. Tractatum hunc | autem tuo scribam  
nomine. Praeter Hammona nullum vo | cassis alterum, ne tantae rei  
religiosissimus sermo multorum | interventu praesentiaque vio-  
letur. Tractatum enim tota nu | minis maiestate plenissimum irreligi-  
osae mentis est multo | rum conscientia publicare.“ |

Hammona etiam adytum ingresso sanctoque illo quattuor |  
virorum religione et divina dei completo praesentia, compe | tenti  
venerabiliter silentio ex ore Hermu animis singulorum | mentibus-  
que pendentibus, divinus Cupido sic est orsus di | cere: |

2. [HT] „O Asclepi, omnis humana immortalis est anima, sed  
non | uniformiter cunctae sed aliae alio more vel tempore.“ |

[A] „Non enim, o Trismegiste, omnis unius qualitatis est |  
anima?“ |

41 [HT] „O Asclepi, ut celeriter de vera rationis continentia deci-  
di | sti! Non enim hoc dixi, omnia unum esse et unum omnia, | ut-  
pote quae in creatore fuerint omnia, antequam creasset | omnia?“

## Asclepius<sup>1</sup>

[Trismegistus:<sup>2</sup>] „Gott, ja Gott hat dich zu mir geführt, Asclepius,<sup>3</sup> damit du an einem göttlichen Gespräch teilnimmst, und zwar an einem solchen, das zu Recht durch seine gewissenhafte Frömmigkeit<sup>4</sup> sich göttlicher zeigt als alle Gespräche,<sup>5</sup> die wir vorher geführt haben und die uns durch göttlichen Hauch eingeflößt wurden.<sup>6</sup> Wenn sichtbar wird, dass du dieses Gespräch verstehst, wirst du in deinem ganzen Geist von allen Gütern gänzlich angefüllt sein, wenn es denn wirklich viele Güter gibt und nicht vielmehr nur das eine, in dem alle enthalten sind. Das eine wird nämlich als übereinstimmend mit dem anderen definiert, dass alles Teil des Einen ist oder aber das Eine alles ist; so nämlich ist beides miteinander verknüpft, dass das eine nicht vom anderen getrennt werden kann.<sup>7</sup> Aber aus dem Gespräch, das wir halten wollen, wirst du bei sorgfältiger Konzentration<sup>8</sup> dies<sup>9</sup> erkennen. Aber tritt Du doch ein wenig hinaus, Asclepius, und rufe den Tat<sup>10</sup> herbei, dass er bei uns sein soll.“

Als Tat eingetreten war, schlug Asclepius vor, auch Hammon<sup>11</sup> solle teilnehmen. Trismegistus sprach:

[Trismegistus:] „Kein Neid hindert, dass Hammon teilnimmt; und ich erinnere mich ja, dass wir an ihn namentlich vieles geschrieben haben, so wie auch an Tat,<sup>12</sup> unseren allerzärtlichsten und liebsten Sohn, vieles über die Natur und auch ziemlich viel ‚Diexotisches‘.<sup>13</sup> Diesen Traktat aber will ich in deinem Namen schreiben.<sup>14</sup> Außer Hammon sollst du keinen anderen herbeirufen, damit das so fromme Gespräch über ein so bedeutendes Thema nicht durch das Dazukommen und die Anwesenheit der Vielen besudelt wird. Es ist ja Zeichen eines unfrohen Geistes, einen Traktat, der übervoll ist von der ganzen Majestät des Göttlichen, zur Kenntnis der Masse zu bringen.“<sup>15</sup>

Als auch Hammon das Heiligtum betreten hatte und jener heilige Raum erfüllt war von der Frömmigkeit der vier Männer und der Anwesenheit Gottes selbst<sup>16</sup> und als Seele und Verstand [der Anwesenden] in gemeinsamem Schweigen voller Verehrung am Munde des Hermes hingen, da begann der göttliche Cupido<sup>17</sup> so zu sprechen:

2. [Trismegistus:] „O Asclepius, jede menschliche Seele ist unsterblich, aber nicht alle auf die gleiche Weise, sondern jeweils auf andere Art und zu anderer Zeit.“

[Asclepius:] „Also ist nicht jede Seele von einer einzigen Beschaffenheit, Trismegistus?“

[Trismegistus:] „O Asclepius, wie schnell bist du von dem wahren Inhalt der Lehre<sup>18</sup> abgefallen!<sup>19</sup> Habe ich nicht gesagt, dass alles Eines sei und Eines alles, insofern nämlich, als alles im Schöpfer war, bevor er

Nec immerito ipse dictus est omnia, cuius membra | sunt omnia.  
Huius itaque, qui est unus omnia vel ipse est | creator omnium, in  
tota hac disputatione curato meminisse. |

De caelo cuncta in terram et in aquam et in aera. Ignis | solum,  
quod sursum versus fertur, vivificum, quod deorsum, | ei deser-  
viens. At vero quicquid de alto descendit, generans | est, quod  
sursum versus emanat, nutriens. Terra sola in se | ipsa consistens  
omnium est receptrix omniumque generum, | quae accepit, restitu-  
trix. Hoc ergo totum, sicut meministi, | quod est omnium vel om-  
nia, anima et mundus a natura | comprehensa agitantur ita om-  
nium multiformi imaginum | qualitate variata, ut infinitae quali-  
tatum ex intervallo | species esse noscantur, adunatae tamen ad  
hoc, ut totum | unum et ex uno omnia esse videantur.

3. Totus itaque quibus | formatus est mundus, elementa sunt  
quattuor: ignis aqua | terra, aer. Mundus unus, anima una et deus  
unus. |

Nunc mihi adesto totus, quantum mente vales, quantum | calles  
astutia: divinitatis etenim ratio divina sensus intentio |ne noscenda  
torrenti simillima est fluvio e summo in pro |num praecipiti rapa-  
citate currenti; quo efficitur ut inten |tionem nostram non solum  
audientium verum tractantium | ipsorum celeri velocitate praeter-  
eat.

42 Caelum ergo, sensibilis | deus, administrator est omnium corpo-  
rum, quorum aug |menta detrimentaque sol et luna sortiti sunt.  
Caeli vero et | ipsius animae et omnium, quae mundo insunt, ipse  
guberna |tor est qui est effector, deus. A supradictis enim omni-  
bus, | quorum idem gubernator deus omnium, frequentatio fertur |  
influens per mundum et per animam omnium generum et | om-  
nium specierum per rerum naturam. Mundus autem prae | paratus  
est a deo receptaculum omniformium specierum; | natura autem,  
per species imaginans mundum per quattuor | elementa ad caelum  
usque perducit cuncta dei visibus placi |tura.

4. Omnia autem desuper pendentia in species dividuntur | hoc,  
quo dicturus sum, genere. Genera rerum omnium suae | species  
sequuntur, ut sit ita soliditas genus, species generis | particula.

alles geschaffen hatte? Völlig zu Recht ist er selbst alles genannt worden, denn alles ist Glied<sup>20</sup> von ihm. Diesen also, der als Einer alles ist und selbst der Schöpfer von allem, sollst du – achte darauf – bei dieser ganzen Disputation in Erinnerung halten.<sup>21</sup>

Vom Himmel kommt alles auf die Erde und ins Wasser und in die Luft.<sup>22</sup> Feuer allein ist, weil es sich nach oben hin bewegt, eine lebensschaffende Kraft, was sich nach unten bewegt, dient diesem.<sup>23</sup> Was aber von der Höhe kommt, ist hervorbringend, was von unten hinaufsteigt, ist nährend.<sup>24</sup> Die Erde, die allein in sich selbst ruht, ist die Empfänglerin<sup>25</sup> aller Arten und die Wiedererstatteerin von allen Arten, die sie aufgenommen hat. Dieses Ganze aber, das, wie du dich erinnerst, aus allen oder auch alles ist, die Seele und die Materie, werden von der Natur ergriffen und umhergetrieben unter Veränderung der vielgestaltigen Beschaffenheit der äußeren Gestalt, so dass man aus dem Unterschied der Beschaffenheit erkennen kann, dass es eine unbegrenzte Zahl von Einzelformen gibt, die aber dennoch darin vereinigt sind, dass – wie offenbar ist – das Ganze Eines und alles aus dem Einen ist.

3. Es gibt also vier Elemente, aus denen der ganze Kosmos<sup>26</sup> gebildet ist: Feuer, Wasser, Erde, Luft. Die Welt ist nur eine, die Seele ist nur eine und Gott ist nur einer.

Jetzt sei nur ganz bei mir, soweit du das mit deinem Verstand vermagst, soweit dein Scharfsinn reicht: Denn die göttliche Lehre vom Göttlichen,<sup>27</sup> die nur durch die Anspannung des Denkvermögens erkennbar ist, gleicht einem reißenden Fluss, der im rasenden Sturz von der höchsten Höhe bergab stürmt; dadurch wird bewirkt, dass sie an unserer geistigen Anspannung nicht nur, wenn wir selbst zuhören, sondern auch, wenn wir selbst darüber sprechen, in raschem Schwung vorüberzieht.<sup>28</sup>

Der Himmel also, der mit den Sinnen wahrnehmbare Gott,<sup>29</sup> waltet über alle Körper, für deren Zuwachs und Minderung Sonne und Mond zuständig sind. Der Lenker des Himmels aber und der Seele selbst und aller Dinge, die in der Welt sind, ist er, der auch selbst ihr Bewirker ist: Gott. Denn von all dem, was (als) oberhalb benannt wird<sup>30</sup> und dessen Lenker ebenfalls Gott ist, gibt es ein ständiges Hineinfließen aller Gattungen und Einzelformen in die materielle Welt hinein und in die Seele durch die Natur. Die Welt aber ist von Gott bereitet als Gefäß der vielfältigen Erscheinungsformen; die Natur aber, die durch diese Formen durch die vier Elemente<sup>31</sup> den Kosmos mit Abbildern anfüllt, vollendet alles bis zum Himmel hinauf, damit es den Blicken Gottes gefalle.<sup>32</sup>

4. Und alles hängt von oben ab und teilt sich in Einzelformen auf, so wie ich es sagen werde. Den Gattungen aller Dinge folgen die Einzelformen, so dass also die Gesamtheit die Gattung ist, die Einzelform ein Teil

Genus ergo deorum ex se deorum faciet species. | Daemonum genus, aequae hominum, similiter volucrum et | omnium quae in se mundus habet, sui similes species gene | rat.

Est et aliud animalis genus, sine anima quidem et | tamen non carens sensibus, unde et beneficiis gaudet et ad | versis minuitur atque vitatur: omnium dico, quae in terra | radicum stirpiumque incoluntate vivunt, quarum spe | cies per totam sparsae sunt terram.

Ipsud caelum plenum est | deo. Supradicta autem genera inhabitant usque ad loca spe | cierum, quarum\* omnium rerum immortales sunt species. | Species enim pars est generis, ut homo humanitatis, quam | necesse est sequi qualitatem generis sui. Unde efficitur ut, | quamvis omnia genera immortalia sint, species non omnes | immortales. Divinitatis enim genus et ipsum et species im | mortales sunt. Reliquorum genera, quorum aeternitas est ge | neris, quamvis per species occidat, nascendi fecunditate ser | vantur ideoque species mortales sunt, ut homo mortalis sit, | immortalis humanitas.

5. Omnibus tamen generibus omnium | generum species miscentur, quaedam, quae ante factae sunt, | quaedam, quae, de his quae factae sunt, fiunt. Haec itaque | quae fiunt aut ab diis aut daemonibus aut ab hominibus, | sunt omnes simillimae generibus suis species. Genera\* enim | impossibile est conformari sine nutu divino; species figurari | sine adiutorio daemonum, inanimalia institui et coli sine | hominibus non possunt. Quicumque ergo daemonum a gene | re suo defluentes in speciem fortuito coniuncti sunt alicui | speciei generis divini, proximitate et consortio diis si | miles habentur. Quorum vero daemonum species in qualitate | sui generis perseverant, ii amantes hominum daemones nun | cupantur.

Similis est et hominum ratio aut eo amplior. Mul | tiformis enim variaque generis humani species, et ipsa a | praedicta desuper veniens consortio omnium aliarum | specierum multas et prope omnium per necessitatem con | iunctiones facit. Propter quod et prope

der Gattung. Die Gattung der Götter also wird aus sich heraus die einzelnen Formen der Götter hervorbringen. Die Gattung der Dämonen,<sup>33</sup> ebenso die Gattung der Menschen, gleichfalls die der Vögel und all dessen, was die Welt in sich hat,<sup>34</sup> erzeugt Einzelformen, die ihr ähneln.

Es gibt auch eine andere mit Leben begabte Gattung, freilich ohne Seele, aber dennoch nicht frei von sinnlicher Wahrnehmung, und auf Grund dessen erfreut sie sich an Wohltaten und erfährt durch Widerstehendes Minderung und wird geschädigt: Damit meine ich die Gattung aller, die auf der Erde mit lebenskräftiger Wurzel oder lebenskräftigem Stamm zu leben beginnen, deren Einzelformen über die ganze Erde ausgesät sind.

Der Himmel selbst ist des Gottes voll. Die oben genannten Gattungen bewohnen den Raum bis hin zu den Wohnsitzen der Einzelformen aller der Dinge, deren Einzelformen unsterblich sind. Die Einzelform ist nämlich ein (Unter-)Teil der Gattung, so wie der Mensch ein Teil der Menschheit ist, und diese muss notwendig der Beschaffenheit ihrer Gattung nachfolgen.<sup>35</sup> So ergibt sich, dass, wenngleich alle Gattungen unsterblich sind, nicht alle Einzelformen unsterblich sind. Die Gattung des Göttlichen nämlich ist selbst und als Einzelform unsterblich. Die Gattungen der übrigen besitzen Ewigkeit der Gattung, und wenngleich diese<sup>36</sup> in den Einzelformen zugrunde gehen, werden sie doch durch ihre Fruchtbarkeit bewahrt, und also sind die Einzelformen sterblich, so dass der Mensch sterblich ist, die Menschheit aber ist unsterblich.

5. Allen Gattungen aber mischen sich Einzelformen aller Gattungen bei, manche davon sind zuvor erschaffen worden, manche davon gehen aus diesen, die geschaffen wurden, hervor.<sup>37</sup> Diejenigen Einzelformen also, die aus Göttern oder auch aus Dämonen oder aus Menschen entstehen, sind allesamt ihren (jeweiligen) Gattungen<sup>38</sup> ganz ähnlich. Es ist ja unmöglich, Gattungen zu bilden ohne göttliches Wirken; Einzelformen können nicht ohne Hilfe der Dämonen gestaltet werden, Unbeseeltes kann nicht gepflanzt und gepflegt werden ohne die Menschen. Wer immer also von den Dämonen, während er aus seiner Gattung hineinströmt in eine Einzelform, dazu gelangt, irgendeiner Einzelform der göttlichen Gattung verbunden zu werden, wird wegen der Nähe und der Gemeinsamkeit (mit ihnen) für den Göttern gleich erachtet. Die Einzelformen der Dämonen aber, die in der Beschaffenheit ihrer Gattung verharren, werden die menschenliebenden Dämonen genannt.

Ähnlich verhält es sich auch bei den Menschen oder noch komplexer. Denn vielgestaltig und vielfältig ist die Einzelform der menschlichen Gattung, und sie selbst steigt von der zuvor genannten (der Dämonen) herab und geht durch die Gemeinschaft mit allen anderen Einzelformen

deos accedit, qui se | mente, qua diis iunctus est, divina religione  
 diis iunxerit, et | daemonum, qui his iunctus est. Humani vero, qui  
 44 medietate | generis sui contenti sunt, et reliquae hominum species  
 his | similes erunt, quorum se generis speciebus adiunxerint. |

6. Propter haec, o Asclepi, magnum miraculum est homo, | ani-  
 mal adorandum atque honorandum. Hoc enim in natu | ram dei  
 transit, quasi ipse sit deus, hoc daemonum genus | novit, utpote  
 qui cum isdem se ortum esse cognoscat, hoc | humanae naturae  
 partem in se ipse despicit, alterius partis | divinitate confisus.

O hominum quanto est natura temperata | felicius! diis cognata  
 divinitate coniunctus est; partem sui, | qua terrenus est, intra se  
 despicit; cetera omnia, quibus se | necessarium esse caelesti dispo-  
 sitione cognoscit, nexu secum | caritatis adstringit; suspicit caelum.  
 Sic ergo feliciore loco | medietatis est positus, ut, quae infra se  
 sunt, diligat, ipse a se | superioribus diligatur. Colit terram, ele-  
 mentis velocitate mi | scetur, acumine mentis maris profunda de-  
 scendit. Omnia illi | licent, non caelum videtur altissimum; quasi e  
 proximo | enim animi sagacitate metitur. Intentionem animi eius  
 nulla | aeris caligo confundit, non densitas terrae operam eius im-  
 pedit, non aquae altitudo profunda despectum eius obtun | dit.  
 Omnia idem est et ubique idem est. |

Horum omnium generum, quae sunt animalia, desuper | deor-  
 sum radices pervenientes habent, in animalium autem | de imo in  
 superna viva radice silvescunt, quaedam autem | duplicibus alun-  
 tur alimentis, quaedam simplicibus. Alimenta | autem sunt bina,  
 animi et corporis, e quibus animalia con | stant. Anima mundi in-  
 quieta semper agitatione nutritur, cor | pora ex aqua et terra, infe-  
 rioris mundi alimentis, augescunt. |

45 Spiritus, quo plena sunt omnia, permixtus cunctis cuncta | vivi-  
 ficat sensu addito ad hominis intellegentiam, quae quin | ta pars  
 sola homini concessa est ex aethere. Sed de animali | bus cunctis

notwendig viele Verbindungen ein, und zwar mit fast allen Formen. Und deswegen nähert sich auch den Göttern an, wer sich im Geist, durch den er mit den Göttern verbunden ist, in göttlicher Frömmigkeit den Göttern verbunden hat,<sup>39</sup> und den Dämonen (nähert sich an), wer mit diesen verbunden ist.<sup>40</sup> Menschlich aber sind die, die mit der Mittelstellung der menschlichen Gattung zufrieden sind, und die übrigen Einzelformen der Menschen werden denen ähnlich sein, deren Formen der Gattung sie sich jeweils verbunden haben.<sup>41</sup>

6. Deswegen, Asclepius, ist der Mensch ein großes Wunder, ein Lebewesen, das verehrt und geachtet werden muss. Dieses Lebewesen geht nämlich in die göttliche Natur über, als ob es selbst ein Gott wäre, dieses Lebewesen kennt die Gattung der Dämonen, da es ja erkennt, dass es mit ebendiesen entstanden ist, dieses Lebewesen verachtet den Teil der menschlichen Natur in sich selbst und vertraut der Göttlichkeit seines anderen Teils.

Um wie viel glücklicher ist doch die Natur der Menschen gemischt!<sup>42</sup> Den Göttern ist er verbunden durch die Verwandtschaft mit dem Göttlichen; den Teil seiner selbst, durch den er irdisch ist, verachtet er in sich; alles übrige, das er durch himmlische Ordnung als sich verwandt erkennt, verbindet er sich mit dem Band der Liebe; zum Himmel blickt er hinauf. Auf die Weise ist er also an einem glücklicheren Ort in der Mitte angesiedelt, dass er, was unter ihm ist, liebt und selbst von dem, was über ihm ist, geliebt wird. Er bebaut die Erde, er mischt sich rasch mit den Elementen,<sup>43</sup> er steigt mit der Schärfe seines Geistes<sup>44</sup> in die Tiefen des Meeres hinab. Alles ist ihm erlaubt, nicht einmal der Himmel erscheint ihm allzu hoch, gewissermaßen aus der Nähe durchmisst er ihn mit dem Scharfblick seines Geistes. Keine Dunkelheit der Luft verwirrt die Anspannung seines Geistes, die Dichte der Erde hindert nicht seine Anstrengung, die gewaltige Tiefe des Wassers stumpft seinen Blick in die Tiefe nicht ab. In Bezug auf alles und überall ist der derselbe.

Von all diesen Gattungen haben die, die beseelt sind, von oben nach unten reichende Wurzeln;<sup>45</sup> die unbeseelten aber grünen vom Tiefsten in die Höhe mit lebendiger Wurzel, gewisse aber nähren sich von zweierlei Nahrung, gewisse von einfacher.<sup>46</sup> Die Nahrungen aber sind von zweierlei Art, die des Geistes und die des Körpers, denn daraus bestehen die Lebewesen. Die Seele wird durch die ständige Bewegung des Kosmos genährt, die Körper mehren sich aus Wasser und Erde, den Nahrungstoffen des unteren Kosmosteils.

Der Geisthauch,<sup>47</sup> von dem alles erfüllt ist, ist allem beigemischt und belebt alles, indem er der Verstandeskraft des Menschen eine Erkenntnis hinzufügt, die als fünfter Teil<sup>48</sup> allein dem Menschen aus dem Äther

humanos tantum sensus ad divinae rationis in |tellegentiam exor-  
nat, erigit atque sustollit. Sed quoniam de | sensu commoneor di-  
cere, paulo post et huius rationem vobis | exponam: est enim sanc-  
tissima et magna et non minor | quam ea quae est divinitatis ip-  
sius. Sed nunc vobis expediam | quae coeperam.

7. Dicebam enim in ipso initio rerum de coniunctione deo |rum,  
qua homines soli eorum dignatione perfruuntur – qui |cumque  
etenim hominum tantum felicitatis adepti sunt, ut | illum intelle-  
gentiae divinum perciperent sensum, qui sensus | est divini in  
solo deo et in humana intellegentia.“ |

[A] „Non enim omnium hominum, o Trismegiste, uniformis |  
est sensus?“ |

[HT] „Non omnes, o Asclepi, intellegentiam veram adepti  
sunt, | sed imaginem temerario impetu nulla vera inspecta ratione |  
sequentes decipiuntur, quae in mentibus malitiam parit et | trans-  
format optimum animal in naturam ferae moresque | beluarum.  
De sensu autem et de omnibus similibus, quando | et de spiritu,  
tunc totam vobis praestabo rationem. Solum | enim animal homo  
duplex est; et eius una pars simplex, | quae, ut Graeci aiunt,  
οὐσιώδης, quam vocamus divinae | similitudinis formam; est  
autem quadruplex quod ὑλικὸν | Graeci, nos mundanum dicimus,  
e quo factum est corpus, | quo circumtegitur illud quod in homine  
divinum esse iam | diximus, in quo mentis divinitas tecta sola cum  
cognatis | suis, id est mentis purae sensibus, secum ipsa con-  
quiescat | tamquam muro corporis saepta.“ |

[A] „Quid ergo oportuit, o Trismegiste, hominem in mundo |  
constitui et non in ea parte, qua deus est, eum in summa | beatitu-  
dine degere?“ |

46 [HT] „Recte quaeris, o Asclepi. Et nos enim deum rogamus, |  
tribuat nobis facultatem reddendae rationis istius. Cum enim |  
omnia ex eius voluntate dependeant, tum illa vel maxime, | quae  
de tota summitate tractantur, quam rationem praesenti | disputa-  
tione conquirimus.

zugestanden ist. Von allen beseelten Lebewesen nämlich schmückt er nur den menschlichen Geist mit der Erkenntnis der göttlichen Lehre<sup>49</sup> und erhebt und stärkt ihn so. Aber da ich die Verpflichtung empfinde, über den Geist zu sprechen, will ich euch ein wenig später auch die Lehre über ihn darlegen: Sie ist ja ganz heilig und groß und nicht geringer als die über die Gottheit selbst. Aber jetzt will ich euch weiter darlegen, was ich begonnen habe.

7. Ich sprach ja am Anfang der Erörterung selbst von der Verbindung mit den Göttern, die durch göttliche Gunst allein die Menschen genießen können – alle diejenigen auf jeden Fall unter den Menschen, die ein solches Ausmaß an Glückseligkeit erreicht haben, dass sie jenen göttlichen Geist der Erkenntnis wahrnehmen konnten; dieser existiert allein in Gott – und zwar göttlicher – und in der menschlichen Erkenntnis.“

[Asclepius:] „Haben also nicht alle Menschen einen Geist von gleicher Art, Trismegistus?“<sup>50</sup>

[Trismegistus:] „Nicht alle, Asclepius, haben die wahre Erkenntnis erlangt, sondern in waghalsigem Andrang folgen sie, ohne irgendetwas Wahres zu erblicken, einem Zerrbild und lassen sich so täuschen, und dieses Zerrbild bringt in ihnen die Bosheit hervor und verwandelt das beste Lebewesen, so dass es die Natur eines wilden Tieres und die Sitten der Raubtiere annimmt. Über den Geist aber und alles, was ihm ähnlich ist, will ich euch die ganze Lehre darlegen, wenn ich auch über den *spiritus* lehren werde. Der Mensch nämlich ist das einzige Lebewesen aus zwei Teilen; und sein einer Teil ist einfach, der, den die Griechen οὐσιώδης (wesensartig/substanziell) nennen. Diesen Teil nennen wir die Form,<sup>51</sup> in der er Gott ähnlich ist. Vierfältig ist dagegen das, was die Griechen ὑλικὸν (materiell), wir irdisch nennen; daraus ist der Körper gemacht, durch den das umhüllt wird, was, wie wir schon gesagt haben, im Menschen göttlich ist. In ihm ist die Göttlichkeit des Geistes verhüllt und ruht dort in sich selbst allein mit dem, was ihr verwandt ist, d.h. dem Denken des reinen Geistes, gleichsam umzäunt von der Mauer des Körpers.“

[Asclepius:] „Wozu war es dann nötig, Trismegistus, dass der Mensch in die Welt gestellt wurde und nicht in dem Bereich, wo Gott ist, in höchster Glückseligkeit leben sollte?“

[Trismegistus:] „Zu Recht fragst du, Asclepius. Und auch wir bitten ja Gott, er möge uns die Fähigkeit zugestehen, das zu erklären. Wie ja alles von seinem Willen abhängt, so ganz besonders die Darlegung über das Höchste, die wir in der gegenwärtigen Erörterung zu erklären suchen.“

8. Audi ergo, Asclepi. Dominus et | omnium conformator, quem recte dicimus deum, quom a | se secundum fecerit, qui videri et sentiri possit – eundem | secundum sensibilem ita dixerim non ideo quod ipse sentiat | (de hoc enim, an ipse sentiat an non, alio dicemus tempore), | sed eo, quoniam videntium sensus incurrit – quoniam ergo | hunc fecit ex se primum et a se secundum visusque ei pulcher, | utpote qui sit omnium bonitate plenissimus, amavit eum | ut divinitatis partum suae. Ergo, ut tantus et bonus, esse | voluit alium, qui illum, quem ex se fecerat, intueri po | tuisset, simulque et rationis imitatore et diligentiae facit | hominem. Voluntas etenim dei ipsa est summa perfectio, | utpote cum voluisse et perfecisse uno eodemque temporis | puncto compleat.

47

Cum itaque eum οὐσιώδη creasset et | animadverteret eum non posse omnium rerum esse diligen|tem, nisi eum mundano integimento contegeret, texit eum | corporea domo talesque omnes esse praecepit, ex utraque | natura in unum confundens miscensque quantum satis esse | debuisset. Itaque hominem conformat ex animi et corporis, id | est ex aeterna atque mortali natura, ut animal ita conforma|tum utraeque origini suae satisfacere possit, et mirari atque | adorare caelestia et incolere atque gubernare terrena.

Modo | autem dico mortalia non aquam et terram, quae duo de | quattuor elementis subiecit natura hominibus, sed ea quae | ab hominibus aut in his aut de his fiunt, ut ipsius | terrae cultus, pas-  
 cuae, aedificatio, portus, navigationes, com | municationes, commo-  
 dationes alternae, qui est humanitatis | inter se firmissimus nexus et mundi partis, quae est aquae et | terrae; quae pars terrena mundi artium disciplinarumque | cognitione atque usu servatur, sine quibus mundum deus | noluit esse perfectum. Placitum enim dei necessitas sequitur, | voluntatem comitatur effectus. Neque enim credibile est deo | displiciturum esse quod placuit, cum et futurum id et | placiturum multo ante sciverit.

8. Höre also, Asclepius!<sup>52</sup> Der Herr und Erzeuger aller Dinge, den wir zu Recht Gott nennen, hat, da er einen zweiten (Gott)<sup>53</sup> nach sich gebildet hat, der gesehen und wahrgenommen werden könnte, – diesen zweiten möchte ich also *sensibilis* nennen, nicht deswegen, weil er selbst wahrnimmt (denn darüber, ob er selbst wahrnimmt oder nicht, werde ich zu anderer Zeit sprechen),<sup>54</sup> sondern weil er in die Wahrnehmung der Sehenden eindringt<sup>55</sup> – da er also diesen gemacht hat als den ersten aus sich und als den zweiten nach sich und er ihm schön erschien, weil er ja ganz angefüllt ist von jeglichem Guten, da liebte er ihn als ein Kind seiner Göttlichkeit.<sup>56</sup> Und da er (Gott) so groß und so gut war, wollte er, dass es einen anderen gebe, der jenen, den er aus sich geschaffen hatte, anschauen könnte, und so erschuf er, zugleich als einen Nachahmer seiner Vernunft und seiner Liebe, den Menschen. Denn schon der Wille des Gottes bedeutet das höchste vollendete Wirken, wie er ja Wollen und Tun<sup>57</sup> zu ein- und demselben Zeitpunkt vollendet.

Da er ihn (den Menschen) nun als wesenhaft (ὀσιώδη)<sup>58</sup> geschaffen hatte und erkannte, er könne nicht die Sorge für alle Dinge übernehmen, wenn er ihn nicht mit einer irdischen Hülle bedeckte, da bedeckte er ihn mit einem Leib als Wohnstatt und verordnete, dass alle Menschen solcherart sein sollten, und er vermengte und vermischte aus beiderlei Beschaffenheit jeweils soviel, wie genügen sollte.<sup>59</sup> Daher gestaltete er den Menschen aus der Beschaffenheit der Seele und des Körpers, d.h. aus ewiger und sterblicher Beschaffenheit, damit er als ein so gestaltetes Lebewesen seinen beiden Ursprungsstoffen Genüge tun könnte, nämlich das Himmlische bewundern und anbeten, das Irdische aber bewohnen und lenken.

Als sterblich bezeichne ich jetzt nicht Wasser und Erde,<sup>60</sup> die zwei der vier Elemente, die die Natur den Menschen unterwarf, sondern das, was von den Menschen entweder in diesen oder aus diesen entsteht, wie z.B. die Bebauung der Erde selbst, die Weiden, der Hausbau, Häfen, Seefahrt, Umgang miteinander, wechselseitiger Austausch, Dinge also, die das festeste Bindeglied der Menschheit untereinander und des Teils der Welt darstellen, der aus Wasser und Erde besteht. Dieser irdische Teil des Kosmos wird durch die Kenntnis und den Gebrauch der Künste und Wissenschaften bewahrt, ohne die nach dem Willen des Gottes die Welt nicht vollkommen sein sollte.<sup>61</sup> Denn dem Entschluss des Gottes folgt die Notwendigkeit (der Existenz), den Willen begleitet das Bewirkt-Werden. Es ist ja nicht glaubwürdig, dass Gott in Zukunft missfallen werde, was ihm gefallen hat, da er viel früher gewusst hat, dass es sein und ihm gefallen würde.<sup>62</sup>

9. Sed, o Asclepi, animadverto | ut celeri mentis cupiditate festi-  
nes audire quomodo homo | caeli vel quae in eo sunt dilectum  
possit habere vel cultum. Audi | itaque, o Asclepi!

48 Dilectus dei caeli cum his, quae insunt, | omnibus una est obse-  
quiorum frequentatio. Hanc aliud animal | non fecit nec divinorum  
nec mortalium nisi solus homo. | Hominum enim admirationibus,  
adorationibus, laudibus, ob | sequiis caelum caelestesque delectan-  
tur. Nec imme | rito in hominum coetum Musarum chorus est a  
summa divi | nitate demissus, scilicet ne terrenus mundus videre-  
tur in | cultior, si modorum dulcedine caruisset, sed potius ut mu-  
si | catis hominum cantilenis concelebraretur laudibus qui so | lus  
omnia aut pater est omnium, atque ita caelestibus laudi | bus nec in  
terris harmoniae suavitas defuisset.

Aliqui autem | ipsique paucissimi pura mente praediti sortiti  
sunt caeli su | spiciendi venerabilem curam. Quicumque autem ex  
duplici | naturae suae confusione in inferiorem intellegentiam  
mo | le corporis resederunt, curandis elementis hisque inferiori | bus  
sunt praepositi.

Animal ergo homo: non is eo | minor, quod ex parte mortalis sit,  
sed eo forte aptius effica | ciusque compositus ad certam rationem  
mortalitate auctus | esse videatur. Scilicet quoniam utrumque nisi  
ex utraque materia sustinere non potuisset, ex utraque | formatus  
est, ut | et terrenum cultum et divinitatis posset habere dilectum. |

10. Rationem vero tractatus istius, o Asclepi, non solum saga | ci  
intentione, verum etiam cupio te animi vivacitate percipe | re. Est  
enim ratio plurimis incredibilis, integra autem et vera | percipi-  
enda sanctoribus mentibus. Itaque hinc exordiar. |

49 Aeternitatis dominus deus primus est, secundus est mundus, |  
homo est tertius. Effector mundi deus et eorum, quae insunt, |  
omnium, simul cuncta gubernando cum homine ipso, guber | na-  
tore compositi. Quod totum suscipiens homo, id est curam | pro-  
priam diligentiae suae, efficit ut sit ipse et mundus uter | que orna-  
mento sibi, ut ex hac hominis divina compositione | mundus Grae-

9. Ich nehme aber wahr, Asclepius, dass du in deiner Begierde nach rascher Erkenntnis danach strebst zu hören, wie der Mensch den Himmel und das, was darin ist, lieben oder auch verehren kann.<sup>63</sup> Höre also, Asclepius.

Die Liebe zu dem Gott des Himmels und auch zu dem, was im Himmel ist, bedeutet für alle eines: die ununterbrochene gehorsame Hingabe. Diese hat kein anderes Lebewesen je ausgeübt, weder von den göttlichen noch von den sterblichen,<sup>64</sup> sondern allein der Mensch. Denn an menschlicher Bewunderung, Anbetung, Lob und Gefolgschaft erfreuen sich der Himmel und die Himmlischen.<sup>65</sup> Und nicht zwecklos<sup>66</sup> wurde der Chor der Musen von der höchsten Gottheit in die Gemeinschaft der Menschen hinab gesenkt, damit nämlich die irdische Welt nicht allzu unkultiviert erscheine, wenn sie die Süße der Melodik entbehren müsste, vor allem aber, damit durch die melodisch eingerichteten Lieder der Menschen der lobend gepriesen werde, der allein alles ist und der Vater von allem, und damit so den himmlischen Lobsprüchen auch auf der Erde die Süße der Harmonie nicht fehle.<sup>67</sup>

Einigen aber, und zwar sehr wenigen, deren Geist rein ist, ist die verehrungswürdige Aufgabe zugefallen, zum Himmel hinaufzuschauen. Alle aber, die auf Grund der doppelten Vermischung ihrer Natur wegen der Last ihres Körpers auf einer niedrigeren Erkenntnisstufe verharren, sind dafür bestimmt, sich um diese, nämlich die niedrigeren Elemente, zu kümmern.<sup>68</sup>

Ein Lebewesen also ist der Mensch: Und er ist nicht dadurch geringer,<sup>69</sup> dass er zum Teil sterblich ist, sondern da er durch glückliches Geschick gerade dadurch umso geeigneter und wirkungsvoller zu einem bestimmten Zweck geschaffen ist, scheint er um die Sterblichkeit bereichert zu sein. Offenbar ist er, da er ja beides nur aus beiden Materien erlangen konnte, aus beiden geformt, so dass er die Pflege der Erde und die Liebe zur Gottheit ausüben kann.

10. Die Lehre dieses Traktats, mein Asclepius, sollst du nach meinem Willen nicht nur unter Aufbietung deines Scharfsinns, sondern auch mit lebhaftem Geist erfassen. Denn diese Lehre ist für die meisten unglaublich, diejenigen aber, deren Geist heiliger ist, können sie in ihrer Ganzheit und Wahrheit erkennen. Hier will ich also anfangen.

Der Herr der Ewigkeit ist der erste Gott, der zweite ist der Kosmos, der Mensch ist der dritte. Gott ist der Hervorbringer des Kosmos und all dessen, was in ihm ist, indem er zugleich alles lenkt gemeinsam mit dem Menschen selbst, dem Lenker des Zusammengesetzten. Das alles nimmt der Mensch auf sich, nämlich die für ihn bestimmte Aufgabe sorgfältiger Zuwendung, und er bewirkt, dass beide, er selbst und die Welt, sich

ce rectius κόσμος dictus esse videatur. Is novit | se, novit et mundum, scilicet ut meminerit quid partibus | conveniat suis, quae sibi utenda, quibus sibi inserviendum | sit, recognoscat, laudes gratesque maximas agens deo, eius imaginem venerans, non ignarus se etiam secundam esse | imaginem dei, cuius sunt imagines duae mundus et homo; | unde efficitur ut, quoniam est ipsius una compago, parte, | qua ex anima et sensu, spiritu atque ratione divinus est, | velut ex elementis superioribus inscendere posse videatur in | caelum, parte vero mundana, quae constat ex igne, aqua et | aere, mortalis resistat in terra, ne curae omnia suae mandata | vidua desertaque dimittat. Sic enim humanitas ex parte divi | na, ex alia parte effecta mortalis est in corpore consistens. |

11. Est autem mensura eius utriusque, id est hominis, ante omnis | religio, quam sequitur bonitas. Ea demum tunc videtur esse | perfecta, si contra cupiditatem alienarum omnium rerum sit | despectus virtute munita. Sunt ab omnibus cognationis divi | nae partibus aliena omnia, quaecumque terrena corporali | cupiditate possidentur; quae merito possessionum nomine | nuncupantur, quoniam non nata nobiscum, sed postea a | nobis possideri coeperunt: idcirco etiam possessionum no | mine nuncupantur. Omnia ergo huiusmodi ab homine aliena | sunt, etiam corpus, ut et ea quae adpetimus et illud ex quo | appetentiae nobis est vitium, despiciamus. Ut enim meum | animum rationis ducit intentio, homo hactenus esse debuit, | ut contemplatione divinitatis partem, quae sibi iuncta mor | talis est mundi inferioris necessitate servandi, despiciat at | que contemnat.

Nam ut homo ex utraque parte possit esse | plenissimus, quaternis eum utriusque partis elementis anim | adverte esse formatum, manibus et pedibus utrisque binis | aliisque corporis membris, quibus inferiori, id est terreno | mundo deserviat, illis vero partibus quattuor animi, sensus, | memoriae atque providentiae, quarum ratione cuncta divina | norit atque suspiciat. Unde efficitur ut rerum diversitates, | qualitates, effectus, quantitates suspiciosa indagazione secte | tur, retardatus vero gravi et nimio corporis vitio

gegenseitig zum Schmuck gereichen, so dass aus dieser gottgewollten Beschaffenheit des Menschen die Welt richtiger Kosmos<sup>70</sup> genannt zu sein scheint. Dieser kennt sich, kennt auch die Welt, da er sich ja erinnert,<sup>71</sup> was seinen (beiden) Teilen gemäß ist; da er erkennt, was er gebrauchen soll, wem er dienen muss; indem er Gott höchstes Lob und Dank spendet, sein Bild verehrt, im Wissen, dass auch er das zweite Abbild Gottes ist, dessen zwei Abbilder die Welt und der Mensch sind. Daher kommt es, dass er, da er ja in sich selbst eine einzige Zusammenfügung ist, mit dem Teil, durch den er aus Seele und Geist, göttlichem Atem (*spiritus*) und Verstand besteht und durch den er göttlich ist, wie durch gleichsam höhere Elemente, offenbar zum Himmel hinaufsteigen kann, mit dem irdischen Teil aber, der aus Feuer, Wasser und Luft besteht, als Sterblicher auf der Erde verharret, damit er nicht alles, was seiner Sorge übertragen ist, verwaist und verlassen im Stich lässt. So nämlich ist die Menschheit geschaffen, zum Teil göttlich, zum anderen Teil sterblich und körperlich.

11. Der Maßstab von beiden Teilen, d.h. der Maßstab des Menschen, ist aber vor allem die Frömmigkeit, der die Tugend nachfolgt. Diese ist offenbar erst dann vollkommen, wenn sie gegen die Begierde nach allen ihr fremden Dinge befestigt ist, indem sie sie tugendhaft verachtet. Allen Bereichen, in denen der Mensch dem Göttlichen verwandt ist, ist all das fremd, was irdisch ist und von körperlicher Begierde besessen wird; zu Recht wird das mit dem Namen der *possessiones* belegt, da es nicht mit uns geboren wurde, sondern wir erst später<sup>72</sup> begannen, es zu besitzen. Und daher wird es auch mit dem Namen *possessiones* belegt. Alles derartige also ist dem Wesen des Menschen fremd, sogar der Körper, so dass wir das, was wir begehren, und ebenso jenes, aus dem uns das Laster des Begehrens entsteht [nämlich der Körper], verachten. Wie nämlich die Ausrichtung auf die Lehre meinen Geist leitet, so soll auch der Mensch sich so verhalten, dass er durch Betrachtung des Göttlichen den Teil, der ihm als ein sterblicher verbunden ist durch die Notwendigkeit, den niedrigeren Kosmos zu bewahren, verachtet und geringschätzt.<sup>73</sup>

Denn bedenke, dass der Mensch, damit er in beiderlei Hinsicht ganz und gar komplett sein kann, in seinen beiden Teilen jeweils aus vier Grundstoffen gebildet ist: nämlich aus je zwei Händen und Füßen und den sonstigen Körpergliedern, mit denen er der unteren, d.h. der irdischen Welt dient, und aus jenen anderen vier Teilen der Seele, des Geistes, der Erinnerung und der Vorausschau, durch deren Vermögen er alles Göttliche weiß und zu ihm aufschaut. Daher kommt es, dass er die Verschiedenheit der Dinge, ihre Beschaffenheit, ihre Wirkungen, ihre Quantitäten peinlich genau erforscht; weil er aber gehemmt wird durch

has naturae | rerum causas, quae verae sunt, proprie pervidere non  
possit. |

Hunc ergo sic effectum conformatumque et tali ministerio |  
obsequioque praepositum a summo deo, | munde mundum ser-  
vando, deum pie colendo, digne | et competenter in utroque dei  
51 voluntati parentem, talem quo | munere credis esse munerandum  
– siquidem, cum dei opera | sit mundus, eius pulchritudinem qui  
diligentia servat atque | auget, operam suam cum dei voluntate  
coniungit, cum spe | ciem, quam ille divina intentione formavit,  
adminiculo sui | corporis diurno opere curaque componit – nisi eo  
quo pa | rentes nostri munerati sunt, quo etiam nos quoque mune-  
ra | ri, si foret divinae pietati complacitum, optamus piissimis |  
votis, id est ut emeritos atque exutos mundana custodia, | nexibus  
mortalitatis absolutos, naturae superioris parti, | id est divinae,  
puros sanctosque restituat?“ |

12. [A] „Iuste et vere dicis, o Trismegiste.“ |

[HT] „Haec est enim merces pie sub deo, diligenter cum  
mundo | viventibus. Secus enim impieque qui vixerint, et reditus  
de | negatur in caelum et constituitur in corpora alia indigna |  
animo sancto et foeda migratio.“ |

[A] „Ut iste rationis sermo processit, o Trismegiste, futurae |  
aeternitatis spe animae in mundana vita periclitantur.

[HT] Sed | aliis incredibile, aliis fabulosum, alitais forsitan vide-  
atur esse | deridendum. Res enim dulcis est in hac corporali vita,  
qui | capitur de possessionibus fructus. Quare animam obtorto, ut |  
aiunt, detinet collo, ut in parte sui, qua mortalis est, inhaere | at, nec  
52 sinit partem divinitatis agnoscere invidens immortalis | tati maligni-  
tas. | Ego enim tibi quasi praedivinans dixero nullum post nos |  
habiturum dilectum simplicem, qui est philosophiae, quae | sola  
est in cognoscenda divinitate frequens obtutus et sancta | religio.  
Multi etenim et eam multifaria ratione confundunt.“ |

[A] „Quomodo ergo multi incomprehensibilem philosophiam |  
efficiunt aut quemadmodum eam multifaria ratione confun-  
dunt?“ |

den schweren und allzu großen Makel des Körpers kann er diese Ursachen der Natur der Dinge, die die wahren sind, nicht richtig durchschauen.

Dieser (Mensch) aber, so geschaffen und gebildet und für einen solchen Dienst und solche Gefolgschaft bestimmt vom höchsten Gott, dass er die geordnete Welt geordnet<sup>74</sup> bewahrt, Gott fromm verehrt und würdig und fähig in beiden Bereichen dem Willen Gottes gehorcht, mit welchem Geschenk, glaubst du, muss ein solcher beschenkt werden – wenn er nämlich, weil die Welt das Werk Gottes ist, deren Schönheit mit Sorgfalt bewahrt und vermehrt, sein Werk mit dem göttlichen Willen vereint, wenn er die Form, die jener mit seinem göttlichen Willen bildete, mit Hilfe seines Körpers in täglicher Mühe und Sorge ordnet? Doch wohl mit dem Geschenk, mit dem unsere Eltern beschenkt wurden, mit dem auch wir mit allerfrömmsten Wünschen wünschen, beschenkt zu werden, wenn es denn der göttlichen Liebe gefiele, nämlich, dass er uns, wenn wir aus dem Dienst entlassen sind und der Fürsorge für das Irdische entkleidet, von den Banden der Sterblichkeit löst und dem höheren Teil unseres Wesens, d.h. dem göttlichen, rein und heilig zurückgibt.“

12. [Asclepius] „Richtig und wahr sprichst du, Trismegistus.“

[Trismegistus] „Dies ist nämlich der Lohn für die, die fromm unter Gott, sorgfältig<sup>75</sup> mit der Welt leben. Denen aber, die anders und unfromm gelebt haben, wird die Rückkehr in den Himmel verwehrt, und ihnen wird eine für die heilige Seele unwürdige und hässliche Wanderung in andere Körper verordnet.“<sup>76</sup>

[Asclepius] „Wie der Gang deiner Rede fortgeschritten ist, Trismegistus, stehen die Seelen im irdischen Leben hinsichtlich ihrer Hoffnung auf zukünftige Ewigkeit in großer Gefahr.“<sup>77</sup>

[Trismegistus:]<sup>78</sup> „Das könnte freilich den einen unglaublich, den anderen erfunden, anderen vielleicht lachhaft erscheinen. Süß ist nämlich in diesem körperlichen Leben der Genuss, der aus den Besitztümern gezogen wird. Daher packt er die Seele, wie man sagt, an der Kehle<sup>79</sup> und hält sie nieder, so dass sie festhängt an dem Teil ihrer selbst, durch den sie sterblich ist,<sup>80</sup> und das Böse lässt nicht zu, dass sie den göttlichen Teil wahrnimmt, denn es hasst die Unsterblichkeit.<sup>81</sup> Ich will dir freilich gewissermaßen voraussagend sagen, dass nach uns niemand mehr einfache Liebe zur Philosophie hegen wird, die allein in der Erkenntnis der Gottheit als dauerndes Anschauen und heilige Verehrung besteht.<sup>82</sup> Viele nämlich verwirren auch sie auf vielfache Weise.

[Asclepius:] „Wie machen denn die Vielen die Philosophie unfassbar, oder auf welche Weise verwirren sie sie durch vielfältige Lehre?“

13. [HT] „O Asclepi, hoc modo: in varias disciplinas nec comprehensibiles eam callida commentatione miscentes, ἀριθμητικὴν et musicen et geometriam. Puram autem philosophiam eamque divina tantum religione pendentem tantum intendere in reliquas oportebit, ut apocatastasis astrorum, stationes praefinitas cursumque commutationis numeris constare miretur; terrae vero dimensiones, qualitates, quantitates, maris profunda, ignis vim et horum omnium effectus naturamque cognoscens miretur, adoret atque collaudet artem mentemque divinam. Musicen vero nosse nihil aliud est nisi cunctarum omnium rerum ordinem scire quaeque sit divina ratio sortita: ordo enim rerum singularum in unum omnium artificii ratione collatus concentum quendam melo divino dulcissimum verissimumque conficiet.

53

14. Qui ergo homines post nos erunt, sophistarum calliditate decepti, a vera pura sanctaque philosophia avertentur. Simplici enim mente et anima divinitatem colere eiusque facta venerari, agere etiam dei voluntati gratias, quae est bonitatis sola plenissima, haec est nulla animi importuna curiositate violata philosophia. Et de his sit hucusque tractatus. De spiritu vero et de his similibus hinc sumatur exordium.

Fuit deus et ὕλη, quem Graece credimus mundum, et mundo comitabatur spiritus vel inerat mundo spiritus, sed non similiter ut deo nec deo haec, de quibus mundus. Idcirco non erant, quia nata non erant, sed in eo iam tunc erant, unde nasci habuerunt. Non enim ea sola non nata dicuntur, quae necdum nata sunt, sed ea quae carent fecunditate generandi, ita ut ex his nihil nasci possit. Quaecumque ergo sunt, quibus inest natura generandi, haec et generabilia sunt, de quibus nasci potest, tametsi ea ex se nata sunt. Neque enim dubitatur ex his, quae ex se nata sunt, facile nasci posse, de quibus cuncta nascuntur. Deus ergo sempiternus, deus aeternus nec nasci potest nec potuit: hoc est, hoc fuit, hoc erit semper. Haec ergo est, quae ex se tota est, natura dei. Ὑλη autem vel mundi natura et spiritus, quamvis nata non videantur a principio, tamen in se nascendi procreandique vim possident atque naturam. Fecunditatis etenim initium in qualitate

13. [Trismegistus:] „Folgendermaßen, Asclepius: Sie mischen sie durch raffinierte Auslegung<sup>83</sup> in unterschiedliche und unverständliche Wissenschaften<sup>84</sup> hinein: die Arithmetik, die Musik, die Geometrie.<sup>85</sup> Denn die reine Philosophie, sie, die nur von der Verehrung des Göttlichen abhängt, soll sich nur insoweit auf die anderen (Disziplinen) ausrichten, als sie bewundert, dass die Wiederkehr der Gestirne, ihre vorherbestimmten festen Standorte und ihr Lauf und Wandel auf Zahlen beruhen; dass sie die Erstreckungen der Erde, ihre Qualitäten und Quantitäten, die Tiefen des Meeres, die Kraft des Feuers und die Auswirkungen dieser Dinge und die Natur erkennt und bewundert, die göttliche Kunst und den göttlichen Geist anbetet und zugleich preist. Die Musik zu kennen aber bedeutet nichts anderes als die Ordnung aller Dinge zu wissen und was die göttliche Vernunft bestimmt hat. Denn die Ordnung der einzelnen Dinge, durch die alles umfassende göttliche Vernunft zusammengeführt in eins, wird einen gewissen Zusammenklang hervorbringen, durch göttliche Melodie völlig süß und gänzlich wahr.<sup>86</sup>

14. Die Menschen, die nach uns kommen, werden also, getäuscht von der Schlauheit der Sophisten,<sup>87</sup> sich von der wahren, reinen und heiligen Philosophie abwenden. Denn mit schlichtem Geist und schlichter Seele der Gottheit zu dienen und ihre Taten zu verehren, auch dem göttlichen Willen Dank abzustatten, der allein übervoll der Güte ist, das ist eine Philosophie, die von keiner unreinen Neugier des Geistes entstellt ist. Und darüber soll der Traktat bis hierhin gehen. Über den Geisthauch (*spiritus*)<sup>88</sup> aber und über diesen ähnliche Dinge soll hier der Anfang genommen werden.

Es gab Gott und die Materie (*ύλη*), wie wir glauben, dass die materielle Welt auf Griechisch heißt, und der Materie war der Geisthauch als Gefährte beigegeben oder der Geisthauch war in der Materie, aber nicht auf gleiche Weise, wie er in Gott war, noch wie in Gott das war, woraus die Materie ist. Diese Dinge<sup>89</sup> waren (damals) deswegen noch nicht, weil sie noch nicht geschaffen waren, aber damals war schon in ihm (Gott) das, woraus sie die Fähigkeit hatten, geschaffen zu werden. Und nicht nur das wird ‚ohne Geburt‘<sup>90</sup> genannt, was noch nicht geboren ist, sondern auch das, was keine Zeugungsfähigkeit besitzt, so dass daraus nichts geboren werden kann. Was immer die Beschaffenheit des Hervorbringens besitzt, das ist auch hervorbringend (*generabilia*), und daraus kann etwas geboren werden, wenngleich es (selbst) aus sich geboren wurde.<sup>91</sup> Unzweifelhaft kann ja aus dem, was aus sich selbst geboren wurde, leicht das geboren werden, von dem alles geboren wird.<sup>92</sup> Der immerwährende Gott aber, der ewige Gott kann

54 naturae est, quae et conceptus et partus in | se possidet vim atque materiam.

15. Haec itaque sine alieno con|ceptu est sola generabilis. At vero ea, quae vim solam conci|piendi habent ex alterius commix-tione naturae, ita discer|nenda sunt, ut hic locus mundi cum his, quae in se sunt, | videatur esse non natus, qui utique in se vim totius naturae | habet. Locum autem dico, in quo sint omnia. Ne-que enim | haec omnia esse potuissent, si locus deesset, qui omnia susti|nere potuisset. Omnibus enim rebus, quae fuerint, praeca |-vendum est loco. Nec qualitates etenim nec quantitates nec | posi-tiones nec effectus dinosci potuissent earum rerum | quae nusquam sunt.

Sic ergo et mundus, quamvis natus non | sit, in se tamen om-nium naturas habet, utpote qui his omni|bus ad concipiendum fecundissimos sinus praestet. Hoc est | ergo totum qualitatis mate-riae, quae creabilis est, tametsi | creata non est. Sicuti enim in na-tura materiae qualitas fecun|da est, sic et malignitatis eadem est aequae fecunda.

16. Nec ego | dixi, o Asclepi et Hammon, quod a multis dicitur: non pote|rat deus incidere atque avertere a rerum natura mali-tiam? | Quibus respondendum nihil omnino est; vestri tamen causa | et haec prosequare, quae coeperam, et rationem reddam. Di|cunt enim ipsi deum debuisse omnifariam mundum a mali |tia liberare; ita enim in mundo est, ut quasi membrum ipsius | esse videatur.

55 Provisum cautumque est, quantum rationabi|liter potuisset a summo deo, tunc, cum sensu, disciplina, | intellegentia mentes hominum est munerare dignatus. Hisce | enim rebus, quibus ceteris antistamus animalibus, solis pos |sumus malitiae fraudes, dolos vitiaque vitare. Ea enim qui, | antequam his implicatus est, ex as-pectu vitarit, is homo est | divina intellegentia prudentiaque muni-

nicht hervorgebracht werden und konnte nicht hervorgebracht werden: Das ist so, das war so, das wird immer so sein. Dies also ist die Beschaffenheit Gottes, die ganz aus sich selbst ist. Die Materie aber bzw. die Beschaffenheit der Welt und der Geisthauch besitzen, wenngleich sie nicht von Anfang an existierten, dennoch in sich die Fähigkeit<sup>93</sup> und die Natur, zu gebären und zu zeugen. Denn der Ursprung der Fruchtbarkeit liegt in der Beschaffenheit der Natur, die in sich die Kraft und den Stoff für Empfängnis und Gebären besitzt.

15. Diese also sind für sich allein zeugungsfähig, ohne Empfängnis von etwas anderem.<sup>94</sup> Das aber, was die Kraft des Empfangens allein aus der Vermischung mit einer anderen Beschaffenheit hat, muss davon unterschieden werden, und zwar so, dass dieser Raum der materiellen Welt, der schlechterdings in sich die Kraft der ganzen Natur hat, und auch das, was in ihm ist, nicht hervorgebracht erscheint. Als Raum bezeichne ich aber das, worin alles ist. Denn dies alles hätte nicht existieren können, wenn der Raum fehlte, der so beschaffen war, dass er alles halten konnte.<sup>95</sup> Denn für alle Dinge, die existieren, ist ein Raum vorzusehen. Weder Qualitäten noch Quantitäten noch Positionen noch Wirkungen hätten andernfalls unterschieden werden können, wenn die Dinge nirgends wären.

So enthält also auch die materielle Welt, wenngleich sie ungeboren ist, dennoch in sich die Beschaffenheiten<sup>96</sup> aller Dinge, insofern sie ja für diese alle die fruchtbarsten Höhlungen zu ihrer Empfängnis bietet. Dies also ist die Gesamtheit der Beschaffenheit der Materie, die schöpferisch ist, wenngleich sie nicht geschaffen ist. Wie aber in der Natur der Materie eine fruchtbare Beschaffenheit ist, so ist dieselbe auch gleichermaßen fruchtbar an Bosheit.

16. Und ich habe nicht gesagt, o Asclepius und Hammon, was von den Vielen<sup>97</sup> gesagt wird: Hätte Gott nicht das Böse von der Beschaffenheit der Dinge abschneiden und abwenden können?<sup>98</sup> Denen (den Vielen) muss man gar nicht antworten; doch um euretwillen werde ich dieses fortsetzen, womit ich begonnen hatte, und den Grund nennen. Sie selbst sagen nämlich, Gott hätte die materielle<sup>99</sup> Welt in jeder Hinsicht vom Bösen befreien sollen; es ist ja so in der Welt, dass es gleichsam ein Teil von ihr zu sein scheint.

Der höchste Gott hat, soweit das vernünftig geschehen konnte, vorgesorgt und acht gegeben, damals, als er die Menschen für wert hielt, sie mit Geist, Wissenschaft und Erkenntnis zu beschenken. Denn allein durch diese Dinge, durch die wir die übrigen Lebewesen übertreffen, können wir die Betrügereien und Listen und Laster des Bösen vermeiden.<sup>100</sup> Wer nämlich diese Dinge, bevor er durch sie verstrickt ist, schon

tus; fundamentum | est enim disciplinae in summa bonitate consistens. |

Spiritu autem ministrantur omnia et vegetantur in mundo, qui quasi organum vel machina summi dei voluntati | subiectus est. Itaque haec hactenus a nobis intellegantur. |

Mente sola intellegibilis, summus qui dicitur deus, rector | gubernatorque est sensibilis dei eius qui in se circumplecti | tur omnem locum, omnem rerum substantiam totamque | gnentium creantiumque materiam et omne quicquid est, | quantumcumque est.

17. Spiritu vero agitantur sive gubernantur | omnes in mundo species, unaquaeque secundum naturam | suam a deo distributam sibi; ὅλην autem vel mundus omnium | est receptaculum omniumque agitatio atque frequentatio, | quorum deus gubernator, dispensans omnibus rebus mundanis quantum unicuique necessarium. Sed spiritu vero implet omnia, ut cuiusque naturae qualitas est, inhalata.

56 Est | enim cava mundi rotunditas in modum sphaerae ipsa sibi | qualitatis vel formae suae causa invisibilis tota, quippe cum | quemcumque in ea summum subter despiciendi causa delegeris | locum, ex eo, in imo quid sit, videre non possis. propter quod | multis loci instar qualitatemque habere creditur. | Per formas enim solas specierum, quarum imaginibus videtur insculpta, quasi visibilis creditur, cum depicta monstra | tur; re autem vera est sibi ipsi invisibilis semper. Ex quo eius | imum, si pars vel locus est in sphaera, Graece Ἄιδης dicitur, siquidem ἰδεῖν Graece videre dicatur, quo visu imum | sphaerae careat. Unde et ideae dicuntur species, quod sint | visibiles formae. Ab eo itaque, quod visu priventur, Graece | Ἄιδης, ab eo, quod in imo sphaerae sint, Latine inferi nuncupantur. Haec ergo sunt principalia et antiquiora et quasi | capita vel initia omnium quae sunt in his aut per haec aut de | his.“ |

18. [A] „Omnia haec ergo ipsa, ut dicis, quae sunt, o Trismegiste?“ |

beim bloßen Anblick gemieden hat, der ist ein Mensch, der durch die Fähigkeit, das Göttliche zu erkennen, und durch Klugheit gefestigt ist; denn das ist die Grundlage der Lehre, die in dem höchsten Guten (Gott) gegründet ist.<sup>101</sup>

Durch den Geisthauch aber wird alles unterstützt und lebt in der Welt, die gleichsam wie ein Instrument oder auch eine Maschine dem Willen des höchsten Gottes unterworfen ist. Und so soll es bis hierhin von uns verstanden werden.

Der allein durch den Geist erkennbare,<sup>102</sup> er, der der höchste Gott genannt wird, ist der Lenker und Steuermann dieses sinnlich wahrnehmbaren Gottes,<sup>103</sup> der in sich den ganzen Raum, jede Substanz der Dinge, die ganze Materie des Entstehenden und Schaffenden und alles, was auch immer es ist, wie viel auch immer es ist, umfasst.

17. Durch den Geisthauch aber werden alle Einzelformen auf der Welt bewegt und gelenkt, eine jegliche gemäß ihrer Natur, die ihr von Gott zugeteilt wurde. Die Materie aber bzw. die materielle Welt ist das Behältnis aller Dinge und veranlasst ihre Bewegung und Häufung; deren Lenker ist Gott, der allen irdischen Dingen soviel zuteilt, wie einem jeglichen notwendig ist. Er aber erfüllt alles mit dem Geisthauch, gemäß der Art einer jeglichen Beschaffenheit ist es von ihm angehaucht.

Und die hohle Rundung der Welt ist nach Art einer Kugel sich selbst auf Grund ihrer Beschaffenheit oder auch Form nicht in ihrer Gänze sichtbar, da du ja, welchen höchsten Ort auch immer du auf ihr wählst, um hinabzuschauen, von diesem aus nicht sehen kannst, was in der Tiefe liegt.<sup>104</sup> Daher glauben viele, dass eine Kugel ein Abbild des Raumes sei und dessen Beschaffenheit habe.<sup>105</sup> Denn allein mittels der (Erscheinungs-)Formen der Ideen,<sup>106</sup> deren Bilder in sie<sup>107</sup> eingraviert erscheinen, glaubt man, sie sei gleichsam sichtbar, wenn sie abgemalt gezeigt wird; tatsächlich aber ist sie sich selbst immer unsichtbar.<sup>108</sup> Daher wird ihr Tiefstes, wenn denn ein tiefster Teil oder Ort in einer Kugel existiert, auf Griechisch Hades genannt, insofern als ἰδεῖν auf Griechisch *sehen* genannt wird und das Tiefste der Kugel des Sehens<sup>109</sup> entbehrt. Und daher werden auch die Einzelformen Ideen genannt, weil sie sichtbare Formen sind. Auf Grund dessen, dass sie nicht sichtbar sind, werden sie auf Griechisch Hades<sup>110</sup> genannt; auf Grund dessen, dass sie an der tiefsten Stelle der Kugel sind, werden sie Lateinisch die Unteren<sup>111</sup> genannt. Das also (die Ideen) sind die Ursprünge und die älteren Prinzipien und gleichsam die Quellen oder auch Anfänge von allem, was in diesen oder durch diese oder von diesen ist.“

18. [Asclepius:] „Alle diese (*principia*) selbst also, wie du sagst, was sind sie, Trismegistus?“

[HT] „Mundana, ut ita dixerim, specierum omnium, quae in |  
sunt, uniuscuiusque, sicuti est, tota substantia. Mundus ita |que  
nutrit corpora, animas spiritus. Sensus autem, quo dono | caelesti  
sola felix sit humanitas – neque enim omnes sed | pauci, quorum  
57 ita mens est ut tanti beneficii capax esse | possit; ut enim sole mun-  
dus, ita mens humana isto clarescit | lumine et eo amplius; nam sol  
quicquid illuminat, aliquando | terrae et lunae interiectu interveni-  
ente nocte eius privatur | lumine; sensus autem cum semel fuerit  
animae commixtus | humanae, fit una ex bene coalescente com-  
mixtione materia, | ita ut numquam huiusmodi mentes caliginum  
impediantur | erroribus. Unde iuste sensum deorum animam esse  
dixerunt. | Ego vero nec eorum dico omnium sed magnorum quo-  
rum | que et principalium.“ |

19. [A] „Quos dicis vel rerum capita vel initia primordiorum, o |  
Trismegiste?“ |

[HT] „Magna tibi pando et divina nudo mysteria, cuius rei in |i-  
tium facio exoptato favore caelesti. Deorum genera multa | sunt  
eorumque omnium pars intellegibilis, alia vero sensibi |lis. Intelle-  
gibiles dicuntur non | ideo quod putentur non subiacere sensibus  
nostris: magis enim ipsos sentimus quam | eos quos visibiles nun-  
cupamus, sicuti disputatio perdocebit | et tu, si intendas, poteris  
pervidere. Sublimis etenim ratio | eoque diviniore ultra hominum  
mentes intentionesque consi |stens, si non attentiore aurium obse-  
quio verba loquentis | acceperis, transvolabit et transluet aut ma-  
gis refluet suique | se fontis liquoribus miscebit.

Sunt ergo omnium specierum | principes dii. Hos sequuntur dii,  
quorum est princeps οὐ|σίας. Hi sensibiles, utriusque originis  
consimiles suae, qui | per sensibilem naturam conficiunt omnia,  
58 alter per alterum, | unusquisque opus suum illuminans. Caeli vel  
quicquid est, | quod eo nomine comprehenditur, οὐσιάρχης est  
Iuppiter; | per caelum enim Iuppiter omnibus praebet vitam.

[Trismegistus:] „Materiell ist, um es so zu sagen, die ganze Substanz aller Erscheinungsformen, die in der Welt sind, und einer jeglichen. Und so ernährt die Materie die Körper, der *spiritus* die Seelen. Der Geist aber ist eine göttliche Gabe, durch die allein die Menschheit glücklich sein kann – nicht alle aber sind das, sondern nur die wenigen, deren Geist so beschaffen ist, dass er einer solchen Wohltat teilhaftig zu sein vermag; wie sich nämlich der Kosmos durch die Sonne aufhellt, so hellt sich der menschliche Geist durch dieses Licht auf und noch mehr als er; denn was immer die Sonne erhellt, wird doch irgendwann einmal des Lichts beraubt durch die Zwischenstellung von Erde und Mond und wenn die Nacht einbricht. Ist aber der Geist einmal der menschlichen Seele beige-mischt, so entsteht ein einziger Stoff aus der gut zusammenwachsenden Mischung; so dass ein so gearteter Geist niemals durch die Irrtümer der Finsternis behindert werden kann.<sup>112</sup> Daher sagten sie zu Recht, dass der Geist die Seele der Götter sei. Ich aber sage, nicht von ihnen allen, sondern gerade von den größten und den bedeutendsten.“

19. [Asclepius:] „Welche nennst du die Quellen der Dinge oder Anfänge der Anfangsstoffe, Trismegistus?“

[Trismegistus:] „Großes eröffne ich dir und enthülle göttliche Mysterien, und ich beginne damit, wenn ich die himmlische Gunst erlehrt habe. Es gibt viele Gattungen von Göttern, und ein Teil von ihnen ist nur mit dem Geist erkenntlich (*intelligibilis*), ein anderer aber mit den Sinnen wahrnehmbar (*sensibilis*). Die *Intelligibiles* werden nicht deshalb so genannt, weil man von ihnen glaubte, dass sie unseren Sinneswahrnehmungen nicht unterliegen: Mehr nämlich nehmen wir diese selbst wahr<sup>113</sup> als die, die wir sichtbar nennen, wie die Abhandlung lehren wird und wie du, wenn du dich konzentrierst, durchschauen kannst. Denn meine Darlegung ist erhaben und umso göttlicher, weil sie jenseits der Spannkraft des menschlichen Geistes besteht, und wenn du nicht mit ganz gespannter Aufmerksamkeit deiner Ohren die Worte des Sprechenden empfängst, wird sie an dir vorbeifliegen und vorbeifließen oder mehr noch zurückfließen und sich mit den Wassern ihrer Quelle mischen.<sup>114</sup>

Es gibt also Götter, die die Ursprünge aller Arten sind.<sup>115</sup> Ihnen folgen Götter nach, die einen Ursprung ihres Seins<sup>116</sup> haben. Diese letzteren sind sinnlich wahrnehmbar, entsprechend jedem ihrer beiden Ursprünge,<sup>117</sup> und in der sinnlich wahrnehmbaren Natur vollenden sie alles, der eine mit Hilfe des anderen, ein jeglicher sein Werk erleuchtend.<sup>118</sup> Der Ousiarches (Seinsursprung) des Himmels, oder was auch immer es ist, das mit diesem Namen bezeichnet wird, ist Iuppiter; durch den Himmel nämlich gewährt Iuppiter allen das Leben.

Solis οὐ|σιάρχησ lumen est; bonum enim luminis per orbem nobis| solis infunditur. XXXVI, quorum vocabulum est Horosco|pi, id est eodem loco semper defixorum siderum, horum| οὐσιάρχησ vel princeps est, quem παντόμορφον vel omni|formem vocant, qui diversis speciebus diversas formas facit. |

Septem sphaerae quae vocantur, habent οὐσιάρχας, id est | sui principes, quam fortunam dicunt aut εἰμαρμένην, qui |bus immutantur omnia lege naturae stabilitateque firmissi|ma, sempiterna agitatione variata. Aer vero organum est vel | machina omnium, per quam omnia fiunt; est autem οὐ|σιάρχησ huius secundus \*\*\* mortalibus mortalia et his simi |lia.

59 His ergo ita se habentibus, ab imo ad summum † se | admoventibus sic sibi conexa sunt omnia pertinentia ad se | ac de \*\*\* immortalibus mortalia sensibiliaque insensibilibus | adnexa sunt. Summa vero gubernatori summo illi domino | paret, \*\* vel esse non multa aut potius unum. Ex uno etenim | cuncta pendentia ex eoque defluentia cum distantia viden|tur, creduntur esse quam plurima, adunata vero unum vel | potius duo: unde fiunt omnia et a quo fiunt, id est de mate|ria, qua fiunt, et ex eius voluntate, cuius nutu efficiuntur | alia.“ |

20. [A] „Haec iterum ratio quae est, o Trismegiste?“ |

[HT] „Talis, o Asclepi. Deus etenim vel pater vel dominus om|nium vel quocumque alio nomine ab hominibus sanctius | religiosiusque nuncupatur, quod inter nos intellectus nostri | causa debet esse sacratum – tanti etenim numinis contempla|tione nullo ex his nominibus eum definite nuncupabimus. Si | enim vox hoc est: ex aere spiritu percusso sonus declarans | omnem hominis voluntatem vel sensum, quem forte ex sen|sibus mente perceperit, cuius nominis tota substantia paucis | composita syllabis definita atque circumscripta est, ut esset | in homine necessarium vocis auriumque commercium, simul | etiam et sensus et spiritus et aeris et omnium in his aut per | haec aut de his nomen est totum dei. Non enim spero totius | maiestatis effectorem omniumque rerum patrem vel domi|num uno posse quamvis e multis composito nuncupari nomi|ne: hunc vero innominem vel potius omninominem  
60 es |se, siquidem is sit unus et omnia, ut sit necesse aut omnia | eius

Der Ousiarches der Sonne ist das Licht; das Gute des Lichts ergießt sich nämlich in uns durch den Kreis der Sonne. Die 36,<sup>119</sup> deren Bezeichnung Horoscop<sup>120</sup> ist, d.h. Sterne, die immer an demselben Ort festgemacht sind, haben als Ousiarchen oder Fürsten, den man den Pantomorphos oder Allgestaltigen nennt, der den verschiedenen Erscheinungsformen ihre verschiedenen Gestalten gibt.

Die sieben Sphären, wie sie heißen,<sup>121</sup> haben als Ousiarchen, d.h. als ihre Ursprünge, die sog. Fortuna<sup>122</sup> und Heimarmene, durch die alles sich nach dem Gesetz der Natur und in größter Beständigkeit entwickelt und sich durch ewige Bewegung verändert. Die Luft<sup>123</sup> aber ist das Werkzeug zur Herstellung von allem oder auch die Maschine, durch die alles entsteht;<sup>124</sup> ihr Ousiarches aber ist der zweite \*\*\*<sup>125</sup> den Sterblichen Sterbliches und diesem Ähnliches.

Da sich diese Dinge so verhalten, sind sie, indem sie von ganz unten nach ganz oben aneinander heranreichen, unter sich alle so verbunden und beziehen sich auf aufeinander, und ausgehend vom Unsterblichen ist das Sterbliche und das sinnlich Wahrnehmbare mit dem nicht sinnlich Wahrnehmbaren verknüpft.<sup>126</sup> Alles zusammen aber folgt jenem höchsten Lenker und Herrn darin, dass es nicht vieles ist, sondern vielmehr nur Eines. Denn da alles von einem abhängt und aus einem hinabfließt, erscheint es zwar unterschiedlich, und man glaubt, es sei vieles, in seiner Gesamtheit betrachtet aber ist es eines oder eher zwei: Das, woraus alles wird, und der, von dem alles wird, d.h. die Materie, durch die es wird, und der Wille dessen, durch dessen Nicken alles andere/weitere geschaffen wird.“

20. [Asclepius:] „Welche Lehre ist dies nun wieder, Trismegistus?“

[Trismegistus:] „Eine solche, Asclepius: Der Gott oder der Vater oder der Herr aller Dinge oder mit welchem anderem Namen er von den Menschen heiliger und frömmere bezeichnet wird, (das ist) ein Name, der unter uns, damit wir uns gegenseitig verstehen, geheiligt sein muss – denn in der Betrachtung einer so großen Gottheit werden wir sie mit keinem dieser Namen genau definieren. Wenn das gesprochene Wort dies ist: ein Klang, der entsteht, wenn die Luft vom Atem durchdrungen wurde, und der den ganzen Willen oder den ganzen Geist eines Menschen darlegt, den er gerade aus seinen Sinnen in seiner Seele empfangen hat, ein Name, dessen ganze Substanz aus wenigen Silben zusammengesetzt fest bestimmt und umschrieben ist, so dass der beim Menschen notwendige Austausch zwischen Stimme und Ohren<sup>127</sup> zustande kommt: Dann ist der ganze Name Gottes die Gesamtheit von Wahrnehmung und Atem und Luft und allen Dingen in diesen oder durch diese oder von diesen. Ich hoffe ja nicht, den Urheber der ganzen Majestät

nomine aut ipsum omnium nominibus nuncupari. hic | ergo solus  
 ut omnia, utraque sexus fecunditate plenissimus, | semper voluntatis  
 praegnans suae, parit semper quicquid | voluerit procreare.  
 voluntas eius est bonitas omnis. haec ea | dem bonitas omnium  
 rerum est ex divinitate eius nata na | tura, uti sint omnia, sicuti sunt  
 et fuerunt, et futuris omnibus | dehinc naturam ex se nascendi  
 sufficient. haec ergo ratio, | o Asclepi, tibi sit reddita, quare et quo-  
 modo fiant omnia.“ |

21. [A] „Utriusque sexus ergo deum dicis, o Trismegiste?“ |

[HT] „Non deum solum, Asclepi, sed omnia animalia et inani |  
 malia. Impossibile est enim aliquid eorum quae sunt infe | cundum  
 esse. Fecunditate enim dempta ex omnibus quae | sunt, impossi-  
 bile erit semper esse quae sunt. Ego enim et | naturam et sensum et  
 mundum dico in se continere | et nata omnia conservare. Procrea-  
 tionem enim uterque | plenus est sexus et eius utriusque conexio aut,  
 quod est | verius, unitas incomprehensibilis est, quem sive Cupidi-  
 nem | sive Venerem sive utrumque recte poteris nuncupare.

61 Hoc | ergo omni vero verius manifestiusque mente percipito,  
 quod | ex illo totius naturae deo hoc sit cunctis in aeternum | pro-  
 creandi inventum tributumque mysterium, cui summa | caritas,  
 laetitia, hilaritas, cupiditas amorque divinus innatus | est.

Et dicendum foret quanta sit eius mysterii vis atque | necessi-  
 tas, nisi ex sui contemplatione unicuique ex intimo | sensu nota  
 esse potuisset. Si enim illud extremum temporis, | quo ex crebro  
 attritu pervenimus, ut utraque in utramque | fundat natura proge-  
 niem, animadvertas ut altera avida al | terius venerem rapiat interi-  
 usque recondat, denique eo | tempore ex commixtione communi et  
 virtutem feminae | marum adipiscuntur et mares femineo torpore  
 lassescunt. | Effectus itaque huius tam blandi necessariique myste-  
 rii in | occulto perpetratur, ne vulgo irridentibus imperitis utrius |  
 que naturae divinitas ex commixtione sexus cogatur erube | scere,

und den Vater oder auch Herrn aller Dinge mit einem einzigen Namen benennen zu können, sei er auch aus vielen zusammengesetzt: Denn er ist namenlos oder eher allnamig, insofern er ja der eine und alles ist, so dass man notwendig alles mit seinem Namen oder ihn selbst mit den Namen aller Dinge bezeichnen muss. Dieser also, wie er allein alles ist, völlig angefüllt mit der Fruchtbarkeit beider Geschlechter, immer schwanger mit seinem eigenen Willen, gebiert immer, was auch immer er hervorbringen wollte. Sein Wille besteht ganz im Gutsein, und ebendieses Gutsein aller Dinge ist naturgemäß hervorgegangen aus seiner Göttlichkeit, damit alles so ist, wie es ist und wie es war und dem Zukünftigen schließlich aus sich heraus die Anlage bietet, sich fortzupflanzen. Die folgende Lehre, Asclepius, soll dir also dargelegt sein: Warum und wie alles entsteht.“

21. [Asclepius:] „Du sagst also, Gott sei von beiderlei Geschlecht, Trismegistus?“<sup>128</sup>

[Trismegistus:] „Das sage ich nicht nur von Gott allein, Asclepius, sondern von allem Belebten und Unbelebten. Es ist nämlich unmöglich, dass irgendetwas von dem, was existiert, unfruchtbar ist. Denn wenn die Fruchtbarkeit aus allem, das existiert, fortgenommen ist, wird es unmöglich sein, das das für immer existiert, was existiert. Ich sage also, dass die Natur und der Geist und die Welt in sich alles Geschaffene enthalten und erhalten.<sup>129</sup> Denn jedes der beiden Geschlechter ist voll an Schöpfungskraft, und die Verbindung jedes der beiden Geschlechter oder, was zutreffender ist, ihre Einheit ist unbegreiflich, was du richtig als Cupido oder als Venus oder als beides bezeichnen kannst.<sup>130</sup>

Dies also, wahrer und offenbarer als alles Wahre, nimm mit ganzem Verstand wahr: Von jenem Gott der ganzen Natur<sup>131</sup> ist dies Geheimnis des Zeugens für alle auf ewig erfunden und allen zugeteilt, ein Geheimnis, dem höchste Zuneigung, Fröhlichkeit, Heiterkeit, Begierde und göttliche Liebe eingeboren sind.

Und<sup>132</sup> man müsste sagen, wie groß die Kraft und der Zwang dieses Mysteriums ist, wenn das nicht jedem einzelnen auf Grund der Betrachtung seiner selbst im tiefsten Bewusstsein bekannt sein könnte. Wenn du dir nämlich jenen letzten Augenblick vorstellst, an dem wir durch häufiges Reiben dahin gelangen, dass jedes Geschlecht in das andere die Nachkommenschaft<sup>133</sup> schleudert, dass das eine gierig die Nachkommenschaft des anderen an sich reißt und tief in sich birgt: In diesem Augenblick schließlich und auf Grund der gemeinsamen Vermischung nehmen die weiblichen Wesen die Tatkraft der männlichen an, und die männlichen Wesen ermatten in weiblicher Schaffheit. Der Vollzug dieses so angenehmen wie notwendigen Geheimnisses wird im Geheimen

multo magis etiam si visibus irreligiosorum hominum | subiciantur. |

22. Sunt autem non multi aut admodum pauci, ita ut numeramur | etiam in mundo possint, religiosi. Unde contingit in multis | remanere malitiam defectu prudentiae scientiaeque rerum | omnium  
62 quae sunt. Ex intellectu enim rationis divinae, qua | constituta sunt omnia, contemptus medelaque nascitur vi | tiorum mundi totius.

Perseverante autem imperitia atque | inscientia vitia omnia convalescunt vulnerantque animam | insanabilibus vitiis, quae infecta isdem atque vitiata quasi | venenis tumescit, nisi eorum, quorum animarum disciplina | et intellectus summa curatio est. Si solis ergo et paucis hoc | proderit, dignum est hunc persequi atque expedire tracta | tum, quare solis hominibus intellegentiam et disciplinam di | vinitas suam sit impertire dignata. Audi itaque! |

Deus pater et dominus cum post deos homines efficeret ex | parte corruptiore mundi et ex divina pari lance componderans, vitia contingit mundi corporibus commixta remanere et | alia propter cibos victumque, quem necessario habemus | cum omnibus animalibus communem; quibus de rebus ne | cesse est cupiditatum desideria et reliqua mentis vitia animis | humanis insidere.

Diis vero, utpote ex mundissima parte naturae effectis et nullis indigentibus rationis disciplinaeque | adminiculis, quamvis immortalitas et unius semper aetatis | vigor ipse sit eis prudentia et disciplina, tamen propter unitatem rationis pro disciplina et pro intellectu, ne ab his essent alieni, ordinem necessitatis lege conscriptum aeterna | lege constituit, hominem ex animalibus cunctis de sola ratione disciplinaque cognoscens, per quae vitia corporum homines avertere atque abalienare potuissent, ipsos ad immortalitatis spem intentionemque protendens.  
63

Denique et bonum | hominem et qui posset immortalis esse ex utraque natura | composuit, divina atque mortali, et sic compositum est per | voluntatem dei, hominem constitutum esse meliorem

begangen, damit nicht, wenn allgemein die Unerfahrenen es verlachen, die Göttlichkeit der beiden Naturen auf Grund der Vermischung des Geschlechts zum Erröten genötigt wird, und das geschähe umso mehr, wenn sie den Blicken unfrommer Menschen ausgesetzt würden.

22. Es gibt aber nicht viele oder nur so wenige Fromme, dass sie sogar in der Welt gezählt werden können. Daher kommt es, dass in vielen das Böse bleibt, weil es ihnen an Klugheit und der Kenntnis aller seienden Dinge mangelt. Denn aus der Erkenntnis der göttlichen Lehre, in der alles begründet ist, erwächst Verachtung der Laster der ganzen Welt und Abhilfe gegen sie.

Wenn aber Unerfahrenheit und Unwissen lange andauern, gewinnen alle Laster an Kraft und verwunden die Seele mit unheilbaren Lastern;<sup>134</sup> von diesen infiziert und gleichsam wie von Giften verseucht schwillt sie krankhaft an, außer bei denen, für deren Seelen die Wissenschaft und die Erkenntnis höchstes Anliegen sind. Wenn dies also einzelnen und wenigen nützen kann, ist es angemessen, diese Abhandlung weiter zu verfolgen und zu entwickeln, warum die Gottheit allein die Menschen für würdig hielt, ihnen Erkenntnisfähigkeit und Wissen zuteil werden zu lassen. Höre also.

Als Gott, der Vater und Herr, nach den Göttern die Menschen schuf, indem er sie aus dem verdorbeneren Teil der stofflichen Welt und aus dem göttlichen Teil zu gleichem Anteil auswog, da geschah es, dass die Laster der stofflichen Welt den Körpern vermischt andauerten und auch andere Laster wegen der Nahrung und des Lebensunterhalts, der uns notwendigerweise mit allen Lebewesen gemein ist; diese Dinge sind die notwendige Ursache dafür, dass leidenschaftliche Begierden und die übrigen Laster des Geistes fest in den menschlichen Seelen siedeln.

Den Göttern aber, insofern sie aus dem reinsten Teil der Natur geschaffen sind und der Hilfsmittel von Lehre und Wissen nicht bedürfen – freilich bedeuten die Unsterblichkeit und die Stärke des unveränderlichen Alters für sie selbst Weisheit und Wissen – setzte er wegen der Einheitlichkeit seines Plans an Stelle von Wissen und Erkenntnis, damit sie von diesen nicht ganz abgetrennt wären, die Ordnung, die nach dem Gesetz der Notwendigkeit festgeschrieben ist, in einem ewigen Gesetz. Und er unterschied den Menschen von allen Lebewesen allein durch seinen Verstand und sein Wissen, durch die die Menschen die Laster der Körper von sich abwenden und fernhalten könnten, und er richtete sie aus auf Hoffnung auf Unsterblichkeit.

Den guten Menschen also, ihn, der unsterblich sein kann, setzte er aus beiderlei Natur zusammen, der göttlichen und der sterblichen, und solcherart ist er zusammengesetzt durch den Willen Gottes, dass der

et diis, | qui sunt ex sola immortalis natura formati, et omnium  
mor | talium. Propter quod homo diis cognatione coniunctus ipsos |  
religione et sancta mente veneratur diique etiam pio affectu | hu-  
mana omnia respiciunt atque custodiunt.

23. Sed de homini | bus istud dictum paucis sit pia mente prae-  
ditis. De vitiosis | vero nihil dicendum est, ne sanctissimus sermo  
eorum con | templatione violetur. |

Et quoniam de cognatione et consortio hominum deo | rumque  
nobis indicitur sermo, potestatem hominis, o Ascle | pi, vimque  
cognosce. Dominus et pater vel, quod est sum | mum, deus, ut ef-  
fector est deorum caelestium, ita homo | fector est deorum, qui in  
templis sunt humana proximitate | contenti, et non solum illumi-  
natur, verum etiam illuminat, | nec solum ad deum proficit, verum  
etiam conformat\* deos. | Miraris, o Asclepi, an numquid et tu diffi-  
dis, ut multi?“ |

64 [A] „Confundor, o Trismegiste, sed tuis verbis libenter adsen | -  
sus felicissimum hominem iudico, qui sit tantam felicitatem | con-  
secutus.“ |

[HT] „Nec immerito miraculo dignus est, qui est omnium ma-  
xi | mus. Deorum genus omnium confessione manifestum est de |  
mundissima parte naturae esse prognatum signaque eorum | sola  
quasi capita pro omnibus esse. Species vero deorum, | quas confor-  
mat humanitas, ex utraque natura conformatae | sunt, ex divina,  
quae est purior multoque divinior, et ex ea, | quae infra homines  
est, id est ex materia qua fuerint fabri | catae, et non solum capiti-  
bus solis sed membris omnibus | totoque corpore figurantur. Ita  
humanitas semper memor | naturae et originis suae in illa divinita-  
tis imitatione perseve | rat, ut, sicuti pater ac dominus, ut sui simi-  
les essent, deos | fecit aeternos, ita humanitas deos suos ex sui vul-  
tus similitu | dine figuraret.“ |

24. [A] „Statuas dicis, o Trismegiste?“ |

[HT] „Statuas, o Asclepi. Videsne quatenus tu ipse diffidas?  
Sta | tuas animatas sensu et spiritu plenas tantaque facientis et |  
65 talia, statuas futurorum praescias eaque sorte, vate, somniis | mul-

zusammengesetzte Mensch besser sei als die Götter, die allein aus der unsterblichen Beschaffenheit gebildet sind,<sup>135</sup> und auch besser als alle sterblichen Lebewesen.<sup>136</sup> Und so kommt es, dass der Mensch mit den Göttern durch Verwandtschaft verbunden ist und diese selbst in Frömmigkeit und mit heiligem Sinn verehrt und dass die Götter auch in frommer Neigung alles Menschliche achten und hüten.

23. Aber das sei über die wenigen Menschen gesagt, die einen frommen Geist besitzen. Über die Lasterhaften aber soll nichts gesagt werden, damit nicht das allerheiligste Gespräch durch deren Betrachtung verletzt werde. Und da wir Rede führen über die Verwandtschaft und die Gemeinschaft von Menschen und Göttern, erkenne, Asclepius, die Macht des Menschen und sein Vermögen. So wie der Herr und Vater oder auch, was sein höchster Name ist, Gott<sup>17</sup> der Hervorbringer der himmlischen Götter ist, so ist auch der Mensch der Gestalter der Götter, die in den Tempeln sind und sich mit der Nähe der Menschen zufrieden geben, und er wird nicht nur erleuchtet, sondern er erleuchtet auch, und er schreitet nicht nur fort zu Gott, sondern er bildet<sup>138</sup> auch Götter.<sup>139</sup> Wunderst du dich darüber, Asclepius, oder zweifelst etwa auch du in irgendeiner Hinsicht, wie die Vielen?“<sup>140</sup>

[Asclepius:] „Ich bin verwirrt, Trismegistus, aber deinen Worten stimme ich gerne zu und halte für den glücklichsten Menschen den, der eine solche Glückseligkeit erreicht hat.“

[Trismegistus:] „Nicht unverdient ist der des Bewunderns würdig, der von allem der größte ist. Es ist durch das Bekenntnis<sup>141</sup> aller offenkundig, dass das Geschlecht der Götter aus dem reinsten Teil der Natur hervorgegangen ist und dass ihre Statuen nur stellvertretend für sie stehen so wie Häupter<sup>142</sup> für das Ganze. Die Arten von Göttern aber, die die Menschheit bildet, sind aus beiderlei Natur gebildet, aus der göttlichen, die reiner und um vieles göttlicher ist, und aus derjenigen, die unterhalb der Menschen ist, d.h. aus dem Stoff, aus dem sie hergestellt sind, und sie werden nicht nur mit ihren Köpfen, sondern mit allen Gliedern und dem ganzen Körper gebildet. So verharrt die Menschheit, immer eingedenk ihrer Natur und ihres Ursprungs, in jener Nachahmung der Gottheit, damit, so wie der Vater und Herr die ewigen Götter ewig erschuf, dass sie ihm gleich seien, ebenso die Menschheit ihre Götter nach dem Vorbild ihres Angesichts gestaltet.“<sup>143</sup>

24. [Asclepius:] „Du sprichst von Statuen, Trismegistus?“

[Trismegistus:] „Von Statuen, Asclepius? Siehst du, in welchem Ausmaß du selbst zweifelst? Von mit Bewusstsein und Geist belebten Statuen, die so große und so bedeutende Dinge tun, von Statuen, die der Zukunft kundig sind und sie durch Orakel, Seher, Träume und mittels

tisque aliis rebus praedicentes, imbecillitates hominibus | facientes  
easque curantes, tristitiam laetitiamque pro meri | tis.

An ignoras, o Asclepi, quod Aegyptus imago sit caeli aut, |  
quod est verius, translatio aut descensio omnium quae gu | bernan-  
tur atque exercentur in caelo? Et, si dicendum est | verius, terra  
nostra mundi totius est templum. Et tamen, | quoniam praescire  
cuncta prudentes decet, istud vos ignora | re fas non est: futurum  
tempus est cum appareat Aegyptios | incassum pia mente divinita-  
tem sedula religione servasse et | omnis eorum sancta veneratio in  
irritum casura frustrabitur. | E terris enim est ad caelum recursura  
divinitas linqueturque | Aegyptus terraque, sedes religionum quae  
fuit, viduata nu | minum praesentia destituetur. Alienigenis enim  
regionem | istam terramque complentibus non solum neglectus  
religio | num, sed, quod est durius, quasi de legibus a religione,  
pieta | te cultuque divino statuetur praescripta poena prohibitio. |  
Tunc terra ista sanctissima, sedes delubrorum atque templo | rum,  
sepulcrorum erit mortuorumque plenissima.

66 O Aegypte, | Aegypte, religionum tuarum solae supererunt  
fabulae eae | que incredibiles posteris tuis solaque supererunt  
verba lapi | dibus incisa tua pia facta narrantibus et inhabitabit  
Aegyp | tum Scythes aut Indus aut aliquis talis, id est vicina barba-  
ria. | Divinitas enim repetit caelum, deserti homines toti morien | -  
tur atque ita Aegyptus deo et homine viduata deseretur.

Te | vero appello, sanctissimum flumen, tibi que futura prae-  
dico: | torrenti sanguine plenus adusque ripas erumpes undaeque |  
divinae non solum polluentur sanguine, sed totae rumpentur | et  
vivis multo maior numerus erit sepulchrorum; superstes | vero qui  
foret, lingua sola cognoscetur Aegyptius, actibus | vero videbitur  
alienus.

25. Quid fles, o Asclepi? Et his amplius | multoque deterius ipsa  
Aegyptus suadebitur imbueturque | peioribus malis, quae sancta  
quondam, divinitatis amantis | sima, deorum in terra suae religio-  
nis merito sola deductio, | sanctitatis et pietatis magistra, erit maxi-  
mae crudelitatis\* | exemplum. Et tunc taedio hominum non admi-  
randus videbi | tur mundus nec adorandus. Hoc totum bonum, quo  
melius | nec fuit nec est nec erit quod videri possit, periclitabitur |

vieler anderer Dinge voraussagen, die den Menschen Unbill bereiten und sie heilen und Trauer und Freude nach Verdienst zuteilen.

Oder weißt du etwa nicht, Asclepius, dass Ägypten ein Abbild des Himmels ist bzw., was zutreffender ist, eine Übertragung oder ein Hinabsteigen aller Dinge, die im Himmel gesteuert und ausgeübt werden? Und, wenn es noch wahrhaftiger gesagt werden soll, unser Land ist der Tempel der ganzen Welt.<sup>144</sup> Und dennoch, da es sich ja für die Klugen ziemt, alles vorauszuwissen, müsst ihr dies wissen: Es wird eine Zeit geben, wenn es scheint, dass die Ägypter vergebens mit frommem Sinn die Gottheit in fleißiger Verehrung bewahrt haben, und all ihre heilige Verehrung niedersinkt und vergeblich wird und getäuscht wird. Denn von der Erde wird die Gottheit zum Himmel zurückkehren,<sup>145</sup> und Ägypten wird verlassen und die Erde, die der Sitz der Frömmigkeit war, wird verwaist sein ohne Anwesenheit der Götter und im Stich gelassen werden. Wenn nämlich Menschen fremder Herkunft<sup>146</sup> dieses Gebiet und diese Erde erfüllen, wird nicht nur die Vernachlässigung der Frömmigkeit eintreten, sondern, was noch härter ist, gleichsam ein gesetzliches Verbot mit vorgeschriebener Strafe für Religion, Frömmigkeit, Götterverehrung.<sup>147</sup> Dann wird dieses allerheiligste Land, Sitz von Heiligtümern und Tempeln, übervoll sein von Gräbern und Toten.<sup>148</sup>

Ägypten, Ägypten, von deiner Frömmigkeit werden nur Fabeln, unglaubwürdig für die Späteren, nur Worte werden übrig bleiben, die in Steine geschnitten sind, die deine frommen Taten erzählen, und der Skythe wird Ägypten bewohnen oder der Inder oder einer von dieser Art, d.h. das benachbarte Barbarenvolk. Die Gottheit nämlich kehrt zurück in ihren Himmel, verlassen werden alle Menschen sterben, und so wird Ägypten von Gott und Mensch verwaist verlassen werden.

Dich aber rufe ich an, heiligster Fluss,<sup>149</sup> und künde dir die Zukunft: Von strömendem Blut angefüllt wirst du voll bis zu den Ufern ausbrechen, und deine göttlichen Wellen werden nicht nur vom Blut beschmutzt, sondern ganz versprengt werden, und die Zahl der Gräber wird größer sein als die der Lebenden, wer aber überleben wird, wird nur noch an seiner Sprache als Ägypter erkannt werden, in seinen Handlungen aber als Fremder erscheinen.

25. Was weinst du, Asclepius? Noch mehr und um vieles verwerfener Dinge wird Ägypten erleiden müssen<sup>150</sup> und mit noch schlimmeren Übeln getränkt werden, einst heilig, der Gottheit lieb vor allen, durch das Verdienst seiner Frömmigkeit einzige Heimstatt der Götter auf der Welt, Herrin der Heiligkeit und Götterverehrung, wird es ein Beispiel für äußerste Grausamkeit sein.<sup>151</sup> Und dem Ekel der Menschen wird dann die Welt nicht mehr bewundernswert erscheinen noch anbetungs-

eritque grave hominibus ac per hoc contemnetur nec dilige|tur  
 totus hic mundus, dei opus inimitabile, gloriosa con|structio, bo-  
 67 num multiformi imaginum varietate composi|tum, machina vo-  
 luntatis dei in suo opere absque invidia|suffragantis, in unum  
 omnium, quae venerari, laudari, ama|ri denique a videntibus  
 possunt, multiformis adunata conge|stio.

Nam et tenebrae praeponentur lumini et mors vita uti|lior iu-  
 dicabitur; nemo suspiciet caelum, religiosus pro insa|no, irreligio-  
 sus putabitur prudens, furiosus fortis, pro bono|habebitur pessi-  
 mus. Anima enim et omnia circum eam, qui|bus aut immortalis  
 nata est aut immortalitatem se consecu|turam esse praesumit se-  
 cundum quod vobis exposui, non|solum risui sed etiam putabitur  
 vanitas.

Sed mihi credite, et|capitale periculum constituetur in eum,  
 qui se mentis religio|ni dederit.

Nova constituentur iura, lex nova, nihil sanctum,|nihil religio-  
 sum nec caelo nec caelestibus dignum audietur|aut mente crede-  
 tur. Fit deorum ab hominibus dolenda seces|sio, soli nocentes  
 angeli remanent, qui humanitate commixti|ad omnia audaciae  
 mala miseros manu iniecta compellunt,|in bella, in rapinas, in  
 fraudes et in omnia quae sunt anima|rum naturae contraria.

Tunc nec terra constabit nec naviga|bitur mare nec caelum as-  
 trorum cursibus nec siderum cursus|constabit in caelo, omnis vox  
 divina necessaria taciturnitate|mutescet, fructus terrae corrup-  
 68 pentur nec fecunda tellus erit|et aer ipse maesto torpore languet.

26. Haec et talis senectus|veniet mundi: irreligio, inordinatio,  
 irrationabilitas bono|rum omnium. Cum haec cuncta contigerint, o  
 Asclepi, tunc|ille dominus et pater, deus primipotens et unius  
 gubernator|dei, intuens in mores factaque voluptaria\*, voluntate  
 sua, quae|est dei benignitas, vitiis resistens et corruptelae om-  
 nium,|errorem revocans, malignitatem omnem vel illuvione di-  
 lu|ens vel igne consumens vel morbis pestilentibus bellisque|per

würdig. Dieses ganze Gute, im Vergleich zu dem nichts Besseres war noch ist noch sein wird, was sichtbar ist, wird in Gefahr sein und den Menschen eine Last, und dadurch wird diese ganze Welt verachtet und nicht geliebt werden, sie, ein unnachahmliches Werk Gottes, eine ruhmreiche Zusammensetzung, ein in vielfältiger Abwechslung der Abbildungen zusammengesetztes Gutes, das Ausführungsorgan des Willens Gottes in seinem Werk, der sie frei von Neid unterstützt, die vielfältige vereinigte Zusammenfügung von allem in eines, die von den Sehenden verehrt, gelobt, schließlich geliebt werden kann.

Denn dem Licht wird auch das Dunkel vorgezogen werden und der Tod für nützlicher gehalten als das Leben; niemand wird zum Himmel hinauf schauen, der fromme Mensch wird für wahnsinnig, der unfromme für klug gehalten werden, der rasende für stark, der schlechteste für gut. Die Seele aber und alles, was sie betrifft, wodurch sie entweder unsterblich geboren ist oder für sich beansprucht, die Unsterblichkeit zu erlangen gemäß dem, was ich euch dargelegt habe, wird nicht nur verlacht werden, sondern auch für eitle Einbildung gehalten werden.

Und glaubt mir ruhig, es wird sogar die Todesstrafe für den festgesetzt, der sich in seinem Herzen der Frömmigkeit hingegeben hat.

Neues Recht wird erlassen, ein neues Gesetz, nichts Heiliges, nichts Verehrungswürdiges, nichts, was des Himmels oder der Himmlischen wert wäre, wird man hören oder im Herzen glauben. Ereignen wird sich die beklagenswerte Trennung der Götter von den Menschen, allein die schuldigen Engel bleiben zurück, die sich mit der Menschheit vermischen, sich der Elenden bemächtigen und sie zu allen frechen Übeln antreiben, zu Kriegen, zu Raub, zu Betrug und zu allem, was der Beschaffenheit der Seelen entgegengesetzt ist.<sup>152</sup>

Dann wird weder die Erde fest bestehen bleiben noch das Meer befahren werden noch der Himmel mit den Bewegungen der Gestirne unverändert bleiben noch der Lauf der Sterne am Himmel, jede göttliche Stimme wird in unvermeidlichem Schweigen verstummen, die Früchte der Erde werden verderben, die Erde wird nicht mehr fruchtbar sein und die Luft selbst in trauriger Erstarrung dahinsiechen.

26. Dieses Alter der Welt<sup>153</sup> und eines von solcher Art kommen: Unglaube, Auflehnung, Vernunftwidrigkeit alles Guten.<sup>154</sup> Wenn das alles eingetroffen ist, Asclepius, dann wird der Herr und Gott,<sup>155</sup> der Gott, der von Anfang an herrscht, der Lenker des einen Gottes, auf die lüsternen<sup>156</sup> Sitten und Taten schauen, er wird durch seinen Willen, der die Güte Gottes bedeutet, den Lastern widerstehen und der Verderbnis aller, er wird den Irrtum widerrufen, jede Bosheit entweder durch eine

diversa loca dispersis finiens ad antiquam faciem mun | dum revo-  
 cabit, ut et mundus ipse adorandus videatur atque | mirandus et  
 tanti operis effector et restitutor deus ab homi | nibus, qui tunc  
 erunt, frequentibus laudum praeconiis bene | dictionibusque cele-  
 bretur. Haec enim mundi genitura: cunc | tarum reformatio rerum  
 bonarum et naturae ipsius sanctis | sima et religiosissima restitutio  
 percoacta temporis cursu, | quae est et fuit sine initio sempiterna.  
 69 Voluntas etenim dei | caret initio, quae eadem est et, sicuti est,  
 sempiterna. Dei | enim natura consilium est, voluntas\* | bonitas  
 summa.“

[A] „Consilium, o Trismegiste?“ |

[HT] „Voluntas, o Asclepi, consilio nascitur et ipsum velle e |  
 voluntate. Neque enim impense aliquid vult, qui est omnium |  
 plenissimus et ea vult quae habet. Vult autem omnia bona et | ha-  
 bet omnia quae vult. omnia autem bona et cogitat et vult. | Hoc est  
 autem deus, eius imago mundus, boni bonus.“ |

27. [A] „Bonus, o Trismegiste?“ |

[HT] „Bonus, o Asclepi, ut ego te docebo. Sicuti enim deus om |  
 nibus speciebus vel generibus, quae in mundo sunt, dispen |  
 sator distributorque est bonorum, id est sensus, animae et |  
 vitae, sic et mundus tributor est et praestitor omnium quae |  
 mortalibus viden-  
 tur bona, id est et alternationis partuum | temporalium, fructuum  
 nativitatis, augmentorum et maturi | tatis et horum similia; ac  
 per hoc deus supra verticem | summi caeli consistens ubique est  
 omniaque circum inspicit. | Sic est enim ultra caelum locus sine  
 stellis ab omnibus rebus | corpulentis alienus.

Dispensator vitae qui est, inter caelum | et terram obtinet lo-  
 cum, quem Iovem vocamus. Terrae vero | et mari dominatur Iup-  
 piter Plutonium et hic nutritor est ani | mantium mortalium et fruc-  
 tiferarum. Horum omnium viri | bus fructus, arbusta et terra vege-  
 tantur. Aliorum vero vires | et effectus per omnia quae sunt distri-  
 buentur. | Restituentur vero, qui terrae dominantur, et collocabun-  
 tur in civitate in | summo initio Aegypti, quae a parte solis occi-  
 dentis conde | tur, ad quam terra marique festinabit omne mortale  
 70 genus.“ |

[A] „Modo tamen hoc in tempore ubi isti sunt, o Trismegiste?“ |

Sintflut fortschwemmen oder durch Feuer verzehren oder durch Krankheiten und Seuchen oder durch Kriege, auf viele Orte verteilt, beenden, und die Welt zu ihrem alten Antlitz zurückrufen, so dass die Welt selbst anbetungswürdig erscheint und bewundernswert und der Schöpfer und Wiederhersteller eines so großen Werkes, Gott, von den Menschen, die dann leben, durch dauerhaftes Verkünden seines Lobes und durch Rühmungen gepriesen wird. Denn dies ist die Zeugung der Welt: die Erneuerung aller guten Dinge und die allerheiligste und allerfrömmste Wiederherstellung der Natur selbst, erzwungen durch den Lauf der Zeit, die ist und war ohne Anfang und ewig. Denn der Wille Gottes hat keinen Anfang, da er ja immer derselbe ist und, so wie er ist, ewig ist. Gottes Natur nämlich besteht im Rat, sein Wille ist das höchste Gute.'

[Asclepius:] „Rat, Trismegistus?“<sup>157</sup>

[Trismegistus:] „Sein Wille, Asclepius, wird durch den Rat geboren und das Wollen selbst vom Willen. Denn er, der mit allem gänzlich angefüllt ist und das will, das er hat, will ja nichts ohne Maß. Er will aber alles Gute und hat alles, das er will. Denn alles Gute denkt er und will er. Dies ist aber Gott,<sup>158</sup> sein Abbild die Welt, die gut ist und Abbild des Guten.“

27. [Asclepius:] „Gut, Trismegistus?“

[Trismegistus:] „Gut, Asclepius, wie ich dich unterweisen werde. So wie nämlich Gott für alle Arten und Gattungen, die es auf der Welt gibt, der Zuweiser und Verteiler der Güter ist, d.h. von Geist, Seele und Leben, so ist auch die Welt die Verteilerin und Anbieterin all der Dinge, die den Sterblichen gut erscheinen, d.h. des Wechsels der Jahreszeiten, der Geburt der Früchte, ihres Wachstums und ihrer Reifung und ähnlicher Dinge; und dadurch ist Gott, der über dem Gipfel des höchsten Himmels seinen Sitz hat, überall und erblickt alles ringsum. Und also existiert jenseits des Himmels<sup>159</sup> ein Ort ohne Sterne, der mit allen körperlichen Dingen nichts zu tun hat.

Er, der der Zuweiser des Lebens<sup>160</sup> ist, hat einen Ort zwischen Himmel und Erde inne; ihn nennen wir Iuppiter. Über Erde und Meer aber herrscht Iuppiter Plutonium, und er ist der Ernährer der sterblichen und Frucht hervorbringenden Lebewesen. Durch die Kräfte all dieser werden Früchte, Gebüsch und die Erde belebt. Die Kräfte und Wirkungen der anderen (Götter) aber verteilen sich auf alles, was es gibt. Wiederkehren<sup>161</sup> werden aber die (Götter), die die Erde beherrschen, und sie erhalten im Grenzgebiet von Ägypten gegen Westen hin ihren Platz, zu dem zu Land und zu Wasser das ganze sterbliche Geschlecht eilen wird.“<sup>162</sup>

[Asclepius:] „Aber wo sind diese denn eben jetzt, Trismegistus?“<sup>163</sup>

[HT] „Collocati sunt in maxima civitate in monte Libyco. Et | haec usque eo narrata sint. |

De immortalis vero aut de mortali modo disserendum est. | Multos enim spes timorque mortis excruciat verae rationis | ignaros. Mors enim efficitur dissolutione corporis labore de | fessi et numeri completi, quo corporis membra in unam | machinam ad usus vitalis aptantur. moritur enim corpus, | quando hominis vitalia ferre posse destiterit. Haec est ergo | mors, corporis dissolutio et corporalis sensus interitus, de | qua sollicitudo supervacua est. Sed et alia necessaria, quam | aut ignoratio aut incredibilitas contemnit humana.“ |

[A] „Quid est, o Trismegiste, quod aut ignorant aut esse posse | diffidunt?“ |

28. [HT] „Audi ergo, o Asclepi! Cum fuerit animae e corpore facta | discessio, tunc arbitrium examenque meriti eius transiet in | summi daemonis potestatem, isque eam cum piam iustam | que perviderit, in sibi competentibus locis manere permittit; | sin autem delictorum illitam maculis vitiisque oblitam vide | rit, desuper ad ima deturbans procellis turbinibusque aeris, | ignis et aquae saepe discordantibus tradit, ut inter caelum et | terram mundanis fluctibus in diversa semper aeternis poenis | agitata rapiatur, ut in hoc animae obsit aeternitas, quod sit | immortalis sententia aeterno supplicio subiugata. Ergo ne his | implicemur, verendum, timendum cavendumque esse co | gnosce. Incredibiles enim post delicta cogentur credere non | verbis sed exemplis, nec minis sed ipsa passione poenarum.“ |

[A] „Non ergo, Trismegiste, hominum delicta sola humana | lege puniuntur?“ |

[HT] „Primo, Asclepi, terrena quae sunt, omnia sunt mortalia; | tunc ea etiam quae sunt corporali ratione viventia et a vi | vendo eadem corporum ratione deficientia. Ea omnia pro | vitae meritis aut delictis poenis obnoxia tanto post mortem | severioribus subiciuntur, quanto in vita forsitan fuerint cela | ta, dum viverent. Prae-

[Trismegistus:] „Sie haben ihren Platz in der größten Stadt auf dem libyschen Berg. Und das soll nur bis hierhin erzählt werden.<sup>164</sup>

Vom Unsterblichen aber oder vom Sterblichen soll jetzt geredet werden. Denn viele quälen Hoffnung und Furcht vor dem Tode, weil sie unkundig sind der wahren Lehre. Der Tod wird ja bewirkt durch die Auflösung des durch Mühsal ermatteten Körpers und wenn die Zahl erfüllt ist,<sup>165</sup> für die die Glieder des Körpers in ein für die Lebensfunktionen taugliches Organ gefügt werden. Denn der Körper stirbt, wenn er die Lebensfunktionen des Menschen nicht länger aufrecht erhalten kann. Dies also ist der Tod, die Auflösung des Körpers und der Untergang des körperlichen Bewusstseins, und sich darüber zu sorgen, ist überflüssig. Aber eine andere Beunruhigung muss notwendig sein, die das Unwissen oder aber der Unglaube der Menschen gering schätzt.“

[Asclepius:] „Was ist das, Trismegistus, was sie entweder nicht wissen oder wovon sie zweifeln, dass es existieren könne?“<sup>166</sup>

28. [Trismegistus:] „Höre also, Asclepius. Wenn sich die Seele vom Körper getrennt hat, wird das Urteil und die Prüfung über ihr Verdienst in die Macht des höchsten Dämons übergehen, und er wird, wenn er sie als fromm und gerecht erkannt hat, ihr erlauben, an den Orten zu bleiben, die ihr entsprechen;<sup>167</sup> wenn er aber sieht, dass sie vollgesogen von Verbrechen ist und beschmutzt von Flecken und Lastern, stößt er sie nach unten in das Tiefste, und er übergibt sie den Stürmen und Wirbeln der Luft, des Feuers und des Wassers, die einander immer widerstreiten, so dass sie zwischen Himmel und Erde von den irdischen Strömungen immer in entgegengesetzte Richtung getrieben in ewiger Strafe fortgerissen wird, damit der Seele hierin ihre Ewigkeit zum Schaden werde, dass sie durch unsterblichen Urteilspruch einer ewigen Strafe unterworfen ist. Erkenne also, dass wir darauf achten, uns davor fürchten und dafür sorgen müssen, dass wir nicht in diese (ewigen Strafen) verwickelt werden. Die jetzt nicht glauben,<sup>168</sup> werden nämlich nach ihren Verfehlungen gezwungen werden zu glauben, und nicht den Worten, sondern den Beispielen, und nicht durch angedrohte Strafen, sondern durch das Erleiden der Strafen selbst.“

[Asclepius:] „Also werden die Verfehlungen der Menschen nicht allein nach menschlichem Gesetz bestraft?“

[Trismegistus:] „Zunächst, Asclepius, ist alles, was materiell ist, sterblich; dann auch das, was auf körperliche Weise lebendig ist<sup>169</sup> und vom Leben auf dieselbe Weise wie die Körper ablässt. All dieses ist gemäß seinen Verdiensten oder Verfehlungen den Strafen verfallen, umso mehr, je mehr diese vielleicht im Leben verborgen waren, solange es

scia etenim omnium rerum divinitate | reddentur, perinde ut sunt,  
pro delictorum qualitatibus | poenae.“ |

29. [A] „Qui sunt digni maioribus poenis, o Trismegiste?“ |

[HT] „Qui damnati humanis legibus vitam violenter amittunt, |  
ut non naturae animam debitam sed poenam pro meritis | reddi-  
72 disse videantur. Contra iusto homini in dei religione et | in summa  
pietate praesidium est. Deus enim tales ab omni | bus tutatur malis.  
Pater enim omnium vel dominus et is, qui | solus est omnia, omni-  
bus se libenter ostendit, non ubi sit | loco nec qualis sit qualitate  
nec quantus sit quantitate, sed | hominem sola intellegentia mentis  
illuminans, qui discussis | ab animo errorum tenebris et veritatis  
claritate percepta toto | se sensu intellegentiae divinae commiscet,  
cuius amore a | parte naturae, qua mortalis est, liberatus immorta-  
litate fu | turae concipit fiduciam. Hoc ergo inter bonos malosque  
di | stabit. Unus enim quisque pietate, religione, prudentia, cultu |  
et veneratione dei clarescit quasi oculis vera ratione per | spectata et  
fiducia credulitatis suae tantum inter homines | quantum sol lu-  
mine ceteris astris antistat.

Ipse enim sol non | tam magnitudine luminis quam divinitate et  
sanctitate cete | ras stellas illuminat. Secundum etenim deum hunc  
crede, o | Asclepi, omnia gubernantem omniaque mundana illus-  
tran | tem animalia sive animantia sive inanimantia. Si enim ani |  
mal mundus vivensque semper et fuit et est et erit, nihil in |  
mundo mortale est. Viventis etenim semper uniuscuiusque | par-  
tis, quae est, sicuti est, ipsoque mundo semper uno | eoque animali  
semperque vivente, in eo nullus est mortalita | tis locus. Ergo vitae  
aeternitatisque debet esse plenissimus, si | semper eum necesse est  
vivere.

Sol ergo, sicuti mundus sem | piternus est, sic et ipse semper  
73 gubernator vitalium vel totius | vivacitatis eorumque frequentator  
vel dispensator est. Deus | ergo viventium vel vitalium, in mundo  
quae sunt, sempiter | nus gubernator est ipsiusque vitae dispensa-  
tor aeternus. Se | mel autem dispensavit; vita vitalibus cunctis ae-  
terna lege | praestatur hoc more, quo dicam.

lebte. Da ja die Gottheit alles weiß, wird es, so wie es ist, gemäß der Beschaffenheit seiner Verfehlungen, der Strafe übergeben.“

29. [Asclepius:] „Wer ist der größeren Strafen würdig, Trismegistus?“

[Trismegistus:] „Diejenigen, die, durch menschliche Gesetze verurteilt, ihr Leben gewaltsam verlieren, so dass offenbar ist, dass sie nicht der Natur die ihr geschuldete Seele zurück gegeben, sondern Strafe gemäß ihrer Verschuldung geleistet haben. Dagegen findet der gerechte Mensch in der Verehrung Gottes und in höchster Frömmigkeit Schutz. Denn solche behütet Gott vor allen Übeln. Denn der Vater aller oder auch ihr Herr und er, der allein alles ist, zeigt sich gerne allen, aber nicht, an welchem Ort er ist, noch wie in seiner Beschaffenheit noch auch wie groß in seiner Größe er ist, sondern allein durch geistige Erkenntnis erleuchtet er den Menschen. Wenn dieser von seinem Geist die Dunkelheiten des Irrtums vertrieben und das Licht der Wahrheit erkannt hat, verbindet er sich mit ganzem Bewusstsein mit dem göttlichen Verstand; in der Liebe zu ihm wird er von dem Teil seiner Natur, durch den er sterblich ist, befreit und fasst das Zutrauen, dass ihm Unsterblichkeit zuteil werde. Dies ist also der Unterschied zwischen den Guten und den Bösen. Denn ein jeglicher (Guter) leuchtet durch Frömmigkeit, Götterverehrung, Klugheit, Bildung und durch Kult und Verehrung Gottes, gleichsam als habe er mit seinen Augen die Wahrheit gesehen, so sehr in seinem festen Glauben unter den Menschen, wie die Sonne an Licht die übrigen Gestirne übertrifft.

Denn die Sonne selbst erhellt die übrigen Sterne nicht so sehr durch die Größe ihres Lichts als durch dessen Göttlichkeit und Heiligkeit. Glaube, Asclepius, dass sie der zweite Gott ist, der alles lenkt und alles Irdische erleuchtet, Lebendiges oder Atmendes oder Nicht-Atmendes. Wenn nämlich die Welt ein Lebewesen ist, das immer lebt und war und ist und sein wird, dann ist nichts in der Welt sterblich. Da ja ein jeglicher Teil von ihr, der lebt, immer ist,<sup>170</sup> so wie er ist, und die Welt selbst immer eine ist und immer ein Lebewesen und immer lebendig ist, so gibt es darin keinen Platz für Vergänglichkeit.<sup>171</sup> Sie muss also gänzlich angefüllt sein mit Leben und Ewigkeit, wenn es nicht anders sein kann, als dass sie immer lebt.

So wie die Welt ewig ist, so ist die Sonne auch selbst immer die Lenkerin des Lebenskräftigen bzw. der ganzen Lebenskraft und sie verstärkt und verteilt sie. Gott ist also der ewige Lenker der lebendigen oder auch lebenskräftigen Dinge, die in der Welt existieren, und er ist der ewige Verteiler des Lebens selbst. Er hat aber das Leben nur einmal<sup>172</sup> verteilt; allen lebenskräftigen Wesen wird es durch ein ewiges Gesetz gewährt auf die Art, wie ich es sagen will.

30. In ipsa enim aeternitatis | vivacitate mundus agitatur et in ipsa vitali aeternitate locus | est mundi. Propter quod nec stabit aliquando nec corrumpetur, sempiternitate vivendi circumvallatus et quasi constrictus.

Ipse mundus vitae dispensator est his omnibus quae in | se sunt, et locus est omnium quae sub sole gubernantur, et | commotio mundi ipsius ex duplici constat effectu: ipse ex | trinsecus vivificatur ab aeternitate vivificatque ea, quae intra | se sunt, omnia, differens numeris et temporibus statutis at | que infixis cuncta per solis effectum stellarumque discursum, omni temporaria ratione divina lege conscripta. Terrerum autem tempus aeris qualitate, aestuum frigidisque | varietate dinoscitur, caeleste vero reversionibus siderum ad | eadem loca temporaria conversione currentium.

74 Et mundus | est receptaculum temporis, cuius cursu et agitatione vegetatur, tempus autem ordinatione servatur.

Ordo et tempus in | novationem omnium rerum, quae in mundo sunt, per alter | nationem faciunt. Cunctis ergo ita se habentibus nihil stabile, | nihil fixum, nihil immobile nec nascentium nec caelestium | nec terrenorum: solus deus et merito solus; ipse enim in se | est et a se est et circum se totus est, plenus atque perfectus, | isque sua firma stabilitas est nec alicuius impulsu loco | moveri potest, cum in eo sunt omnia et in omnibus ipse est | solus, nisi aliquis audeat dicere ipsius commotionem in | aeternitate esse; sed magis et ipsa immobilis aeternitas, in | quam omnium | temporum agitatio remeat et ex qua omnium | temporum agitatio sumit exordium.

31. Deus ergo stabilis fuit | semper semperque similiter cum eo aeternitas constitit, | mundum non natum, quem recte sensibilem dicimus, intra | se habens. Huius dei imago hic effectus est mundus, aeternitatis imitator. Habet autem tempus stabilitatis suae vim at | que naturam, quamvis semper agitetur, ea ipsa in se revertendi necessitate. Itaque quamvis sit aeternitas stabilis, immobilis atque fixa, tamen quoniam temporis, quod mobile | est, in aeternitatem semper revocatur agitatio eaque mobilitas ratione temporis vertitur, efficitur ut et ipsa aeternitas | immobilis quidem sola per tempus, in quo ipsa est et est in | eo omnis agitatio, videatur agitari. Sic efficitur ut et aeternitatis stabilitas moveatur et temporis mobilitas stabilis fiat | fixa lege currendi. Sic et deum agitari credibile est in se | ipsum eadem immobilitate.

75

30. In der Lebenskraft der Ewigkeit bewegt sich die Welt, und in der lebenskräftigen Ewigkeit selbst ist der Ort der Welt. Deswegen wird sie nie stehen bleiben noch zugrunde gehen, sie ist ummauert von der Ewigkeit des Lebens und gleichsam von ihr gefesselt.

Die Welt selbst ist die Zuweiserin für alles, was in ihr ist, und sie ist der Ort von allem, das unter der Leitung der Sonne steht, und die Bewegung der Welt selbst beruht auf einer doppelten Wirkung: Sie selbst wird von außen belebt von der Ewigkeit, und sie belebt all das, was in ihr ist, und unterscheidet alles nach Zahlen und Zeiten, die durch die Wirkung der Sonne und die Bewegung der Sterne festgesetzt und eingeschrieben sind: Und jeglicher zeitlicher Ablauf ist durch ewiges Gesetz festgeschrieben. Die irdische Zeit aber wird nach der Beschaffenheit der Luft, nach dem Wechsel von Hitze und Frost eingeteilt, die himmlische dagegen nach der Wiederkehr der Sterne, die im zeitlichen Umlauf zu denselben Orten eilen.<sup>173</sup> Und die Welt ist das Behältnis der Zeit, durch deren Lauf und Bewegung sie belebt wird, die Zeit aber wird durch die geordnete Abfolge bewahrt.

Ordnung und Zeit bewirken durch Wechsel die Erneuerung aller Dinge, die in der Welt sind. Da sich also alles so verhält, ist nichts beständig, nichts festgesetzt, nichts unbeweglich weder vom Geborenen noch vom Himmlischen noch vom Irdischen: allein Gott und zurecht allein er; er ist nämlich selbst ganz in sich und von sich und um sich, voll und vollkommen, und er ist seine eigene feste Beständigkeit und kann nicht durch den Anstoß von irgendetwas von seinem Ort bewegt werden, da ja in ihm alles ist und er selbst allein in allem ist – außer jemand wagte zu sagen, seine Bewegung vollziehe sich in der Ewigkeit; eher aber ist die Ewigkeit selbst unbeweglich, in die die Bewegung aller Zeiten zurückkehrt und aus der die Bewegung aller Zeiten anhebt.<sup>174</sup>

31. Gott also war immer beständig, und immer hatte auf gleiche Weise die Ewigkeit bei ihm Bestand,<sup>175</sup> die die ungeschaffene Welt, die wir zurecht die geistige<sup>176</sup> Welt nennen, in sich trägt. Als Bild dieses Gottes ist diese Welt geschaffen worden, Nachahmerin der Ewigkeit. Die Zeit aber hat die Kraft und Beschaffenheit ihrer Unbewegtheit, wenn sie auch immer in Bewegung ist, eben durch diese Notwendigkeit, zu sich selbst zurückzukehren.<sup>177</sup> Wenngleich also die Ewigkeit beständig ist, unbewegt und festgesetzt, wird dennoch dadurch, dass ja die Bewegung der Zeit, die beweglich ist, immer und auf ewig zurückgerufen wird, bewirkt, dass auch die Ewigkeit selbst, die freilich unbeweglich ist, in der Zeit, in der sie selbst ist und in der alle Bewegung enthalten ist, sich zu bewegen scheint. So kommt es, dass auch die Beständigkeit der Ewigkeit sich bewegt und die Beweglichkeit der Zeit beständig wird

Stabilitatis etenim ipsius in ma|gnitudine est immobilis agita-  
tio; ipsius enim magnitudinis| immobilitas\* lex est. Hoc ergo,  
quod est tale quod non subicit|ur sensibus, indefinitum, incom-  
prehensibile, inaestimabile| est; nec sustineri etenim nec ferri nec  
indagari potest. Ubi| enim et quo et unde aut quomodo aut quale  
sit, incertum| est. Fertur enim in summa stabilitate et in ipso stabi-  
litas sua,| sive deus sive aeternitas sive uterque sive alter in altero  
sive| uterque in utroque sunt. Propter quod aeternitas sine defi-  
ni|tione est temporis, tempus autem, quod definiri potest vel  
numero vel alternatione vel alterius per ambitudinem reditu,|  
aeternum est. Utrumque ergo infinitum, utrumque videtur| aeter-  
num. stabilitas enim utpote defixa, quod sustinere| quae agitabilia  
sunt, possit, beneficio firmitatis merito obti|net principatum. |

32. Omnium ergo quae sunt, primordia deus est et aeternitas. |  
mundus autem, quod sit mobilis, non habet principatum;| praeve-  
nit enim mobilitas eius stabilitatem suam in legem| agitationis  
sempiternae habendo immobilem firmitatem. | Omnis ergo sensus  
divinitatis similis immobilis ipse in stabi|litate se commovet sua:  
sanctus et incorruptus et sempiter|nus est et, si quid potest melius  
nuncupari, dei summi in ipsa| veritate consistens aeternitas, ple-  
nissimus omnium sensibi|lium et totius disciplinae, consistens, ut  
76 ita dixerim, cum| deo. Sensus vero mundanus receptaculum est  
sensibilium| omnium specierum et disciplinarum. Humanus vero  
\*\*\* ex| memoriae tenacitate, quod memor sit omnium quas gesse|  
rit rerum. Usque ad humanum enim animal sensus divinitas| de-  
scendendo pervenit. Deus enim summus divinum sensum| cunc-  
tis confundi noluit, ne erubesceret aliorum commixtio|ne animan-  
tium. Intellegentia enim sensus humani, qualis aut| quanta sit,  
tota in memoria est praeteritorum: per eam enim| memoriae tena-  
citatem et gubernator effectus est terrae.

In|tellectus autem naturae et qualitas sensus mundi ex omni-  
bus| quae in mundo sensibilia sunt poterit pervideri. Aeter|nitatis,  
quae secunda est, ex sensibili mundo sensus datus| qualitas-

durch das festgesetzte Gesetz ihres Wandels. So ist auch glaubhaft, dass Gott sich in sich selbst bewegt durch dieselbe Unbeweglichkeit.

Denn die Bewegung des Beständigen selbst ist in Anbetracht seiner Größe unbeweglich; für die Größe selbst ist Unbeweglichkeit Gesetz.<sup>178</sup> Dies also, von solcher Art, dass es nicht der sinnlichen Wahrnehmung unterworfen ist, ist unbegrenzt,<sup>179</sup> unfasslich, unschätzbar; es kann weder gehalten noch aufgehoben noch erforscht werden. Denn wo es ist und wodurch und woher oder wie oder von welcher Beschaffenheit, ist ungewiss. Es bewegt sich nämlich in höchster Beständigkeit, und in ihm selbst liegt seine Beständigkeit, ob dies nun ein Gott ist, ob die Ewigkeit, ob jedes von beiden, ob das eine im anderen, ob jedes von beiden in jedem von beiden. Und daher ist die Ewigkeit ohne zeitliche Begrenzung, die Zeit aber, die begrenzt werden kann nach der Zahl oder nach dem Wechsel oder der Wiederkehr des jeweils anderen im Umlauf,<sup>180</sup> ist ewig. Beide sind sie also offenbar unbegrenzt, beide ewig. Die Beständigkeit aber hat, da sie festgemacht ist und so das stützen kann, was beweglich ist, durch das Verdienst ihrer Festigkeit zu Recht den Vorrang.

32. Von allem also, was existiert, sind Gott und die Ewigkeit der Anfang.<sup>181</sup> Die Welt aber hat, weil sie beweglich ist, nicht den ersten Platz inne; ihre Beweglichkeit nämlich übertrifft ihre Beständigkeit, indem sie ewige Festigkeit nur gemäß dem Gesetz der ewigen Bewegung hat. Der Geist<sup>182</sup> des Ganzen bewegt sich selbst, ähnlich der Gottheit, unbeweglich in seiner Beständigkeit: Er ist heilig und unverdorben und ewig und, wenn noch etwas Besseres verkündet werden kann, er ist Ewigkeit, die in der Wahrheit selbst des höchsten Gottes begründet ist, übervoll aller sinnlich wahrnehmbaren Dinge und der ganzen Wissenschaft, er ist, um es so auszudrücken, in Gott begründet. Der Weltgeist ist das Behältnis aller geistigen Einzelformen und Systeme. Der menschliche Geist aber \*\*\* aus der Zähigkeit der Erinnerung, weil er sich an alle Dinge erinnert, die er vollbracht hat.<sup>183</sup> Bis zum menschlichen Lebewesen nämlich gelangt die Göttlichkeit des Geistes durch ihren Abstieg.<sup>184</sup> Denn der höchste Gott wollte nicht, dass das göttliche Bewusstsein allen beigemischt würde, damit er nicht erröten müsste in der Vermischung mit anderen Lebewesen. Denn die Erkenntniskraft des menschlichen Geistes, wie beschaffen und wie groß sie auch sei, liegt ganz in der Erinnerung an Vergangenes; durch diese Zähigkeit des Gedächtnisses wurde er zum Lenker der Erde gemacht.

Die Erkenntnis der Natur und die Beschaffenheit des Weltgeistes wird man aus allen Dingen, die in der Welt sinnlich wahrnehmbar sind, durchschauen können. Der Geist der Ewigkeit, die an zweiter Stelle

que dinoscitur. At intellectus qualitatis qualitasque | sensus summi  
 dei veritas est, cuius veritatis in mundo | nequidem extrema linea  
 umbra dinoscitur. Ubi enim quid | temporum dimensione dinosci-  
 tur, ibi sunt mendacia; ubi | geniturae, ibi errores videntur. Vides  
 ergo, o Asclepi, in qui |bus constituti quae tractemus aut quae au-  
 deamus attingere. |

77

Sed tibi, deus summe, gratias ago, qui me videndae divinita |tis  
 luminasti lumine, et vos, o Tat et Asclepi et Hammon, | intra se-  
 creta pectoris divina mysteria silentio tegite et taci |turnitate ce-  
 late. | Hoc autem differt intellectus a sensu, quod intellectus no |s-  
 ter ad qualitatem sensus mundi intellegendam et dinoscen |dam  
 mentis pervenit intentione, intellectus autem mundi | pervenit ad  
 aeternitatem et deos noscendos, qui supra se | sunt, et sic contingit  
 hominibus, ut quasi per caliginem, quae | in caelo sunt, videamus,  
 quantum possibile est per condicio |nem sensus humani. Haec  
 autem intentio pervidendis tantis | angustissima est nobis, latis-  
 sima vero, cum viderit, felicitate | conscientiae. |

33. De inani vero, quod iam magnum videtur esse quam plu |ri-  
 mis, sic sentio: inane nec esse aliquid nec esse potuisse nec | futu-  
 rum umquam. Omnia enim mundi sunt membra plenis |sima, ut  
 ipse mundus sit plenus atque perfectus corporibus | qualitate for-  
 maque diversis et speciem suam habentibus et | magnitudinem.  
 Quorum unum est alio maius aut alio aliud | minus et validitate et  
 tenuitate diversa. Nam et quaedam | eorum validiora facilius vi-  
 dentur sicuti et maiora; minora | vero aut tenuiora aut vix videri  
 aut omnino non possunt, | quas solum res esse attractione cognos-  
 scimus. Unde contigit | multis credere haec non esse corpora et  
 esse inanes locos, | quod est impossibile.

78

Sicuti enim quod dicitur extra mun |dum, si tamen est aliquid  
 (nec istud enim credo), sic habe |to, plenum esse intellegibilium  
 rerum, id est divinitati | suae similium, ut hic etiam sensibilis mun-  
 dus qui dicitur sit | plenissimus corporum et animalium naturae  
 suae et qualita |ti convenientium, quorum facies non omnes vide-

steht,<sup>185</sup> ist aus der geistigen Welt gegeben und aus ihr wird seine Beschaffenheit definiert. Aber allein die Erkenntnis der Beschaffenheit und die Beschaffenheit des Geistes des höchsten Gottes ist die Wahrheit, und von dieser Wahrheit wird in der Welt nicht einmal ein Umriss als Schatten erkannt.<sup>186</sup> Wo nämlich etwas nach dem Maß der Zeit definiert wird, da treten Fehler auf; wo Geschaffenes ist, dort zeigen sich Irrtümer.<sup>187</sup> Du siehst also, Asclepius, worauf wir beruhen<sup>188</sup> und welche Themen wir dennoch behandeln wollen und zu berühren wagen.

Dir aber, höchster Gott, danke ich, dass du mich mit dem Licht, das die Gottheit sieht, erleuchtet hast, und ihr, Tat und Asclepius und Hammon, verhüllt die göttlichen Mysterien innerhalb der Geheimnisse der Brust mit Schweigen und verbergt sie durch Schweigsamkeit. Hierin nämlich unterscheidet sich die Erkenntnisfähigkeit vom Geist, dass unsere Erkenntnisfähigkeit dahin gelangt, die Beschaffenheit des Weltgeistes durch geistige Anspannung zu erkennen, die Erkenntnisfähigkeit der Welt aber zur Erkenntnis der Ewigkeit und der Götter gelangt, die über ihr sind, und so wird den Menschen zuteil, dass wir gleichsam durch einen Nebel das sehen können, was im Himmel ist, soweit dies möglich ist durch die Beschränktheit des menschlichen Bewusstseins.<sup>189</sup> Diese Anspannung aber, so große Dinge zu durchschauen, ist ja für uns ganz beschränkt, wenn sie aber zum Sehen geführt hat, ist sie ganz weit durch das Glück des Bewusstseins.

33. Über den leeren Raum aber, der so vielen schon etwas Großes zu sein scheint, urteile ich so: dass der leere Raum weder etwas sein kann noch etwas sein konnte noch jemals etwas sein wird.<sup>190</sup> Denn alle Teile der Welt sind gänzlich voll, wie auch die Welt selbst voll und vollkommen ist durch Körper, die sich in Beschaffenheit und Form unterscheiden und ihre Erscheinungsform und Größe haben. Davon ist das eine größer als das andere oder das eine kleiner als das andere und sie sind unterschiedlich in ihrer Festigkeit oder Zartheit. Denn gewisse Dinge darunter, die fester sind, kann man leichter sehen, so wie auch die, die größer sind; die kleineren aber oder zarteren können entweder kaum oder gar nicht gesehen werden, und dass sie existieren, erkennen wir nur, wenn wir sie berühren. Daher kommt es, dass viele glauben, diese Dinge seien keine Körper, und die Orte seien leer, was aber unmöglich ist.

So sollst du auch glauben, dass das, von dem man sagt, es sei außerhalb der Welt, wenn es denn so etwas gibt (ich glaube das nämlich nicht), voll ist von geistig erkennbaren Dingen, d.h. von Dingen, die ihrer Göttlichkeit entsprechen, so dass<sup>191</sup> auch diese (unsere) sog. sinnlich wahrnehmbare Welt gänzlich voll ist von Körpern und Lebewesen,

mus sed | quasdam ultra modum grandes, quasdam brevissimas, | cum, aut propter spatii interiecti longitudinem aut quod | acie sumus obtunsi, tales nobis esse videantur aut omnino | propter nimiam breviter multos non esse credantur. |

Dico nunc daemones, quos credo commorari nobiscum, | et heroes, quos inter aeris purissimam partem supra nos et | aethera, ubi nec nebulis locus est nec nubibus nec ex signo | rum aliquorum agitatione commotio. Propter quod, Asclepi, | inane nihil dixeris, nisi cuius rei inane sit hoc, quod dicis | inane, praedixeris, ut inane ab igni, ab aqua et his similibus, | quod, etsi contigerit videri quod inane possit esse a rebus | huiusmodi, quamvis sit breve vel magnum quod inane vide | tur, spiritu tamen et aere vacuum esse non possit.

34. Similiter | vero de loco dicendum est, quod vocabulum solum intellec | tu caret. Locus enim ex eo, cuius est, quid sit, apparet. Princi | pali etenim dempto nomine significatio mutilatur. Quare | aquae locus, ignis locus aut his similibus recte dicemus. Sicu | ti enim inane esse aliquid impossibile est, sic et locus solus | quid sit, dinosci non potest. Nam si posueris locum sine eo | cuius est, inanis videbitur locus, quem in mundo esse non | credo. Quodsi inane nihil est, nec per se quid sit locus appa | ret, nisi ei aut longitudinis aut latitudinis aut altitudinis ad | dideris, ut corporibus hominum, signa.

His ergo sic se haben | tibus, o Asclepi et vos qui adestis, scitote intellegibilem | mundum, id est qui mentis solo obtutu dinoscitur, esse in | corporalem nec eius naturae misceri aliquid posse corporeale, | id est quod possit qualitate, quantitate numerisque dinosci: | in ipso enim nihil tale consistit. Hic ergo sensibilis qui dicitur | mundus receptaculum est omnium sensibilibus specierum, | qualitatum vel corporum, quae omnia sine deo vegetari non | possunt. Omnia enim deus et ab eo omnia et eius omnia | voluntatis. Quod totum est bonum, decens et prudens, ini | mitabile et ipsi soli sensibile atque intellegibile et sine hoc | nec fuit aliquid nec est nec erit.

die ihrer Natur und Beschaffenheit entsprechen, deren Erscheinungen wir nicht alle sehen, sondern gewisse sehen wir über das Maß ihrer Größe hinaus groß, gewisse über das Maß ihrer Kleinheit hinaus klein, entweder wegen des großen Abstands oder weil unser Augenlicht stumpf ist, scheinen sie uns so zu sein oder wegen allzu großer Kleinheit glauben viele, sie existierten gar nicht.

Ich spreche jetzt von den Dämonen, die, wie ich glaube, bei uns sich aufhalten, und den Heroen,<sup>192</sup> von denen ich glaube, dass sie sich zwischen dem reinsten Teil der Luft über uns und dem Äther aufhalten, wo weder für Nebel Platz ist noch für Wolken noch durch die Bewegung irgendwelcher Sterne Veränderung entsteht.<sup>193</sup> Und deswegen, Asclepius, sollst du nicht sagen, dass es das Leere gibt, es sei denn, du sagst zuvor, wovon es leer sein soll, wie z.B. leer von Feuer, von Wasser und von ähnlichen Dingen; denn selbst wenn es gelingt, etwas zu sehen, was leer sein könnte von Dingen dieser Art, mag auch noch so klein oder groß sein, was da als Leere erscheint, es kann nicht leer sein von Luft und Geisthauch.

34. Ebenso muss man vom Raum sagen, einem Wort, das für sich allein unverständlich ist. Denn was der Raum ist, wird erst klar aus dem, wessen Raum er ist. Ist dieser Hauptbegriff weggenommen, wird die Bedeutung verstümmelt. Daher werden wir zu Recht vom Raum des Wassers, Raum des Feuers oder dergleichen sprechen. Wie es nämlich unmöglich ist, dass es einen leeren Raum gibt, so kann auch der Raum allein<sup>194</sup> nicht definiert werden. Wenn du nämlich einen Raum setzt, ohne anzugeben, wessen Raum er ist, dann wird er als ein leerer Raum erscheinen; der aber existiert, wie ich glaube, nicht in der Welt. Es gibt also keinen leeren Raum, noch ist aus sich heraus klar, was ein Raum ist, wenn du ihm nicht Länge oder Breite oder Höhe hinzufügst als Kennzeichen, so wie zu menschlichen Körpern.

Da sich dies also so verhält, Asclepius und ihr, die ihr anwesend seid, sollt ihr wissen, dass der *mundus intellegibilis*, d.h. die Welt, die allein durch den Blick des Geistes erkannt wird, unkörperlich ist und dass ihrer Beschaffenheit nicht irgendetwas Körperliches beigemischt werden kann, also etwas, das nach Art, Menge und Zahlen unterschieden werden kann: In ihr selbst nämlich gibt es nichts dergleichen. Diese (unsere) Welt nun, die die sinnlich wahrnehmbare genannt wird, ist das Behältnis aller sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungsformen, Beschaffenheiten oder auch Körper, die alle ohne Gott nicht belebt werden können. Denn Gott ist alles und von ihm kommt alles und alles ist seinem Willen unterworfen. Und dieses Ganze ist gut, schön und weise, unnachahmbar

Omnia enim ab eo et in ipso | et per ipsum, et variae et multiformes qualitates et magnae | quantitates et omnes mensuras excedentes magnitudines et | omniformes species. Quas si intellexeris, o Asclepi, gratias | acturus es deo: si in totum animadvertes, vera ratione per | disces mundum ipsum sensibilem et, quae in eo sunt, omnia | a superiore illo mundo quasi ex vestimento esse contacta. |

80 35. Unumquodque enim genus animalium, o Asclepi, cuiuscum | que vel mortalis vel immortalis vel rationalis vel irrationalis | sive sit animans sive sine anima sit, prout cuique est | genus, sic singula generis sui imagines habent, et quamvis | unumquodque animalis genus omnem generis sui possideat | formam, in eadem forma singula tamen sui dissimilia sunt, | ut hominum genus quamvis sit uniforme, ut homo dinosci | ex aspectu possit, singuli tamen in eadem forma sui dissimiles | sunt. Species enim, quae divina est, incorporalis est, et | quicquid mente comprehenditur.

Cum itaque haec duo, ex | quibus constant formae, corpora et incorporalia sint, im | possibile est formam unamquamque alteri simillimam nasci | horarum et climatum distantibus punctis, sed immutantur | totiens quot hora momenta habet circuli circumcurrentis, in | quo est ille omniformis quem diximus deus.

Species ergo | permanet ex se totiens pariens imagines tantas tamque di | versas quanta habet conversio mundi momenta, quia | mundus in conversione mutatur; species vero nec mutatur | nec convertitur. Sic generum singulorum formae sunt per | manentes in eadem sua forma dissimiles.“ |

36. [A] „Et mundus speciem mutat, o Trismegiste?“ |

[A] „Vides ergo, o Asclepi, tibi omnia quasi dormienti esse | narrata! Quid est enim mundus aut ex quibus constat nisi ex | omnibus natis? Ergo hoc vis dicere de caelo, terra et elementis. Nam quae alia magis frequenter mutantur in species? | Caelum umescens vel aescens vel frigesens vel ignescens vel | clarescens vel

und allein ihm selbst sinnlich wahrnehmbar und erkenntlich,<sup>195</sup> und ohne dieses gab es nichts und wird es nichts geben.

Denn alles kommt von ihm und ist in ihm selbst und durch ihn selbst, die unterschiedlichen und vielfältigen Beschaffenheiten und die großen Mengen und die Größen, die alle Maße übersteigen und die Arten in jeglicher Form. Wenn du diese erkannt hast, Asclepius, wirst du Gott danken: Wenn du deinen Sinn auf das Ganze richtest, wirst du durch wahre Lehre lernen, dass die sinnlich wahrnehmbare Welt und alles, was in ihr ist, von jener höheren Welt gleichsam wie von einem Kleid bedeckt ist.

35. Denn jede Gattung der Lebewesen welcher Art auch immer, Asclepius, das entweder sterblich oder auch unsterblich oder auch vernunftbegabt oder beseelt oder auch ohne Seele ist, hat, je nachdem, welcher Gattung es angehört, so als einzelnes Wesen die Gattungsmerkmale seiner Art, und wenngleich eine jede einzelne Gattung eines Lebewesens alle Gattungsmerkmale ihrer Art besitzt, sind dennoch die einzelnen Wesen innerhalb derselben Gattung untereinander ganz unähnlich, so wie die Gattung der Menschen, wenngleich sie von einheitlicher Gestalt ist, so dass der Mensch definiert werden kann aus seinem Anblick, im Einzelnen dennoch innerhalb derselben Gestalt untereinander unähnlich ist. Die Idee<sup>196</sup> nämlich, die göttlich ist, ist unkörperlich, und alles, was mit dem Geist erkannt wird.

Da also diese beiden Bereiche, aus denen die Gestalten bestehen, körperlich und unkörperlich sind, so ist es unmöglich, dass irgendeine Gestalt entsteht, die einer anderen gänzlich gleich ist, wo doch der genaue Zeitpunkt und das Klima unterschiedlich sind, sondern sie verändern sich so oft, wie die Stunde Sekunden hat in dem umherlaufenden Kreis, in dem jener Gott ist, den wir allgestaltig genannt haben.<sup>197</sup>

Die Gattung also hat Bestand, und sie bringt aus sich so oft so große und so unterschiedliche Abbilder hervor, wie die Umdrehung der Welt Sekunden hat, die Welt, die in der Veränderung sich ändert. Die Gattung aber ändert sich nicht und wird nicht verändert. So sind die (Einzel-)Gestalten der einzelnen Gattungen unterschiedlich, obwohl sie in ihrer identischen (Gattungs-)Gestalt bleiben.“

36. [Asclepius:] „Und verändert die Welt ihre Erscheinung, Trismegistus?“

[Trismegistus:] „Da siehst du, Asclepius, dass dir alles so wie einem Schlafenden erzählt wurde. Was nämlich ist die Welt oder woraus besteht sie, wenn nicht aus allem Geborenen? Willst du diese Frage wirklich stellen über den Himmel, die Erde und die Elemente? Was sonst ändert sich denn mehr in seinen Erscheinungsformen? Der Himmel ist

sordescens, in una caeli specie haec sunt, quae | saepe alternantur,  
 81 species. Terra vero speciei suae multas | immutationes habet semper,  
 et cum parturit fruges et cum | eadem partus nutritat suos,  
 fructuum omnium cum reddit | varias diversasque qualitates et  
 quantitates atque stationes | aut cursus et ante omnis arborum,  
 florum, bacarum qualita | tes, odores, sapes, species. Ignis facit  
 conversiones pluri | mas atque divinas. Solis etenim et lunae omni-  
 formes imagi | nes sunt; sunt enim quasi speculorum nostrorum  
 similes | imaginum similitudines aemulo splendore reddentium.  
 Sed | iam de talibus sint satis dicta talia. |

37. Iterum ad hominem rationemque redeamus, ex quo divi | no  
 dono homo animal dictum est rationale. Minus enim | miranda,  
 etsi miranda sunt, quae de homine dicta sunt; om | nium enim mi-  
 rabiliū vincit admirationem, quod homo di | vinam potuit inve-  
 nire naturam eamque efficere. Quoniam | ergo proavi nostri  
 multum errabant circa deorum rationem | increduli et non animad-  
 vertentes ad cultum religionemque | divinam, invenerunt artem,  
 qua efficerent deos. Cui inventae | adiunxerunt virtutem de mundi  
 natura convenientem eam | que miscentes, quoniam animas facere  
 non poterant, evo | cantes animas daemonum vel angelorum, eas  
 82 indiderunt | imaginibus sanctis divinisque mysteriis, per quas  
 idola et | bene faciendi et male vires habere potuissent.

Avus enim | tuus, Asclepi, medicinae primus inventor, cui  
 templum con | secratum est in monte Libyae circa litus crocodil-  
 lorum, in | quo eius iacet mundanus homo, id est corpus – reli-  
 quus | enim vel potius totus, si est homo totus in sensu vitae, me-  
 lior | remeavit in caelum, omnia etiam nunc hominibus adiumenta |  
 praestans infirmis numine nunc suo, quae ante solebat medi | cinae  
 arte praebere. Hermes, cuius avitum mihi nomen est, | nonne in  
 sibi cognomine patria consistens omnes mortales | undique veni-  
 entes adiuvat atque conservat? Isin vero Osiris | quam multa bona  
 praestare propitiam, quantis obesse sci | mus iratam! terrenis  
 etenim diis atque mundanis facile est | irasci, utpote qui sint ab  
 hominibus ex utraque natura facti | atque compositi.

feucht oder trocken, kalt oder feurig heiß, leuchtend oder schmutzig-grau, das alles sind sich oft wandelnde Erscheinungsformen innerhalb der einen Erscheinungsform des Himmels. Die Erde aber hat immer viele Veränderungen ihrer Erscheinung, wenn sie Früchte hervorbringt und wenn sie das, was sie hervorgebracht hat, ernährt, wenn sie Früchte von verschiedener und unterschiedlicher Beschaffenheit werden lässt und die Jahreszeiten oder Entwicklungsstufen und vor allem jegliche Arten, Düfte, Geschmack und Aussehen von Bäumen, Blumen, Beeren. Das Feuer bewirkt die meisten Veränderungen, und zwar göttliche. Denn Sonne und Mond haben allförmige Erscheinungen: Sie sind nämlich gleichsam unseren Spiegeln ähnlich, die Abbilder von Bildern mit nacheiferndem Glanz wiedergeben. Aber jetzt soll von solchen Dingen solches zur Genüge gesagt sein.

37.<sup>198</sup> Lasst uns wiederum zum Menschen zurückkehren und der Ursache dafür, dass gesagt wurde, der Mensch sei durch göttliches Geschenk ein vernunftbegabtes Lebewesen.<sup>199</sup> Weniger bewundernswert, wengleich bewundernswert, ist nämlich, was bisher über den Menschen gesagt wurde; denn die Bewunderung aller bewundernswerter Dinge besiegt dies, dass der Mensch die göttliche Natur finden und hervorbringen konnte. Denn da unsere Vorfahren in vielem irrten, ungläubig in Bezug auf die Lehre von den Göttern, und ihr Augenmerk nicht auf Verehrung und Frömmigkeit gegenüber den Göttern richteten, erfanden sie eine Kunst, mit der sie Götter hervorbringen wollten.<sup>200</sup> Dieser Erfindung fügten sie hinzu eine Fähigkeit, die aus der Natur der Welt selbst hervorkam, und diese mischten sie, da sie keine Seelen machen konnten, indem sie die Seelen von Dämonen oder Engeln beschworen, und sie senkten sie in die heiligen Abbilder und göttlichen Geheimnisse, durch die die Abbilder die Kräfte hätten gewinnen können, gut zu handeln und böse.

Dein Großvater nämlich, Asclepius, der erste Erfinder der Medizin, dem ein Tempel geweiht ist auf einem Berg Libyens<sup>201</sup> im Gebiet der Krokodilsküste,<sup>202</sup> in dem sein irdisch-stofflicher Mensch begraben liegt, d.h. sein Körper – der Rest nämlich bzw. besser der Ganze, wenn denn der Mensch ganz im Bewusstsein seines Lebens besteht – kehrte als ein Besserer in den Himmel zurück, und auch jetzt noch gewährt er den kranken Menschen alle Hilfsmittel durch sein göttliches Walten, die er zuvor durch die Kunst der Medizin zu gewähren pflegte.<sup>203</sup> Hermes, mein Großvater, dessen Namen ich trage, verweilt er nicht in seiner Heimatstadt, die nach ihm benannt ist,<sup>204</sup> und hilft allen von überall her kommenden Sterblichen und schützt sie? Und Isis, die Frau des Osiris: Von wie viel Gutem wissen wir, dass sie, wenn sie gewogen ist, schenkt,

Unde contingit ab Aegyptiis haec sancta | animalia nuncupari  
colique per singulas civitates eorum ani | mas, quorum sunt conse-  
cratae viventes, ita ut et eorum legi | bus incolantur et eorum nomi-  
nibus nuncupentur. Per hanc | causam, o Asclepi, quod aliis quae  
colenda videntur atque | veneranda, apud alios dissimiliter habentur,  
hanc prop | ter bellis se lacessere Aegyptiorum solent civita-  
tes.“ |

38. [A] „Et horum, o Trismegiste, deorum, qui terreni habentur,  
| cuiusmodi est qualitas?“ |

83 [HT] „Constat, o Asclepi, de herbis, de lapidibus et de aromati-  
| bus divinitatis naturam in se habentibus. Et propter hanc | cau-  
sam sacrificiis frequentibus oblectantur, hymnis et laudi | bus et  
dulcissimis sonis in modum caelestis harmoniae con | cinentibus, ut  
illud quod caeleste est, caelesti usu et fre | quentatione illectum in  
idola possit laetum, humanitatis pa | tiens, longa durare per tem-  
pora. Sic deorum factor est homo. |

Et ne putassis fortuitos effectus esse terrenorum deorum, o |  
Asclepi: dii caelestes inhabitant summa caelestia, unusquis | que  
ordinem, quem accepit, complens atque custodiens, hi | nostri vero  
singillatim quaedam curantes, quaedam sortibus | et divinatione  
praedicentes, quaedam providentes hisque | pro modo subvenientes  
humanis amica quasi cognatione au | xiliantur.“ |

39. [A] „Quam ergo rationis partem εἰμαρμένην vel fata  
incolunt, | o Trismegiste? Anne caelestes dii catholicorum  
dominantur, | terreni incolunt singula?“ |

84 [HT] „Quam εἰμαρμένην nuncupamus, o Asclepi, ea est  
neces | sitas omnium quae geruntur, semper sibi catenatis nexibus |  
vincta. Haec itaque est aut effectrix rerum aut deus summus | aut  
ab ipso deo qui secundus effectus est deus aut omnium |  
caelestium terrenarumque rerum firmata divinis legibus  
di | sciplina. Haec itaque εἰμαρμένην et necessitas ambae sibi  
invi | cem individuo conexae sunt glutino, quarum prior εἰμαρ-

von wievielen, durch das sie schadet, wenn sie zornig ist? Denn für die irdischen Götter, die aus Materie gemacht sind, ist es leicht zu zürnen, da sie ja von den Menschen aus beiderlei Beschaffenheit gemacht und zusammengestellt sind.

Und so kommt es, dass von den Ägyptern diese Tiere, die ihr kennt, als heilig bezeichnet werden<sup>205</sup> und dass die Seelen derjenigen in den einzelnen Städten verehrt werden, deren Seelen, schon als sie noch lebten, für heilig angesehen wurden, so dass man nach ihren Gesetzen das Leben führt und nach ihren Namen sich die Städte benennen. Aus dem Grund, Asclepius, dass das, was die einen für verehrens-würdig halten, den anderen nicht in derselben Weise gilt, eben deswegen pflegen sich die Städte mit Krieg zu überziehen.“<sup>206</sup>

38. [Asclepius:] „Und wie ist die Beschaffenheit dieser Götter, die für irdisch gehalten werden, Trismegistus?“

[Trismegistus:] „Sie besteht, Asclepius, aus Pflanzen, aus Steinen und aus Gewürzen, die die Natur der Gottheit in sich haben. Und deswegen erfreuen sie sich an häufigen Opfern, Gesängen und Lobsprüchen und den süßesten Tönen, die nach Art der Himmelsharmonie erklingen, damit jenes, was himmlisch ist, aus dem himmlischen Umgang verlockt in ein Bild, die Menschheit fröhlich ertragen und für lange Zeit andauern kann. So ist der Mensch der Bildner von Göttern.

Und damit du nicht etwa glaubst, die Wirkungen der irdischen Götter seien zufällig, Asclepius; die himmlischen Götter bewohnen die höchsten Bereiche des Himmels, und jeder erfüllt und bewacht den Stand, den er empfangen hat; diese unsere Götter aber kümmern sich einzeln um gewisse Dinge, sagen gewisse Dinge durch Los oder Weissagung voraus, sorgen für gewisse Dinge voraus, und so helfen sie in angemessener Weise uns Menschen auf Grund der gleichsam freundschaftlichen Verwandtschaft.“

39. [Asclepius:] „Welchen Teil des Weltplans nehmen Heimarmenê und die Fata<sup>207</sup> ein, Trismegistus? Herrschen die himmlischen Götter über universelle Dinge, die irdischen aber nehmen einzelne Dinge ein?“<sup>208</sup>

[Trismegistus:] „Was wir Schicksal nennen, Asclepius, das ist die Notwendigkeit in allem, was geschieht, das in sich immer mit Ketten verbunden und verknüpft ist. Diese nun ist die Bewirkerin der Dinge oder der höchste Gott oder ein von Gott selbst abstammender als zweiter geschaffener Gott oder die für alle himmlischen und irdischen Dinge durch göttliche Gesetze festgelegte Ordnung. Dieses Schicksal also und die Notwendigkeit sind beide untereinander durch unauflöslchen Leim verbunden; und das Schicksal geht voran und bringt die Anfänge aller

μὲνη rerum omnium initia parit, necessitas vero cogit ad effectum quae ex illius primordiis pendent.

Has ordo consequitur, id est textus et dispositio temporis rerum perficiendarum. nihil est enim sine ordinis compositione; in omnibus mundus iste perfectus est; ipse enim mundus ordine gestatur vel totus constat ex ordine.

40. Haec ergo tria: ἔμπαρμένη, necessitas, ordo, vel maxime dei nutu sunt effecta, qui mundum gubernat sua lege et ratione divina. Ab his ergo omne velle aut nolle divinitus aversum est totum. Nec ira etenim commoventur nec flectuntur gratia, sed serviunt necessitati rationis aeternae, quae aeternitas inaversionibilis, immobilis, insolubilis est. Prima ergo ἔμπαρμένη est, quae iacto velut semine futurorum omnium sufficit prolem. Sequitur necessitas, qua ad effectum vi cogunter omnia. Tertius ordo, textum servans earum rerum quas ἔμπαρμένη necessitasque disponit. Haec ergo est aeternitas, quae nec coepit esse nec desinet, quae fixa immutabili lege currendi sempiterna commotione versatur oriturque et occidit alternis sepe per membra ita ut variatis temporibus isdem, quibus occiderat, membris oriatur; sic est enim rotunditas volubilis ratio, ut ita sibi coartata sint cuncta, ut initium, si[t] quod sit, volubilitatis ignores, cum omnia se semper et praecedere videantur et sequi. Eventus autem vel fors insunt omnibus permixta mundanis.

85

Dictum est vobis de singulis ut humanitas potuit, ut voluit permisitque divinitas. Restat hoc solum nobis, ut benedictes deum orantesque ad curam corporis redeamus. satis enim nos de divinis rebus tractantes velut animi pabulis saturavimus.”

41. De adyto vero egressi cum deum orare coepissent in austrum respicientes – sole etenim occidente cum quis deum rogare voluerit, illuc debet intendere, sicuti et sole oriente in eum qui subsolanus dicitur – iam ergo dicentibus precationem Asclepius ait voce submissa: „O Tat, vis suggeramus patri iusserit ut ture addito et pigmentis precem dicamus deo?“ Quem Trismegistus audiens atque commotus ait: „Melius, melius ominare, Asclepi.

Dinge hervor, die Notwendigkeit aber leitet die Dinge zwangsmäßig zu dem Ausgang, der sich aus ihren Anfängen ableitet.

Diesen folgt die Ordnung, d.h. die Verflechtung und Anordnung der Dinge, die geschehen müssen, in der Zeit. Nichts existiert ja ohne Ordnung. In allen Bereichen ist diese Welt vollkommen; denn die Welt selbst wird nach der Ordnung gelenkt bzw. beruht ganz auf der Ordnung.

40. Diese drei nun, Schicksal, Notwendigkeit und Ordnung, sind im höchstem Maße durch Gottes Willen bewirkt, der die Welt regiert durch sein Gesetz und den göttlichen Plan. Von ihnen also wird durch göttliches Walten alles Wollen oder Nicht-Wollen gänzlich ferngehalten.<sup>209</sup> Sie werden ja weder durch Zorn bewegt noch durch Gunst gebeugt, sondern unterliegen der Notwendigkeit des ewigen Weltplans, der Ewigkeit bedeutet, unabwendbar, unveränderlich und unaufhebbar. Am Anfang also steht das Schicksal, das gleichsam durch den ausgeschleuderten Samen die Saat für alles Zukünftige bietet. Es folgt ihr die Notwendigkeit, durch die alles zu seinem Ausgang hin gezwungen wird. Das dritte ist die Ordnung, die den inneren Zusammenhalt der Dinge wahrt, die Schicksal und Notwendigkeit aufstellen. Dies also ist die Ewigkeit, die keinen Anfang hat und kein Ende, die durch unwandelbares Gesetz in ihrem Lauf festgelegt in ewiger Bewegung kreist und im Wechsel in ihren Einzelteilen entsteht und vergeht und zwar so, dass sie im Wechsel der Zeiten mit denselben Teilen, in denen sie gestorben ist, oft wiederersteht. So bedeutet nämlich der Weltplan ein ständiges Kreisen, so dass alles miteinander so verbunden ist, dass man nicht wissen kann, wo der Anfang liegt, da ja offenbar alles sich gegenseitig sowohl vorangeht wie auch folgt. Ungewissheit des Ausgangs aber und Zufall sind allem Irdischen beigemischt.

Berichtet habe ich euch über die einzelnen Dinge, soweit ein menschliches Wesen das vermochte, soweit die Gottheit es wollte und zuließ. Nur dies bleibt noch zu tun, dass wir Gott preisen und zu ihm beten und uns dann der Pflege unserer Körper zuwenden. Genug haben wir ja von göttlichen Dingen gesprochen und uns gleichsam mit Seelennahrung gesättigt.“

41. Sie traten aber aus dem Heiligtum heraus und begannen nach Westen blickend zu Gott zu beten – wenn man nämlich bei Sonnenuntergang zu Gott beten will, muss man sich dorthin wenden, so wie man auch bei Sonnenaufgang sich in die Richtung wenden muss, die *subsolanus* (Osten) genannt wird<sup>210</sup> – als sie also schon ihr Gebet sprachen, sagte Asclepius mit leiser Stimme: „Tat, sollen wir dem Vater vorschlagen, er solle befehlen, dass wir unser Gebet mit dem Opfer von Weihrauch und

Hoc enim sacrilegis simile est, | cum deum roges, tus ceteraque  
inendere. Nihil enim deest | ei, qui ipse est omnia aut in eo sunt  
omnia. Sed nos agentes | gratias adoremus. Haec sunt enim sum-  
mae incensiones dei, | gratiae cum aguntur a mortalibus. |

Gratias tibi, summe, exuperantissime. Tua enim gratia | tantum  
sumus cognitionis tuae lumen consecuti, nomen | sanctum et ho-  
norum, nomen unum, quo solus deus est | benedicendus reli-  
gione paterna, quoniam omnibus paternam | pietatem et religio-  
nem et amorem et quaecumque est dulcior | efficacia, praebere  
dignaris condonans nos sensu, ratione, | intellegentia: sensu, ut te  
86 cognoverimus; ratione, ut te suspi | cionibus indagemus; cogni-  
tione, ut te cognoscentes gaudea | mus. Ac numine salvati tuo gau-  
demus quod te nobis osten | deris totum, gaudemus quod nos in  
corporibus sitos aeter | nitati fueris consecrare dignatus. Haec est  
enim humana sola | gratulatio, cognitio maiestatis tuae. Cogno-  
vimus te et lumen | maximum, solo intellectu sensibile; intellegi-  
mus te, o vitae | vera vita, o naturarum omnium fecunda praegna-  
tio; cogno | vimus te, totius naturae tuo conceptu plenissimum;  
cognovi | mus te, aeterna perseveratio. In omni enim ista oratione |  
adorantes bonum bonitatis tuae hoc tantum deprecamur, ut | nos  
velis servare perseverantes in amore cognitionis tuae et | num-  
quam ab hoc vitae genere separari.“ |

Haec optantes convertimus nos ad puram et sine animali | bus  
cenam. |

wohlriechenden Stoffen verbinden?“ Als Trismegistus das hörte, sagte er erregt: „Besser, ja besser solltest du wünschen, Asclepius. Das ist ja wie eine Gotteslästerung, beim Gebet zu Gott Weihrauch und das übrige anzuzünden.<sup>211</sup> Nichts bedarf er ja, der selbst alles ist und in dem alles ist. Wir aber wollen ihn unter Danksagungen anbeten. Das ist nämlich das bedeutendste Brandopfer für Gott, wenn ihm von den Sterblichen Dank abgestattet wird.

Dank sei dir, Höchster, Erhabenster.<sup>212</sup> Denn nur durch deine Gnade gelangten wir zu dem Licht, dich zu erkennen, deinen heiligen und ehrenvollen Namen, den einen Namen, bei dem allein Gott nach dem Glauben der Väter zu preisen ist, da du ja alle für würdig hältst, ihnen deine väterliche Fürsorge und Beachtung und Liebe und was auch immer ein noch süßeres Bewirken ist, zu gewähren und uns beschenkst mit Geist, Verstand und Erkenntnis: mit Geist, damit wir dich erkennen; mit Verstand, damit wir dich in unseren Ahnungen wahrnehmen; mit Erkenntnis, dass wir uns an dir, den wir erkennen, erfreuen. Durch dein göttliches Wirken werden wir gerettet und freuen uns, dass du uns, obwohl wir in Körper gebettet sind, für würdig hältst, uns der Ewigkeit zu weihen. Dies ist nämlich der einzige Dank des Menschen, die Erkenntnis deiner Majestät. Wir erkennen dich und das größte Licht, das nur wahrnehmbar ist mit dem Verstand; wir verstehen dich, du wahres Leben des Lebens, du fruchtbarer Hervorbringer aller Naturen; wir erkennen dich, der du durch deine Empfängnis ganz angefüllt bist mit der Natur; wir erkennen dich, du ewiges Dauern. Indem wir nämlich in diesem ganzen Gespräch das Gute deines Gutseins anbeten, erflehen wir nur dies, dass du uns dauerhaft in der Liebe dazu bewahrst, dich zu erkennen, und nicht zulässt, dass wir von dieser Lebensweise getrennt werden.“

So wünschten wir und wandten uns einem reinen und fleischlosen Mahl zu.<sup>213</sup>

# Anmerkungen zur Übersetzung

\* Der Asteriskos im lateinischen Text bezieht sich auf die Liste der Textvarianten am Ende der Einführung.

- 1 In einer Handschrift (R) ist der Titel um den Zusatz *Asclepius iste pro sole mihi est* („Dieser Asclepius steht mir für die Sonne“) erweitert. Der vermutlich späte Zusatz reflektiert die besondere Bedeutung, die der Text in Übereinstimmung mit mittel- und neuplatonischer Philosophie der Sonne zuweist; vgl. *Ascl.* 18 [56,20–57,1 M.], wo das Sonnenlicht mit der Erkenntnis gleichgesetzt ist (*ut enim sole mundus, ita mens humana isto clarescit lumine et eo amplius*) oder 29 [72,23–73,1 M.], wo die Sonne als der eigentliche Lebensspender für die stoffliche Welt dargestellt ist (*Sol ergo, sicuti mundus sempiternus est, sic et ipse semper gubernator vitalium vel totius vivacitatis eorumque frequentator vel dispensator est*). Zum Titel des Traktats vgl. auch die Einführung, S. 14 und Anm. 42.
- 2 Kennzeichnend für Hermes Trismegistus, den Namensgeber der Hermetik und den maßgeblichen Sprecher in den hermetischen Traktaten, ist die Vereinigung griechisch-hellenistischer und ägyptischer Traditionslinien und die Verbindung philosophischer und religiöser Weisheit. In *Ascl.* 37 [82,2–3.9] definiert er sich als Nachfahren des Gottes Hermes, seinen Schüler Asclepius als Nachfahren des Heilgottes Asklepios. Ob er selbst als göttlicher oder göttlich autorisierter Lehrer, also als Mensch oder Gott aufzufassen ist, bleibt in der Schwebe; MAHÉ 2003, 14, sieht in den Götternamen der Gesprächspartner den Anspruch vertreten, dass jeder Mensch mit göttlicher Hilfe zu Asclepius, Hermes usw. werden könne bzw. im Wesentlichen göttlich sei: „C'est une dévoilement de la réalité essentielle“ (vgl. dazu auch die Einführung, S. 12).
- 3 Asclepius ist in vielen hermetischen Texten als Gesprächspartner bzw. Schüler des Trismegistus eingeführt. Zu dem Heilgott Asklepios steht er in einer analogen Beziehung wie Trismegistus zu dem Gott Hermes: Er ist dessen Nachfahr, ob er selbst aber Mensch oder Gott ist, bleibt wiederum unklar. Vgl. das Motiv der Gottwerdung des Menschen im Leib in der koptischen Parallelüberlieferung 67 im Anhang, S. 314–329.
- 4 Der Begriff der *religio* gehört zu den zentralen Termini des Dialogs. In der lateinischen Literatur ist er nicht ganz einheitlich verwandt. Neben einer dominierenden positiven Auffassung – *religio* als strikte Befolgung der von den Göttern eingeforderten kultischen Handlungen – steht die Abwertung bei dem Epikureer Lukrez, für den *religio* gleichbedeutend mit Aberglauben (gewöhnlich *superstitio*) ist. Auch die Etymologie von *religio* ist unsicher: Der Begriff wird von *relegere*, immer wieder lesen, also sorgsam beachten (Cicero, *De natura deorum* II 72), später aber auch in einer sprachgeschichtlich eher unwahrscheinlichen Konstruktion von *religare*, anbinden (im Sinne der Bindung zwischen Gott und Mensch), abgeleitet (Lactantius, *Divinae institutiones* IV 28). Während Ciceros Definition eher den kultischen Aspekt hervorhebt und damit *religio* in erster Linie als Bringschuld der Menschen definiert, akzentuiert die Ableitung des christlichen Autors Lactantius, durchaus in Übereinstimmung mit anderen römischen Wertbegriffen, die Gegenseitigkeit der Bindung im Glauben; sie fasst *religio* zugleich deutlicher als inneren Vorgang des Glaubens (anstelle des äußeren Vorgangs der Kultausübung). Dieses Verständnis prägt auch den Wortgebrauch im *Asclepius*.
- 5 Der Genitivus comparationis (*omnium – scil. sermonum – antea a nobis factorum*) ist eine griechische Konstruktion und hier offensichtlich ein grammatisches Relikt des griechischen Textes.

- 6 Der zweite Teil (*vel nobis divino numine inspiratorum*) korrigiert und übersteigert den ersten Teil der Aussage (*omnium antea a nobis factorum*): Das angekündigte Gespräch übertrifft alle früheren. Der Überbietungstopos mag rein rhetorisch sein, um die Aufmerksamkeit des Schülers zu wecken; er könnte zugleich ein Echo des griechischen Titels *logos teleios* (*sermo perfectus*) sein. Sucht man nach Merkmalen, die den *Asclepius* – bzw. seine griechische Vorlage – von den übrigen Texten des *Corpus Hermeticum* abgrenzen, so wären vor allem zwei Aspekte zu nennen: Die ausführliche Inszenierung in einem ägyptischen Tempel, die in der hermetischen Tradition eine Ausnahme darstellt (vgl. ΜΑΗÉ 2003, 5) und die Motivvielfalt des Textes, die nicht nur das philosophische Konzept des Hermetismus vermittelt, sondern auch Ausblicke auf eine Kultpraxis eröffnet.
- 7 Asclepius schlägt hier fast beiläufig ein zentrales Thema des Traktats an, das Verhältnis des Einen zum Vielen. Problematisiert hatte schon Platons *Parmenides* diese Relation, ohne allerdings textintern eine Lösung zu bieten. Der Neuplatoniker Plotin schließt hier an; gegen den Geist-Stoff-Dualismus vertritt er das Konzept einer Stufenpyramide, in der alles Untergeordnete (Geist und Materie) aus dem einen Göttlichen emaniert. Gott, Geist und Materie sind also nicht als drei Prinzipien zu denken, sondern alles geht aus dem einen Prinzip des Göttlichen hervor und wird von ihm durchdrungen. Ebendies ist auch im *Asclepius* gemeint, wenn Geist (*mens*; νοῦς) oder Materie (*mundus*; κόσμος bzw. ὕλη) als zweiter oder dritter Gott bezeichnet werden. Dieser Vorstellung folgt auch Hermes, wenn er die Einheit des Einen und des Vielen und ihr Verbunden-Sein betont.
- 8 Es entspricht der Tradition didaktischer Literatur, dass die Konzentration des Schülers eingefordert wird. Die Ermahnung, der Lehre die volle Aufmerksamkeit zu widmen, wird im Text mehrfach wiederholt; der Sprecher Hermes hebt damit auch die Komplexität seines Themas hervor.
- 9 Nämlich die Einheit von *unum* und *omnia*.
- 10 Auch Tat gehört öfter zum Personal der *Hermetica*. Sein Name erinnert vielleicht nicht zufällig an den des ägyptischen Gottes Thot; vgl. Einführung, S. 13 und den Beitrag von Sydney H. Aufrère in diesem Band, S. 118. Hermes nennt ihn wenig später seinen Sohn. Im *Asclepius* ist ihm allerdings kein Redeanteil gewährt; seine Rolle ist die des stummen Zuhörers. Dass Asclepius sich in *Ascl.* 41 [85,13–15 M.] an Tat mit dem Vorschlag wendet, ein Blutopfer darzubringen, unterstreicht seine Schülerschaft: Wie Asclepius hat er die Stufe der vollkommenen Gottesverehrung noch nicht erreicht.
- 11 Zu Hammon/Ammon als ägyptischem Herrschergott s. Einführung, S. 13 und 15 und den Beitrag von Sydney H. Aufrère in diesem Band, S. 119. Hermes-Reden an Ammon sind nur durch die *Exzerpte* des Stobaios bezeugt (*SH* XII–XX). In *CH* XVI spricht Asclepius zu Ammon. Im *Asclepius* bleibt Ammon wie auch Tat ohne Redeanteil.
- 12 Hier dürften die hermetischen Traktate gemeint sein, in denen Tat Haupt-Adressat der Hermes-Rede ist: *CH* II laut Titel (im überlieferten Text ist allerdings wiederum Asclepius der Ansprechpartner); IV; V; X (hier ist Asclepius ebenfalls als Zuhörer gedacht); XII; XIII. In XVIII übernimmt Tat einen prominenten Sprecher-Part.
- 13 *Exotica* (so die Überlieferung) könnte in Verbindung mit *physica* eine andere Werkgruppe als die Schriften über die Natur meinen. Textgestalt und Bedeutung sind unklar; erwogen wurden die Bedeutungen ‚exoterisch‘ (für einen allgemeinen – äußeren – Leserkreis gedacht) und ‚diexodisch‘ (von gr. διέξοδος: Bericht – im Unterschied zum Dialog).
- 14 Der Begriff *tractatus* – eigentlich eher eine schriftliche Abhandlung – ist fünfmal zur Kennzeichnung benutzt; er trifft die Gesprächsform des *Asclepius* eigentlich weit weniger als der sechsmal verwandte Begriff *sermo*, Gespräch. Der Begriff *dialogus* kommt überhaupt nicht vor, *disputatio* (Erörterung) dreimal.

- 15 Der Hermetismus ist Geheimlehre, Mysterium, dessen nur wenige teilhaftig werden dürfen. Die Profanisierung gilt also als Vergehen. Ein solcher Passus stellt natürlich in einem für ein Leserpublikum verfassten Werk einen inneren Widerspruch dar. Es geht hier nicht eigentlich um das Schweigegebot, wie es in den Mysterienkulten herrscht, sondern um den elitären Charakter der Lehre, die eine entsprechende innere Haltung voraussetzt und nicht jedermann zugänglich ist (ganz analog leitet Horaz, *Carm.* III 1,1 die sog. Römeroden mit einer Anspielung auf das Schweigegebot der Mysten ein).
- 16 Der menschlichen *religio* antwortet die *praesentia Dei*. – Der Gedanke der *divina praesentia* kennzeichnet den Dialog erneut als göttlich inspiriert.
- 17 Holzhausens Übersetzung verweist plausibel auf den pädagogischen Eros (Anm. 59), der aus Hermes spreche. Man könnte auch eine Anspielung auf die Rede der Diotima in Platons *Symposion* in Betracht ziehen, die Eros als Daimon und Mittler zwischen Mensch und Gott preist (202d).
- 18 Hier begegnet zum ersten Mal der Begriff *ratio*, der in unterschiedlicher Bedeutung den ganzen Text durchzieht: *ratio* ist die Lehre, aber es ist auch die Vernunft (daher auch die Adjektive *rationalis* und *irrationalis*).
- 19 Das Schüler-Lehrer-Verhältnis wird wirkungsvoll in Szene gesetzt, nicht nur durch die Rückfragen des Schülers Asclepius, sondern auch durch wiederholten Tadel seitens des Lehrers, der diese Fragen gelegentlich lobt, wiederholt aber auch als inkompetent kritisiert. Die Inszenierung ermöglicht dem Lehrer eine vertiefende Wiederholung besonders wichtiger Passagen.
- 20 Eigentlich: Glieder, wie es der kollektive Plural *omnia* verlangt: alle Dinge sind Glieder von ihm.
- 21 Was der Schüler in Erinnerung behalten soll, ist die (im Kern neuplatonische) Prinzipienlehre, derzufolge es nur das eine (göttliche) Prinzip gibt, aus dem alles emaniert. Angesichts der folgenden Erörterungen zu Mensch und Materie ist diese Klarstellung durchaus wichtig. Der Imperativ der 3. Person (*curato*) gibt dem Satz einen feierlichen Ton.
- 22 Damit sind drei der vier Elemente (Erde, Wasser, Luft) benannt; sie kommen alle vom Himmel, bewegen sich also abwärts. Auch das im folgenden Satz genannte Feuer kommt vom Himmel, strebt aber aufwärts.
- 23 Die Lehre von der schöpferischen Kraft des Feurigen geht auf Heraklit zurück; dem Gedanken, dass der Kosmos aus dem Feuer entsteht und sich in Feuer wieder auflöst (ἐκπύρωσις), folgt auch die Stoa.
- 24 Von oben (vom Himmel) her kommt also die eigentliche Schöpfungskraft, die durch die nährenden Kraft der Erde Gestalt annimmt.
- 25 Der seltene Begriff *receptaculum* (von *recipere*, empfangen, aufnehmen) übersetzt den platonischen Begriff ὑποδοχή; vgl. Platon, *Timaios* 49a, wo es vom Raum heißt, er sei Behältnis und Amme für alles Geschaffene (πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν οἶον τιθήνην).
- 26 Im Text dient *mundus* als Übersetzung für Kosmos, ebenso aber auch für ὕλη, Materie.
- 27 *Divina ratio divinitatis* ist nicht redundant: Göttlich, d.h. inspiriert oder auch von göttlicher Kraft, ist die Lehre, die das Wesen des Göttlichen erläutert.
- 28 Der attraktive Vergleich betont zum einen, wie schwer es ist, diese Lehre zu verstehen und darzustellen. Zugleich greift er aber auch im Motiv der Abwärtsbewegung – der Fluss strömt aus der Höhe hinab – den Gedanken des göttlichen Ursprungs der Lehre auf.
- 29 *Caelum* steht hier für Kosmos bzw. *mundus*: Als *deus sensibilis* wird in *Ascl.* 16 [55,8 M.] *mundus* bezeichnet.

- 30 Im Griechischen hieß es vermutlich τῶν ἄνω λεγομένων: Das kann zweierlei bedeuten: „das, was das obere genannt ist“, oder: „das, was oben (bereits) genannt wurde.“
- 31 Aus der Form (*species* ist hier Idee) und der Materie (*elementa*) entstehen die einzelnen Lebewesen und Dinge.
- 32 Das programmatisch den Satzschluss ausmachende *placitura* leistet jeder dualistischen Verachtung des Stofflichen Widerstand: Der materielle Kosmos ist den Augen Gottes wohlgefällig.
- 33 Als Mittler zwischen Göttern und Menschen bewohnen die Dämonen einen Zwischenraum zwischen menschlicher und göttlicher Sphäre.
- 34 Die hier beschriebene Stufenpyramide umfasst – nach dem göttlichen Einen – die Götter, Dämonen, Menschen und Tiere. Auf die Pflanzen geht der Text im folgenden Satz ein.
- 35 Der Text meint einen Unterschied in der Qualität: Die *species* haben nicht denselben Rang wie die *genera*.
- 36 Gemeint sind die Gattungen; die Singularform des Verbs ist Relikt des Griechischen, wo ein Subjekt im Neutrum Plural ein Prädikat im Singular bei sich hat.
- 37 Da sich nicht die Gattung, sondern nur die Einzelform ändern kann, verstehe ich den Satz so, dass sich die *species* verschiedener *genera* miteinander vermischen; dies geschieht aus unvermischten und aus bereits vermischten *species*.
- 38 Das überlieferte *corpora* zerstört die Struktur des Textes (*genera – species – inanimalia*); vgl. Holzhausen *ad loc.*: „man erwartet eher ‚genera‘.“
- 39 Das Polyptoton zu *iungere* ist aussagekräftig: Von seiner *natura* her ist der Mensch dem Göttlichen verbunden; diese Verbindung kann (und soll) er aber auch willentlich aktiv nachvollziehen. Die folgende Auflistung – Verbindung mit den Dämonen oder auch ein Verharren im menschlichen Bereich – enthält dann keine explizite Bewertung; sie eröffnet aber für den Menschen die Chance, sich dem Göttlichen oder Dämonischen anzunähern oder aber im Raum des Menschlichen zu verharren.
- 40 Der Genitiv *daemonum* verlangt eine Ergänzung. Ich ziehe sie aus dem vorangehenden Satz (also: *daemonum coniunctiones facit*), was freilich nach der andersartigen Konstruktion des ersten Satzteils äußerst hart ist.
- 41 Die Mittelstellung des Menschen – mit Göttern und Dämonen über, Tieren (und Pflanzen) und der Materie unter ihm – eröffnet ihm die Möglichkeit, das Höhere zu verehren und für das Niedere zu sorgen, zugleich aber auch, sich selbst in beide Richtungen zu entwickeln. Ob er sich dem Göttlichen annähert oder ob er sich der Welt des Materiellen überlässt, ist in seine eigene Hand gegeben: In dieser Freiheit liegt seine besondere Beschaffenheit, die im folgenden Satz gepriesen wird.
- 42 Der Lobpreis auf den Menschen ist passend nach Art einer Epiklese eingeleitet; vgl. etwa Cic. *Tusc.* V 5: *O vitae philosophia dux* („O Philosophie, du Lenkerin des Lebens“). Er setzt ein mit dem Thema menschlicher Gottnähe, umschreibt dann die Haltung des Menschen zur materiellen Welt, die er einerseits geringschätzt, andererseits aber auch seiner Fürsorge anvertraut weiß. Diese Fürsorge ist hier insbesondere als intellektueller Akt dargestellt: Er erforscht den Kosmos in all seinen Teilen. Wendungen wie *Omnia illi licent, non caelum videtur altissimum* grenzen dieses Menschenbild von den geläufigen Anklagen gegen menschliche Hybris ab, die göttlich gesetzte Grenzen überschreitet (vgl. etwa Horaz, *Carm.* I 3,37–40 *nil mortalibus ardui est: / caelum ipsum petimus stultitia ...*, „Nichts ist Sterblichen allzu steil: / den Himmel selbst suchen wir auf aus Torheit“). Der letzte Satz des Passus *Omnia idem est et ubique idem est* könnte ebenso auf den Gott bezogen werden: Hier deutet sich die Gott-Gleichheit des Menschen an.
- 43 Hier ist offensichtlich das Element der Luft – im Zusammenhang mit der zuvor genannten Erde und dem im nächsten Satz genannten Meer (Wasser) – gemeint.

- 44 HIJMANS 1987, 458, versteht *mens* hier als ψυχή, Seele. Gerade in der Junktur *acumine mentis* liegt aber doch ein Verweis auf die Verstandeskraft – wie auch in der folgenden Wendung *animi sagacitate*.
- 45 Diese Gattungen entspringen also dem Bereich des Göttlichen; vgl. Platon, *Timaios* 90a: „In betreff der vollkommensten Art von Seele in uns muß man nun aber urteilen, daß Gott sie einem jeden als einen Schutzgeist verliehen hat: ich meine nämlich jene, von der wir angaben, daß sie in dem obersten Teile unseres Körpers wohne und uns über die Erde zur Verwandtschaft mit den Gestirnen erhebe, als Geschöpfe, die nicht irdischen, sondern überirdischen Ursprungs sind, und wir hatten ein Recht, dies zu behaupten. Denn dorthin, von wo der erste Ursprung der Seele ausging, richtete die Gottheit das Haupt und die Wurzel des Menschen und gab so unserem ganzen Körper seine aufrechte Stellung“ (Übers. Susemihl).
- 46 Vgl. Platon, *Tim.* 90c: „Nun gibt es aber für jedes Wesen nur eine Art Pflege und Wartung, nämlich daß man die ihm zukommende Nahrung und Bewegung ihm zuteil werden läßt; dem Göttlichen in uns aber verwandt sind die Gedankenbewegungen und Kreisläufe des Alls“ (Übers. Susemihl).
- 47 Holzhausen wählt als Übersetzung für *spiritus* den griechischen Begriff πνεῦμα: Gemeint ist die von Gott ausgehende Kraft, die alles antreibt und bewegt. Vgl. *Ascl.* 17 [55,11–13 M.] (*spiritus* als göttlicher Anhauch). Als lebensschenkender göttlicher Atem ist dieser Hauch in Genesis 2,7 aufgefasst: Da formte Gott, der HERR, den Menschen, Staub vom Erdboden, und blies in seine Nase den Lebensatem. So wurde der Mensch zu einem lebendigen Wesen. Ps 104,29f. ist analog der göttliche Atem als Bedingung menschlichen Lebens gepriesen: „Verbirgst du dein Angesicht, werden sie schreckensstarr, entziehst du ihren Atem, verscheiden sie, und zu ihrem Staub kehren sie zurück. Sendest du deinen Atem / Geist aus, so werden sie geschaffen. Du erneuerst das Angesicht der Erde.“
- 48 Nämlich neben den vier Elementen.
- 49 Ebenso interpretiert Philon, *Leg.* I 34, die göttliche Einhauchung im Schöpfungsakt nicht nur als Gabe des Lebens, sondern als die Gabe, die das menschliche Leben überhaupt ausmacht: Sie erst verleiht dem Menschen die Fähigkeit, Gott zu erkennen.
- 50 Asclepius' Einwand ist unter der Prämisse, dass der göttliche *spiritus* allen Menschen zuteil wurde, durchaus berechtigt. Trismegistus' Antwort verweist – ohne den Begriff zu nennen – auf die Freiheit des Menschen, der sich von seiner geistigen Natur abwenden kann.
- 51 In *forma* ist der aristotelische Begriff der Substanz (εἶδος) als Gegenbegriff zur Materie (ὕλη) enthalten.
- 52 Hier setzt der Text ein, den Lact. *Div. inst.* IV 6,4 offenbar aus der griechischen Vorlage, dem *logos teleios*, zitiert.
- 53 Dieser zweite Gott ist der Kosmos; vgl. *Ascl.* 10 [48,23 M.].
- 54 Das Thema wird in *CH IX* 6–8 behandelt; dieser Traktat setzt ein mit dem Satz des Trismegistus: „Gestern, Asklepios, habe ich die ‚Vollkommene Lehre‘ vorgetragen. Jetzt aber scheint es mir notwendig, an Anschluss daran auch die Lehre über die sinnliche Wahrnehmung zu erörtern.“ *CH IX* gilt daher als Fortsetzung der griechischen Vorlage des *Asclepius*, des *logos teleios*.
- 55 *sensibilis*: Der Kosmos – als zweiter Gott – ist wahrnehmbar, sichtbar.
- 56 Hier endet der von Lactantius zitierte griechische Text aus dem *logos teleios*.
- 57 Die Verbformen im Infinitiv Perfekt (*voluisse* und *perfecisse*) bezeichnen hier ganz offensichtlich keine Vorzeitigkeit; sie erklären sich vermutlich durch den Inf. Aorist im Griechischen.
- 58 Die Reihenfolge des Schöpfungsberichts scheint hier im Vergleich zur Genesis vertauscht: Während dort Gott zuerst den stofflichen Menschen formt, dem er dann seinen Geist einhaucht, ist hier zuerst der geistige Mensch geschaffen, dem dann

- die körperliche Hülle hinzugefügt wird. Vgl. aber Hiob 10,11: „Du hast mir Haut und Fleisch angezogen; mit Knochen und Sehnen hast du mich zusammengefügt.“ Zum Verhältnis von Körper und Seele vgl. auch Platon, *Tim.* 34b–c und Plutarch, *De facie in orbe lunae* 945A.
- 59 Zum *quantum satis esse debuisse* vgl. den Beitrag von Christian Tornau in diesem Band, S. 214 Anm. 195.
- 60 Die Elemente sind nicht sterblich, weil sie den Kosmos konstituieren, der seinerseits göttlichen Rang hat. Nur was Menschen durch Mischung der Elemente formen, ist vergänglich.
- 61 Vgl. mit dieser positiven Bewertung der *artes* und *disciplinae* die Absage an die falsche Wissenschaft in *Ascl.* 14 [53,1–3 M.].
- 62 Als geistig-stoffliches Geschöpf ist der Mensch kein ‚Fehler‘ der göttlichen Schöpfung, sondern Ausfluss des göttlichen Willens, in eben dieser Mischform von Anfang an von Gott gewollt.
- 63 Die Überleitung von den irdischen Aufgaben des Menschen zu seiner Verpflichtung, sich dem Bereich des Geistigen und Göttlichen zuzuwenden, wird in geschickter Rhetorik in der Ungeduld des Schülers begründet, nun auch den anderen (und bedeutenderen) Teil der Anthropologie zu hören.
- 64 Moreschinis Lesart *mortalium* ist überzeugend. Das überlieferte *animalium* steht in keiner sinnvollen Korrespondenz zu *divinorum*. Nocks Konjektur *mortalium animalium* weist wohl in die richtige Richtung, ist aber paläographisch nicht plausibler als bloßes *mortalium* und stellt zudem einen eher umständlichen Text her.
- 65 Vgl. *Ascl.* 38 [83,1–7 M.], wo es um die von Menschen mittels Theurgie geschaffenen Götter geht: Diese erfreuen sich ihrer Natur gemäß an Opfern, während die himmlischen Götter mit Gebet und Gesang verehrt werden. Diesen Teil der Lehre lässt Asclepius außer Acht, wenn er am Ende des Dialogs (*Ascl.* 41 [85,13–15]) ein Opfer in Erwägung zieht.
- 66 *immerito: meritum* hier nicht als das ‚erworbene Verdienst‘, sondern die Aufgabe, durch die das Verdienst erworben wird.
- 67 Die beiden Perspektiven – Musik als Verschönerung der irdischen Bereiche und als Medium des Gottespreises – zeichnen die Doppelnatur des Menschen nach, dem die Schöpfung gefallen und der Gott preisen soll.
- 68 Zur Konjektur *inferiorem* vgl. den Beitrag von Christian Tornau in diesem Band, S. 213 mit Anm. 193.
- 69 Die Stelle ist in vielen Variationen überliefert, von denen keine ganz überzeugt. Die Version *non quo dis* (HS B) würde den Menschen für nicht geringer als die Götter erklären. Das ist erwägenswert.
- 70 Kosmos (gr. κόσμος) bedeutet Schmuck oder Ordnung; auf diesen etymologischen Zusammenhang wies der griechische Text vermutlich hin. Allerdings liegt die Bedeutung des Feinen, Eleganten, Geordneten auch im lat. Wort *mundus*, so dass der Text hier auch mit einer Etymologie aus dem Lateinischen hätte argumentieren können.
- 71 Die platonische Anamnesis-Lehre, der gemäß Wissen Wiedererinnerung ist, steht im Kontext der Ideenlehre (vgl. *Menon*, *Phaidon* und *Phaidros*). Das Sich-Erinnern ist allerdings als intellektueller Akt aufgefasst, der sich im Prozess von Lehre und Dialog entwickelt. Die Bedeutung der Anamnesis für den späteren Platonismus illustriert *Or.* 10 des Maximus von Tyros (2. Jh.) zum Verhältnis von Lernen und Erinnerung (Εἰ αἱ μαθήσεις ἀναμνήσεις).
- 72 Das Wortspiel *possessio = post-sessio* ist etymologisch falsch (was natürlich in der antiken Philosophie keineswegs ungewöhnlich ist); tatsächlich geht die erste Silbe auf \**pots* (vgl. *potestas*) zurück. Über den griechischen Text lässt sich nur spekulieren.
- 73 *Intentio mentis* als (fehlerhafte) Übersetzung von τάξις λογῶν aufzufassen (vgl. Holzhausen *ad loc.* nach Rose) scheint nicht nötig; es handelt sich um einen schlich-

- ten Vergleich: So wie Trismegistus sich von der *ratio* (der geistigen Lehre) leiten lässt, so soll sich der Mensch vom Geistigen lenken lassen und alles Körperliche verachten.
- 74 *Munde mundum* ... zum Wortspiel vgl. oben, Anm. 72. In demselben Satz folgt gleich ein weiteres Polyphton (*munere munerandum*).
- 75 In *diligenter* ist zugleich der Begriff des *dilectus*, der liebenden Zuwendung, angesprochen.
- 76 Die Lehre von der Palingenesia als Strafe für Verfehlungen im früheren Leben ist Erbe Platons (vgl. *Rep.* X) und geht auf Pythagoras und wohl auch die Orphiker zurück.
- 77 Nur wenige erlangen die am Ende von *Ascl.* 11 [51,8–10 M.] beschworene Lösung von ihren sterblichen Teilen, die meisten erfahren immer neue Metempsychosen.
- 78 Viel spricht für den hier von Copenhaver und Holzhausen vollzogenen Sprecherwechsel: Asclepius' Redepart ist auch sonst eher kurz; eigene Argumente hat er gewöhnlich nicht zu bieten. Bei dieser Einteilung ergibt sich auch ein gedanklich geschlossener Redeblock bis zu Asclepius' erneutem (folgendem) Einwurf.
- 79 Im Hebräischen steht dasselbe Wort (*näfäsč*) für Seele, Atem und Kehle. Die Metapher ist also nicht so zu verstehen, dass das Böse den Menschen tötet; vielmehr unterbindet es den göttlichen Hauch, so dass nur der materielle Mensch übrig bleibt.
- 80 Die wörtliche Übersetzung („festhängt an dem Teil ihrer selbst, durch den sie sterblich ist“) impliziert, nicht nur der Mensch, sondern auch die Seele habe einen unsterblichen und einen sterblichen Anteil; gemeint sein kann aber nur: an dem Teil des Menschen, durch den er sterblich ist.
- 81 Zu beachten ist die wirkungsvolle Juxtaposition von *immortalitas* und *malignitas*, die auch begrifflich in Analogie zueinander eingesetzt sind.
- 82 Die Philosophie ist also definiert als Erkenntnis, Anschauung und Verehrung Gottes.
- 83 In *commentatio* könnte auch der Stamm *ment-* (*mentiri*: lügen) mitgedacht sein.
- 84 Die Polemik zielt gegen die *artes liberales*, deren Kanon sich in der Spätantike bildete (Augustinus, *De ord.* II 35–44.47, Martianus Capella VII 742). Ähnliche Wissenschaftskritik findet sich bei Lactantius, *Epitome Div. inst.* 25; vgl. auch die *Kebes-Tafel* 13,1–2.
- 85 Aus dem sog. Quadrivium werden drei Disziplinen ausdrücklich benannt; es ist vielleicht kein Zufall, dass die Astrologie als Himmelskunde ausgenommen ist. Allerdings überrascht auch die Attacke gegen Arithmetik und Geometrie, die bei Platon in hohen Ehren standen. Immerhin werden die *disciplinae* als Mittel zur Erkenntnis Gottes akzeptiert.
- 86 Hier ist Gedankengut aus dem ursprünglich pythagoreischen Motiv der Sphärenharmonie aufgegriffen, das Platon auch im *Timaios* rezipiert und das die Platoniker mehrfach aufgreifen: die Sphärenmusik als Harmonie der Planeten (bzw. der diese Planeten bewohnenden Sirenen oder auch Musen): Kosmos und Musik gehorchen denselben mathematischen Gesetzen und beruhen auf denselben geregelten Proportionen. Verständnis der Musik impliziert also Verständnis des Kosmos – und umgekehrt.
- 87 Der Begriff ‚Sophisten‘ ist nicht auf eine historische Schule bezogen, sondern meint die Vertreter eines allgemeinen Bildungskonzepts, das hier als minderwertig gegenüber der ‚wahren Philosophie‘ definiert wird. Die platonische Sophistenkritik, deren Lehre nicht am Wahren, sondern am Nützlichen festmacht, schimmert allerdings durch.
- 88 Hermes erfüllt nun sein Versprechen aus dem Ende von *Ascl.* 6 [45,5–7 M.].
- 89 Nämlich die Grundstoffe, aus denen die Welt entstand (Holzhausen: die vier Elemente).
- 90 So die sehr gelungene Übersetzung Holzhausens.

- 91 *ex se nata*: was keine andere Ursache außer sich selbst hat, also ‚selbstursächlich‘ ist. Vgl. dazu den Beitrag von Christian Tornau in diesem Band, S. 181 mit Anm. 53
- 92 Der Passus hebt hervor, dass Gott zwar Schöpfer, aber selbst ungeschaffen ist.
- 93 Der griechische Begriff für *vis* war vermutlich δύναμις. ὕλη und *natura* bezeichnen also das Wirkprinzip und die Materie, in der sich dieses Wirken vollzieht; *natura* umfasst beides.
- 94 Grammatisch bezieht sich das einleitende *haec* auf die Materie (ὕλη). Zuvor wird aber gesagt, dass die Zeugungsfähigkeit der Materie und dem *spiritus* eignet. Meine Übersetzung bezieht die Aussage daher auf beide; vielleicht liegt hier im lateinischen Text ein Übersetzungsfehler aus dem Griechischen vor.
- 95 Der Text folgt einem absoluten Raum-Verständnis im aristotelischen Sinn: Raum als Bedingung für die Existenz der Körper liegt selbst außerhalb der Körperlichkeit, ist also nicht geschaffen. Weit unschärfer ist die Bedeutung von χώρα in Platons *Timaios*.
- 96 Der lateinische Text hebt auf das Wortspiel *natus/natura* ab.
- 97 Die Vielen stehen in Gegensatz zu den ‚Eingeweihten‘, denen es um wahre Erkenntnis geht. Im Griechischen dürfte das abschätzige οἱ πολλοί gestanden haben.
- 98 Die Theodizee-Frage (warum lässt Gott das Böse zu?) wird in einer Art *praeteritio* eingeführt. Trismegistus betont, dass sich die Frage nicht unmittelbar beantworten lässt, sondern nur im Kontext der philosophischen Erörterung über Gottes Schöpfungswerk und das Wesen des Menschen.
- 99 Calcid. In *Tim.* 76.
- 100 Lat. *vitium* und *vitare* sind in der Anfangssilbe kurz (*vitium*) und lang (*vitare*) und etymologisch nicht verwandt; das Spiel mit dem Gleichklang ist dennoch hübsch.
- 101 Abschluss der Argumentation über das Böse in der Welt.
- 102 Im Unterschied zum Kosmos, dem *deus sensibilis*.
- 103 In *Ascl.* 3 [41,23–24 M.] ist *caelum*, der Himmel, als *deus sensibilis* bezeichnet, hier die Welt, *mundus*. Die Begriffe meinen letztlich dasselbe.
- 104 Wer auf einer Kugel steht, kann wegen der Krümmung der Oberfläche nicht die ganze Oberfläche der Kugel sehen. Es bleibt also ein Rest des Unerkennlichen. Die Veranschaulichung bereitet den Gedanken vor, dass in der Welt nicht das Wahre (die Idee), sondern nur der Schein (das Abbild) sichtbar ist.
- 105 Die Version der Handschriften *multis locis instar* haben schon Nock und Thomas korrigiert.
- 106 Hier und in *Ascl.* 5 [43,6.9.10 etc.] meint *species* nicht die Einzelform, sondern deren Idee; vgl. Holzhausen und Copenhaver *ad loc.*
- 107 Holzhausens Übersetzung bezieht die folgenden Aussagen bereits auf den Kosmos („Deswegen glauben viele, daß er dem Raum entspreche ...“). Grammatisch brauchen die Prädikate aber ein Subjekt im Femininum; in Frage kommt *sphaera* oder *rotunditas mundi*.
- 108 *sibi ipsi* ist schwer zu verstehen; man würde erwarten *ipsa*, d.h. die Kugel selbst. Die Vorstellung ist offensichtlich, dass nur die Begrenzung der Kugel sichtbar ist, nicht aber diese selbst. – Copenhaver übersetzt statt *re vera*: die wahre Sache (*res vera*) ist unsichtbar.
- 109 Eigentlich: des Gesehen-Werdens.
- 110 Ἄϊδης: Ἄ - ἰδης. Tatsächlich ist die Etymologie Hades = der Unsichtbare nicht sicher.
- 111 *Inferi* ist eine Bezeichnung für die Bewohner der Unterwelt.
- 112 Der Begriff *errores caliginum* vollendet die Lichtmetaphorik: Licht ist die Erkenntnis des Wahren, Dunkelheit das Verharren im Irrtum.
- 113 Der Text spielt hier mit der Doppelbedeutung von *sensus* als sinnliche Wahrnehmung und als Geist. Die *dei sensibiles* bzw. *visibiles* nehmen wir mit dem Gesichtssinn (*visus*) wahr, die *intelligibiles* dagegen mit dem Geist (*sensus*, daher *sentimus*), der weit zuverlässiger als der Gesichtssinn ist.

- 114 Das Bild schließt an die Fluss-Metaphorik aus *Ascl.* 3 [41,18–23 M.] an.
- 115 Nämlich die *dei intellegibiles*.
- 116 Vielleicht besser: einen Urheber (*princeps*); *princeps ousias* könnte aber auch eine etwas gesuchte Variante zu *principium ousias* sein.
- 117 Statt *utriusque* würde man eher *alteriusque* erwarten.
- 118 Der Begriff *illuminans* weist darauf hin, dass hier Sonne, Mond und überhaupt die Gestirne gemeint sind, denen schon in *Ascl.* 3 [41, 23–25 M.] die Aufgabe zugeschrieben ist, alle Körper zu mehren und zu mindern.
- 119 Gemeint sind die 36 Dekane: Der Tierkreis (Zodiak) ist als Konzeption von zwölf gleichgroßen geometrischen Bereichen (Tierkreiszeichen) seit dem 5. Jh. v. Chr. in Babylonien belegt und wurde schon im 1. Jh. n. Chr. auch in Griechenland populär (R. POWELL, *Geschichte des Tierkreises* [Tübingen 2007]). Teilt man den Zodiak in jedem seiner zwölf Zeichen in jeweils drei Teile zu 10 Grad, erhält man 36 Abschnitte, die sog. Dekane (von griech. δέκα: zehn). Ihnen werden Fixsterne zugeordnet.
- 120 Der Text ist so zu verstehen, dass die 36 Fixsterne der Dekane – in ihrer Gesamtheit, als Sternkonstellation – den Namen Horoskop (*nomen Horoscopi*) tragen. Der Terminus *Horoscop* (von griech. ὥρα und σκοπεῖν) bezeichnet in antiken Texten gewöhnlich die Gesamtkonstellation der vom östlichen Horizont her aufsteigenden Tierkreiszeichen; diese Gesamtheit ist also gemeint (vgl. auch Galen, *De simpl. medic. temper. et fac.*, Vorwort zu Buch VI).
- 121 Im antiken geozentrischen Weltbild liegt die Erde im Mittelpunkt von sieben sie umgebenden konzentrischen Kreisen, den Sphären. Diese tragen die Gestirne; die Sphäre der Fixsterne ist die höchste. Der Text bewegt sich hier also räumlich und damit auch hierarchisch abwärts, im Sinne einer immer geringer werdenden Teilhabe am Göttlichen.
- 122 Der Begriff *fortuna* begegnet im ganzen Text nur hier; in den grundsätzlicheren Erwägungen über das Schicksal in *Ascl.* 39–40 bleibt der Autor beim griechischen Begriff der εἰμαρμένη und konfrontiert ihr den etymologisch mit *fortuna* verwandten Begriff *fors* als Zufall.
- 123 *Aer* ist – im Unterschied zum *Aether* – die untere Luftschicht, die unterhalb der untersten Sphäre zu denken ist.
- 124 Vgl. *Ascl.* 16 [55,4–6 M.]: *Spiritu autem ministrantur omnia et vegetantur in mundo, qui quasi organum vel machina summi dei voluntati subiectus est.*
- 125 Hier liegt eine Lücke vor, der Text ist nicht verständlich.
- 126 Wieder wird der Zusammenhang aller Teile und die Durchdringung auch der Welt des Materiellen durch das Ewige und Göttliche betont.
- 127 Ein Name für Gott ist also nötig, um menschliche Kommunikation über ihn überhaupt erst zu ermöglichen; ein solcher Name wird aber nie das ganze Wesen Gottes umfassen.
- 128 Aus der ganzen vorangehenden Aussage über Gott – seine Unbenennbarkeit, seine Einheit und Allheit, sein Gutsein und die Identität von göttlichem Wollen und Wirken – greift Asclepius in seiner Rückfrage nach der *utraque sexus fecunditas* nur eine von Hermes eher nebenbei eingeführte Bestimmung heraus, die zum nächsten Thema, der Fortpflanzung, überleitet. Das mag der Komposition geschuldet sein, weist aber auch auf die Bedeutung des Themas hin. – Die Vereinigung des Männlichen und Weiblichen in Gott wird auch aus Genesis 1,27 abgeleitet: „Gott erschuf den Menschen als sein Bild, als Bild Gottes erschuf er ihn. Männlich und weiblich erschuf er sie“ (Einheitsübersetzung).
- 129 Der Text ist vermutlich verderbt.
- 130 Cupido oder Venus, also mit einem männlichen oder weiblichen Begriff.
- 131 Das überlieferte *ex omni illo totius naturae deo* ist nicht zu halten. Erwägenswert ist Krolls Konjektur *ex domino*. Moerschini eliminiert *omni* im Anschluss an Thomas, was mir (nach *omni* im unmittelbar vorangehenden Text) überzeugender erscheint.

- 132 Hier setzt der erhaltene Teil der koptischen Version ein; vgl. Anhang, S. 314.
- 133 Housman ergänzt hier *venerem*, um die Stelle als Zitat aus Vergil, *Georg.* III 137 (ebenfalls zur Fortpflanzung, allerdings bei Tieren) zu kennzeichnen: *sed rapiat sitiens Venerem interiusque recondat* („dass es gierig die Nachkommenschaft an sich reißt und tief in sich birgt“). Verständlich ist der Passus allerdings auch ohne die Ergänzung – das Objekt ist dann weiterhin *progeniem* –, und auch der Zitatcharakter der seltenen Wendung *interiusque recondat* bleibt erhalten.
- 134 Die Wiederholung des Begriffs *vitia* erscheint ungeschickt, ist aber wohl beabsichtigt: Der Text unterscheidet zwischen den einfacheren *vitia* und den unheilbaren, die sich durch die Gewöhnung an erstere einnisten.
- 135 Vgl. den Beitrag von Christian Tornau in diesem Band, S. 184–197.
- 136 Der lateinische Text übernimmt hier wiederum die Konstruktion des Genitivus comparationis aus der griechischen Vorlage.
- 137 Die Klimax *dominus – pater – deus* verweist zurück auf *Ascl.* 20 [59,20–60,1 M.]: *Non enim spero totius maiestatis effectorem omniumque rerum patrem vel dominum uno posse quamvis e multis composito nuncupari nomine*. Vgl. den Beitrag von Heike Sternberg-el Hotabi in diesem Band, S. 238–240; *Timaios* 41a–b.
- 138 Die besser überlieferte Version *deos confirmat* (eigentlich: „er befestigt Götter“) kann, zumal als *lectio difficilior*, nicht ausgeschlossen werden; das Verb *conformare* ist allerdings im Kontext wiederholt verwendet.
- 139 Die ‚Erschaffung von Göttern‘ steht im Kontext theurgischer Praktiken, durch die der Mensch seine Annäherung an das Göttliche erzwingt. Der für diese magischen Rituale maßgebliche Text sind die *Chaldäischen Orakel*, die nur fragmentarisch überliefert sind, aber im Neuplatonismus rezipiert und kommentiert wurden (so von Porphyrios, für den die Schrift *Eis ta Ioulianoú tou Chaldaíou* bezeugt, aber nicht erhalten ist; verloren ist auch der umfangreiche Kommentar Jamblichs, vgl. F. W. CREMER, *Die Chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis* [Meisenheim am Glan 1969]). Für Porphyrios hat die Theurgie allenfalls darin ihre Rechtfertigung, die ungebildete Menge zu initiieren, Jamblich akzeptiert sie umfassend und rechtfertigt den Bilderkult. Die Rückfrage des Lehrers verweist auf diese zwiespältige Einstellung zur Theurgie. – Zur Auseinandersetzung der Renaissance-Autoren mit dieser Praxis und ihrer Präsenz im *Asclepius* s. den Beitrag von Moreschini in diesem Band, S. 288, 292–293, 297 und 301.
- 140 Die Rückfrage des Lehrers verweist auf eine eher zwiespältige Einstellung zur Theurgie.
- 141 Die Konjektur *confessione* wird bestätigt durch die koptische Parallelüberlieferung; vgl. Holzhausen *ad loc.* und Anhang, S. 316–317.
- 142 Holzhausen übersetzt: „... und als Zeichen gleichsam ihre Köpfe allein für ihre Ganzheit stehen.“ Ich verstehe den Text so, dass diese Götter, im Unterschied zu den aus Theurgie entstandenen Göttern, nicht in ihren Statuen existieren, wie sie überhaupt nichts gemein haben mit der Materie, sondern die Statuen sie nur so repräsentieren, wie im Sprachgebrauch der Begriff *caput* den ganzen Menschen repräsentiert. Demnach wäre *capita* im Sinne von ‚Stellvertretern‘ oder ‚Symbolen‘ aufzufassen.
- 143 Der Gedanke, dass sich die Menschen Götter schaffen, die ihrem eigenen Bild entsprechen, kehrt das Motiv der Schöpfung des Menschen nach Gottes Ebenbild (*Genesis*) um. In religionskritischer Absicht ist die ‚Erfindung‘ der Götter nach jeweils eigenem Maß schon bei Xenophanes kritisiert (wenn die Pferde sich Götter schüfen, dann wären diese Götter Pferde: 21 B 15 DK); ein solcher religionskritischer Ansatz liegt hier aber nicht vor.
- 144 Die Metapher kann zwei Bedeutungen haben: im rein kultischen Sinn als Göttertempel; Ägypten wäre dann als zentraler Raum der Götterverehrung gepriesen. Im mantischen Sinn ist *templum* der definierte Beobachtungsraum des Augurs, der Be-

- reich also, in dem sich die Vorzeichen ereignen; Ägypten wäre dann als Raum bestimmt, in dem sich das Schicksal der Welt zeichenhaft ankündigt.
- 145 Dass die Götter die Erde verlassen und sich der Gemeinschaft mit den sündigen Menschen entziehen, ist eines der zentralen Motive der antiken Zeitalterlehre; bei Hesiod, *Werke und Tage* 197–201, sind es die Personifikationen der Scham und Scheu; bei Arat 127f. ist es die Tochter des Astraios, die ‚Jungfrau‘ (das spätere Sternbild) Dikê, d.h. die personifizierte Gerechtigkeit; bei Catull 64,397–408 entziehen sich alle Götter generell der Nähe der Menschen; Ovid, *Met.* I 149f. benennt wiederum die *virgo Astraea*.
- 146 Gleich anschließend werden diese Fremden als Skythen, Inder und allgemein als Barbaren bezeichnet. Gemeint (oder zumindest explizit benannt) sind demnach nicht die Griechen und Römer.
- 147 Die Kulturausübung wird also nicht nur nachlassen, sie wird auch verboten und verfolgt werden. Vielleicht wirkt hier die historische Erfahrung nach, dass unter Tiberius die ägyptische und jüdische Religion im *imperium Romanum* verfolgt wurde (wie Tacitus, *Ann.* II 85 und Sueton, *Tiberius* 36 bezeugen). Nach Tiberius sind allerdings keine Verfolgungen der ägyptischen Götter in Rom mehr bekannt. Ganz im Gegenteil blühte der Kult von Isis und Osiris nun auf, wie zahlreiche archäologische Funde belegen: Selbst die Flavischen Kaiser bekannten sich zu ihm. Auch die Verfolgung paganer Kulte durch die Christen wurde als Hintergrund des Motivs erwogen; vgl. dazu in diesem Band Joachim F. Quack, S. 274–278.
- 148 Augustinus, *De civitate Dei* VIII 26, sieht hier den Unwillen des Heiden über christliche Märtyrerverehrung ausgedrückt und wirft dem Autor ein falsches Verständnis vor, so als ob es den Christen um die Verehrung der Toten in den Gräbern ginge. Ich verstehe den Text als umfängliche Ausmalung des gewaltsamen Niedergangs der Religion: Die Tempel und Heiligtümer werden zerstört, die Gläubigen getötet.
- 149 Die Apostrophe des Nils greift typische Motive unheilvoller Prodigien auf: vgl. Vergil, *Georg.* I 484f. (Blut fließt in den Brunnen) und mehrfach Livius (z.B. XXII 36,7).
- 150 *suadebitur* – von *suadere*: überzeugen – ist vermutlich ein Übersetzungsfehler aus dem Griechischen; dort dürfte *πεισεθαι* gestanden haben. Statt des korrekten Futur Medium v. *πάσχω* (leiden) interpretierte der Übersetzer die Form als Futur von gr. *πειθεσται* (überzeugen).
- 151 Die Konjekturen *incredulitatis* (Beispiel des Unglaubens) für Mss *crudelitatis* ist verlockend, aber nicht zwingend.
- 152 Hier ist zum ersten Mal im Text von schlechten und schädlichen Dämonen die Rede.
- 153 *Senectus mundi*: Der Begriff fasst den Kosmos als ein organisches Wesen, das altern kann. Diese im Kern poetische Formulierung bereitet die Theorie von der zyklischen Erneuerung der Welt vor, die dem stoischen Konzept vom Weltenbrand ähnelt, der jeweils nach Ablauf eines ‚großen Jahres‘ – wenn nämlich alle Gestirne ihren Kreislauf vollendet und wieder ihre Anfangsposition und -konstellation eingenommen haben – zur Erneuerung der Welt führt.
- 154 Der lateinische Text verlangt die Übersetzung ‚aller Guten‘, ist aber vermutlich eine ungenaue Übersetzung eines Neutrum Plural aus dem Griechischen.
- 155 Mit diesem *deus unus* muss der Kosmos als *deus secundus* gemeint sein.
- 156 Das überlieferte *voluntaria* – die willentlichen, freiwilligen Taten der Menschen – ließe sich als Hinweis auf die Freiheit des Menschen verstehen, das Gute wie das Böse zu tun. Man müsste sich allerdings fragen, welches die „unfreiwilligen Sitten und Taten“ wären. Ich folge Holzhausens bestechender Konjekturen *voluptaria*.
- 157 Der Text folgt hier Holzhausen, der in Anlehnung an die koptische Parallelüberlieferung dem Text (in üblicher Zuordnung: *Hermes: ... Dei enim natura consilium est voluntatis. Asclepius: Bonitas summa consilium, o Trismegiste?*) überhaupt erst einen verständlichen Sinn gibt. Asclepius‘ Frage übersetzt Holzhausen: „Rat <und Wil-

- le> entsprechen sich, Trismegistus?“ Vgl. auch den Beitrag von Christian Tornau in diesem Band, S. 293 Anm. 116.
- 158 Nämlich das Gute.
- 159 Also außerhalb des stofflichen Kosmos.
- 160 Gott ist Zuweiser von Geist, Seele und Leben, Juppiter nur des Lebens.
- 161 Der überlieferte Text (*distribuentur*: sie werden verteilt werden) ist offensichtlich korrupt.
- 162 Der gemeinte Ort ist nicht benannt; ob er geographisch bestimmbar ist (Alexandria?), ist umstritten. Siehe auch den Beitrag von Joachim F. Quack in diesem Band, S. 280–281.
- 163 Der Zusammenhang bleibt unklar. Im koptischen Text richtet sich die Frage auf den Ort, zu dem sich das ganze menschliche Geschlecht begeben wird.
- 164 Die Apokalypse endet abrupt – gleichsam, als sei es dem Lehrer nicht gestattet, weitere Details aufzudecken.
- 165 Der Text ist problematisch. Holzhausen versteht *numerus completus* als „die harmonischen Verhältnisse, nach denen der Körper gefügt ist“ (*ad loc.*). Mir scheint plausibler, dass die Zahl der Jahre gemeint ist, die dem Menschen bestimmt sind; *numeri completi* wäre dann die wörtliche Übertragung eines griechischen Genitivus absolutus.
- 166 Zu fürchten ist also nicht der Tod, sondern das Schicksal der Seele nach dem Tod.
- 167 Also an heiligen und nicht länger der Materie verhafteten Orten.
- 168 Der Begriff *incredibilis* ist hier in aktiver Bedeutung verwandt, vermutlich als Übersetzung zu griech. ἄπιστος.
- 169 Was also so lebt wie die Materie, wenngleich es nicht materiell ist. Holzhausen versteht darunter das Seelische (im Unterschied zum Geistigen), Festugiäre den Menschen, Scott die unteren Seelenteile.
- 170 Im Griechischen war hier wohl ein Genitivus absolutus verwandt.
- 171 Die Verbindung des vorangehenden Genitivus absolutus nach griechischer Art mit dem Ablativus absolutus wird möglich durch die von Thomas vorgenommene Tilgung von *in* (*in ipsoque*). Stilistisch ist das allerdings sehr hart.
- 172 Im Sinne von ‚ein- für allemal‘: Die Aussage bringt in Übereinstimmung, dass sowohl Gott – als erster Anstoß – wie auch der Kosmos *dispensatores vitae* sind.
- 173 Das irdische Jahr ist also durch den Wechsel der Jahreszeiten – als von der Sonne ausgehende Wirkung – definiert, das Weltenjahr aber durch die kosmische Bewegung der Himmelskörper; beide Bewegungen verlaufen zyklisch.
- 174 Die aristotelische Definition des ‚unbewegten Bewegers‘ liegt hier zugrunde.
- 175 Ein Wortspiel mit den beiden Ableitungen von *stare*: *stabilis* und *con-stare*.
- 176 Da *sensus* im Text sowohl für die sinnliche Wahrnehmung wie für den Geist steht, kann *sensibilis* wahrnehmbar wie auch geistig heißen. Der Kontext erlaubt aber nur die zweite Bedeutung; vgl. Holzhausen *ad loc.*
- 177 Ihre Unveränderlichkeit liegt also in der zyklischen Wiederkehr. Die Zeit ahmt die Ewigkeit nach, indem sie ihren Kreislauf immer erneuert. Sie ist ewig, ohne gleichbleibend zu sein.
- 178 Ich übersetze den schwierigen Passus gemäß der Konjektur von Scott, der *immobilitas* für *immobilis* annimmt. Holzhausens Übersetzung „Allein schon in der Größe liegt nämlich das Gesetz der Unbeweglichkeit“ geht in dieselbe Richtung.
- 179 *indefinitum* bedeutet ‚un-begrenzt‘, zugleich aber auch ‚nicht (*scil.* durch Grenzziehungen) bestimmt‘, ‚nicht definiert‘. Beide Bedeutungen schwingen hier mit.
- 180 *Ambitudo* als Begriff für die Kreisbewegung der Sterne ist *hapax legomenon*; vgl. HORSFALL SCOTTI 2000, 401.
- 181 Zu Gott und Ewigkeit vgl. den Beitrag von Christian Tornau in diesem Band, S. 184–197.

- 182 *Omnis sensus* verweist einerseits in diesem Kontext auf die platonische ψυχή τοῦ παντός, zugleich aber auch auf Plotins Begriff des νοῦς als überindividuelle Instanz. Insofern ist Thomas' Konjekturen ‚*sensus divinus*‘ wohl überflüssig. Meine Übersetzung „Geist des Ganzen“ und – später – „Weltgeist“ soll die Hierarchie verdeutlichen. Holzhausen übersetzt mit „Allgeist“ und „Geist des Kosmos“.
- 183 Nocks Konjekturen *pendet* ergibt den recht matten Text: „Der menschliche Geist hängt ab von der Zähigkeit seiner Erinnerung, ...“. Man würde aus dem Kontext aber eher folgern, dass hier ein Bezug auch des menschlichen Geistes zur Dauerhaftigkeit der Ideenwelt, nämlich durch die das Vergängliche überwindende Kraft seines Gedächtnisses, hergestellt wird. Eine solche Bestimmung der geistigen Substanz des Menschen mittels seiner Erinnerungskraft ist ursprünglich platonisch, vgl. *Phaidon* 72e (Wissen ist Wiedererinnerung), und bindet den menschlichen Geist an die Welt der Ideen, an die er sich ‚erinnert‘. Das Objekt *rerum gestarum* verweist allerdings auf ein historisches Erinnerungswissen. Vielleicht schimmert hier auch die stoische Prolêpsis-Lehre durch, derzufolge der Weg von den Einzelphänomenen zur Abstraktion gewissermaßen über die erinnerte Erfahrung verläuft.
- 184 Der Abstieg (*descensus*) meint hier die Emanation, in der sich das Göttliche den unteren Hypostasen mitteilt.
- 185 Der Text entwickelt eine aufsteigende Hierarchie, von der sinnlich erfahrbaren Welt, die sich in den Dingen selbst zu erkennen gibt, hin zum Bereich des Transzendenten (Ewigkeit und Gott), der dem Geist zugänglich ist. Verwirrend ist die Doppelbedeutung von *sensibilis* = sinnlich und geistig.
- 186 Die Metapher verweist auf das Höhlengleichnis der platonischen *Politeia*, das den sinnlich wahrnehmbaren Dingen im Vergleich zur Wahrheit der Ideen nur die Qualität von Schatten zuweist (*Rep.* VII 517a–518b).
- 187 Daher ist Gott als ewig und umgeschaffen der Zeitlichkeit und dem Irrtum enthoben.
- 188 Als der Materie und der Zeit (und also dem Irrtum) verhaftete Wesen wenden sich die Dialogpartner dennoch der Frage nach dem Ewigen und der Wahrheit zu. Unter dieser Bedingung bedarf es göttlicher Inspiration, wie sie der Folgesatz erneut beschwört.
- 189 Wieder eine aufsteigende Linie: Es gilt zunächst das Weltliche zu verstehen, um von dieser Erkenntnis aufzusteigen zur Erkenntnis von Ewigkeit und Gott, soweit dies für einen Menschen möglich ist.
- 190 Die Existenz des leeren Raums (*inane*) vertraten insbesondere die Epikureer im Kontext ihrer atomistischen Physik, während die Stoa sie ablehnte.
- 191 Der Satzbau scheint gestört (Holzhausen vermutet eine Lücke, in der ein Hauptsatz den folgenden Teil als Folgerung kennzeichnete: „so ist offensichtlich, daß ...“ *ad loc.*). In jedem Fall schließt der Text hier von der Vorstellung eines für die sinnliche Wahrnehmung unzugänglichen Bereichs auf die Defizite der sinnlichen Wahrnehmung auch im irdischen Bereich.
- 192 Als unsichtbare aber wirksame Wesen bieten Dämonen und Heroen Beispiele für die Existenz des sinnlich nicht Wahrnehmbaren. – Heroen sind im gesamten *Asclepius* nur an dieser Stelle erwähnt. Inwieweit sie von den Dämonen zu unterscheiden sind, bleibt hier unbestimmt. Hinweise bietet insbesondere Plutarch, der sie für Halbgötter (wie die Dämonen) hält, die aber ursprünglich Menschen waren und auf Grund ihrer Verdienste als Heroen verehrt werden.
- 193 Das wäre dann die Sphäre der Fixsterne, die siebte Sphäre.
- 194 D.h. als leerer Ort.
- 195 Also mit den Sinnen und dem Geist zugänglich – aber für wen? *ipsi soli* ist schwer verständlich. Zurecht betont Holzhausen, der Autor könne „wohl schwerlich sagen, daß allein Gott den Kosmos mit den Sinnen wahrnehmen kann“ (*ad loc.*). Vielleicht

- ist hier aber das *totum* vom Satzanfang stärker zu berücksichtigen: In ihrer Gesamtheit kann nur Gott seine Schöpfung erkennen und verstehen.
- 196 Anders als sonst vielfach ist *species* hier nicht die Einzelercheinung, sondern die universelle Idee selbst; vgl. Holzhausen *ad loc.*
- 197 Zu Pantomorphus vgl. *Ascl.* 19 [58,7–8 M.]: Er verleiht den Erscheinungsformen ihre Gestalten.
- 198 Das folgende Kapitel ist bei Augustinus, *Civ. Dei* VIII 24 und 26, mit leichten Abweichungen zitiert und kommentiert. Augustinus hat also den lateinischen Text gekannt, offensichtlich aber nicht dessen griechische Vorlage; er bezeichnet den *Asclepius* als Übersetzung eines ägyptischen Traktats. Zu Augustinus' Verständnis des *Asclepius* vgl. auch den Beitrag von Claudio Moreschini in diesem Band, S. 283 und 306.
- 199 Die Kombination der Begriffe *ratio* und *rationale* im Satz hat den Charakter eines Wortspiels.
- 200 Die Theurgie ist hier nicht so vorbehaltlos wie in *Ascl.* 24 akzeptiert, sondern steht unter dem Vorbehalt, einer fehlerhaften Auffassung vom Göttlichen zu entspringen, die sich mit der Erkenntnis des einen Gottes nicht zufriedengibt. So zeichnet sich ab, dass die Verehrung der Statuen als zwar zulässige, aber doch geringer wertige Form der Religion aufgefasst wird, die es zu überwinden gilt.
- 201 Gemeint ist vermutlich Imhotep. – Der Begriff Libyen bezeichnet seit Herodot einen ägyptischen Gau westlich des Nilufers: vgl. K. ZIMMERMANN, *Libyen. Das Land südlich des Mittelmeers im Weltbild der Griechen*. Vestigia 51 (München 1999) 167.
- 202 Wie es dem Stil von Prophezeiungen entspricht, wird der gemeinte Ort nicht namentlich genannt. In Frage kommen die Küste des Nils mit Karnak (das allerdings östlich des Nils lag) und Memphis, wo das Grab und somit der wichtigste Kultort des Imhotep lag.
- 203 Augustinus (s. oben Anm. 198) bietet hier die Version: *quae solent medicinae arte praeberi*, also: „die gewöhnlich die Kunst der Medizin leistet.“ Das fügt sich gut in seine Stoßrichtung gegen den Aberglauben; im Kontext geht es aber um den Gedanken der Kontinuität: Was *Asclepius* schon als Mensch getan hat, setzt er in seiner vergöttlichten Form fort.
- 204 Hermopolis, altägyptisch Chemenu, Kultort des Gottes Thot, der mit Hermes identifiziert wird; siehe den Beitrag von Sydney H. Aufrère in diesem Band, S. 116.
- 205 Gemeint ist die Abbildung und Verehrung der ägyptischen Götter in Tiergestalt (*Isis* als Falkenweibchen, *Thot* als Ibis, der *Apis*-Stier u.ä.). Diese für Griechen und Römer anstößigen Götterbilder kommentiert Plutarch, *Is. et Os.* 71, 379D–E; vgl. auch Lukian, *Deor. conc.* 10f.
- 206 Zur *religio* als Ursache von Kriegen vgl. Juvenal, *Sat.* 15. Ähnlich kritisiert auch Lucretius I 101 die Religion als Urheber von Frevel und Gewalt (siehe dazu auch oben Anm. 4). Der Tenor im *Asclepius* ist dagegen moderat.
- 207 *Fatum* ist der lateinische Begriff für das stoische Konzept, demzufolge das Schicksal von allem Anfang an gemäß einem göttlichen Plan bestimmt und festgelegt ist. Die stoische Determinationslehre sieht den Freiheitsraum des Menschen nur in seiner Haltung gegenüber dem vorbestimmten Schicksal, dem er zustimmen oder dem er sich entgegenstemmen kann. Dieser Determinismus gehört zu den Hauptthemen epikureischer Invektiven gegen die Stoa, da gemäß einem solchen Schicksalsbegriff Schuld und Verdienst vorherbestimmt seien, menschliche Sittlichkeit also unmöglich sei.
- 208 *Asclepius* will wissen, ob das Schicksal zu den göttlichen Kräften gehört, die alles oder die nur einzelnes bestimmen. Hermes geht richtig darauf ein, wenn er Heirmarmene dem göttlichen Heilsplan in seiner Gesamtheit zuordnet und nur den Bereich von kleinen Zufälligkeiten (*eventus* und *fors*) im irdischen Raum verankert. Hier ist

- indirekt auch die Frage nach der menschlichen Freiheit gestellt, wenngleich sie nicht problematisiert wird.
- 209 Gemeint ist entweder das menschliche Wollen überhaupt, das auf das Schicksal keinen Einfluss hat, oder aber ein individueller Wille.
- 210 Sie wenden sich also der Sonne zu; man beachte die Apostrophierung Gottes als Licht im folgenden Gebet.
- 211 Die heftige Kritik richtet sich nicht gegen Weihrauchopfer überhaupt – für die niederen Götter sind sie zulässig – sondern gegen ein solches Opfer für den einen und höchsten Gott. Vgl. BULL 2016, 151f.
- 212 Mit einem Gebet enden auch der hermetische Traktat *Poimandres* (CH I) sowie CH V und CH XIII.
- 213 In dieser letzten Wendung verlässt der Text die Sphäre des Lehrdialogs und stellt sich der Bewährung des philosophischen Wissens in der Lebensführung.

*C. Essays*



# Welches Ägypten-Bild zeigt das *Corpus Hermeticum*?

*Sydney Hervé Aufrère\**

Bei der Durchmusterung des ausgedehnten Corpus der hermetischen Schriften und dem Versuch, den Einfluss traditionellen – d.h. priesterlichen – Denkens auf ihre Entstehung und Entwicklung über mehrere Jahrhunderte hinweg zu ermessen,<sup>1</sup> kann der Ägyptologe – oder auch jeder andere, der sich in dieses Thema vertiefen möchte – sich berechtigterweise manche Frage stellen, und dies, indem er, um ein erstes Missverständnis zu vermeiden, abschätzt, mit welchen Begriffen man sich mit Elementen auseinandersetzen kann, die es möglich machen, den Einfluss der ägyptischen Umgebung und Kultur auf dieses vielfältige Corpus genauer zu bestimmen. Hinzugefügt sei, dass eine solche Annäherung sich nur ins Auge fassen lässt, wenn man zwar vielleicht keinen offensichtlichen Widerspruch, aber doch wenigstens eine Spannung zwischen zwei Polen berücksichtigt, um eine zirkuläre Argumentation zu vermeiden:<sup>2</sup> Auf der einen Seite ist es ohne Beweise für die Existenz der oben genannten Elemente schwierig, wirklich über den Einfluss zu sprechen, den eine Kultur, die man für ihr eingefleischtes Festhalten an ihren Traditionen kennt, auf die Konstituierung eines Corpus ausgeübt hätte, das erst in jungen Zeiten gewachsen ist;<sup>3</sup> auf der anderen Seite – vorausgesetzt, man würde über bestimmte dieser Beweise verfügen – ist dies schwierig, weil das besag-

---

\* Aus dem Französischen übersetzt von Heinz-Günther Nesselrath.

<sup>1</sup> Ich habe mich im Wesentlichen auf folgende Werke gestützt: NOCK / FESTUGIÈRE 1960 / 1954; FESTUGIÈRE 1949–1954; MAHÉ 1978 und 1982; SCOTT 1924–1936. Der kurze, aber aussagekräftige Artikel von H.-J. THISSEN, „Hermetische Schriften“, *LÄ* II (1977) 1135–1137, bietet eine Darstellung des Hermetismus aus ägyptologischer Perspektive. – Mein Dank geht an Zlatko Pleše, Jocelyne Berlandini Keller und Bernadette Menu, mit denen ich das Vergnügen hatte, mich über bestimmte Aspekte des vorliegenden Textes zu unterhalten. Joachim F. Quack hat freundlicherweise diesen Beitrag – der ursprünglich nicht in dieser Form publiziert werden sollte –, mit kritischem Auge vor seiner Veröffentlichung gelesen und mir damit erlaubt, auf bestimmte Sichtweisen einzugehen sowie meinen Text nicht nur in einigen Punkten zu modifizieren, sondern auch zu bereichern, u.a. mit Hilfe von im Erscheinen begriffenen Publikationen. Dieser Austausch war sehr stimulierend und ich erinnere mich seiner mit besonderer Dankbarkeit.

<sup>2</sup> Im Zusammenhang mit dem *Asclepius* wird das Problem von Jean-Pierre Mahé gestellt (MAHÉ 2003).

<sup>3</sup> Namentlich mit dem Codex NH VI 52–78; cf. MAHÉ 1978.

te Corpus sich darum bemühen könnte, diesen Einfluss aus bestimmten eigenen Gründen zu verbergen. Von daher stellt sich folgende vielleicht ungewöhnliche Frage: Eine solche Spannung in Rechnung gestellt, kann man den Typ ägyptischer Kultur herausarbeiten, der von dem kulturellen Milieu für sich reklamiert wird, das am Ursprung dieses pseudepigraphischen Corpus steht, indem man aus diesem Corpus herauszieht, was von ihm zu diesem Zweck losgelöst werden kann, unter Vermeidung jeden Versuchs übertriebener Extrapolation?<sup>4</sup>

Und dies im Bewusstsein der Schwierigkeit – beim gegenwärtigen *status quaestionis*<sup>5</sup> –, die reale Einwirkung ägyptischen Denkens auf dieses esoterisch-zusammengemischte Denken in seinem wahren Ausmaß zu beurteilen.<sup>6</sup> Zunächst einmal teilt sich das besagte Corpus in verschiedene Parteien, die sich in ihrem Status unterscheiden. In der Tat spricht man zum einen von den philosophischen oder ‚gelehrten‘ *Hermetica* (etwa 2.–3. Jh. n. Chr.), denn sie gehen aus in Ägypten lebenden Kreisen hervor, die von einem Mittelplatonismus und von einem Stoizismus beeinflusst sind, welche ägyptische, jüdische und persische Quellen integrieren; zum anderen von ‚technischen‘ (magische, astrologische, botanische, iatromathematische und alchemistische Texte),<sup>7</sup> denn sie beziehen sich auf Praktiken, die konvergierende Einflüsse zeigen, jedoch mit einer klaren Prädominanz von Ägypten als kulturellem Milieu. In ihrer Gesamtheit betrachtet, lassen sich die technischen *Hermetica* auch – unter einem anderen Paradigma – als ‚volkstümliche‘ qualifizieren, da sie Traditionen und Praktiken enthalten, die ein durchaus lebendiges Ägypten ans Licht bringen und Wechselwirkungen zwischen dem philosophisch-hermetischen und dem magisch-alchemistischen Diskurs aufzeigen.<sup>8</sup> Sodann liegen Schwierigkeiten nicht nur darin, wie man die Natur des oder der Umfelder durchdringen kann, in der oder denen sich diese *Hermetica* entwickelt haben, sondern auch darin, zu bestimmen, nach welchen Modalitäten die Elemente, die tatsächlich aus der gedanklichen Sphäre ägyptischer Priester hervorgegangen wären, sich in einer hermetischen Perspektive hätten wiederfinden können. Und schließlich gibt es unterschiedliche Annäherungsweisen an diese Form der Esoterik, nicht nur, weil die, die sich berufen fühlen, darüber zu sprechen,

<sup>4</sup> Vgl. das von MAHÉ 2003 vorgeschlagene Beispiel.

<sup>5</sup> Vgl. hierzu vor allem FOWDEN 2000; VAN DER KERCHOVE 2012; 2017.

<sup>6</sup> Sehr wichtig sind in diesem Zusammenhang die von MAHÉ 1982, 278–308 den griechischen Gnomologien und ägyptischen Weisheitslehren gewidmeten Seiten.

<sup>7</sup> J. LINDSAY, *Les origines de l'alchimie dans l'Égypte gréco-romaine* (Monaco 1986); P. DERCHAIN, „L'Atelier des Orfèvres à Dendara et les origines de l'Alchimie“, *CdE* 65,130 (1990) 219–242; M. MERTENS, „Une scène d'initiation alchimique: la ‚Lettre d'Isis à Horus‘“, *RHR* 205 (1988) 3–23.

<sup>8</sup> A. CAMPLANI, „Procedimento magico-alchemico e discorso filosofico ermetico“, in: G. LANATA (Hg.), *Il tardoantico alle soglie del Duemila: diritto religione società*. Atti del Quinto Convegno Nazionale dell'Associazione di Studi Tardoantichi (Pisa 2000) 73–98.

als ihre Forschungsgebiete die Philosophie und die griechische Literatur bevorzugen, sondern auch, weil die Ägyptologen – ohne die Bedeutung einer solchen Annäherungsweise in dem Kontext verkennen zu wollen, in dem diese Studien hervorgebracht worden sind – die Neigung haben würden, kühn den ägyptischen Grundlagen des Hermetismus den Vorzug zu geben. So kann ein Suchen nach Ausgewogenheit und – bisweilen – auch das Bedürfnis, sich auf die moderaten Positionen von Nock und Festugière zurückzuziehen, die der Perspektive des „Nichts im Übermaß“ folgen, als eine gute Einstellung erscheinen.

## 1. Gibt es ein ägyptisches Substrat in den philosophischen *Hermetica*?

### 1.1. Vom unendlich Großen zum unendlich Kleinen

Obwohl die Hermetik im weiten Wortsinn auf das Vorhandensein von vielstimmigen griechisch-orientalischen Übereinstimmungen hinweist, welche die kulturelle Vielfalt in den griechischen Städten und der *chôra* Ägyptens spiegeln, führt das Aufblühen dieser Lehre – soweit die philosophischen *Hermetica* bekannt sind – nicht zu einer Dominanz ägyptischer natürlicher oder kultureller Züge (*topoi*) oder einer, wenn man so will, expliziten Präsenz des ägyptischen Substrats.<sup>9</sup>

Die traditionelle ägyptische Kultur, die eine große Einheitlichkeit aufweist, betont Normen des Nillandes, die überall im Spektrum der so genannten größeren und kleineren Künste präsent sind, wobei sie sich an den hervorstechendsten Eigenschaften der Natur, die das unendlich Große und das unendlich Kleine regiert, inspiriert. Im ersteren Fall ist davon die Architektur der Tempel durchdrungen, die die pflanzlichen Formen der Umwelt, die grundlegend für das Universum sind, in Stein transponiert. Im zweiten Fall ist das System der Hieroglyphen – das durchaus noch am Leben ist, als die ersten hermetischen Texte auftauchen, und das im 4. Jh. die Christen mit gutem Grund ausmerzen wollen<sup>10</sup> – dieser Natur verwandt, und sei es nur, weil es eine graphische Übersetzung der Vielfalt

<sup>9</sup> Der Begriff Substrat wird in der Botanik und der Biologie, der Biochemie und Ökologie verwendet, aber auch in der Philosophie (wo er veraltet ist) und in der Linguistik. Um dieses Substrat geht es in meinem Buch *Thot-Hermès l'Égyptien. De l'infiniment grand à l'infiniment petit* (Paris 2007), und in einer Präsentation, die mit der Publikation (2014) des für eine breitere Öffentlichkeit bestimmten Buches *Alexandrie la Divine* verbunden ist: AUFRÈRE 2014b, 565–570.

<sup>10</sup> S. H. AUFRÈRE, „L'Égypte traditionnelle, ses démons vus par les premiers chrétiens“, in: M. RASSART-DEBERGH (Hg.), *Actes des Sixième et Septième Journées d'Études Coptes, (Limoges-Neuchâtel)*. Études coptes V (= Cahiers de la Bibliothèque Copte 10) (Louvain 1999) 63–92; ders., „La dernière ronde des hiéroglyphes ... La mort des écritures égyptiennes traditionnelles et l'émergence des premiers signes coptes“, in: N. BOSSON / S. H. AUFRÈRE (Hg.),

der Aspekte der Nilwelt ist: menschliche Wesen und Tiere im ganzen Spektrum ihrer Verschiedenheit, natürliche und künstliche Formen. So erweist sich die Natur des Niltals als das Maß jeder Sache wie jeder Vorstellung, sofern letztere eine metaphorische Form annimmt.

## 1.2. Das Erscheinen einer intellektuellen Gestalt: Thot-Hermes

Im Lauf der Jahrtausende kommt es – wahrscheinlich durch das Wirken uralten hermopolitanischen Denkens,<sup>11</sup> das einen kontinuierlichen Einfluss auf andere regionale Systeme ausgeübt hat – zum Aufstieg eines göttlichen Wesens unklaren Ursprungs, dem die Harmonie und das Gleichgewicht dieser Welt obliegt,<sup>12</sup> wenn diese bedroht sind.<sup>13</sup> Mit anderen Worten: ein göttliches Wesen, das die Aufgabe hat, über den Respekt vor den Normen zu wachen, und dem in einigen Schriften zugeschrieben wird, über die Geheimnisse des Universums zu verfügen,<sup>14</sup> eine Inspirationsquelle für alles, was man plant und schreibt.<sup>15</sup> Es handelte sich um Djehuti, dessen Namen die Griechen Thot, Theuth,<sup>16</sup> Thoth (Θῶθ), Thouth, Thoouth, Thayth, Theouth oder Thooth<sup>17</sup> aussprachen. Im Niltal wurde dieser Gott auf halbem Weg zwischen Elephantine und dem Delta verehrt, in Chemeny, koptisch Schmun, arabisch El-Aschmunein, griechisch-römisch Hermopolis Magna.<sup>18</sup>

Die Tier-Attribute, die die *bas* (Seelen) dieses Gottes darstellen, waren der Pavian (*Papio hamadryas* Linnaeus 1758) und der heilige Ibis (*Threskiornis aethiopicus* Latham 1790), zwei Arten, die durch ein besonderes Personal

---

Égyptes ... l'Égyptien et le copte, catalogue de l'exposition, musée archéologique Henri-Prades (Lattes 1999) 27–67.

<sup>11</sup> S. SAUNERON / J. YOYOTTE, „La Naissance du monde selon l'Égypte ancienne“, in: S. SAUNERON, *La Naissance du monde*. Sources Orientales 1 (Paris 1959) [17–91] 51–62.

<sup>12</sup> STADLER 2009.

<sup>13</sup> Die Rolle von Hermes-Thot, Vater der Isis, ist der des Typhon-Seth entgegengestellt; vgl. S. H. AUFRÈRE, „Phytopoïèse, mythes étiologiques et efficience des simples en tant que fluides divins en Égypte ancienne“ (in Vorbereitung), § 1.3.3. Vgl. auch AUFRÈRE 2018.

<sup>14</sup> M. LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature, vol. 3: The Late Period* (Berkeley u.a. 1980) 125–150.

<sup>15</sup> Dies wird von zahlreichen Autoren (z.B. Plutarch, *Is. et Os.* 3, 352A–B, 179 FROIDEFOND) bezeugt.

<sup>16</sup> Plat. *Phaedr.* 274b–275b. Dazu BOYLAN 1922, 62–87; D. KESSLER, „Thot“, *LÄ* VI (1986) 497–523.

<sup>17</sup> Zu diesen Schreibweisen BETZ 1985, 339. Die Etymologie des Namens Thot bei den Ägyptern, die auf einer Verbindung mit dem Wort für „Bitterkeit“ beruht, ist zweimal bezeugt: S. SAUNERON, „Une étymologie égyptienne du nom de Thot“, in: *Mélanges Mariette*. BdE 32 (Kairo 1961) 234f. (vgl. die Inschrift *Esna* II, nr. 206); BOYLAN 1922, 10 Anm. 2.

<sup>18</sup> D. KESSLER, „Hermopolis Magna“, *LÄ* II (1977) 1137–1147.

in Zuchten unterhalten<sup>19</sup> und in den Katakomben von El-Aschmunein<sup>20</sup> und Nord-Sakkara mumifiziert wurden. Das würdige Aussehen des ersteren – ein mit dem Wasser verbundenes Tier der Savanne, ein Muster an Findigkeit und Kraft – ließ aufgrund seines Kopfputzes und seiner seitlichen weißen Haarbüschel paradoxerweise an einen kahlköpfigen weisen alten Mann denken. Das zweite – ein Vogel, der während der Nilschwelle am 1. des Monats Thot<sup>21</sup> langsamen Schrittes durch die Sumpfgebiete stolziert und, wenn die Überschwemmung zurückgeht, wieder nach Süden umkehrt – gilt als ein Tier, das Ägypten nie verlässt.<sup>22</sup> Es war nicht nur eng mit der Überschwemmung und dem Rhythmus des Mondkalenders<sup>23</sup> assoziiert – erinnerte es mit seinem krummen Schnabel und der Zweifarbigkeit seines Gefieders nicht an den Mond? – und dadurch mit dem Ablauf der Zeit, sondern auch mit Patriotismus und Reinheit, so dass er den Priestern ein Vorbild lieferte.

Diese zwei Tierarten deuteten so durch ihre jeweiligen Verhaltensweisen und die Werte, die im Hieroglyphensystem an ihre Umrisse geknüpft waren, auf eine Persönlichkeit mit intellektuellen und priesterlichen Neigungen hin, die durch *interpretatio Graeca* mit Hermes (Ἑρμῆς) verbunden wurde, dem Götterboten und Seelengeleiter, der über das Vermessungswesen und alle Aktivitäten wacht, die mit Reisen zu tun haben.<sup>24</sup> Kurz gesagt, haben sich hier zwei Gestalten, die eine ziemlich große Anzahl von Charakteristika teilen, überlagert und ein ägyptisch-griechisches Wesen begründet, von dem sich der Hermetismus mehr oder weniger zu befreien versuchen wird, indem er eine Genealogie erfindet, die der griechischen Kultur den Primat gibt, dabei aber die Mehrdeutigkeit favorisiert.<sup>25</sup> Gleichwohl behauptet Hermes Trismegistos im *Asclepius*, dass sein Ahnherr der Hermes von Hermopolis ist: „Hermes, mein Großvater, dessen Namen ich trage, verweilt er nicht in seiner Heimatstadt, die nach ihm benannt ist, und hilft allen von überall her kommenden Sterblichen und schützt sie?“<sup>26</sup>

<sup>19</sup> Zu den *tropheia* von Nord-Sakkara: RAY 1976, 139, 189, index B, 6.

<sup>20</sup> D. KESSLER, *Tuna el-Gebel. Die Paviankultkammer G-C-C-2*. HÄB 43 (Hildesheim 1998); J. BOESSNECK (Hg.), *Tuna el-Gebel I. Die Tiergalerie*. HÄB 24 (Hildesheim 1984).

<sup>21</sup> É. DRIOTON, „Le roi défunt, Thot et la crue du Nil“, *Egyptian Religion* I/2 (1933) 46f.

<sup>22</sup> Aelian, *Nat. anim.* II 38; AUFRÈRE 2006.

<sup>23</sup> D. BONNEAU, *La crue du Nil, divinité égyptienne à travers mille ans d'histoire (332 av.–641 ap. J.-C.)* (Paris 1964) 234–236; 244; ZIVIE 1977.

<sup>24</sup> Zu den „Kompetenzen“ des Hermes vgl. D. JAILLARD, *Configurations d'Hermès. Une Théogonie hermaïque*. Kernos, Supplement 17 (Liège 2007).

<sup>25</sup> Siehe dazu das ausgezeichnete Tableau in VAN DEN KERCHOVE 2012, 50, tabl. 2: „Chaîne de transmission hermétique“.

<sup>26</sup> *Asclepius* 37 [82,9–11 M.].

### 1.3. Abwesenheit von Spuren der Nillandschaft?

Es braucht nur wenig Zeit, um festzustellen, dass in den Fragmenten, die die philosophischen *Hermetica* bilden, die Nillandschaft mehr oder weniger fehlt, während sie in allen Erscheinungen der traditionellen ägyptischen Kunst und des ägyptischen Denkens omnipräsent ist. Ebenso gibt es unzählige *Aegyptiaca* in den Berichten von Reisenden, in den griechischen Romanen<sup>27</sup> und auf den Nilmosaiken. Man spürt hier das Verlangen – auf dem Hintergrund eines Bedürfnisses nach Exotik und Paradoxographie –, den Reichtum der wilden Flora und Fauna sowie das Phänomen der Nilschwelle noch zu steigern, um ein Ägypten als solches zu zeigen, ein wildes und ein kultiviertes, ein Scharaffenland wenigstens in den Jahren mit guter Nilschwelle.<sup>28</sup> Infolgedessen ist die Abwesenheit von Landschaftsbeschreibungen oder von Begriffen, die dergleichen evozieren, nicht zufällig, sondern spricht für die Absicht, bestimmte ägyptische Wesensmerkmale zu tilgen, um anderen den Vorzug zu geben. Das trägt zur Entstehung eines Bildes von Ägypten bei, das jede Verbindung mit der farbigen Realität verloren hat, die in den Augen der Reisenden den Charme Ägyptens ausmachte. Wenn die hermetischen Autoren von einer Realität sprechen müssen, die mit dem realen Ägypten zu tun hat, tun sie es aus Prinzip in einer geheimnisvollen Verhüllung. Laut den Worten des Hermes Trismegistos selbst, so wie sie von Asclepius berichtet werden, werden die Aussagen seiner Werke, die als klar erscheinen können, tatsächlich verborgen gehalten,<sup>29</sup> wenn sich Hermes Trismegistos nicht sogar bewusst rätselhaft ausdrückt.<sup>30</sup>

So wird etwa der Nil nie als solcher namentlich erwähnt (*Nilus*, Νεῖλος), sondern erscheint im *Asclepius* als der „heiligste Fluss“ (*sanctissimus flumen*)<sup>31</sup> und seine Umgebung als eine „Krokodilküste“ (*litus crocodillorum*),<sup>32</sup> was auf eine omnipräsente Gefahr hinweist, die man aus der Literatur gut kennt.<sup>33</sup> Die periodische Wiederkehr der Überschwemmung

<sup>27</sup> Dazu V. FARANTON, *La nature et ses images dans le roman grec. Les fondements du genre romanesque* (Paris 2012) 29–36; 72–83.

<sup>28</sup> P. G. P. MEYBOOM, *The Nile Mosaic of Palestrina. Early Evidence of Egyptian Religion in Italy*. RGRW 121 (Leiden 1995); F. BURKHALTER, „La mosaïque de Palestrina et les pharaonica d’Alexandrie. Réflexions sur deux études de P. G. P. MEYBOOM, *The Nile Mosaic of Palestrina. Early Evidence of Egyptian Religion in Italy* (1995) et F. COARELLI, „La pompé di Tolomeo Filadelfo e il mosaico nilotico di Palestrina“, *Ktèma* 15 (1990)“, *Topoi* 9/1 (1999) 229–260; M. J. VERSLUYS, *Aegyptiaca Romana. Nilotic Scenes and the Roman Views of Egypt*. EPRO 144 (Leiden 2002).

<sup>29</sup> Traktat XVI 1 (NOCK / FESTUGIÈRE II, 231).

<sup>30</sup> Traktat XIII 1.

<sup>31</sup> *Asclepius* 24 [66,7 M.].

<sup>32</sup> *Asclepius* 37 [82,4 M.].

<sup>33</sup> S. H. AUFRÈRE, „Dans les marécages et sur les buttes. Le crocodile du Nil, la peur, le destin et le châtement dans l’Égypte ancienne“, *ENIM* 4 (2011) 51–79; J. F. QUACK, „Die

wird völlig außer Acht gelassen; die Begriffe „Papyrus“ und „Lotos“, die so oft in den Beschreibungen griechischer Autoren erscheinen, sind verschwunden.

#### 1.4. Ein mehr oder weniger völliges Fehlen von Monumenten

Die gelehrten *Hermetica* lassen einen von Monumenten mehr oder weniger freien Raum entstehen, während doch Ägypten eine Welt sichtbaren architektonischen Überflusses ist. Zwei Falltypen können in diesen Schriften unterschieden werden: Einige Monument-Typen wie die Pyramiden und die Obelisken benötigen keine Beschreibung, denn sie sind als wesenhaft ägyptisch gut erkennbar; andere Bezeichnungen dagegen sind neutral, wie es bei Heiligtümern und Tempeln der Fall ist, insofern sie nicht hinreichend spezifisch beschrieben sind. Sie sind es, wenn Osiris und Isis als Stifter von Tempeln und Opfern bezeichnet werden<sup>34</sup> oder wenn der Tempel des Ahnherrn des Asklepios,<sup>35</sup> hinter dem man Imhotep erahnt, durch Rückschluss mit einem präzisen Ort verbunden werden kann.<sup>36</sup> Von einem anderen Blickpunkt her werden manchmal Kapellen und Tempel herausgestellt, um die ägyptische Kultur – die (wie man gesagt hat) eine Welt ist, die die Monumentalität betont – zu charakterisieren, wenn Trismegistos ihr Ende ankündigt, das im Vergessen münden wird: „Dann wird dieses allerheiligste Land, Sitz von Heiligtümern und Tempeln (*sedes delubrorum atque templorum*), übervoll sein von Gräbern (*sepulcra*) und Toten. Ägypten, Ägypten, von deiner Frömmigkeit werden nur Fabeln, unglaublich für die Späteren, nur Worte werden übrig bleiben, die in Steine geschnitten sind, die deine frommen Taten erzählen.“<sup>37</sup> Schließlich repräsentiert das heilige Ägypten sogar den Makrokosmos und hat den Status des „Tempels der ganzen Welt“ inne (*mundi totius est templum*).<sup>38</sup>

Während keine Pyramide und kein Obelisk Zeugnis für eine Landschaft ablegt, wo sie omnipräsent sind, wird die „Pyramide“, gemäß dem Wort des Hermes in einem der „Fragmenta varia“ nur von einem konzeptuellen Blickpunkt her als „Fundament der Natur und der intellektuellen Welt“

---

Furcht vor dem Meer und der Tod im Nil. Wasserangst im Alten Ägypten“, in: A. BERNER / J.-M. HENKE / A. LICHTENBERGER / B. MORSTADT / A. RIEDEL (Hg.), *Das Mittelmeer und der Tod. Mediterrane Mobilität und Sepulkralkultur*. Mittelmeerstudien 13 (Paderborn 2016) [385–433] 399–405.

<sup>34</sup> SH XXIII 65 (NOCK / FESTUGIÈRE 1954, IV: 21).

<sup>35</sup> *Asclepius* 37 [82,2–9 M.].

<sup>36</sup> Hier hatte ich für das Grab des Imhotep in Nord-Sakkara auf die Vorstellung einer Höhle (*tph.t*) hingewiesen, die nahe dem Anubeion liegt, welches den Eingang zum Dromos des Serapeion bewacht (vgl. RAY 1976, 151 und Text nr. 2, Z. 2; vgl. Pap. Louvre 2412, 4. Aber Joachim F. Quack hat mir mitgeteilt, dass die Lesart *tph.t* „sehr unwahrscheinlich“ sei.

<sup>37</sup> *Asclepius* 24 [65,17–66,3 M.].

<sup>38</sup> *Ibid.* [65,6 M.].

betrachtet.<sup>39</sup> Ebenso werden die Worte<sup>40</sup> und „Obelisken“<sup>41</sup> ohne Bezug auf einen präzisen Ort verwendet, als simple Träger von Schrift, aber in einem esoterischen Sinn.

### 1.5. Seltene topographische Anspielungen

Das Corpus der gelehrten *Hermetica* macht *tabula rasa* mit jeder genauen geographischen oder geographisch-religiösen Vorstellung. Verschwunden sind die „Nomoi“, die 42 religiösen und administrativen Bezirke – die zusätzlichen Nomoi eingerechnet –, obwohl sie konstitutiv für das Land sind und eine unumgängliche Norm des religiösen und ökonomischen ägyptischen Denkens darstellen.

Die Namen von zentralen Orten gibt es nicht; in sehr seltenen Fällen werden sie durch Umschreibungen evoziert. So wird die „eponyme Stadt“ des Hermes erwähnt: „Hermes, mein Großvater, dessen Namen ich trage, verweilt er nicht in seiner Heimatstadt, die nach ihm benannt ist?“<sup>42</sup> – was in diesem Kontext eher auf das ägyptische Chemenu in Oberägypten verweisen dürfte als auf die Hermopolis Magna genannte Stadt, deren Erwähnung hier anachronistisch wäre. In ähnlicher Absicht kündigt die Pseudo-Prophezeiung des Hermes in der Urgeschichte die fern in der Zukunft liegende Gründung von Alexandria an, ohne jedoch dessen Namen zu enthüllen: „Wiederkehren werden aber die (Götter), die die Erde beherrschen, und sie erhalten im Grenzgebiet von Ägypten gegen Westen hin ihren Platz, zu dem zu Land und zu Wasser das ganze sterbliche Geschlecht eilen wird“,<sup>43</sup> und die Prophezeiung fügt hinzu, dass diese Götter zuvor auf einem Berg Libyens installiert waren, ein kaum verhüllter Hinweis auf das Serapeion von Nord-Sakkara nicht weit von Memphis, der den Gedanken erlaubt, dass die philosophischen *Hermetica* offen die griechische alexandrinische Tradition Alexandrias unterstützen, der die Pseudo-Prophezeiung noch vor ihrer Gründung den Erfolg und die Dauerhaftigkeit verspricht. In diese Richtung weist noch ein weiteres Element: Als Asclepius fragt, welches der Ort ist, wo die Götter sich vor ihrer Besitzergreifung von Alexandria niedergelassen haben, antwortet Trismegistos:<sup>44</sup> „Sie haben ihren Platz in der größten Stadt auf dem libyschen Berg“ (*Collocati sunt in maxima ciuitate in monte Libyco*). Man kann hier postulieren, dass Trismegistos sich auf Memphis bezieht, das sich in der Tat im libyschen

<sup>39</sup> FH 28 (NOCK / FESTUGIÈRE 1954, IV: 133f.). DAZU VAN DEN KERCHOVE 2012, 59; A. J. FESTUGIÈRE, „La pyramide hermétique“, MH 6 (1949) 211–215; P. MERLAN, „Die Hermetische Pyramide und Sextus“, MH 8 (1951) 100–105.

<sup>40</sup> SH XXIII 66f. (NOCK / FESTUGIÈRE 1954, IV: 21).

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> *Asclepius* 37 [82,9–11 M.]. VAN DEN KERCHOVE 2012, 23.

<sup>43</sup> *Asclepius* 27 [70,1–4 M.].

<sup>44</sup> *Ibid.* [70,6 M.].

Teil Ägyptens befindet, und dass der „Berg“ auf den Felsabhang des Basteions verweist. Man kann nicht kühner für die Verlagerung der Götter von Memphis nach Alexandria, die Suprematie des alexandrinischen Hellenismus und seine Ausrichtung auf ein offenes Meer mit internationalem Austausch plädieren.<sup>45</sup> Schließlich ist noch auf die Partie im *Asclepius* hinzuweisen, die in Bezug auf die heiligen Tiere feststellt, dass „man nach ihren Gesetzen das Leben führt und nach ihren Namen sich die Städte benennen“.<sup>46</sup> Diese generelle Bemerkung darf nicht vergessen lassen, dass nur eine bestimmte Anzahl von Städten nach der Tierart benannt ist, die in ihnen verehrt wird (z.B. Kynopolis „Stadt des Hundes“, Lykopolis „Stadt des Wolfes“, Lepidopolis „Stadt des Nilfisches Lepidotos“ usw.), und sie ist im Allgemeinen Gegenstand eines Tabus.

## 2. Auf der Suche nach Spuren einer authentischen ägyptischen Tradition

Wir haben gesehen, dass die philosophischen *Hermetica* sich vom physischen und monumentalen Ägypten mehr oder weniger verabschieden; so sehr kann hier die Wirklichkeit – wie in jeder esoterischen Literatur – im Schatten bleiben oder unter dem Deckmantel der Mehrdeutigkeit ausgedrückt werden. So wird die Beobachtung weniger seltsam erscheinen – auch unter Berücksichtigung der Vielfältigkeit der gelehrten *Hermetica* –, dass diese pseudepigraphische Literatur ein hellenozentrisches Ägypten in den Vordergrund stellt, dem es so sehr an kulturellen ägyptischen Markern mangelt, dass es sogar schwierig wäre, eine Zahl der bemerkenswerten Absenzen anzugeben. Selbst ein so banaler Begriff wie „Pharao“, der – ebenso wie die Namen bestimmter Herrscher – erscheinen müsste, wird nicht ein einziges Mal verwendet.<sup>47</sup> Lässt sich also ein „tour d’horizon“ unternehmen, bei dem man einige schlagende Beispiele findet, die es erlauben, im *Corpus Hermeticum* Spuren von Elementen auszumachen, die nicht nur wirklich mit ägyptischem Denken zu tun haben, sondern sich indirekt einer Kenntnis priesterlicher Weisheit zuschreiben lassen?<sup>48</sup>

<sup>45</sup> Joachim F. Quack bemerkt hierzu mir gegenüber: „Aber traditionsgeschichtlich liegt dahinter das *Töpferorakel*, in dem Alexandria negativ gesehen wird.“ Sicherlich, aber dies unterstützt die Vorstellung, dass die Verfasser dieser hermetischen Schrift eher der alexandrinischen Kultur angehörten.

<sup>46</sup> *Asclepius* 37 [82,17–18 M.].

<sup>47</sup> Außer im Artikel „Hermes Trismegistos“ in der *Suda* (ε 3038).

<sup>48</sup> Zu authentischen ägyptischen Spuren vgl. DERCHAIN 1962; DAUMAS 1982; vor allem aber J. QUAEGBEUR, „Diodore I, 20 et les mystères d’Osiris“, in: T. DUQUESNE (Hg.), *Hermes Aegyptiacus. Egyptological Studies for BH Stricker* (= DE, numéro spécial 2) (Oxford 1995) 156–181.

## 2.1. Götter und menschliche Persönlichkeiten

Während die Namen von Göttern und ägyptischen Persönlichkeiten in den volkstümlichen oder technischen *Hermetica* (Magie, Alchemie, Iatromagie) viel zahlreicher sind,<sup>49</sup> schmücken bestimmte ägyptische Namen – trotz ihrer geringen Anzahl – durchgehend den Text der philosophischen *Hermetica* aus. Für sich selbst genommen sind diese Namen weit davon entfernt, nebensächlich zu sein, selbst wenn es sich nicht um ägyptische Götter handelt, die unverändert aus der traditionellen ägyptischen Religion exportiert wurden, da ihre Wesenheiten nach der Maßgabe des Hermetismus unter dem Prisma eines „orientalisierenden Mittelplatonismus“<sup>50</sup> interpretiert werden. So ist Hermes Trismegistos – eine mythische Gestalt,<sup>51</sup> deren Bezeichnung sich aus einem griechischen Namen und der Epiklese „Trismegistos“, die aus dem Ägyptischen mit der wörtlichen Bedeutung „drei Mal sehr groß“ (ⲓ ⲓ ⲓ ⲱⲣ)<sup>52</sup> transponiert ist, zusammensetzt – ägyptisch nur mittels einer behaupteten Beziehung mit einem Ahnherrn, der den gleichen Namen wie er trägt, in Hermopolis residiert<sup>53</sup> und aufgrund von *interpretatio Graeca* kein anderer als Hermes-Thot ist, was ihn nicht daran hindert, von Tertullian<sup>54</sup> als *Mercurius Aegyptius* bezeichnet und als ein Gott der Ägypter betrachtet zu werden.<sup>55</sup>

Die Erblinie des Hermes Trismegistos sieht folgendermaßen aus: „Sein Nachfolger war Tat, zugleich sein Sohn und Erbe dieser Lehren, nicht lange danach Asklepios Imouthes nach den Ratschlüssen des Ptah-Hephaistos und noch alle weiteren, die nach dem Willen der Königin aller, der Pronoia, eine zuverlässige und exakte Untersuchung der himmlischen Lehre unternehmen sollten.“<sup>56</sup> Hier wird Tat als Sohn und Erbe der Lehren des Hermes betrachtet,<sup>57</sup> ohne jedoch im eigentlichen Sinne Ägypter zu sein; Tat ist – trotz unterschiedlicher Etymologie – in den hermetischen Texten nicht ohne phonetischen Anklang an den Namen Thot.

Die von Festugière mit „Asclépios l’Imouthès (= Imhotep)“ (Ἀσκληπιὸς ὁ Ἰμούθηϛ)<sup>58</sup> wiedergegebene Gestalt trägt einen doppelten Namen, der

<sup>49</sup> BETZ 1985, „Glossary“, 331–339.

<sup>50</sup> Zum Begriff des „platonischen Orientalismus“ vgl. Z. PLEŠE, „Platonist Orientalism“, in: A. PÉREZ JIMÉNEZ / Fr. TITCHENER (Hg.), *Historical and Biographical Values of Plutarch’s Works. Studies Devoted to Professor Philip A. Stadter by the International Plutarch Society* (Málaga, Utah 2005) 355–382. Mit „orientalisierendem Mittelplatonismus“ modifiziere ich hier den von Zlatko Pleše eingeführten Begriff.

<sup>51</sup> VAN DEN KERCHOVE 2017, 31–64.

<sup>52</sup> MAHÉ 1978, 1–3; VAN DEN KERCHOVE 2017, 33–36.

<sup>53</sup> *Asclepius* 37 [82,9–11 M.]. VAN DEN KERCHOVE 2012, 23.

<sup>54</sup> FH 1 (NOCK / FESTUGIÈRE 1954, IV: 104).

<sup>55</sup> FH 3b (NOCK / FESTUGIÈRE 1954, IV: 106).

<sup>56</sup> SH XXIII 6 (NOCK / FESTUGIÈRE 1954, IV: 3).

<sup>57</sup> VAN DEN KERCHOVE 2012, 58.

<sup>58</sup> SH XXIII 6; XXVI 9 (NOCK / FESTUGIÈRE 1954, IV: 3; 83).

zu einem vergöttlichten Menschen gehört, der in ganz Ägypten verehrt wurde, besonders aber in Memphis und Theben.<sup>59</sup> Die Annäherung zwischen Hermes-Thot und Asklepios-Imhotep wurde wahrscheinlich durch den Umstand herbeigeführt, dass letzterer ein Patron der Nilschwelle ist, mit deren Überwachung Thot durch seinen Einfluss auf den Mond betraut ist, aber auch, weil Imhotep-Imouthes mit dem Kult des Ibis verbunden ist.<sup>60</sup> Angesichts seiner engen Beziehung mit einem anderen Doppelnamen, Ptah-Hephaistos, kann man sich jedoch fragen, ob man nicht mit einem Fehler rechnen und „Asklepios, Sohn des Imhotep“,<sup>61</sup> verstehen müsste, denn es heißt, laut *Asclepius*<sup>62</sup> dass der Vorfahr des Asklepios, „der erste Erfinder der Medizin“, in einem Tempel „auf einem Berg Libyens im Gebiet der Krokodilküste“ verehrt wird, ein Vorfahr, der, da er wie ein menschliches Wesen präsentiert wird, nur Imhotep-Imouthes sein kann.<sup>63</sup>

Darüberhinaus findet man diejenigen, die „eine zuverlässige und exakte Untersuchung der himmlischen Lehre unternehmen sollten“. Unter ihnen figuriert die Gruppe, die von Osiris,<sup>64</sup> Isis<sup>65</sup> und Horus dem Sohn der Isis (und des Osiris)<sup>66</sup> gebildet wird und die eine hellenisierte ägyptische Göttertriade darstellt.<sup>67</sup>

In mehr anekdotischer Weise ruft Ammon (Hammon), Pseudo-König und Prophet,<sup>68</sup> in diesem Kontext die thebanische Amun-Tradition in Erinnerung, umso mehr als Diospolis als ein Ort gilt, an dem Hermes empfiehlt, das Buch mit dem Titel „Die Enneade, die die Ogdoade ans Licht bringt“ zu schreiben,<sup>69</sup> ein Titel, der nebenbei auf die heliopolitanische und die hermopolitanische Theologie hinweist.

<sup>59</sup> J.-P. LAUER, „L'invention de la pierre de taille par Imhotep pour la demeure d'éternité“, in: *Mélanges Gamal eddin Mokhtar*, 2 vol. BdE 97 (Kairo 1985) 2: 61–67; AUFRÈRE 2004. Vgl. vor allem QUACK 2014.

<sup>60</sup> AUFRÈRE 2004, 6f.; AUFRÈRE 2006, 15f.

<sup>61</sup> VAN DEN KERCHOVE 2012, 50.

<sup>62</sup> *Asclepius* 37 [82,3–4 M.].

<sup>63</sup> Gewisse Indizien lassen an eine Lokalisierung dieses Kultortes nahe dem Felsabhang des Bubasteions denken; vgl. S. H. AUFRÈRE, „Manéthôn, Djoser et Imhotep. Considérations sur l'historicité et l'origine littéraire de la stèle de la Famine“, in: A. GASSE / V. RONDOT (Hg.), *Séhel entre Égypte et Nubie. Inscriptions rupestres et graffiti de l'époque pharaonique*. OrMonsp 14 (Montpellier 2004) [41–52] 49.

<sup>64</sup> *Asclepius* 37 [82,11 M.]; SH XXIII 7; 64 (NOCK / FESTUGIÈRE 1954, IV: 3; 21); XXVI 8 (83).

<sup>65</sup> *Asclepius* 37 [82,11 M.]; SH XXIII 1; 22; 64; 70 (NOCK / FESTUGIÈRE 1954, IV: 1; 7; 20; 22); XXIV 1; 10f. (*ibid.* 52; 55); XXV 1f. (68); XXVI 5 (82); XXVII (97).

<sup>66</sup> SH XXIII 1f.; 5; 22; 37; 40; 43; 47; 64 (NOCK / FESTUGIÈRE 1954, IV: 1f.; 2; 7; 12; 13; 14; 16; 20f.); XXIV 1; 6; 7; 11 (*ibid.*, 52; 53; 54; 55); XXV 1; 6; 14 (*ibid.*, 68; 69; 72); XXVI 1f.; 5; 8; 13 (80; 82; 83; 85); XXVII (97).

<sup>67</sup> Vgl. die Beziehung zu den Göttern Helios, Kronos, Zeus und Aphrodite; vgl. SH XXIII 28 (8f.). Ferner geht es um Momos und Adrasteia: SH XXIII 48 (16); XXIX (99f.).

<sup>68</sup> Als Gesprächspartner des Asclepius: vgl. *Asclepius* 16 [54,17 M.]; 32 [77,2 M.]. Siehe VAN DEN KERCHOVE 2012, 63–65.

<sup>69</sup> NH VI 61,18–22; VAN DEN KERCHOVE 2012, 107; 159.

Zu Kamephis:<sup>70</sup> Der Name ist durch *interpretatio Graeca* aus Kematef (*km-3.t=f*)<sup>71</sup> und nicht aus Kamutef (*k3-mw.t=f*, „der Stier seiner Mutter“,<sup>72</sup> was im wesentlichen auf den Fruchtbarkeitsaspekt des Amun von Theben und des Min hinweist) abgeleitet; ferner ist er der Vorfahr der Isis und Vermittler des „vollkommenen Schwarz“,<sup>73</sup> ein metonymischer Ausdruck, der in Verbindung mit dem „Schwarzen Land“ (*Km.t*) steht, dem traditionellen Namen von Ägypten,<sup>74</sup> der einen Bezug zum Wort „Chemia“<sup>75</sup> haben könnte (doch lässt sich hierzu keine sichere Aussage machen).

Demgegenüber verrät die Präsenz von Ptah-Hephaistos – im Ausdruck Πτανός και Ἡφαίστου βουλαῖς („nach den Ratschlüssen des Ptah-Hephaistos“)<sup>76</sup> einen Einfluss von Memphis,<sup>77</sup> der anderswo in der Schöpfung der Welt durch das Wort aufscheinen könnte.

Nicht vergessen werden darf die erstaunliche Erwähnung des Arnebeschenis,<sup>78</sup> der als „Herrscher über die Philosophie“ (ἡγεμῶν [...] φιλοσοφίας δὲ Ἀρνεβεσχῆνις) genannt wird und damit eine Tradition von Letopolis (2. Nomos von Unterägypten) bezeugt, denn bei diesem Namen handelt es sich um eine griechische Transliteration von „Horus, Herr von Letopolis“ (*Hr-nb-Shm*). Als „Herrscher über die Philosophie“ bezeichnet, könnte der Horus von Letopolis, der abwechselnd sehend und blind ist, auf die Vorstellung der Urteilsfähigkeit hingewiesen haben.<sup>79</sup>

<sup>70</sup> SH XXIII 31 (NOCK / FESTUGIÈRE 1954, IV: 10); vgl. dazu den ausgezeichneten Kommentar in NOCK / FESTUGIÈRE 1954, III: CLXIII. Auch wenn Diospolis andere Örtlichkeiten bezeichnen kann – wie Diospolis Parva (Hu) in Oberägypten –, handelt es sich hier sicher um Theben (*ibid.*, 160, Anm. 29).

<sup>71</sup> Ich schließe mich zu Kamephis = *km-3.t=f* der Meinung an, die von M. CHAUVEAU, „Les cultes d’Edfa à l’époque romaine“, *RdE* 37 (1986) [31–43, pl. 5–8] 32 und 34–36 und von QUACK (im Druck) geteilt wird.

<sup>72</sup> LÄGG VII 258c–260b; H. JACOBSON, „Kamutef“, *LÄ* III (1980) 308f.

<sup>73</sup> E. ORÉAL, „Noir parfait, un jeu de mots de l’égyptien au grec“, *REG* 111 (1998) 551–565.

<sup>74</sup> H. GAUTHIER, *Dictionnaire géographique* V (1928) 203.

<sup>75</sup> Vgl. Plutarch, *Is. et Os.* 33, 364C: ἔτι τὴν Αἴγυπτον ἐν τοῖς μάλιστα μελάγγειον οὔσαν, ὥσπερ τὸ μέλαν τοῦ ὀφθαλμοῦ, Χημίαν καλοῦσι καὶ καρδίᾳ παρεικάζουσι. („Außerdem nennen sie Ägypten, wegen seines ausgesprochen schwarzen Bodens, nach dem Schwarzen des Auges, ‚Chemia‘, und vergleichen es mit dem Herzen“).

<sup>76</sup> SH XXIII 6 (NOCK / FESTUGIÈRE 1954, IV: 3).

<sup>77</sup> Typhon: SH XXV 8 (NOCK / FESTUGIÈRE 1954, IV: 70). Es handelt sich nicht um den ägyptischen Typhon.

<sup>78</sup> SH XXVI 9 (NOCK / FESTUGIÈRE 1954, IV: 83).

<sup>79</sup> Eine Erklärung dieser Zuschreibung bei AUFRÈRE 2016, 198, Anm. 31. „Horus, Herr von Letopolis“ (*Hr-nb-Shm*) ist eigentlich ein Gott der Medizin.

## 2.2. Die Schöpfung durch das Wort des Demiurgen

In der Schrift „Das Mischgefäß, oder: Die Monade“ lässt die Vorstellung einer Schöpfung der Welt durch das Wort<sup>80</sup> an das Prinzip der Theologie von Memphis denken, in der der Gott Ptah allein durch das Herz – das mit Thot verbunden ist – und das Wort die Schöpfung bewirkt.<sup>81</sup>

## 2.3. Die Kunst, Götter mithilfe von Gewürzen, Pflanzen und Steinen zu schaffen, und die Kunst, Papyri zu konservieren

Außer in einem Fall<sup>82</sup> werden Parfums und Gewürze im Corpus nicht beachtet, obwohl sie ein traditioneller Bestandteil ägyptischer Liturgie sind,<sup>83</sup> was sich auch bei Plutarch widerspiegelt.<sup>84</sup> Jedoch zeigen sich Aspekte, die mit traditionelleren ägyptischen Praktiken zu tun haben; das beginnt mit der Kunst, Götter zu schaffen, „die für irdisch gehalten werden“: „Und wie ist die Beschaffenheit dieser Götter, die für irdisch gehalten werden, Trismegistus? – Sie besteht, Asclepius, aus Pflanzen, aus Steinen und aus Gewürzen, die die Natur der Gottheit in sich haben.“<sup>85</sup> Anna van den Kerchove sieht hier eine Ausdrucksweise, die mit der handwerklichen Produktion von Statuen verbunden sei.<sup>86</sup> Doch scheint mir, dass es sich hier um einen Fall von Mehrdeutigkeit handelt, der aus einer Umdeutung hervorgeht, die eine Erklärung verlangt. Der Gedanke ist sinnvoll, dass diese Passage – die sich nicht (außer bei den Materialien) mit dem Text des Clemens von Alexandria deckt, der auf die Herstellung der Statue des Serapis anspielt<sup>87</sup> – nicht auf eine Fabrikationstechnik von Statuen im Wortsinn hinweist, sondern auf zwei Dinge: zum einen auf eine Behandlung, der man Götterstatuen aus Stein oder Holz unterzog, denn man rieb diese mit spezifischen Salben ein, die Gegenstand einer langwierigen Herstellung waren, etwa die „Salbe des göttlichen Steins“ oder die „göttliche Salbe“, dickflüssige Substanzen, die durch Erhitzen aus einem

<sup>80</sup> CH IV 1 (NOCK / FESTUGIÈRE 1960, 49).

<sup>81</sup> K. SETHE, *Dramatische Texte zu Altaegyptischen Mysterienspielen. I: Das ‚Denkmal memphitischer Theologie‘, der Schabakostein des Britischen Museums*. UGAÄ X/1 (Leipzig 1928); C. TRAUNECKER, „L’anticipation dans la pensée de l’Égypte antique. À propos du texte de la Théologie memphite (Pierre de Chabaka)“, in: R. SOCK / B. VAXELAIRE (Hg.), *L’anticipation. À l’horizon du Présent* (Sprimont 2004) 253–269.

<sup>82</sup> Asclepius 38 [83,1–2 M.].

<sup>83</sup> AUFRÈRE 2005.

<sup>84</sup> Plut. *Is. et Os.* 80, 383E (249–251 FROIDFOND).

<sup>85</sup> Asclepius 38 [82,22–83,2 M.]: *Et horum, o Trismegiste, deorum, qui terreni habentur, cuiusmodi est qualitas? Constat, o Asclepi, de herbis, de lapidibus et de aromatibus diuinitatis uim in se habentibus.*

<sup>86</sup> VAN DEN KERCHOVE 2012, 203–207; vgl. QUACK 2006, 145f.

<sup>87</sup> Clem. Alex. *Protr.* 4,48,4–6. Zu einem Kommentar dieser Passage vgl. S. SAUNERON, „Une allusion inattendue à la ‚matière divine‘“, *Kêmi* 16 (1962) 38f.

Gemisch von Baumharzen, Bitumen, pflanzlichen Produkten, wertvollen pulverisierten Mineralien und Gewürzen hergestellt wurden;<sup>88</sup> zum anderen auf kleine Figuren des Osiris-Chontamenti, die im Monat Choiak / Ka-her-ka hergestellt wurden, von denen es mehrere Beschreibungen gibt und die auf dem Prinzip einer Mischung von verschiedenen Stoffen beruhten.<sup>89</sup>

Die „Droge der Unvergänglichkeit“ (ἀφθαροσίας φαρμάκον),<sup>90</sup> mit der die Bücher des Hermes bestrichen sind, könnte zum einen auf eine Tinte hinweisen, die Beifuß enthält, dessen Bitterkeit als Mittel gegen Würmer dient, zum anderen auf ein Präparat auf der Grundlage von Beifuß, mit dem man die Papyri bestrich, was auf eine magische hermetische Praxis führen würde.<sup>91</sup>

#### 2.4. Die geheimen Objekte des Osiris

Anna van den Kerchove entdeckt in dem Ausdruck „Geheimnisse des Osiris“ (Ὀσίριδος κρύφια),<sup>92</sup> bei denen „die heiligen Symbola der kosmischen Elemente“ deponiert sind, eine Anspielung auf die Mysterien des Osiris.<sup>93</sup> Festugière – der die Übersetzung „die geheimen Objekte des Osiris“ vorgezogen hat, wobei er in dieser Passage eine Inkonsequenz in der Präsenz des Osiris feststellt, dessen Erscheinen erst für die Zukunft angekündigt wird – zeigt sich vorsichtig und sieht in den κρύφια „seine Mumie oder ein seinem Kult zugehöriges Objekt“.<sup>94</sup> Es wäre plausibel, den Ort der Aufbewahrung solcher „Geheimnisse/geheimer Objekte des Osiris“ mit einem Raum zu identifizieren, wo Geräte zwischengelagert waren, die für die Herstellung der Statuette des Chontamenti während der Mysterien des

<sup>88</sup> AUFRÈRE 1991, I 329–339; Ders. 2005, 242–246.

<sup>89</sup> Bei dieser Vorstellung stimme ich vollkommen mit J. F. QUACK, „Sarapis – Bemerkungen aus der Sicht eines Ägyptologen“, in: N. ZENZEN / T. HÖLSCHER / B. PAARMANN / K. TRAMPEDACH (Hg.), *Aneignung und Abgrenzung. Wechselnde Perspektiven auf die Antithese von ‚Ost‘ und ‚West‘ in der griechischen Antike*. Oikumene 10 (Heidelberg 2013) [229–255] 239 überein.

<sup>90</sup> SH XXIII 8 (NOCK / FESTUGIÈRE 1954, IV: 3). Festugière übersetzt „Droge der Unsterblichkeit“, die er (vgl. NOCK / FESTUGIÈRE 1954, IV: 25 Anm. 30) mit einer Heilsalbe, dem φαρμάκον ἀθανασίας in Verbindung bringt.

<sup>91</sup> PGM I 245f.; II 36f.; IV 2239, 2395, 3201; VII, 1000; XII, 397; S. H. AUFRÈRE, „Les encres magiques à composants végétaux contenant de l’armoise, de la myrrhe et divers ingrédients d’après les papyrus magiques grecs et démotiques“, in: Ders. 2001, 363–384. Das Rezept für Tinte (PGM I 244–247) enthält „7 Flügel/Federn des hermaischen Ibis“. Der Beifuß wird „Blut des Hephaistos“ genannt; vgl. PGM XII 417 (BETZ 1985, 44).

<sup>92</sup> SH XXIII 7 (NOCK / FESTUGIÈRE 1954, IV: 3).

<sup>93</sup> VAN DEN KERCHOVE 2012, 158–165.

<sup>94</sup> NOCK / FESTUGIÈRE 1954, IV: CLV und Anm. 3f. Schwerlich kann man hier (so VAN DEN KERCHOVE 2012, 159) den Kontext von NH VI 62,1–4 heranziehen, wo es um den Ort der Ablage einer Stele mit Schriften des Hermes in Diospolis (Theben) geht.

Osiris<sup>95</sup> verwendet wurden; diese Riten wurden vom 2. bis zum 30. Choiak in sechzehn heiligen Städten ganz Ägyptens gefeiert und bilden einen Höhepunkt im religiösen Leben Ägyptens. Eine sichere Lokalisierung gibt es nicht, angesichts des Umstands, dass Osiris nach der ägyptischen Tradition in Theben geboren ist,<sup>96</sup> könnte aber der Ostsektor von Karnak im Bereich der Krypta, wo die jährlich angefertigten Statuetten des Gottes begraben wurden,<sup>97</sup> ein theoretischer Ort der Riten sein, umso mehr als das „Haus des Lebens“ des Tempels von Diospolis als ein Ort erwähnt wird, an dem Hermes empfiehlt, ein Buch mit dem Titel „Die Enneade, die die Ogdoade ans Licht bringt“ zu schreiben (vgl. oben § 2.1, S. 119).

## 2.5. Die Zeit der Unzivilisiertheit unter den Menschen

In dem Auszug aus der Schrift *Κόρη κόσμου* oder *Heiliges Buch*, die einen Dialog zwischen Isis und Horus präsentiert, liegt ein Siegel der Echtheit auf den allgemeinen Bemerkungen, die Isis zu der zivilisatorischen Rolle macht, die ihr und Osiris von Hermes in Hinsicht auf Gesetze, Ernährung, Haus und Herd, Tempel und Opfer<sup>98</sup> anvertraut wurde; diese Bemerkungen lassen an den Inhalt von Aretalogien denken, die Isis gewidmet, auf Griechisch oder auf Ägyptisch verfasst sind und zur ägyptischen Tradition gehören,<sup>99</sup> oder sogar an Diodor von Sizilien, der sich daran inspiriert.<sup>100</sup> In diesem Zusammenhang muss ein auf Isis und Osiris bezogener Satz festgehalten werden: „Sie sind es, die der Wildheit des gegenseitigen Tötens ein Ende gesetzt haben“ (οὔτοι τὸ τῆς ἀλληλοφονίας ἔπαυσαν ἄγχιον).<sup>101</sup> Dieser Satz greift zweifellos ein programmatisches Epitheton in der Titulatur des Osiris auf, unter dem er in Abydos seit dem Mittleren Reich verehrt wurde und das sich so wiedergeben lässt: „Horus ‚Schlich-

<sup>95</sup> Eine Abbildung dazu in É. CHASSINAT, *Le mystère d'Osiris au mois de Khoiak*, 2 Bde. (Kairo 1966–1968), Foto vor der Titelseite.

<sup>96</sup> YOYOTTE 1977, 145–149. Isis ist in Dendera geboren, im Tempel der Isis oder Iat-di (-Iset) (vgl. jetzt CAUVILLE 2009, 1: 78. 5. 6; ferner F. DAUMAS, *Les mammisis des temples égyptiens* [Paris 1958] 29–34).

<sup>97</sup> L. COULON / F. LECLÈRE / S. MARCHAND, „Catacombes' osiriennes de Ptolémée IV à Karnak“, *Cahiers de Karnak X* (1995) 205–256. Vgl. auch L. COULON, „La nécropole osirienne de Karnak sous les Ptolémées“, in: A. DELATTRE / P. HEILPORN (Hg.), „*Et maintenant ce ne sont plus que des villages...*“: Thèbes et sa région aux époques hellénistique, romaine et byzantine. *Actes du colloque tenu à Bruxelles les 2 et 3 décembre 2005*. PapyBrux 34 (Bruxelles 2008) 17–31, pl. IVf.

<sup>98</sup> SH XXIII 64–69 (NOCK / FESTUGIÈRE 1954, IV: 20–22).

<sup>99</sup> Le CORSU 1977, 108–117. Vgl. dort namentlich den Hymnos von Maroneia (108f.); dazu Y. GRANDJEAN, *Une nouvelle arétalogie d'Isis à Maronée*. EPRO 49 (Leiden 1975) und die jüngere Studie von QUACK 2003. Zu den Aretalogien s. L. BRICAULT, *Recueil des inscriptions concernant les cultes isiaques*. RICIS, 3 Bde. (Paris 2005).

<sup>100</sup> Diod. *Bibl. hist.* I 14–27.

<sup>101</sup> SH XXIII 65 (NOCK / FESTUGIÈRE 1954, IV: 21).

ter des Gemetzels der beiden Länder“ (*wp-š'.t-t3.wj*).<sup>102</sup> Die Mehrdeutigkeit des Ausdrucks  *wp-š'.t-t3.wj*<sup>103</sup> muss hervorgehoben werden. Das Verb *wp* „öffnen“ hat auch einen juristischen Aspekt: „richten, schlichten, scheiden“; doch führt es in diesem Zusammenhang auch die Vorstellung ein, dass man Streitigkeiten nicht länger durch gegenseitiges Umbringen ein Ende setzt, sondern auf rechtliche Regelungen setzt (*š'.t*).<sup>104</sup> Die Mehrdeutigkeit des Ausdrucks, der einen starken zivilisatorischen Beiklang hat, ergibt sich zum einen daraus, dass Osiris als jemand gilt, der das Recht des Stärkeren beendet hat, zum anderen aber auch daraus, dass er der kriegेरischen Regelung von Konflikten zwischen den Völkern des Südens und des Nordens ein Ende bereitet hat, wie dies durch die in Thinis entdeckte Narmer-Stele perfekt illustriert wird.

## 2.6. Die heiligen Tiere

Das Thema ‚ägyptische heilige Tiere‘ stellt sich im Corpus als ein kulturelles „Isolat“ dar: Obwohl es eines der markantesten Phänomene des alten Ägyptens ist,<sup>105</sup> erscheint es allein im *Asclepius*: „Und so kommt es, dass von den Ägyptern diese Tiere, die ihr kennt, als heilig bezeichnet werden und dass die Seelen derjenigen in den einzelnen Städten verehrt werden, deren Seelen, schon als sie noch lebten, für heilig angesehen wurden, so dass man nach ihren Gesetzen das Leben führt und nach ihren Namen sich die Städte benennen. Aus dem Grund, *Asclepius*, dass das, was die einen für verehrens-wert und ehrwürdig halten, den anderen nicht in derselben Weise gilt, eben deswegen pflegen sich die Städte mit Krieg zu überziehen.“<sup>106</sup> Diese Passage zeigt, dass die philosophischen *Hermetica* von Zeit zu Zeit ihr ideelles Ägypten zugunsten eines realen Ägypten verlassen können, da die heiligen Tiere eines der auffallendsten Phänomene des alten Ägyptens sind, und dies bis in die Spätantike, denn Spuren davon gibt es noch bis in die Zeit Diokletians. Was die Kriege betrifft, die zwi-

<sup>102</sup> CAUVILLE 2009, 2: 100 ult.–101,7; YOYOTTE 1977, 146 (vgl. G. DARESSY, *Statues et statuettes de divinités* [Kairo 1906] 100, CGC 38368). Vgl. vor allem H. DE MEULENAERE / B. VON BOTHMER, „Une tête d’Osiris au musée du Louvre“, *Kêmi* 10 (1969) [9–16] 10 Anm. 7. Zuletzt QUACK 2003.

<sup>103</sup> *Wb* IV 416,17.

<sup>104</sup> P. WILSON, *A Ptolemaic Lexicon*. OLA 78 (Louvain 1997) 993.

<sup>105</sup> B. LEGRAS, „La répression des violences envers les animaux sacrés dans l’Égypte ptolémaïque“, *Droits et cultures* 71 (2016) 43–50; M. FITZENREITER, *Der Tierkult im pharaonischen Ägypten*. Ägyptologie und Kulturwissenschaft 5 (München 2013); St. PFEIFFER, „The snake, the crocodile and the cat: Die Griechen in Ägypten und die theriomorphen Götter des Landes“, in: F. HOFFMANN / K. St. SCHMIDT (Hg.), *Orient und Okzident in hellenistischer Zeit. Beiträge zur Tagung „Orient und Okzident – Antagonismus oder Konstrukt? Machtstrukturen, Ideologien und Kulturtransfer in hellenistischer Zeit“*, Würzburg 10.–13. April 2008 (Vaterstetten 2014) 215–244.

<sup>106</sup> *Asclepius* 37 [82,15–21 M.].

schen zwei Bevölkerungen ausbrechen können, die verschiedene heilige Tiere verehren, so ist dies nicht notwendig eine Anleihe bei Plutarch<sup>107</sup> oder Strabon,<sup>108</sup> sondern eine simple Kulturerscheinung, die – angesichts der Kriege, die sich die Bewohner von benachbarten Nomoi wegen ihrer unterschiedlichen Tieren geweihten Kulte lieferten – den Griechen Ägyptens nicht entgehen konnte. Der Hinweis im Text auf die Seelen dieser göttlichen Tiere weist direkt auf gut bezeugte religiöse Praktiken hin.<sup>109</sup>

## 2.7. Was ist aus den ägyptischen Sternen und Sternbildern geworden?

Obwohl die Astronomie eine Domäne ist, in der Ägypten sich weniger glänzend ausgezeichnet hat als Mesopotamien, hat sich ihr – diesem Teil der Welt eigentümliches – System einerseits den unvergänglichen Sternen zugewandt, die sich während des ganzen Jahres um den nördlichen Sternhimmel drehen, und andererseits dem Süden, in der Richtung des Sirius/Sothis ( $\alpha$  *Canis Majoris*), der durch sein „heliakisches“ (= zusammen mit der Sonne erfolgendes) Aufgehen den Beginn der Nilschwelle anzeigt und so sehr die Grundlage des ägyptischen Kalenders darstellt,<sup>110</sup> dass Ägypten als „seriadisches Land“ bezeichnet worden ist.<sup>111</sup> Während man nun aber im Corpus Spuren von Ausführungen über den Bären<sup>112</sup> als feste Himmelsachse findet, die den Völkern gemein ist, die den nördlichen Konstellationen zugewandt sind, gibt es nicht die geringste Spur des Sirius, ein möglicher Hinweis auf ein Desinteresse gegenüber einem der Dreh- und Angelpunkte der ägyptischen Astronomie. Doch sind der Tierkreis, die Sonne, der Mond und die fünf Planeten sowie die sechsunddreißig Dekane<sup>113</sup> Gegenstand von Informationen, aus denen sich ein ganzer Diskurs ergibt, da man sich nach dem heilsamen und unheilvollen Einfluss dieser „Kräfte, die von diesen sechsunddreißig Göttern ausgehen“, auf die Ge-

<sup>107</sup> Plut. *Is. et Os.* 72, 380C (242 FROIDEFOND).

<sup>108</sup> Strab. *Geogr.* XVII 1,32.

<sup>109</sup> NOCK / FESTUGIÈRE 1960, 395f. Anm. 324.

<sup>110</sup> VON BOMHARD 1999, 22–49. Vgl. zuletzt J. F. QUACK, „Egypt as an Astronomical-Astrological Centre between Mesopotamia, Greece, and India“, in: D. BROWN (Hg.), *The Interactions of Ancient Astral Science* (Bremen 2018) 69–123. Vgl. ferner C. DESROCHES-NOBLECOURT, „Isis-Sothis – le chien, la vigne – et la tradition millénaire“, in: J. VERCOUTTER (Hg.), *Livre du Centenaire 1880–1980*. MIFAO 104 (Kairo 1980) 15–24.

<sup>111</sup> *FGrHist* III C 1, Nr. 11a; Nr. 25; WADDELL 1970, 208–211.

<sup>112</sup> *SH* VI 13 (NOCK / FESTUGIÈRE 1954, III: 37). S. auch *SH* XXIV 12 (NOCK / FESTUGIÈRE 1954, IV: 56).

<sup>113</sup> Vgl. den Tierkreis von Dendera: S. CAUVILLE, *Le zodiaque d'Osiris* (Paris 1997); VON BOMHARD 1999, 50–72; jetzt QUACK (im Druck).

schehnisse der Welt fragt,<sup>114</sup> eine „apotelesmatische“ Vision,<sup>115</sup> ein Genos, das wenigstens durch ein demotisches Dokument bezeugt ist.<sup>116</sup> Ebenso geht es um Kometen, die unheilvolle Ereignisse ankündigen<sup>117</sup> und das Leben des Altertums auffällig markieren.

## 2.8. Die Hieroglyphenschrift und das „Haus des Lebens“

Während nichts in den aus dem Altertum bekannten philosophischen *Hermetica* auf die ägyptischen Schriftarten (hieroglyphisch, hieratisch, demotisch) verweist, ist der Ausdruck „Hieroglyphenzeichen“ mehrfach in dem Buch „Die Enneade, die die Ogdoade ans Licht bringt“ bezeugt (NH VI 61,20; 61,30; 62,15), vor allem (NH VI 61,18–20) in der folgenden Passage:  $\omega$  πατρὸς περὶ τῶν ἐν τῷ ἱερογλυφικῷ βιβλίῳ ἀπερπε νῆαυ πρῶτον „Oh mein Sohn, dieses Buch, schreib es im Tempel von Diospolis in Hieroglyphenzeichen“.<sup>118</sup> Der Ausdruck νῆαυ πρῶτον setzt weniger das ägyptische  $\overline{\text{pr}} \cdot \overline{\text{nh}}$  *ss.w n.w pr-‘nh* um als das demotische *sh.w pr-‘nh* des trilinguen Dekrets von Kanopus (Zeile 32),<sup>119</sup> das seinerseits das griechische τῆς ἱερῶς γραμματικῆς übersetzt. Dies ist der einzige Fall, wo die so genannten philosophischen *Hermetica* auf eine Beschreibung der Hieroglyphen als Schrift der „Häuser des Lebens“ hinweisen, wie dies in der ägyptischen Überlieferung geschah.

Und schließlich könnte der Ausdruck  $\epsilon\lambda\iota\ \nu\epsilon\alpha\upsilon\ \pi\rho\omega\tau\omicron\upsilon$  „Hieroglyphenzeichen“, konstruiert mit dem Wort  $\pi\rho\omega\tau\omicron\upsilon$ , das das „Haus des Lebens“ bezeichnet, d.h. einen Ort des Lernens und der Reflexion über die priesterliche Gelehrsamkeit,<sup>120</sup> einen „abgegriffenen“ Terminus verwenden, der

<sup>114</sup> SH VI (NOCK / FESTUGIÈRE 1954, III: 34–43); VAN DEN KERCHOVE 2012, 68.

<sup>115</sup> SH V 7–9 (NOCK / FESTUGIÈRE 1954, III: 35f.); XXIII 20 (NOCK / FESTUGIÈRE 1954, IV: 7). Zur Apotelesmatik s. A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *L’astrologie grecque* (Paris 1899) Kap. XI, „Apotelesmatique universelle“ (327–371) und XII, „Apotelesmatique individuelle ou généthliologie“ (372–457).

<sup>116</sup> G. R. HUGHES, „A Demotic Astrological Text“, *JNES* 10 (1951) 256–264.

<sup>117</sup> SH VI 16 (NOCK / FESTUGIÈRE 1954, III: 38). S. besonders E. GRZYBEK, „L’astrologie et son exploitation politique: Néron et les comètes“, *Neronia* 5 (1999) 112–124; A. DE ARAUJO MARTINS ESTEVES, „O Cometa do livro XIV dos Annales de Tacito“, *Revista Antiquidade Clássica* 6,2 (2010) 21–28.

<sup>118</sup> Vgl. MAHÉ 1978, 82f., der die zwei Ausdrücke mit „Hieroglyphenzeichen“ wiedergibt (vgl. 124f.). Es ist in diesem Fall wahrscheinlich nicht nützlich, für eine Wort-für-Wort-Übersetzung zu optieren: „eingeritzte Buchstaben der Schrift des Hauses des Lebens“; vgl. VAN DEN KERCHOVE 2012, 107. 110f. (zu dieser von verschiedenen Gelehrten ins Auge gefassten Frage) 114. 159.

<sup>119</sup> Vgl. F. DAUMAS, *Les moyens d’expression du grec et de l’égyptien comparés dans les décrets de Canope et de Memphis*. CASAE 16 (Kairo 1952) 187f.

<sup>120</sup> Zum Begriff „Haus des Lebens“ vgl. A. H. GARDINER, „The House of Life“, *JEA* 24 (1938) 157–179; P. DERCHAIN, „Le tombeau d’Osymandias et la Maison de Vie à Thèbes“, *Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Klasse* 8 (1965) 165–

nicht zwingend bedeutet, dass die Institution, auf die er sich bezieht, als solche den Autoren des Textes bekannt war.<sup>121</sup>

## 2.9. Ein „heiliges Land“, wo sich das Schicksal der Welt abspielt

Wir haben gesehen, dass Gedankengänge, die durch den Bezug auf eine bestimmte Umgebung und eine bestimmte Sprache beeinflusst sind, die Verbindungen prägen, die die Hermetik mit einem Ägypten unterhält, das sich als Ort der wahren Philosophie präsentiert – nicht derjenigen, die von den Griechen mit den Wissenschaften verwechselt wird.<sup>122</sup> Von dieser Besonderheit der Umwelt und namentlich von der Nilschwelle – die als jährlich wiederkehrendes Wunder gilt, das durch das Kommen des Sirius im Rahmen eines wohlgeordneten Kalenders geregelt wird (vgl. oben 2.7, S. 125–126) – ergibt sich eine einzigartige Beziehung Ägyptens zu den Göttern, die sich dafür entschieden haben, Merkmale von Tieren aus der afrikanischen Savanne anzunehmen.

So zeigt sich über die Vorstellung des „heiligen Landes“ (vgl. *Aegyptus sancta*, „sainte Égypte“)<sup>123</sup> Ägypten, das einzigartige Land, in der Tat als ein Mikrokosmos, in dem sich das Schicksal der Welt abspielt, da – wie Trismegistus dem Asclepius anvertraut – „Ägypten ein Abbild des Himmels ist“ (*Aegyptus imago caeli*): Und er fügt hinzu: „unser Land ist der Tempel der ganzen Welt“ (*terra nostra mundi totius est templum*),<sup>124</sup> was dem Land einen universalen Charakter verleiht. In seinem Schoß und innerhalb seiner Grenzen spielt sich das Schicksal der Menschheit ab, über die bestimmte Götter wachen, die sich dazu entschließen können, das Land zu verlassen, wenn sie sich bedroht fühlen; dieses Thema ist im alten Ägypten in Bezug auf die Sonne im „Buch der Himmelskuh“ bezeugt, dessen erste Fassung unter der Herrschaft des Tutanchamun belegt ist: Ermüdet und unzufrieden, entschließt sich Re tatsächlich, die Erde zu verlassen und als seinen Vertreter Thot zu hinterlassen.<sup>125</sup> Ebenso, wie der Tempel sich als ein Mikrokosmos darbietet, wird Ägypten einer für alle anderen Völker. Aber es ist, der Prophezeiung des Trismegistus zufolge, unglücklicherwei-

171; V. WESSETZKY, „Die ägyptische Tempelbibliothek. Der Schlüssel der Lösung liegt doch in der Bibliothek des Osymandias“, *ZÄS* 100 (1973) 54–59; JASNOW / ZAUZICH 2005, 33–36.

<sup>121</sup> Zu der sehr problematischen phonetischen Umsetzung von  $\sigma\alpha\iota\ \nu\sigma\alpha\zeta\ \pi\rho\alpha\nu\theta\upsilon$  vgl. J. F. QUACK, Rezension zu JASNOW / ZAUZICH 2014, *Enchoria* 35 (2016/2017) 215–230.

<sup>122</sup> *Asclepius* 12 [52,1–4 M.].

<sup>123</sup> *Asclepius* 25 [66,13–14 M.].

<sup>124</sup> *Asclepius* 24 [65,3.6 M.]. Vgl. *NH* VI 70,3–10; MAHÉ 1978, 168–171. 229–231.

<sup>125</sup> Dies ist der Fall, als die Götter, während sie noch auf der Erde leben, sich infolge einer Rebellion entschließen, in den Himmel aufzubrechen – wenn man dem „Mythos der Himmelskuh“ glauben will –, während sich auf der Erde eine neue Ordnung etabliert. Vgl. die Editionen von N. GUILHOU, *La vieillesse des dieux* (Montpellier 1989) und von E. HORNING, *Der Ägyptische Mythos von der Himmelskuh. Eine Ätiologie des Unvollkommenen*. OBO 46 (Göttingen 1982). Man kann hier tatsächlich *Asclepius* 24f. [64,17–68,1 M.] vergleichen.

se dazu bestimmt, in einer wahrhaftigen Apokalypse – diese ist im traditionellen Ägypten ein recht verbreitetes Literatur-Genos<sup>126</sup> – zu verschwinden,<sup>127</sup> und zwar in einer Weise, die an das Modell im *Lamm des Bokchoris* anknüpft, das die Erfüllung des von Phre im Jahr 6 des Bokchoris ausgestoßenen Fluches verkündet.<sup>128</sup>

## 2.10. Die ägyptische Sprache und die Kraft, die in ihren Worten enthalten ist

Ebenso ist Trismegistus zufolge nur das Ägyptische – dessen Wörter durch ihren Klang und ihre Intonation mit einer besonderen Energie ausgestattet sind<sup>129</sup> – in der Lage, Vorstellungen zu transportieren, die, sobald sie ins Griechische übersetzt werden, verzerrt und unscharf sind und dadurch dunkel oder unverständlich werden.<sup>130</sup> Da als eine der Bedingungen der Erfassung der Hermetik das Reale in übertragener Bedeutung wiedergegeben wird, ist der vom Philosophengott erhobene Vorwurf stichhaltig; hier geht es um eine Konstante der Übersetzungen des Ägyptischen ins Griechische, die, wie die Übersetzer betonen, „nach dem Möglichen“ (κατὰ τὸ δυνατόν) erfolgen.<sup>131</sup> Als Liebhaberin ägyptischer Paradoxographie – wie sich in der großen Welle von Übersetzungen orientalischer Weisheitstexte zeigt, die aus der Bibliothek von Alexandria unter der Herrschaft des Ptolemaios II. Philadelphos hervorgegangen sind<sup>132</sup> – verlangt die griechische Intelligentsia nach Texten dieser Art, die mittels einer „Operation der Überredung“ oder, um genauer zu sein, der „Pithanologie“<sup>133</sup> plausibilisiert werden, was die Entfaltung von Paraphrase und von Metaphrase (Umformulierung) mit sich bringt, die am ursprünglichen Inhalt Verrat begeht. Nach den Worten des Gottes ist daher eine gute Philosophie nur die, die sich mit Hilfe der am besten angepassten Ausdrucksweise ausdrückt,

<sup>126</sup> MAHÉ 1982, 229–253 (70,3–76,1). Vgl. vor allem den Beitrag von Joachim F. Quack in diesem Band.

<sup>127</sup> *Asclepius* 24–26 [64,17–69,8 M.].

<sup>128</sup> Dazu zuletzt CHAUVEAU 2017. Ein Bruchstück des Textes aus dem *Lamm des Bokchoris* ist im *Töpferorakel* übersetzt.

<sup>129</sup> Asklepios zum König Ammon, im CH XVI 2 (NOCK / FESTUGIÈRE 1960, 232).

<sup>130</sup> Asklepios zum König Ammon, im CH XVI 1 (NOCK / FESTUGIÈRE 1960, 231f.). Vgl. VAN DEN KERCHOVE 2017, 176f.; QUACK 2016a.

<sup>131</sup> R. MAIRS, „κατὰ τὸ δυνατόν: Demotic-Greek Translation in the Archive of the Theban Choachytes“, in: J. CROMWELL / E. GROSSMAN (Hg.), *Beyond Free Variation: Scribal Repertoires in Egypt from the Old Kingdom to the Early Islamic Period* (Oxford 2017) 211–226; A. VON LIEVEN, „Some Observations on Multilingualism in Graeco-Roman Egypt“, in: J. BRAARVIG / M. J. GELLER (Hg.), *Multilingualism, Lingua Franca and Lingua Sacra*, MPI/Edition Open Access. Studies 10, 339–354: <http://edition-open-access.de/studies/10/15/index.html>.

<sup>132</sup> Vgl. hierzu L. CANFORA, *La véritable histoire de la bibliothèque d'Alexandrie* (Paris 1988). Ferner AUFRÈRE 2014a.

<sup>133</sup> FOWDEN 2000, 106; STADLER 2009.

die *Poiesis* einer Sprache befördert, die Hieroglyphenzeichen und Konzepte verwendet, welche unmittelbar aus der Umwelt des Niltals hervorgegangen sind, wobei die einen wie die anderen unmittelbar unter die Autorität des zum Vorfahren des Philosophengottes erklärten Thot = Hermes gestellt sind. Dies kann den Umstand erklären, dass, um die Wirksamkeit des Inhalts der technischen *Hermetica* (vgl. dazu unten § 4.1, S. 136) zu vergrößern, diese mit als ägyptischen erkennbaren *vores magicae* ausgeschmückt sind,<sup>134</sup> um ihnen einen pseudo-originalen Tenor zu verleihen, sogar mit ganzen Passagen in Altkoptisch<sup>135</sup> in alphabetischer Transkription – zu einer Zeit, wo die Handhabung der traditionellen Schrift verlorengeht – des gesprochenen Ägyptisch, die es erlaubt, nichts vom Inhalt der Formeln zu verlieren.<sup>136</sup> Aber die Hieroglyphen haben eine Bedeutung wie in der Formel PGM IV 885–895: „Ich spreche deine Namen aus, die Hermes Trismegistos zu Heliopolis in Hieroglyphenzeichen aufgeschrieben hat [es folgen die Namen]“,<sup>137</sup> ohne hier das heilige Buch mit dem Titel „Hermes“ mitzurechnen, das zu Heliopolis in der am wenigstens zugänglichen Kapelle des Tempels gefunden wurde, das in ägyptischen Zeichen geschrieben und ins Griechische übersetzt wurde.<sup>138</sup>

Das erwähnte Verfahren erlaubt es, eine naturalistische Konzeption des ägyptischen Universums umzusetzen und die Spannung zwischen dem unendlich Großen und dem unendlich Kleinen aufzulösen, indem man sich dazu entschließt, sich den intellektuellen und hermeneutischen Fähigkeiten des Thot-Hermes anzuvertrauen, einer Gestalt, die vom ägyptischen priesterlichen Denken geschaffen wurde. Man sieht, wie sich hier eine Perspektive abzeichnet, die bestimmte Aspekte des dreimal größten Gottes ankündigt sowie des philosophischen Denkens, das sich um ihn herum bildet.

<sup>134</sup> Vgl. BETZ 1985, *passim*.

<sup>135</sup> Dies ist der Fall beim magischen Papyrus von Paris (PGM IV 10–26); vgl. F. LI. GRIFFITH, „The Old Coptic Magical Text of Paris“, ZÄS 38 (1900) 86–93. Vgl. BETZ 1985, 36f. Zuletzt QUACK 2016a; ders., „How the Coptic Script came about“, in: P. DILS / E. GROSSMAN / T. S. RICHTER / W. SCHENKEL (Hg.), *Greek Influence on Egyptian-Coptic: Contact-Induced Change in an Ancient African Language*. DDGLC Working Papers 1, LingAeg SM 17 (Hamburg 2017) 27–96; E. O. D. LOVE, *Code-switching with the gods: the bilingual (Old Coptic-Greek) spells of PGM IV (P. Bibliothèque Nationale Supplément Grec. 574) and their linguistic, religious, and socio-cultural context in late Roman Egypt*. ZÄS Beihefte 4 (Berlin / Boston 2016).

<sup>136</sup> Vgl. etwa den Papyrus BM 10808; vgl. J. OSING, *Der spätägyptische Papyrus BM 10808*. ÄgAb 33 (Wiesbaden 1976). Vgl. auch BETZ 1985, 221 (PDM xiv 451–458). Es ist nicht sicher, dass der „heilige Name“, der in einem fiktiven Dialog durch den Hierogrammateus Thphes gegenüber König Ochos (Artaxerxes III.) ausgesprochen wird, – *nethmomaō / marchachta chthamar zaxththarn machach zarokothara öss iaō ouē sialōr tite eaē ēs zeathe aaa ēēeoy thōbarrabau* (PGM XIII 960–963) – ägyptisch ist.

<sup>137</sup> BETZ 1985, 55.

<sup>138</sup> PGM CXXII 1–3; vgl. BETZ 1985, 316.

### 3. Jenseits der Pseudepigraphie: Thot-Hermes, der putative Autor der priesterlichen und wissenschaftlichen Gelehrsamkeit, und die Hermes Trismegistos verliehene auktoriale Tradition

Thot oder – in *interpretatio Graeca* – Hermes bleibt ein Modell des Schreiber-gottes mit intellektuellen und reflektierenden Fähigkeiten, Wesenszügen, die sich allmählich an seine Person im Lauf der Entwicklung des Bildes dieser Person – die zugleich Ibis und Pavian ist – angelagert haben: Bilder der Reinheit, der Präzision, des Maßes, der jahreszeitlich bedingten Temporalität, der Pfiffigkeit – sie lassen in filigraner Weise das Bild eines weisen Priesters oder eines sachkundigen Magiers aufscheinen (vgl. oben 1.2, S. 112–113).

#### 3.1. Der göttliche Intellektuelle im pharaonischen Ägypten

Obwohl das ägyptische priesterliche Denken nicht alle intellektuelle und reflektierende Tätigkeit der göttlichen Welt in der Person Thots konzentriert hat,<sup>139</sup> ist dieser gleichwohl eine zentrale Gestalt der göttlichen Welt geworden, der man die sachkundige Verwendung des Wortes und die Beherrschung der Schrift zuweist.<sup>140</sup> Er repräsentiert die Tätigkeit des Intellekts, das, was nach der Regel und der Harmonie (Zeit, thermisches Gleichgewicht), der Ausgewogenheit und der Strenge der Messtechnik,<sup>141</sup> des Gerichtsurteils und des Schiedsspruches, der Genauigkeit und der Gerechtigkeit vorgeht.<sup>142</sup>

Dies hindert ihn nicht, notfalls – da er im Rang eines „Chef-Ritualex-perten und -Magiers“ (*hrj-ḥb.t*) oder göttlichen Hierogrammateus steht – als Magier den Lauf der Dinge zu korrigieren, denn er hat die Möglichkeit, hier zu intervenieren. Dank der Hinzufügung neuer Epitheta, die sich auf den Bereich von Wissen und Erkenntnis beziehen, profiliert er sich seit dem Neuen Reich als Gelehrter und Gebildeter.<sup>143</sup> Denn sein irdisches Pendant ist der gelehrte Mensch par excellence, der Bibliotheken frequen-

<sup>139</sup> Man muss hier auch Hu und Sia berücksichtigen.

<sup>140</sup> BOYLAN 1922, 194f. Er ist der „Schreiber des göttlichen Buches“ (*ibid.*, 195, nach pSalt 825 VII 2–4; vgl. DERCHAIN 1965, 140), ein Titel für die Bücher, die in den „Häusern des Lebens“ der Tempel aufbewahrt wurden. Ein „Heiliges Buch“ des Thot ist seit dem Alten Reich bezeugt; vgl. PT 1146c. Zum „Haus des Lebens“ vgl. DERCHAIN 1965, 48–61. 139–141.

<sup>141</sup> ZIVIE 1977; J.-Fr. CARLOTTI, „Quelques réflexions sur les unités de mesure utilisées en architecture à l'époque pharaonique“, *Cahiers de Karnak* 10 (1995) 127–140.

<sup>142</sup> B. MENU, *Maât. L'ordre juste du monde*. Coll. Le bien commun (Paris 2005) 29–39: „Maât, Thot et le droit“. S. auch Dies., „Le tombeau de Pétoiris (2): Maât, Thot et le droit“, *BIFAO* 95 (1995) 281–295.

<sup>143</sup> Zum einen  *rh.w* (*Wb* II 446,1) von *rh* / *jwrh* „der Gebildete“; Plural *jwrh.w*; vgl. *rh-jh.t* „der Gelehrte (= der, der die Dinge kennt)“; dann  *rhsw* „der Gelehrte“ (*Wb* II 445,10; 19.

tiert<sup>144</sup> und sich in den „Häusern des Lebens“ engagiert, wo sich der wesentliche Teil des intellektuellen Lebens der Priester abspielt, der strengen Regeln unterworfen ist.

### 3.2. Ein neues intellektuelles Profil des Thot-Hermes in der griechisch-römischen Zeit

Aber Thots intellektuelles Profil hat sich im Lauf der Zeit nicht wenig geändert, um kulturelle Räume zu transzendieren und in eine sich ausbildende ägyptisch-griechische Kultur integriert zu werden. Dabei vollzieht sich eine Verschiebung, denn es gilt ein neues Bild zu definieren, das sich infolge von *interpretatio* an Hermes annähert. So verschiebt sich gemäß den trilinguen Dekreten der „Herr der göttlichen Worte“<sup>145</sup> unvermerkt hin zum „Herrn der Hieroglyphen“ – eine Vorstellung, die bei den Ägyptern nicht wirklich explizit vorhanden war, sondern die durch Platon hergeleitet wird, der in seinem Theuth den „Vater der Schrift“<sup>146</sup> sieht – eine Idee, die Philon von Byblos aufgreift, da er in einem phönizischen Gott, Taautos – ein Name, hinter dem man Thot erkennt –, den Erfinder des Alphabets erblickt.<sup>147</sup>

Während Thot seit dem Neuen Reich mit der Welt des Wissens und der Schrift wohlverbunden ist, unterhält er aber keine direkte Verbindung zur Geometrie, Arithmetik oder dem Spiel und auch nicht zur Musik oder den *pharmaka* (Heilmitteln) als solchen. Als Inkarnation von Weisheit und Reflexion ist er „allwissend“, was aus ihm einen weisen Gott macht (im Sinne des griechischen *sophos*), d.h. einen allwissenden Gelehrten.<sup>148</sup> Damit haben wir eine göttliche Figur, die potentiell alle Eigenschaften besitzt, die Hermes Trismegistos im Bereich der philosophischen und technischen *Hermetica* zugeschrieben werden.

Dann ist er aber bald auch Augenarzt, ein Erfinder von *pharmaka* nach den griechischen magischen Papyri (vgl. oben), womit eine späte ägyptische Tradition aufgegriffen wird, derzufolge Thot für die Wiederherstellung des Udjat-Auges mit Hilfe von magischen Pflanzen und kostbaren

---

Dynastie). Zu den Epitheta Thots vgl. M. T. DERCHAIN-URTEL, *Thot à travers ses épithètes dans les scènes d'offrandes des temples d'époque gréco-romaine*. Rites égyptiens 3 (Bruxelles 1981).

<sup>144</sup> AUFRÈRE 2014a, 78–82.

<sup>145</sup> A. EL-AZIZ SALEH, „Plural sense and cultural aspects of the Ancient Egyptian *mdw-ntr*“, *BIFAO* 68 (1969) 15–38; VOLOKHINE 2004; S. H. AUFRÈRE, „Traces of Hermeneutics in Late Ancient Egyptian Literature? From Thoth as *Hermeneutes* to his so-called Heir, the Esoteric Manetho of Sebennyos (*Sothis Book*)“ (in Vorbereitung).

<sup>146</sup> Plat. *Phaedr.* 274b–275b.

<sup>147</sup> Eus. *Praep. ev.* I 10,14. A. I. BAUMGARTEN, *The Phoenician History of Philo of Byblos. A Commentary*. EPRO 99 (Leiden 1981); J. EBACH, *Weltentstehung und Kulturentwicklung bei Philo von Byblos. Ein Beitrag zur Überlieferung der biblischen Urgeschichte im Rahmen des altorientalischen und antiken Schöpfungsglaubens*. BWANT 6,8 (Stuttgart u.a. 1979).

<sup>148</sup> BOYLAN 1922, 98f.

Mineralien verantwortlich war.<sup>149</sup> Man trifft ihn dann auch als einen geschickten und gefährlichen Magier oder Zauberer wieder<sup>150</sup> (der in den griechisch-ägyptischen magischen Papyri angesiedelte ägyptische Magier hat eine Anzahl Merkmale mit ihm gemeinsam),<sup>151</sup> als einen Meister der Rhetorik – ein Zug, der in den ägyptischen Texten der griechisch-römischen Zeit betont wird –,<sup>152</sup> als Prophet,<sup>153</sup> der als weiser Mann die Zukunft voraussagt, als Astronom, der in der Kenntnis der Sterne, der Musik und der Abstufung der Töne bewandert ist.<sup>154</sup>

### 3.3. Der Hermes des Clemens von Alexandria und Hermes Trismegistos

Bei solchen Rahmenbedingungen der Annäherung ist es nicht erstaunlich, dass der Hermes des *Corpus Hermeticum* als Redaktor von heiligen Büchern<sup>155</sup> präsentiert wird, als „Chronist aller Taten“ (πάντων ἔργων ὑπομνηματογράφος)<sup>156</sup> oder als „Chronist der Götter“ (θεῶν ὑπομνηματογράφος).<sup>157</sup> Man sieht gut, dass die im Griechischen verwendeten Ausdrücke Ableitungen von Vorstellungen sind, die der Gestalt des Thot entnommen sind, der – als göttlicher Schreiber mit seiner Tafel – die mit dem Leben der Götter verbundenen Ereignisse aufzeichnet. Er vermerkt in gleicher Weise die göttlichen Taten und Worte und beglaubigt durch ausgeklügelte „metatextuelle“ Mittel die Geschichte, die Vorstellungen des Göttlichen hervorbringt oder für die Kult-Topographie relevant ist.<sup>158</sup>

Man sieht eine lebendige Tradition auftreten, derzufolge das *Corpus* – um nicht zu sagen: der Kanon – ägyptischer Priesterbücher aus dem Schreibrohr des Gottes des Wortes und der Schrift, Thot, geflossen sei;<sup>159</sup> er gewinnt damit an auktorialem Status.<sup>160</sup> Dies zeigt Clemens von Alex-

<sup>149</sup> AUFRÈRE 1991, I 197–303.

<sup>150</sup> Zum Magier vgl. BOYLAN 1922, 124–135.

<sup>151</sup> AUFRÈRE 2007. Vor allem M. A. STADLER, „Thot und der Skarabäus (Papyrus Wien D 6318)“, in: JASNOW / WIDMER 2017, 347–362.

<sup>152</sup> Wie man im „Buch des Auges des Re“ sehen kann; vgl. F. DE CENIVAL, *Le Mythe de l'œil du Soleil*. Demotische Studien 9 (Sommerhausen 1988); HOFFMANN / QUACK 2007. Diese Rhetorik findet ihre Fortsetzung im Koptischen; vgl. S. H. AUFRÈRE, „Chénouté: hellénisme ou démotisme?“, *Lingua Aegyptia* 14 (2006) 265–280.

<sup>153</sup> BOYLAN 1922, 80.

<sup>154</sup> Diod. *Bibl. hist.* I 16.

<sup>155</sup> SH XXIII 8 (NOCK / FESTUGIÈRE 1954, IV: 3).

<sup>156</sup> SH XXIII 32 (NOCK / FESTUGIÈRE 1954, IV: 10).

<sup>157</sup> SH XXIII 43 (NOCK / FESTUGIÈRE 1954, IV: 14).

<sup>158</sup> S. H. AUFRÈRE, „An example of metatextuality in the Great Text of Edfu: etiologic legends and excerpts of the Apollinopolite religious monograph“, in: S. H. AUFRÈRE / Ph. ALEXANDER / Z. PLEŠE (Hg.), *On the Fringe of commentary. Metatextuality in Ancient Near East and Ancient Mediterranean Cultures*. OLA 232 (Louvain 2014) 273–309.

<sup>159</sup> VOLOKHINE 2004 (vgl. oben Anm. 145).

<sup>160</sup> S. SCHOTT, „Thot als Verfasser heiliger Schriften“, *ZÄS* 99 (1972) 20–25.

andria (*Strom.* VI 4,35–38) an,<sup>161</sup> der behauptet, dass von den in sechs Werk-Klassen eingeteilten 42 Büchern, die dieses *Corpus* bilden, 36 der Obhut einer Hierarchie von Priestern anvertraut sind, die bei festlichen Gelegenheiten in einer präzisen Reihenfolge aufmarschieren: der Sänger, der Astrologe (ἠροσκοπός), der Hierogrammateus, der Gewänderaufseher (στολιστής) und der Prophet. Die sechs übrigen Bücher sind den Pastophoren anvertraut. Alle diese Bücher befinden sich in den Händen dieser Personen, die sie auswendig kennen müssen; sie werden dreimal als aus der Hand des Hermes, d.h. des Thot (wenn man das überträgt, was korrekt übertragen werden muss), stammend bezeichnet. Die 36 ersten Bücher bilden die ägyptische Philosophie, mit anderen Worten: das, was die priesterliche Gelehrsamkeit ausmacht, während die anderen sechs Werke der Medizin sind. Der Text des Clemens von Alexandria lässt den Einfluss eines stoischen ägyptischen Philosophen griechischen Ursprungs erahnen: Chairemon von Alexandria, Autor des 1. Jh.s n. Chr., von dessen Werk man noch Auszüge bei Porphyrios von Tyros findet.

### 3.4. Thot als Schreiber

Trotz der aufgezeigten Unterschiede zwischen Hermes Trismegistos und dem ägyptischen Thot-Hermes ist ersterer klar vom zweiten abgeleitet. Eine Arbeit als Schreiber und als Verkünder von Diskursen wurde bereits Thot klar zugeschrieben, den die religiöse Tradition des pSalt 825 (VII 3) als den „Schreiber des Heiligen Buches“ (*sš md3.t-ntr*) betrachtet, mit anderen Worten als den Hierogrammateus des „Hauses des Lebens“ der Götter. Er hat damit die Fähigkeit, die Hieroglyphen zu kennen, aber auch als Autor Texte zu verfassen, eine Vorstellung, die im *Corpus Hermeticum*, das als Werk des Hermes präsentiert wird, genutzt werden kann. Die Zahl 42 ist – als Produkt aus drei Primzahlen ( $2 \times 3 \times 7$ ), die nur durch sich selber teilbar sind – eine sphenische Zahl. Sie greift eine Zahlentradition auf, die durch ein Werk bezeugt ist, das in den priesterlichen Bibliotheken der griechischen und römischen Zeit ziemlich weit verbreitet war und dessen Fragmente von Richard Jasnow und Karl-Theodor Zauzich publiziert worden sind,<sup>162</sup> die in ihm das „Buch des Thot“ der ägyptischen Legenden gesehen haben; Joachim F. Quack<sup>163</sup> zufolge aber handelt es sich um einen Dialog zwischen Lehrer und Schüler, der sich auf eine Initiation in die Kunst des Schreibens und auf das Geheimnis bezog, das Erkenntnis und Wissen umgeben müsse.

<sup>161</sup> Cf. J. OSING, „La science sacerdotale“, in: D. VALBELLE (Hg.), *Le décret de Memphis. Actes du colloque de la fondation Singer-Polignac* (Paris 1999) 127–140; RYHOLT 2005, 159–162.

<sup>162</sup> JASNOW / ZAUZICH 2005.

<sup>163</sup> J. F. QUACK, „Ein Ägyptischer Dialog über die Schreibkunst und das arkane Wissen“, *Archiv für Religionsgeschichte* 9 (2007) 259–294; Ders. 2007.

Also ein Dialog zwischen einem Lehrer (*hs-rh*, „der, der das Wissen rühmt“) und einem Schüler (*mr-rh*, „der, der die Erkenntnis liebt“, ein Ausdruck, von dem man denken könnte, dass er den griechischen Begriff *philosophos* abbildet – unter dem Vorbehalt, dass diese Frage in den Streit zwischen Ägyptern und Griechen über den Ursprung der Philosophie gehört<sup>164</sup>). Nach Auskunft des Werks geht es um die 42 Bücher, die man „Kräfte des Re“ nennt (*b3.w-R*), eine heilige Zahl, die einer Ganzheit entspricht. Diese greifen in diesem Werk die gleiche Zahl von *Nomoi* auf, die in Ägypten bezeugt sind und die im Innern des „Hauses des Lebens“ als Beschützer der genannten Bücher betrachtet werden; sie führen aber auch hin zur Existenz von lokalen religiösen Monographien, die Überblicke über die Geschichte der Götter eines Gebiets enthalten, die von lokalen „Mythosophen“ erstellt wurde.<sup>165</sup> Ferner ist 42 die Zahl der Beisitzer des Osiris in der Formel 125 des „Buches der Toten“ und entspricht der Zahl der Tage verlangter Reinheit in der Ernährung, die die Priester vor den Processionen einhalten müssen.<sup>166</sup>

Jedoch könnte die Zahl 42 auch der Zahl von Mond- und Sonnenfinsternissen entsprechen, die sich während der Dauer eines *saros*-Zyklus (223 synodische Monate oder Lunationen/Mondumlaufzeiten) beobachten lassen. Die Zahl der dem Hermes zugeschriebenen Werke ist gewachsen: In einer späten hermetischen Tradition, die von Jamblich († 304) *De mysteriis*<sup>167</sup> aufgegriffen wird, beläuft sie sich auf 36.525, eine Zahl, die 25 Sothis-Zyklen (mit je 1461 Jahren) entspricht und das „Buch des Sothis“<sup>168</sup> aufgreift, indem es auf den Fluss der kosmischen Zeit verweist. Aber die griechischen Autoren schreiben Hermes-*Thot* intellektuelle Eigenschaften zu, die in Verbindung mit den Künsten des Schreibens und Literaturverfassens stehen; Diodor von Sizilien macht gegen 60/59 v. Chr. aus ihm den, der die Griechen die „Hermeneutik“ gelehrt habe,<sup>169</sup> d.h. die Erklärung der heiligen Texte: „Er lehrte die Griechen die Hermeneutik (ἐρμηνεία), für die ihm der Name Hermes gegeben wurde.“ Dagegen betrachtete ihn mehr als ein Jahrhundert später Philon von Byblos (65–140) als Erfinder

<sup>164</sup> Ich erlaube mir, auf meinen Artikel AUFRÈRE 2016, 232–250 zu verweisen.

<sup>165</sup> C. LEITZ, „Die Geierweibchen des Thotbuches in den 42 Gauen Ägyptens“, *RdE* 63 (2012) 137–185.

<sup>166</sup> So Chairemon bei Porph. *Abst.* IV 7. Vgl. ferner die 42 Tage der Reinheit, die dem Magier abverlangt werden; vgl. *PGM* XIII 3 (142 BETZ). Nach Joachim Friedrich Quack sieht die Realität anders aus: „Bei weitem nicht für alle ist soviel Zeit erforderlich. Meist zehn Tage“ (persönliche Mitteilung). Vgl. J. F. QUACK, „Concepts of Purity in Egyptian Religion“, in: Chr. FREVEL / Chr. NIHAN (Hg.), *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism*. Dynamics in the History of Religion 3 (Leiden / Boston 2013) 115–158.

<sup>167</sup> *Iambl. Myst.* VIII 1.

<sup>168</sup> Pseudo-Manetho (208–211 WADDELL).

<sup>169</sup> *Diod. Bibl. hist.* I 16,2.

der *hypomnemata*,<sup>170</sup> die im griechischen Wortsinn ein ziemlich großes Agglomerat von Texten und Noten bezeichneten, die in hellenistischer Zeit als Gedächtnishilfen konzipiert wurden.<sup>171</sup> Er verweist damit auf eine Fertigkeit metatextueller Art, nämlich auf die, sich Notizen zu machen.<sup>172</sup> Im Singular (ὑπόμνημα) jedoch hat der Begriff den Sinn von „Merktext“ oder „Zusammenfassung“ von dem, was es von der hermetischen Lehre zu wissen gibt.<sup>173</sup>

Dieses Geheimnis findet man in den hermetischen Texten mit Bezug auf geheime Beschwörungen, die das Zusammenmischen unbekannter Substanzen zur Herstellung lebender Wesen begleiten.<sup>174</sup> Hier ist die Rede von geheimer Lehre.<sup>175</sup> Hermes wahrt das Schweigen über die Texte, die er schreibt, aber verbirgt,<sup>176</sup> und er ruft zur Geheimhaltung diejenigen auf, denen er seine Lehre anvertraut: Tat, Asclepius und Hammon.<sup>177</sup> Man stößt hier wieder auf die Frage nach einem erlaubten (exoterischen) Wissen, das einem unerlaubten (esoterischen) Wissen gegenübergestellt ist, welches sich recht häufig in der ägyptischen religiösen Literatur findet, wo bestimmte Wissensbestände nur zwischen einer Generation und einer anderen geteilt werden können.

#### 4. Reminiszenzen an die ägyptischen Priester in den technischen *Hermetica*

Bis jetzt haben wir uns mit den Spuren plausibler Verbindungen zwischen der ägyptischen Priestergelehrsamkeit und den philosophischen *Hermetica* beschäftigt. Angenommen, dass sich eine ergänzende Perspektive aus der Beschäftigung mit den technischen oder volkstümlichen *Hermetica* ergeben könnte, ist es möglich – ohne hier Vollständigkeit anstreben zu können –, die Existenz eines Kontinuums wahrzunehmen, in diesem Fall eine Kontinuität in Zeit und Raum zwischen dem traditionellen Denken ägyptischer Priester, das bis ins 1.–2. Jh. unserer Zeitrechnung noch äußerst fruchtbar war,<sup>178</sup> und jenem volkstümlichen Ansatz, der sich vom philosophischen

<sup>170</sup> Eus. *Praep. ev.* IX 24.

<sup>171</sup> „Les *hypomnemata*, au sens technique, pouvaient être des livres de compte, des registres publics, des carnets individuels servant d’aide-mémoire“ (M. FOUCAULT, *Dits et écrits* [Paris 1976] 2: 1237).

<sup>172</sup> Vgl. CH XIII 13 (NOCK / FESTUGIÈRE 1960, 206) zum Sinn des Wortes ὑπομνηματίζω, „schriftlich notieren“.

<sup>173</sup> CH XVI 1 (NOCK / FESTUGIÈRE 1960, 231).

<sup>174</sup> SH XXIII 14 (NOCK / FESTUGIÈRE 1954, IV: 4).

<sup>175</sup> SH XXIII 32 (NOCK / FESTUGIÈRE 1954, IV: 10).

<sup>176</sup> SH XXIII 5 (NOCK / FESTUGIÈRE 1954, IV: 2).

<sup>177</sup> *Asclepius* 32 [77,2–4 M.].

<sup>178</sup> Man urteile darüber anhand der in hieratischer Schrift geschriebenen Texte, die aus der Priesterbibliothek von Tebtynis stammen; vgl. J. OSING, *Hieratische Papyri aus Tebtunis*

hermetischen Denken unterscheidet, das zu hellenistischer Zeit (3.–2. Jh. v. Chr.) in griechisch-ägyptischen Kreisen entstand und dessen Quelle in den interkulturellen Austauschbeziehungen lag, in denen Ägypten aufgrund des Alters seiner Traditionen und seines Wissens großen Eindruck machte?<sup>179</sup>

#### 4.1. Rückkehr zum traditionellen Ägypten

Im Gegensatz zu den philosophischen *Hermetica* sind die technischen oder volkstümlichen deutlich stärker im landschaftlichen und religiösen Mutterboden des Niltals verankert. Es scheint mir schwierig, an der rigiden Unterteilung der *Hermetica* von Festugière festzuhalten; so wie auch Joachim F. Quack dies wünscht, wäre eine Diskussion vonnöten, um genau festzulegen, was innerhalb der äußerst vielfältigen Dokumentation dieses Forschungsbereichs als *Hermetica* betrachtet werden kann.<sup>180</sup> Mir scheint es hier – abweichend von den üblichen Gepflogenheiten – für die Bedürfnisse dieser Studie sinnvoll zu sein, die demotischen und griechisch-ägyptischen magischen Texte mit den technischen *Hermetica* in Verbindung zu bringen, unter Berücksichtigung der Stellungnahme von Garth Fowden, der diese Texte aufgrund ihrer Verbindung mit Thot-Hermes zur Magie hin erweitert.<sup>181</sup> Die griechisch-römische Magie – die zwar nur selten Verbindungen mit Hermes Trismegistos hat,<sup>182</sup> in der aber der autochthone Name des Thot von Hermopolis (Schmun) ohne Konzession an den Synkretismus omnipräsent ist – könnte als populäre Facette der *Hermetica* betrachtet werden, die neben anderen kulturellen Einflüssen echte ägyptische Züge bewahrt. Nach dieser Klarstellung wende ich mich einer *Auswahl* von Begriffen und Bezeichnungen zu, die zum einen *unveränderliche kulturelle ägyptische Phänomene* bezeugen, zum anderen *kulturelle Züge*, die man als eindeutig betrachten kann.

Während die gelehrten *Hermetica* nur in den seltensten Fällen ägyptische natürliche Gegebenheiten ausweisen, ignorieren die technischen *Her-*

---

I, *The Carlsberg Papyri* 2. CNIP 17 (Kopenhagen 1998); sodann A. VON LIEVEN, „Religiöse Texte aus der Tempelbibliothek von Tebtynis – Gattungen und Funktionen“, in: LIPPERT / SCHENTULEIT 2005, 57–70; J. F. QUACK, „Die hieratischen und hieroglyphischen Papyri aus Tebtynis – ein Überblick“, in: RYHOLT 2006, 1–7.

<sup>179</sup> Vgl. dazu AUFRÈRE 2007. S. auch die Aretalogie des Apuleius, wo von „Ägyptern, die durch altes Wissen mächtig sind“ die Rede ist (cf. Le CORSU 1977, 112).

<sup>180</sup> So Joachim F. Quack (persönliche Mitteilung), der aber zurückhaltender ist, was die Verbindung der technischen *Hermetica* mit griechisch-ägyptischen magischen Texten betrifft.

<sup>181</sup> FOWDEN 2000, 16–19. 104–106. Fowden, der in seiner Einleitung (15–30) die Nomenklatur Festugières vervollständigt, scheint mir in diesem Punkt eindeutig zu sein.

<sup>182</sup> Er wird in der Tat nur dreimal in den magischen Texten zitiert, und dann immer auf Griechisch: PGM IV 885–887; vgl. BETZ 1985, 133 Anm. 93; PGM VII 551; CXXII 1–55. Aber siehe auch PGM IV 20.

*metica* – hier in einem weiteren Wortsinn betrachtet, wie soeben gezeigt – weder die Fauna noch die Flora noch das Universum der Mineralien der Ägypter in ihrer ursprünglichen Form oder unter dem Aspekt ihrer Nebenprodukte, auch wenn das Spektrum im Vergleich zu dem parallelen der traditionellen Texte sehr arm ist. Einige Tiere, Pflanzen und Mineralien werden in ihrer vollständigen Form oder als aus ihnen hervorgehende Substanzen (Federn, Ausscheidungen, Eier oder anderes) erwähnt. Man findet in bunter Mischung Ibis, Krokodil, Hundskopffaffe, Mantelpavian, Hippopotamus, Lotos, Papyrus, Scarabäus. Ein Material wie der „hieratische Papyrus“, d.h. der Papyrus, der in der Welt der Priester verwendet wird, wird ständig erwähnt. Eine Rolle, ein Blatt, eine Seite, einen Streifen oder ein Stück hieratischen Papyrus zu verwenden und auf diesem eine Formel zu schreiben, stellt eine Wirkgarantie der verwendeten Formeln dar.

Hinweise auf die Nilandschaft sind recht verbreitet, mit Bezügen auf den Nil und seine Ufer. Die erwähnten Typen von Bauten (Obelisk, Tempeltor, Tempel des Osiris, Gräber, Tempelschreiber, Tempelvorhof, Einbalsamierungshaus, Stelen, Nekropolen) verleihen den Texten einen Anstrich von Authentizität. Die Geographie des Niltals wird konkret durch die Nennung von Städten und Dörfern evoziert, vor allem aber durch die Erwähnungen von ziemlich zahlreichen Städten Ägyptens (Abydos, Aphroditopolis, Buto, Busiris, Koptos, Edfu, Heliopolis, Herakleopolis, Hermopolis = Schmun = Aschmunein, Letopolis, Memphis, Mendes, der Nomos Menelaïtes, Upoke, Oxyrhynchos, Paschalom, Pelusion, Phalagry, Pidjemé, Tentyra, Theben, This/Thinis, das Schwarze Land = Kemet) und des Sudan (Meroe), die für ihre Bedeutung in Priesterwesen und Kult bekannt sind; zu ihnen gesellen sich die Namen von Nekropolen (Alkhah<sup>183</sup>).

Aus dem Bereich der Sternbilder ist Sothis oder Sirius präsent,<sup>184</sup> ebenso wie Dekane wie Khu.<sup>185</sup>

Namen von göttlichen (Osiris, Osiris Onnophris oder Osoronophris) und menschlichen (Nephotes, Psammetichos, Ochos = Artaxerxes III.) Königen (Pharaonen) sind nicht zahlreich, und einige wie Nephotes sind unsicher. Demgegenüber nimmt die Alchemie Bezug auf Herrscher wie Sose, dessen Name nur eine Ableitung von dem des Cheops = Suphis ist. Diesem König schreibt Manetho (Fragm. 14–16) die Abfassung des „Heiligen Buches“ zu; die alchemische und hermetische Tradition schreibt dem Alche-

<sup>183</sup> Zu diesem Namen Ἀλχάι = ῥq-ḥh = Name einer Nekropole von Abydos vgl. RAY 1976, nr. 18, v 16 (72f. Anm. bb). Siehe jetzt Z. VÉGH, *Feste der Ewigkeit. Untersuchungen zu den abydenischen Kulturen während des Alten und Mittleren Reiches* (Diss. 2016, im Druck).

<sup>184</sup> PGM VII 485; XIII 391; PDM xiv 1031; PGM XXIII 43; PGM Suppl. 166.

<sup>185</sup> PDM lxi 87. Zu diesem Dekan vgl. A. VON LIEVEN, „Osiris, der Dekan ḥ3.w und der Tod. Zur Deutung des Spruches zum Finden eines Diebs in pBM 10588“, *Enchoria* 27 (2001) 82–87.

misten Zosimos von Panopolis (3. Jh.) die Abfassung des „Echten Buches des Ägypters Sofo“ zu.<sup>186</sup>

Was Namen von traditionellen ägyptischen oder griechisch-ägyptischen Göttern und ihre Epiklesen betrifft, schmückt eine außerordentliche Vielfalt von ungewöhnlichen zusammengesetzten Bezeichnungen den Text (Agathodaimon, Ammon, Amun-Osiris, Amenophis-Osiris, Amun, An(o)ubis, Anubis „Pharao der Unterwelt“, Apophis, Asenophre, Esenephi, Archenthechtha = Hor-Khentykhet, Arkentechtha, Arsentechphtha, Bes, Chou = So = Sôsis, Chnouph, Chphyris = Chepri, Geb, Hapi, Mnevis, Haroeris = Horus der Große, Harpokrates, Harponknuphi,<sup>187</sup> Hermes-Thuoth, Horus-Osiris, Horus Behdeti, Hor-Amun, Hesies, Harsamosi, Hathor, Helios-Osiris, Hermanubis, Horus, Imhotep der Große, Sohn des Ptah und der Chereduanch, Khnum, Khepri, Mut, Nephthys, Nephtho, Oserapis, Osiris, Osiris Esies, Osiris-Michael, Osirchentechtha, Osir-Phre, Osiris-Mnevis, Ouserrannuphthi, Ousersetementh, Osornuphre, Osoronophris, Parammon, Phre, Pre-Khepri-Atum, Pre-Osiris, Pschäi, Phthas, Re, Phoinix, Onnuris-Osiris, Pare, Sarapis, Sachmu, Seth, Sokar, Sothis, Thot, Thot der Große, Triphis, Typhon, Typhon-Seth). Diese Vervielfältigung zusammengesetzter Namen erzeugt einen ganz besonderen magischen Klang, der dazu bestimmt ist, einen Eindruck von Stärke und Macht dieser Götter hervorzurufen.

Der gleiche Eindruck ergibt sich aus wahrscheinlich symbolträchtigen Personennamen (Pnuthis oder Pnuthios der Hierogrammateus,<sup>188</sup> Thphes, Iethor = Auge des Horus, und der aussagekräftige Manethon<sup>189</sup>). In den alchemischen Texten erscheinen die Namen Pausiris, Pebichios, Petesis oder Petasios<sup>190</sup> und selbst der Name der Königin Kleopatra als Autoren von alchemischen Abhandlungen.

Es gibt Anspielungen auf einige seltene Priesterfunktionen (wie den Hierogrammateus) und Tempelschreiber. Das „Haus des Lebens“ wird einmal in einer Formel zum „(sein) Haus des Lebens entdecken“ erwähnt;<sup>191</sup> im Bereich der Schrift (Hieroglyphen, Hieroglyphenbuchstaben, hieratische Schrift) hieratischer Papyrus (häufig), die Monate (Payni, der 1.,

<sup>186</sup> Siehe S. H. AUFRÈRE, „Manéthôn de Sebennytos, médiateur de la culture sacerdotale du Livre sacré? Questions diverses concernant l'origine, le contenu et la datation des *Ægyptiaca*“, in: B. LEGRAS (Hg.), *Transferts culturels et droits dans le monde grec et hellénistique. Actes du colloque international (Reims, 14–17 Mai 2008)*. PS 110 (Paris 2012) [321–352] 332; M. BERTHELOT, „Un ouvrage récent sur l'alchimie“, *Critique philosophique* 10 (1886) 384; A.-J. FESTUGIÈRE, *Hermétisme et mystique païenne* (Paris 1967) 207; 209; MERTENS 1995, LXVII–LXIX (die Zuschreibung zu Zosimos ist unsicher).

<sup>187</sup> D. MEEKS, „Harponknuphi“, *LÄ* II (1977) 1011f.

<sup>188</sup> *PGM* I 42–195.

<sup>189</sup> *PGM* III 440; XIII 23.

<sup>190</sup> J. F. QUACK, „Die Spur des Magiers Petese“, *CdE* 77 (2002) 76–92; HOFFMANN / QUACK 2007, 168.

<sup>191</sup> *PDM* Suppl. 162–168.

3., 13., 14., 15. Tag dieses Mondmonats im Kalender,<sup>192</sup> der 15. Tag des Pachon<sup>193</sup>). Hinzugefügt seien das Wort „Pharao“,<sup>194</sup> und die (Osiris-)Barke *Neschmet*.<sup>195</sup> Das Udjat-Auge,<sup>196</sup> ein sehr starker Marker priesterlicher Texte, ist nur in den demotischen magischen Texten präsent,<sup>197</sup> auch wenn es in auf Griechisch verfassten Formeln vorhanden<sup>198</sup> und als Οὐάτιον transkribiert ist.<sup>199</sup>

#### 4.2. Einige Punkte der Konvergenz zwischen philosophischen und technischen *Hermetica*

Es gibt möglicherweise einige Punkte der Konvergenz zwischen philosophischen und technischen *Hermetica*, die zeigen, dass diese Texte sich in einem gemeinsamen Umfeld bewegen. Das Werk „Die Enneade, die die Ogdoade ans Licht bringt“, das mehr als andere *Hermetica* von der priesterlichen Tradition geprägt ist, bezeugt (NH VI 56,17–22; 61,10–15)<sup>200</sup> den „Namen“, der mit Hilfe der sieben Vokale geformt ist, mit seinen Variationen; er tritt häufig in den technischen *Hermetica* auf<sup>201</sup> und ist wie ein Klang konzipiert, der aus einer geometrischen Folge von 28 Elementen gebildet ist (A EE ÊÊÊ IIII OOOOO YYYYYY ÔÔÔÔÔÔÔÔ), von der die erstaunliche Vokalkombination der *Kosmopoiia* von Leiden herrührt und die dazu anregt, sie wie den Schrei des Pavians auszusprechen,<sup>202</sup> einer Spezies, welche die fünf vokalischen Laute von sich geben soll, die auch die Menschen aussprechen.<sup>203</sup> Es könnte – aus der Sicht der priesterlichen Tradition – ein Bezug zwischen dieser Vokalzusammensetzung und dem Namen des Thot bestehen, denn laut Plutarch<sup>204</sup> war der Name des Ibis die erste Hieroglyphe des ägyptischen Alphabets. Tatsächlich war der ers-

<sup>192</sup> PGM VII 272–283.

<sup>193</sup> PGM XXVIIIa 5f.

<sup>194</sup> PGM IV 3035; V 115; PDM xiv 10; 25; 266; 536.

<sup>195</sup> PDM Suppl. 141.

<sup>196</sup> PGM III 415.

<sup>197</sup> PDM lxi 95; xiv 252; 296; 359; 400; 698; 703; 880; 884; PDM Suppl. 64; 172; 182.

<sup>198</sup> PGM V 85–90.

<sup>199</sup> PGM XII 229f.; vgl. S. H. AUFRÈRE, „Du nouveau sur Harchébis, l'enfant divin du marécage“, in: S. H. AUFRÈRE / M. MAZOYER (Hg.), *Au confluent des cultures. Enjeux et maîtrise de l'eau* (Paris 2015) [59–107] 95.

<sup>200</sup> MAHÉ 1978, 72f.; 82f.

<sup>201</sup> PGM III 170–174; IV 954f.; 1006; VII 82f.; 84–90 (mit Udjat-Auge); XIII 206f.; 631f.; 824–911.

<sup>202</sup> PGM IV 1006; vgl. PGM V 27.

<sup>203</sup> L.-J. BOË / F. BERTHOMMIER / T. LEGOU / G. CAPTIER / C. KEMP / T. R. SAWALLIS u.a., „Evidence of a Vocalic Proto-System in the Baboon (*Papio papio*) Suggests Pre-Hominin Speech Precursors“, *PLoS ONE* 12(1) (2017): e0169321 = <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0169321>.

<sup>204</sup> Plut. *Quæst. conv.* IX 3,2.

te Buchstabe der späten Alphabetsequenz vielmehr das *h*, für *hb* „Ibis“,<sup>205</sup> was nicht erstaunlich ist, da Thot als Erfinder der Buchstaben gilt.<sup>206</sup> Die Autoren gehen so weit, neben dem Ägyptischen von einer spezifisch „papienischen“<sup>207</sup> (d.h. Pavian-) oder „falconischen Sprache“<sup>208</sup> zu sprechen. Hermes-Thot kann in dieser „papienischen Sprache“ als *ABRASAX* angeredet werden, ein Name, der in der Gematrie der Zahl 365<sup>209</sup> entspricht, die manchmal als der wahre Name Thots präsentiert wird.<sup>210</sup> Doch wäre es möglich, dass man hier das ägyptische priesterliche Denken bereits vollständig verlässt.

In einem der hermetischen Fragmente, die von Johannes Stobaios (2. Hälfte des 5. Jh.s n. Chr.) zusammengestellt wurden, nämlich der *Kore Kosmou*, zählt Isis unter die gerechtesten der Menschen, die sich in die Perspektive der Prinzipien des Hermes einfügen, die „echten Kräuterkundigen“ (ῥιζοτόμοι γνήσιοι).<sup>211</sup> Das sind wahrscheinlich die gleichen Kräuterkundigen, von denen zunächst in zwei pseudo-ägyptischen Formeln die Rede ist, die dem Magier empfohlen werden, um magische Pflanzen zu sammeln;<sup>212</sup> überdies muss die Kenntnis von Pflanzen, die besondere Kräfte haben – an deren Ursprung Hermes steht, der die *Pharmaka* entdeckt hat<sup>213</sup> – den gemeinen Sterblichen verborgen werden. *PGM XII 401–444*<sup>214</sup> bietet in der Tat eine Liste von geheimen Namen, die für Pflanzen, Mineralien oder andere Substanzen verwendet und von den Tempelschreibern auf den Statuen benutzt werden, um zu vermeiden, dass die ignoranten Massen davon Gebrauch machen und so irreparable Folgen herbeiführen.

<sup>205</sup> Zu diesem Thema vgl. J. F. QUACK, „Die spätägyptische Alphabetreihenfolge und das ‚südsemitische‘ Alphabet“, *Lingua Aegyptia* 11 (2003) 163–184; F. GAUDARD, „Le P. Berlin 8278 et ses fragments. Un «nouveau» texte démotique comprenant des noms de lettres“, in: I. RÉGEN / F. SERVAJEAN (Hg.), *Verba manent. Recueil d'études dédiées à Dimitri Meeks*. CE-NiM 2 (Montpellier 2009) 165–169; ders., „Birds in the Ancient Egyptian and Coptic Alphabet“, in: R. BAILLEUL-LESUER (Hg.), *Between Heaven and Hell. Birds in Ancient Egypt*. OIMP 35 (Chicago 2012) 65–70; D. DEVAUCHELLE, „L'alphabet des oiseaux (O. dém. DelM 4-2)“, in: DODSON / JOHNSTON / MONKHOUSE 2014, 57–65.

<sup>206</sup> *PGM V 249f.*

<sup>207</sup> Dazu H. Te VELDE, „Some Remarks on the Mysterious Language of the Baboons“, in: J. H. KAMSTRA u.a. (Hg.), *Funerary Symbols and Religion* (Kampen 1988) 129–137; D. FRANKFURTER, „The Magic of Writing and the Writing of Magic: the Power of the Word in Egyptian and Greek Tradition“, *Helios* 21 (1994) 189–221; D. KLOTZ, „Thot as Textual Critic. The Interrupting Baboons at Esna Temple“, *ENiM* 7 (2014) 33–60.

<sup>208</sup> *PGM XIII 85 und 596.*

<sup>209</sup> Dazu BETZ 1985, 331.

<sup>210</sup> *PGM XIII 467; 596; LXXIX 2f.; LXXX 3f.*

<sup>211</sup> *SH XXIII 42* (Nock / Festugière 1954, IV: 13).

<sup>212</sup> *PGM IV 286–295; 2967–3006.*

<sup>213</sup> *PGM V 249f.; VIII 27.* Dazu S. H. AUFRÈRE, „L'origine égyptienne de la connaissance des plantes magiques d'après la tradition classique et celle des papyrus magiques“, in: Ders. 2001, 487–492; J. F. QUACK, „Das Pavianshaar und die Taten des Thot“, *SAK* 23 (1996) 305–333.

<sup>214</sup> BETZ 1985, 167f.

### 4.3. Das Bild des Hermes in den *Papyri Graecae Magicae* und *Papyri Demoticae Magicae* und die letzten Bruchstücke des Denkens der ägyptischen Priester

Hauptsächlich in den technischen *Hermetica* und im Bereich der Magie tauchen noch einige Spuren gelehrten priesterlichen Wissens auf. Bestimmte magische Formeln fördern den Nimbus des Wunderbaren um den Magier, der, um seine Werbewirksamkeit zu erhöhen, sein Erscheinungsbild Thot-Hermes entlehnt.<sup>215</sup>

Tatsächlich entsteht der Hermes der *Papyri Graecae Magicae* aus einer synkretistischen Operation, deren Ergebnis man in PGM VIII 1–63 sieht, wo ihn ein Magier beschreibt, der den Anspruch erhebt, ihn in der Gestalt von vier Tieren wiederzuerkennen. Im Osten nimmt der Gott die Gestalt eines Ibis an; im Westen ist er ein Hundskopffaffe; im Norden hat er das Erscheinungsbild einer Schlange, während er sich im Süden in einen Wolf verwandelt. Seine Pflanze ist der Ölbaum, sein Holz das Ebenholz (eine südliche Holzart par excellence, die zudem mit Magie verbunden ist<sup>216</sup>). Seine Stadt ist Hermopolis. Er ist der Erfinder der *Pharmaka* (Drogen). Sein „wahrer Name“, der auf der heiligen Stele einer Kapelle in Hermopolis geschrieben steht, wo sich seine Geburt vollzogen hat, ist OSERGARIACH NOMAPHI, worin man den Klang des Ägyptischen bemerken kann: ein doppelter Name aus fünfzehn Buchstaben, die in ihrer Gesamtheit den Tagen des zunehmenden Mondes entsprechen, während der zweite aus sieben Buchstaben zusammengesetzte Name auf die sieben Planeten hinweist, die das Universum regieren; hinzu kommt die Zahl 365 (der Zahlenwert der griechischen Buchstaben des Namens Abraxas), die der Zahl der Tage im Jahr entspricht und die zeigt, dass Hermes der Ordner der Himmelsmechanik und der Kalenderzeit ist. Die kleine Figur, die der Magier herstellt, erinnert zugleich an Thot (dank des Olivenholzes und der Gestalt des Hundskopffaffen) und Hermes (Flügelhelm). Die Vorstellung von Thot-Hermes als Schreiber nimmt man auch im Zusammenhang mit der Frage der Abschrift eines heiligen Buches wahr, das in den Archiven von Heliopolis entdeckt wurde<sup>217</sup> und den Titel „Hermes“ trägt.<sup>218</sup> Gleichwohl wird Hermes Trismegistos nur zweimal in den *Papyri Graecae Magicae* und *Papyri Demoticae Magicae* zitiert,<sup>219</sup> und Thot „der zweimal Große“ (THŌUTH ΠΙŌ ΠΙŌ =  $p^3-3 p^3-3$ ) wird nur ein einziges Mal erwähnt.<sup>220</sup>

<sup>215</sup> AUFRÈRE 2007, 253–308.

<sup>216</sup> S. H. AUFRÈRE, „L'ébène, l'ivoire et la magie en Égypte ancienne“, in: Ders. 2001, 321–329. Nach Joachim F. Quack wäre diese Beschreibung in Verbindung mit der Tradition des Dodekaoros zu deuten.

<sup>217</sup> PGM XXIVa 1.

<sup>218</sup> PGM CXXII 1.

<sup>219</sup> PGM IV 886; VII 551.

<sup>220</sup> PGM III 335f.; vgl. BETZ 1985, 27.

Die Untersuchung der *Papyri Graecae Magicae* und *Papyri Demoticae Magicae* – die von einer dichteren Strömung ägyptischen Denkens durchzogen sind – zeigt, dass der Magier dadurch, dass er die Handlungen des ägyptischen Priesters nachahmt und auf Elemente zurückgreift, die in direkter Verbindung zu Hermes-Thot oder seinen Tierattributen stehen – Federn des Ibis,<sup>221</sup> Ausscheidungen des Ibis oder des Hundskopffaffen –, aber auch, indem er auf die Palette der Produkte zurückgreift, die üblicherweise in den Rezepten für traditionelle liturgische Salben vorkommen, die Ausdehnung seines Wirkbereiches als Vermittler – sei er in ländlichem oder städtischem Milieu – erweitert, insbesondere weil er durch seine Angleichung an die Person des Thot in der Lage ist, hypersensorische Fähigkeiten (Sehsinn, Geruchssinn, Gehörsinn, Tastsinn) zu erlangen.

## 5. Abschließender Überblick

Angesichts der Vielfältigkeit des Einwirkens der Kultur des unteren Niltals, die aus den Texten hervorgeht, welche im *Corpus Hermeticum* im weiteren Sinne versammelt sind, muss man die Hoffnung aufgeben, die Hermetik – wenn man alle Typen von Schriften zusammennimmt – in ein und demselben Modell einzuschließen. Ganz im Gegenteil: das ägyptische Paradigma passt sich den intellektuellen oder volkstümlichen Milieus an, durch die es wandert.

Während Jean Yoyotte sich am Ende der 1960er Jahre eine „intercommunication active entre un milieu culturel grec et le milieu fermé qui pratiquait les sciences et magies sacrées de l'indigénat“ vorgestellt hatte,<sup>222</sup> sollte ein neuer Blick dazu führen, vorsichtig zu sein und sich bei der Untersuchung der Quellen der *Hermetica* nicht darauf zu versteifen, die Existenz des originalen ägyptischen intellektuellen Substrats überzubewerten, da die genannten *Hermetica* ein deutliches Defizit an festen Größen der Nilandschaft (Baudenkmäler, Geographie) und an konstanten Zügen der traditionellen Kultur aufweisen – jener Kultur der religiösen Bräuche und der mythistorischen Kenntnisse, die den Hintergrund der 42 Bücher bilden, die von der Überlieferung dem Hermes zugeschrieben werden und die gemäß dem von Clemens von Alexandria präsentierten Tableau von den Priestern und Pastophoren bewahrt werden. Ein solches Defizit er-

<sup>221</sup> PGM I 246 (Ibisfedern, Zusammensetzung einer Tinte); II 48 (Gehirn des Ibis, um ein gutes Gedächtnis zu haben); IV 46 (Ibisfeder als Applikator einer Substanz auf die Augenlider); 47 (Ei des Ibis); IV 801 (Ibisfeder als Applikator); 2586 (Ei eines jungen Ibis in einem Rezept zur Ausübung von Zwang); 2686 (dito); IV 3140 (Ibis, gekrönt mit einer Isiskrone); V 254 (Ei des Ibis als Ingredienz in einer magischen Formel); 377 (dito); VII 300; 336 (Ibisfeder in einem Zauberspruch); PDM xiv 622 (Ei des Ibis); Suppl. 168 (Formel, zu lesen über einem mit schwarzer Tinte gezeichneten Ibis).

<sup>222</sup> YOYOTTE 1969, 139f.

laubt immerhin, zwischen den Zeilen sich ein Bild der Verfasser dieser Texte abzeichnen zu sehen: Kreise, die sich darin gefallen, sich in einem Ägypten zu bewegen, das nach Art eines Trompe-l'oeil von der Realität abgesetzt war. Indem sie *ad Aegyptum* leben, stellen sie keine wahre Vorstellung vom Niltal und seinen Monumenten zur Schau; diese ignorieren sie oder kennen sie nur vom Hörensagen, ohne viel aus dem Ägypten der griechischen Reisenden zu ziehen, die man in der Bibliothek konsultieren konnte – wenn sie diese Quellen nicht gar bewusst meiden, wie es scheint, um in die Irre zu führen und über den Quellen der Hermetik eine mehrdeutige Unbestimmtheit schweben zu lassen. Da sie ein bewusst hellenozentrisches Ägypten bevorzugen, heben sie nur einige wenige Pinselstriche hervor, die aus dem großen Corpus der priesterlichen Tradition entlehnt sind, welche angesichts des trüben Schwarz-Weiß-Ägyptens des *Corpus Hermeticum* von unerhört farbigem Reichtum ist. Grundsätzlich kann man dafür – über die mangelnde Kenntnis des traditionellen Ägypten des unteren Niltals hinaus, weil man ihm einfach fernsteht – entweder die Schwierigkeit ins Feld führen, die sich aus der schlechten Deutung von Bruchstücken des gelehrten Priesterwissens aufgrund von schwierig zu verstehenden Übersetzungen ergibt, oder eine Strategie, Themen, die mit diesem Wissen zu tun haben, regelrecht zu meiden.

Während man also feststellen muss, dass es nur wenige dieser traditionellen Ingredienzien in den philosophischen *Hermetica* gibt – aber kennt man die letztlich nicht auch nur aufgrund von diversen Fragmenten, die sich nicht als Äquivalent eines durchgehenden Werkes betrachten lassen? –, welche die intellektuelle Nahrung der hermetischen Zirkel sind, lassen die technischen *Hermetica* einige Reflexe eines eher volkstümlichen Denkens erscheinen, wo man – weil, namentlich in der Magie, der klassische Priester durch die Person des an Thot-Hermes angeglichenen Magiers ersetzt ist – eine nicht unterbrochene Präsenz von Bruchstücken der Priesterweisheit des späten Ägypten wahrnimmt. In dieser Hinsicht bieten die technischen *Hermetica* eine durchaus „ägyptischere“ Tonlage durch Bezüge auf die Götter wie auch auf einige Praktiken, die mit der priesterlichen Tradition verbunden sind. Man kann in der Tat die Vorstellung von griechisch-ägyptischen Kreisen vertreten, die auf verschiedenen Niveaus – intellektuellen und volkstümlichen – von Denkströmungen durchzogen sind, welche eine oberflächliche Prägung durch eine priesterliche Kultur haben, wobei aber enge Verbindungen zu denen, die über das profunde Denken der „Häuser des Lebens“ verfügten, ausgeschlossen sind, auch wenn der Ausdruck „Haus des Lebens“ zu finden ist, um in die Irre zu führen.

Man sieht also, welchen Unsicherheiten man sich aussetzt, sobald es darum geht, die Natur dieser Kreise zu definieren, die auf jeden Fall in Ägypten lebende Griechen, am ehesten Alexandriner, sind, die sich ent-

weder an der Lektüre von Autoren inspirieren, die sich einen guten Ruf in der Kenntnis der Sitten und Gebräuche Ägyptens erworben haben, oder an Kenntnissen, die sie bei einer Klasse von Pastophoren<sup>223</sup> aufgelesen haben, welche in Verbindung zur Öffentlichkeit standen, oder am Geist der ägyptischen Religion, um daraus eine Philosophie zu machen, die eher ägyptisiert als im eigentlichen Sinne ägyptisch zu sein, und auf ein abbildhaftes Ägypten reduziert war.

Letzten Endes erlaubt die Zahl gemeinsamer Elemente zu bestätigen – wie ich schon einmal geschrieben habe<sup>224</sup> –, dass „der Faden zwischen den ägyptischen Texten der griechisch-römischen Zeit, die eine Weitergabe älterer Werke darstellen, und den technischen *Hermetica* (mit magischen und alchemischen Inhalten), die zusammen mit den philosophischen *Hermetica* die Hermetik bilden, über die Zeit hinweg gespannt bleibt“ – freilich unter der Voraussetzung, dass man keine strukturelle Verbindung in eigentlichem Sinne zwischen den beiden sehen will. Um in wenigen Worten auf die Frage zu antworten, die in der Überschrift dieses Beitrags gestellt wurde: Das hermetische Ägypten ist gegenüber dem der echten Überlieferung das, was das Licht des Mondes gegenüber dem der Sonne ist – mit anderen Worten: ein „Lerchenspiegel“, wo der alexandrinische Synkretismus, angeregt durch diverse philosophische Strömungen, sich von einem ägyptischen Hintergrund abhebt, der nur ein Vorwand ist, um eine lange zeitliche Dimension und einen dem Göttlichen angehörenden privilegierten Raum zu gewährleisten.

---

<sup>223</sup> Zu dieser Klasse vgl. F. HOFFMANN / J. F. QUACK, „Pastophoros“, in: DODSON / JOHNSON / MONKHOUSE 2014, 127–155.

<sup>224</sup> AUFRÈRE 2014b, 570.

# Die Hintergründe des *Corpus Hermeticum*: Autoren, Leser, Gemeinschaften

Zlatko Pleše\*

## 1. Einführung

Die Frage nach dem sozialgeschichtlichen Hintergrund und dem intellektuellen Milieu des Hermetismus ist so alt wie das moderne wissenschaftliche Interesse an dieser gräko-ägyptischen Ausprägung spätantiker intellektueller Religiosität. Es existieren wenige unabhängige Zeugnisse, die auf die Existenz einer organisierten Anhängerschaft hermetischer Lehren hindeuten könnten. Aber auch die Primärzeugnisse erweisen sich als wenig hilfreich: Sie bieten eine idealisierte Darstellung, die den Leser in eine mystische Welt jenseits der Alltagsrealität hineinführen soll und keinen Einblick in tatsächliche historische Lehrkontexte hermetischer Lehren oder ihre Autoren, Leser und Anhänger geben will. Die Rekonstruktion der historischen Realität mittels dieser literarisch und rhetorisch unabhängigen Textzeugnisse ruht auf einem ähnlich wackeligen Fundament wie die jüngsten Versuche, die sozialen Zusammenhänge hinter der frühchristlichen Literatur oder anderen anonymen oder pseudonymen Texttraditionen in der Zeit des Hellenismus und der frühen Kaiserzeit zu rekonstruieren.<sup>1</sup> Wie dieser Beitrag deutlich zu machen versucht, ist der antike Hermetismus das Produkt eines vielfältigen und weitverzweigten Spektrums interkultureller Begegnung – ein komplexes intertextuelles Phänomen, das sich einer monolithischen Kontextualisierung entzieht.

Bei der hermetischen Literatur handelt es sich um einen Fall antiker Pseudepigraphie – eine Sammlung griechischer Schriften, die dem hellenisierten ägyptischen Gott der Weisheit, Thot-Hermes, zugeschrieben wurden und üblicherweise in die ersten drei Jahrhunderte nach Christus datiert werden. Das Themenspektrum ist vielfältig und reicht von Magie und Astrologie über okkulte Biologie und die Eigenschaften von Steinen bis hin

---

\* Aus dem Englischen übersetzt von Rainer Hirsch-Luipold.

<sup>1</sup> Vgl. z.B. STOWERS 2011 und seine Kritik der „unausrottbaren“ und letztendlich romantischen Annahme, frühchristliche Literatur spiegle den *Geist* bestimmter, klar unterscheidbarer Gruppierungen wider; vgl. weiter die treffenden Kommentare bei J. M. LIEU, *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World* (Oxford 2004) 1–26, die auf die rhetorische und literarische Eigenständigkeit frühchristlicher Schriften verweist.

zu erhabeneren religiös-philosophischen Themen. Die meisten sogenannten „gelehrten“, „theoretischen“ oder „philosophischen“ Hermetika, die zu dieser letzten Gruppe gehören und zu denen man auch den *Asclepius* rechnet,<sup>2</sup> gehören derselben literarischen Gattung an. Sie sind als Katechese in ein Frage-und-Antwortschema gefasst, bei dem ein göttlicher Lehrer (Hermes, Isis, Asclepius, Tat) Geheimnisse über die drei göttlichen Wesenheiten – Gott, Welt und Mensch – offenbart. Sie sind die notwendige Voraussetzung für die geistliche „Wiedergeburt“ des Novizen und seine mystische Vereinigung mit dem Göttlichen. Wir haben es hier mit einem typischen Fall spätantiker religiöser Philosophie zu tun, oder, wie der *Asclepius* es nennt, mit einer „Geistesreligion“ (*Ascl.* 25 [67,11–12 M.]: *mentis religio*). In der Forschung bezeichnet man diese Form von Religiosität gerne als liminal, universalistisch und abgekoppelt von traditionellen Formen der Verehrung des Göttlichen. Um es mit Jonathan Z. Smith's topographischer Klassifikation religiöser Traditionen auszudrücken, ist der Hermetismus eine Religion des „Irgendwo“, die zu unterscheiden ist von einer Religion des „Dort“ (Tempel/Heiligtum) oder des „Hier“ (Haus).<sup>3</sup> Das literarische Pendant zu hermetischer Liminalität ist die Intertextualität, also die kreative Verknüpfung unterschiedlicher religiöser und philosophischer Traditionen, von hellenistischer Astrologie und Magie über die religiöse Literatur Ägyptens und des hellenistischen Judentums bis hin zu verschiedenen Formen des kaiserzeitlichen Platonismus. Im Gegensatz zu den Vertretern einer christlichen Gnosis, mit denen die hermetischen Schriften vielfach verglichen werden, geht es den Autoren dieser Schriften nicht um eine revisionistische Reinterpretation der Traditionen, die sie voraussetzen, sondern sie betrachten diese Traditionen als übereinstimmende und kompatible Zeugnisse der Ewigen Weisheit, die sich aus ein- und derselben göttlichen Quelle speisen, eines transzendenten Geistes, die allen in gleicher Weise zugänglich ist.

## 2. Topographien des Hermetismus: Produzenten und Rezipienten philosophischer Hermetika

Die Debatten über die sozio-kulturellen Hintergründe der hermetischen Schriften seit dem 20. Jahrhundert erinnern entfernt an die Diskussionen unter den Nachfolgern Plotins über die Frage, welche Rolle religiösen Ritualen, gerade auch solchen aus Ägypten, bei dem Streben der Seele nach

<sup>2</sup> Für die Sammlung derjenigen hermetischen Schriften, die man üblicherweise als „theoretisch“ oder „philosophisch“ bezeichnet, werden neben den gängigen folgende Abkürzungen verwendet: *DH* = *Definitions of Hermes Trismegistus to Asclepius* (Armenian); *HO* = *Hermetica Oxoniensia*.

<sup>3</sup> SMITH 2003.

einem spirituellen Aufstieg zukommt. Denn für Porphyrios und seinen Schülerkreis kann eine Vereinigung mit Gott nur durch Kontemplation (*theôria*) unseres nicht herabgestiegenen intellektuellen Seelenteils erreicht werden. Rituale spielen dabei insofern eine untergeordnete Rolle, als sie die niederere „pneumatische“ Seele reinigen.<sup>4</sup> Im Gegensatz dazu spricht sich Jamblich dafür aus, Ritual und Kontemplation zu verbinden. Denn kein Teil der Seele bleibe jenseits des Kosmos, die vollständig inkarnierte Seele aber könne ihr unsterbliches Sein nicht wiedergewinnen, solange sie nicht die sichtbaren Spuren der Gottheit in der gesamten Welt mithilfe von theurgischen Riten zu begreifen versteht.<sup>5</sup> Jamblichs Paradebeispiel ist die uralte Tradition barbarischer Weisheit, allen voran die Weisheit der Ägypter, „denen als ersten Teilhabe an den Göttern gewährt wurde“ (*Myst.* VII 5) und „die empfehlen, dass wir durch das Praktizieren einer heiligen Theurgie zu Regionen aufsteigen, die höher und universeller als das Schicksal und diesem überlegen sind, dem Gott entgegen, der der Demiurg ist“ (*ibd.*, VIII 4; Übers. Pleše). Um seine Darstellung der ägyptischen Religion als einer Synthese von Kult und Philosophie zu plausibilisieren, beruft sich Jamblich auf die griechischen hermetischen Traktate, die er als eine Übersetzung „von Männern ..., die mit der (griechischen) Philosophie keinesfalls unvertraut waren“ (*ibd.*; Übers. Hopfner), aus dem Ägyptischen versteht. Seiner Meinung nach stellt der philosophische Charakter dieser Traktate nicht ihre organische Verbindung mit der ägyptischen Religion in Frage, wie Porphyrios in seinem *Brief an Anebo* behauptet zu haben scheint.<sup>6</sup> Für Jamblich ist der Hermetismus nicht nur griechische

<sup>4</sup> Zur Kontemplation als dem einzigen Weg, auf dem die höhere Seele eine Schau Gottes erreichen kann, vgl. Porph. *Scire te ipsum* 274F SMITH (Stob. *Anth.* III 21,27); über die untergeordnete Rolle theurgischer Riten, die nur die untere Seele erreichen, die dadurch „die Abbilder der körperlichen Dinge wahrnimmt“ und sie dazu vorbereitet, „Geister und Engel zu empfangen und die (kosmischen) Götter zu sehen“, vgl. Porph. *Regr. an.* 287F und 290F SMITH (Aug. *Civ. Dei* X 27 und 9).

<sup>5</sup> Die Argumente Jamblichs zugunsten theurgischer Praktiken finden sich in seinem theologischen Hauptwerk *De Mysteriis* verstreut. Es handelt sich dabei um eine Antwort auf den polemischen Brief des Porphyrios an einen fiktiven ägyptischen Priester namens Anebo. Nach Jamblich, *Myst.* II 11, ist Theurgie „der Vollzug der okkulten heiligen Zeremonien, die in einer dem Göttlichen entsprechenden und über alle (verstandesmäßige) Einsicht erhabenen Weise durchgeführt werden“ und „die Kraft der unaussprechlichen, den Göttern allein verständlichen Symbole“ (Übers. Hopfner). Das Programm einer „theurgischen Kunst“ bei Jamblich umfasst unterschiedliche Praktiken bis hin zur Verwendung von *onomata barbara* in quasi-liturgischen Gebeten; vgl. dazu *ibd.* IV 2 und V 23. Die Forschungsliteratur zur theurgischen Theorie und Praxis in der Spätantike ist in den letzten Jahren exponentiell gewachsen; eine umfassende Darstellung des Themas findet sich bei TANASEANU-DÖBLER 2013.

<sup>6</sup> Das Argument des Porphyrios, dass die philosophische Sprache und der Intellektualismus der hermetischen Schriften nicht mit der rituellen Grundstruktur und der Diesseitigkeit der ägyptischen Religion vereinbar sind, lässt sich als „mirror-reading“ aus der polemischen Antwort des Jamblich in *Myst.* VIII 4 schließen: „Nachdem nun das so

Philosophie im orientalischen Gewand, sondern eine ganz eigene Fortführung antiker ägyptischer Weisheit, die an die griechische Sprache mit ihren Denkkategorien angepasst wurde.

Aber es war die Position des Porphyrios, nicht diejenige Jamblichs, die die Forschung zum Hermetismus über den größten Teil des 20. Jahrhunderts bestimmte.<sup>7</sup> Ihren ausgefeiltesten und wirkmächtigsten Ausdruck fand sie in dem Klassiker des französischen Dominikaners André-Jean Festugière.<sup>8</sup> Er war fest davon überzeugt, dass man die Weltanschauung der philosophischen Hermetika nur vor dem Hintergrund der griechischen religiösen Philosophie der Zeit verstehen könne und dass die ägyptischen Elemente im Wesentlichen nur solche oberflächlichen Aspekte betreffen wie die Götternamen der *dramatis personae*, die exotische Szenerie und weitere typische Symptome griechischer Ägyptomanie.<sup>9</sup> Festugière wies weiter auf die eklektische und im Blick auf ihren Lehrgehalt disparate Struktur der hermetischen Traktate hin, die ihm ein Indiz dafür schien, dass es an einem echten institutionellem Zusammenhang ebenso mangelte wie an festen gemeinschaftlichen Strukturen. Demzufolge war der Ort des Hermetismus nicht im ägyptischen Tempel und seiner zunehmend hellenisierten Priesterschaft zu suchen, sondern vielmehr in „den kleinen Zirkeln der Eingeweihten“, die sich um einen philosophisch geschulten Lehrer scharten<sup>10</sup> – ein Lehrkontext also, der durchaus an das römische Alexandria mit seinem scholastischen hellenistischen Milieu erinnert. Man mag die alexandrinische Hypothese Festugières für einseitig und unzureichend begründet halten – eine ernsthafte Überlegung ist sie aber allemal wert. Denn man könnte sich kaum eine andere Stadt im römischen Ägypten vorstellen, wo die Hermetiker eine so weitreichende Kenntnis hätten erwerben können, wie sie aus ihren Schriften spricht. Ihr ungehinderter Zugriff auf unterschiedliche philosophische Traditionen, den Festugière vielleicht et-

---

ins Reine gebracht wurde, ist auch die Deutung der Schwierigkeiten, auf die du in den Schriften (der Theosophen, Philosophen und Okkultisten) gestoßen zu sein angibst, klar: Denn die Schriften, die unter dem Namen des Hermes (Trismegistos Thoth) gehen, enthalten tatsächlich Lehrsätze des Hermes, wenn sie sich auch oft der Ausdrucksweise der Philosophen bedienen, da sie ja von Männern aus der ägyptischen (in die griechische) Sprache umgeschrieben wurden, die mit der (griechischen) Philosophie keineswegs unvertraut waren. Chairemon freilich und wenn sonst noch gewisse andere Leute die ersten Weltprinzipien behandeln, erklären eigentlich doch nur die untersten (und letzten) Prinzipien; ... Was weiter die astrologischen Schriften (Salmeschiniaka) bieten, bildet nur einen ganz geringen Teil der hermetischen Lehrsätze“ (Übers. Hopfner, leicht geändert).

<sup>7</sup> Die bemerkenswerteste Ausnahme ist REITZENSTEIN 1904, der in seinem Frühwerk die Produktion hermetischen Schrifttums einer Gemeinschaft oder „Sekte“ zuschrieb, die von einem memphitischen Priester des Ptah gegründet worden sei.

<sup>8</sup> Vgl. bes. FESTUGIÈRE 1945–1954.

<sup>9</sup> Eine sorgfältige Analyse des Umfangs und der Bedeutung ägyptischer „Zutaten“ in den philosophischen und technischen Hermetika bietet Sydney Hervé Aufrères Beitrag im vorliegenden Band, S. 109–144.

<sup>10</sup> FESTUGIÈRE 1949, 28–50.

was zu vorschnell in monistische und dualistische Kategorien eingeordnet hat,<sup>11</sup> spiegelt genau diejenigen integrativen Tendenzen wider, die sich im philosophischen Milieu Alexandrias vom 1. Jahrhundert v. Chr. an entwickeln, einschließlich einer Wiederaufnahme eines dogmatischen Platonismus, der bereits mit Elementen pythagoreischer, stoischer und aristotelischer Traditionen angereichert ist – also eben jene Form des Platonismus, die den hermetischen Spekulationen zugrunde liegt und sie speist.<sup>12</sup> Festugière hat einen griechischen Kulturhintergrund für die Verfasser dieser Spekulationen vorausgesetzt und dabei eine kulturelle Grenzziehung nach ethischen Gesichtspunkten vorgenommen, wie sie für die frühere ptolemäische Zeit charakteristisch ist. Aber bereits vor der Eroberung durch die Römer wurden die Grenzen zwischen echten Griechen und gebürtigen Ägyptern zunehmend durchlässig. Dies gilt für Alexandria ebenso wie für die Hauptstädte in der Provinz. Die römische Verwaltung verzichtete deshalb schließlich auf die ptolemäische Unterscheidung der Bevölkerung in Ägypter und Griechen.<sup>13</sup> „Griechisch“ zu sein, bedeutete einen griechi-

---

<sup>11</sup> FESTUGIÈRE 1950 interpretiert diese beiden Tendenzen, die monistische und die dualistische, als Hinweis auf dogmatische Brüche innerhalb des Systems und folglich auf das Fehlen einer festen Gemeinschaftsstruktur. Inzwischen neigt die Forschung dazu, diese scheinbar unvereinbaren Zugänge als kreative Spannung aufgrund von wechselnden Perspektiven zu deuten, die den aufeinanderfolgenden Graden der Einweihung in das hermetische System entsprechen (wobei allerdings Uneinigkeit über die jeweilige Ordnung der Abfolge dieser Stadien besteht; vgl. FOWDEN 1993, 97–104, J.-P. MAHÉ, „Mental Faculties and Cosmic Levels in the *Eight and the Ninth* (NH VI,6) and Related Hermetic Writings“, in: GIVERSEN / PETERSEN / PODEMANN SØRENSEN 2002, 73–83 und PLEŠE 2015; anderer Meinung ist indessen R. LANE FOX, Review of G. Fowden, *The Egyptian Hermes* (Cambridge 1986), *The Journal of Roman Studies* 80 (1990) [237–240] 238, der es für fraglich hält „ob ein weniger gebildeter Hermetiker wirklich die kreativen Spannungen in dem Mischmasch von einem Traktat bemerkt hätte, den er vor sich hatte“.

<sup>12</sup> Zu den neuen Trends, die sich in der alexandrinischen Philosophie im 1. Jh. v. Chr. entwickelten, vgl. M. HATZIMICHALI, *Potamo of Alexandria and the Emergence of Eclecticism in Late Hellenistic Philosophy* (Cambridge 2011) 25–66; für eine Darstellung der unterschiedlichen Formen des Platonismus in der frühen Kaiserzeit vgl. z.B. M. BONAZZI, „Towards Transcendence: Philo and the Renewal of Platonism in the Early Imperial Age“, in: F. ALESSE (Hg.), *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*. Studies in Philo of Alexandria 5 (Leiden / Boston 2008) 233–251 und Ders. „Antiochus and Platonism“, in: D. N. Sedley (Hg.), *The Philosophy of Antiochus* (Cambridge 2012) 307–333; anstatt wie Festugière einer strikten Unterteilung in dualistisch oder monistisch zu folgen, unterscheidet PLEŠE 2015 die hermetischen Lehren im Blick auf ihre Sicht des – direkten oder vermittelten – Eingreifens Gottes in die Welt; für eine ähnliche Behandlung mittelplatonischer Metaphysik vgl. F. FERRARI, „Metafisica e teologia nel medioplatonismo“, *Rivista di Storia della Filosofia* 70 (2015) 321–337. Vgl. auch den Beitrag von Christian Tornau im vorliegenden Band, S. 171–222.

<sup>13</sup> Die Forschungsliteratur zu ethischen, sozialen, kulturellen und linguistischen Identitäten im römischen Ägypten wächst weiter: siehe z.B. S. TORALLAS TOVAR, „Linguistic Identity in Graeco-Roman Egypt“, in: A. PAPAConstantinou (Hg.), *The Multilingual Experience in Egypt, from the Ptolemies to the Abbasids* (Durham 2010) 17–43; M. J. VERSLUYS, „Understanding Egypt in Egypt and Beyond“, in: L. BRICAULT / M. J. VERSLUYS (Hg.), *Isis on the*

schen Lebensstil, egal welcher ethnischen Herkunft man war: Man führte seine Rechtsangelegenheiten auf Griechisch, nahm einen griechischen Namen an, um sein gesellschaftliches Ansehen zu steigern, oder genoss eine griechische Bildung (*paideia*) und folgte ihren gesellschaftlichen Tugenden und intellektuellen Werten. Durch einige zufällig erhaltene Papyri wissen wir von wohl situierten ägyptischen Eltern, aus Provinzhauptstädten (*metropoleis*), die ihre Söhne in Schulen in Alexandria zum Studium der Grammatik und Rhetorik geschickt haben, und von einer wachsenden Zahl von zweisprachigen Großstädtern und auch priesterlichen Würdenträgern, die am griechischen kulturellen Leben aktiv teilgenommen haben.<sup>14</sup> Diese zweisprachigen Personen aus der ägyptischen *chôra* können ebenso gut die Verfasser des hermetischen Schrifttums sein wie Festugières „eingeweihte Kreise“ echter Griechen.

Mit wenigen Ausnahmen<sup>15</sup> blieb Festugières hellenozentrische Sicht in den nächsten Jahrzehnten unwidersprochen. Erst in den Siebzigerjahren begann das Pendel aufgrund der Veröffentlichung neuer hermetischer Texte wieder in die Richtung Jamblichs zurückzuschwingen. Jean-Pierre Mahé zeichnete ein differenziertes Bild der Entstehung der hermetischen Literatur. Ihren Ursprung verortete er in der Aufnahme und Ausgestaltung ägyptischer Weisheitstexte. Diesem Entwicklungsschema zufolge wurden die aphoristischen Aussagen der grundlegenden hermetischen Vorstellungen, die nach dem Modell der ägyptischen *Lehren*<sup>16</sup> formuliert wurden, in Kapitel und Sammlungen (*Gnomologien*) gegliedert und später in fortlaufende Kommentare oder mythologische Schriften ausgearbeitet.<sup>17</sup> Mahé fand Unterstützung für seinen Vorschlag in den armenischen *Definitionen des Hermes Trismegistos für Asclepius* (DH) und den entsprechenden griechischen Texten, den sogenannten *kephalaia* oder „Hauptstücken“,<sup>18</sup> in denen er nahezu wörtliche Parallelen zu den eigentlichen hermetischen

---

*Nile: Egyptian Gods in Hellenistic and Roman Egypt*. Religions in the Graeco-Roman world 171 (Leiden / Boston 2010) 7–36; BENAÏSSA 2012; K. VANDORPE, „Identity in Roman Egypt“, in: RIGGS 2012, 260–276; ROWLANDSON 2013 und Y. BROUX, *Double Names and Elite Strategy in Roman Egypt*. *Studia Hellenistica* 54 (Leuven 2015).

<sup>14</sup> ROWLANDSON 2013, 220–222 mit Anm. 40, identifizierte eine Reihe solcher bikultureller „fähiger Personen aus der *Chora*, die am weiteren kulturellen Leben im Reich“ teilnahmen, z.B. Thrasyllos von Mendes (Tiberius Claudius Thrasyllos), Herakleon von Tilothis und Anoubion von Diospolis. Der stoische *hierogrammateus* Chairemon ist der bekannteste Repräsentant der hellenisierten ägyptischen Priesterschaft, die aktiv in die alexandrinische Kultur eingebunden war; FOWDEN 1993, 167. 183–185, nennt weitere Beispiele für den „native clergy teaching grammar and philosophy in late antique Alexandria“: Ammonios, Orion, die Brüder Heraiskos und Asklepiades und den Sohn des Letztgenannten, Horapollo den Jüngeren.

<sup>15</sup> Vor allem DERCHAIN 1962.

<sup>16</sup> MAHÉ 1982, 278–320.

<sup>17</sup> MAHÉ 1982, 407–436.

<sup>18</sup> Cf. *SH* XI and *HO* ff. 80v–81.

Traktaten nachwies.<sup>19</sup> Das Problem mit dem geistreichen Vorschlag von Mahé besteht, worauf ein paar kritische Stimmen hingewiesen haben, darin, dass die erhaltenen ägyptischen *Lehren*, in denen es vorwiegend um ethische und soziale Fragen geht, dem jenseitigen, kontemplativen Charakter der hermetischen Aphorismen nur bedingt vergleichbar sind.<sup>20</sup> Problematisch ist auch die formkritische Annahme Mahés, die kurzen literarischen Einheiten gehörten zu einer primitiveren Schicht, während es sich bei dem Auslegungsmaterial um spätere Hinzufügungen handelte.<sup>21</sup> Solch eine „darwinistische Grundannahme“ mag durchaus als „mangelnder historischer Realismus“ anmuten.<sup>22</sup> Gleichwohl hält die Betonung der Ausformulierung von Weisheitssprüchen als einer der entscheidenden *argumentativen* Instrumente der hermetischen Schriften einer genaueren Überprüfung stand. Sie könnte sogar, wie wir später zeigen werden, ein neues Licht auf den kulturellen Hintergrund ihrer Autoren werfen.

Indem Mahé den Fokus vom Zentrum zur Peripherie von Alexandria und seiner „Atmosphäre eines ehrfurchtgebietenen Vorlesungssaales“<sup>23</sup> zum ägyptischen Tempel und seiner zweisprachigen Priesterklasse verschoben hat, hat er einen neuen, inzwischen weithin akzeptierten Rah-

<sup>19</sup> J. PARAMELLE / J.-P. MAHÉ, „Nouveaux parallèles grecs aux Définitions hermétiques arméniennes“, *Revue des Études Arméniennes* 22 (1990/1991) 115–134 und Dies. „Extraits hermétiques inédits d’un manuscrit d’Oxford“, *REG* 104 (1991) 109–139; MAHÉ 1999.

<sup>20</sup> So FOWDEN 1993, 68–71. MAHÉ 1982, 303–305 gibt einige überzeugende Parallelen an, insbesondere *Papyrus Insinger* (1. Jh. v. Chr.); vgl. aber H. J. THISSEN, „Achmim und die demotische Literatur“, in: A. EGBERTS / B. P. MUHS / J. VAN DER VLIET (Hg.), *Perspectives on Panopolis: an Egyptian Town from Alexander the Great to the Arab Conquest*. *Papyrologica Lugduno-Batava* 31 (Leiden u.a. 2002) 249–260, demzufolge die griechische Literatur die weisheitlichen Instruktionen des Papyrus beeinflusst hat. Zur Frage griechischer Einflüsse auf demotische Lehren vgl. jetzt QUACK 2016, 133f.

<sup>21</sup> MAHÉ 1999, 105: „Außerdem könnten wir durchaus die These aufstellen, dass im Blick auf die anderen hermetischen Schriften die [armenischen] *Definitionen* in nahezu derselben Position sind wie das *Thomasevangelium* im Blick auf die vier Evangelien. In beiden Fällen haben wir auf der einen Seite die einfachen Aphorismen und auf der anderen Seite die Sprüche, die in einen Erzählzusammenhang eingearbeitet sind. Das Problem ist, ob die Geschichte fehlt, weil es sie noch nicht gab (oder dem Redaktor nicht bekannt war) oder genau umgekehrt: weil sie absichtlich weggelassen wurde.“ Mahé entscheidet sich für die erste Möglichkeit und beruft sich auf das Kriterium der unabhängigen Bezeugung: „meistens erscheint ein und derselbe Satz der *Definitionen* gleichzeitig (wenn auch nicht mit exakt denselben Worten) in mehr als einem hermetischen Text“ (*ibd.* 101).

<sup>22</sup> Vgl. FOWDEN 1993, 71f.: „Das ist zwar hübsch als spekulative philologische Übung, aber historisch nicht realistisch ... die Verfasser der Hermetika waren wohl kaum so darauf fixiert, ihre Wahlsprüche zusammenzufügen, dass sie darüber die platonischen Dialoge vergessen haben“ oder auch „die Diatribe genannte Form einer öffentlichen Predigt.“ In seiner Untersuchung über den performativen oder illokutiven Aspekt hermetischer Texte hat CHLUP 2007 das umgekehrte Szenario vorgeschlagen: Er erklärt die hermetischen Aphorismen als „formalisierte Kurzform beliebter philosophischer Argumente“, die „in Offenbarungs- ‚logia‘ verwandelt wurden und so eine neue ‚liturgische‘ Funktion erhielten ...“, wobei ständig neue Sätze entstanden, während die alten ausgearbeitet wurden“ (140).

<sup>23</sup> P. BROWN, *The World of Late Antiquity, AD 150–750* (New York 1971) 57.

men für die Untersuchung des philosophischen Hermetismus hergestellt. Eine Reihe von griechischen literarischen und nichtliterarischen Papyrusfragmenten, die im Umfeld ägyptischer Tempel gefunden wurden, deutet darauf hin, dass die ägyptischen Priester zweisprachig waren und griechische Literatur – einschließlich philosophischer und astronomischer Texte – zu lesen im Stande waren. Selbst wenn der genaue archäologische Kontext sich für die meisten griechischen literarischen Papyri nicht mit Sicherheit bestimmen lässt, so scheint die Verbindung von Fragmenten von Homer, Demosthenes oder Platon und den Tempeln oder privaten Bibliotheken von Priestern in einigen Fällen unbezweifelbar.<sup>24</sup> In diesen Bibliotheken wurden griechische Schriften neben ägyptischen Texten in hieratischer oder demotischer Sprache aufbewahrt,<sup>25</sup> was auf ein zweisprachiges Milieu hindeutet, in dem ägyptisches religiöses Wissen weitergegeben wurde und zugleich griechische *paideia* einfluss. Dasselbe priesterliche Milieu dürfte auch für die Produktion ägyptischer Literatur in griechischer Sprache verantwortlich sein, seien es nun genaue Übersetzungen original ägyptischer Werke oder kreative Aneignungen ursprünglich ägyptischer Genres, Erzählmuster oder Konzepte.<sup>26</sup> Man könnte die hermetische Literatur folglich als eine Form gräko-ägyptischer Literatur verstehen und also als Produkt einer „interkulturellen Poetik“,<sup>27</sup> die in ägyptischen Priesterkreisen praktiziert wurde. Zusätzlich zu ägyptischen Weisheitstexten, die von Mahé als literarische Vorlage für die philosophischen Hermetika vorgeschlagen worden sind, wurde in jüngerer Zeit auf das sogenannte *Buch des*

<sup>24</sup> Für Fragmente von griechischen literarischen Papyrustexten, die in der Fayyumregion gefunden wurden, vgl. P. VAN MINNEN, „Boorish or Bookish? Literature in Egyptian Villages in the Fayum in the Graeco-Roman Period“, *Journal of Juristic Papyrology* 28 (1998) 99–184, der unter anderem den Papyrus aus dem 2.–3. Jahrhundert diskutiert, der Abschnitte aus platonischen Dialogen erhält (*Phaidon*, *Apologie* sowie Ps.-Platons *De virtute*). Diese Funde legen es nahe, dass sogar die Dorfpriester ausreichend des Griechischen fähig waren, um philosophische Literatur lesen zu können.

<sup>25</sup> Zur Bibliothek des Tempels von Tebtynis s. K. RYHOLT, „On the Contents and Nature of the Tebtunis Temple Library. A Status Report“, in: S. LIPPERT / M. SCHENTULEIT (Hg.), *Tebtynis und Soknopaiou Nesos. Leben im römerzeitlichen Fajum* (Wiesbaden 2005) 141–170 und Ders., „The Illustrated Herbal from Tebtunis: New Fragments and Archaeological Context“, *ZPE* 187 (2013) 233–238; Ders., „Libraries from Late Period and Graeco-Roman Egypt, c.800 BCE–250 CE“, in: K. RYHOLT / G. BARJAMOVIC (Hg.), *Libraries before Alexandria. Ancient Near Eastern Traditions* (Oxford 2019) [390–472] 393–400; das zweisprachige Setting griechischer und ägyptischer Papyri aus Oxyrynchus untersucht QUACK 2016a und 2017.

<sup>26</sup> Gräko-ägyptische Literatur ist in den letzten Jahren verschiedentlich diskutiert worden, vgl. unter anderem H.-J. THISSEN, „Graeco-ägyptische Literatur“, *LÄ* II (1977) 873–878; QUACK 2016; DIELEMAN / MOYER 2010; L. PRADA, „P.Oxy. XXXI 2607 Re-edited: A Greek *Oνειροκριτων*“, in: T. DERDA / A. ŁAJTAR / J. URBANIK (Hg.), *Proceedings of the 27<sup>th</sup> International Congress of Papyrology. The Journal of Juristic Papyrology Supplements XXVIII* (Warsaw 2016) Bd. 2, 623–646 und I. RUTHERFORD, „Introduction: Interaction and Translation between Greek Literature and Egypt“, in Ders. 2016, 1–40.

<sup>27</sup> Den Ausdruck „interkulturelle Poetik“ habe ich von DIELEMAN / MOYER 2010 übernommen.

*Thoth*, eine demotische priesterliche Schrift, die als Lehrgespräch zwischen einem Lehrer namens „So spricht er, der das Wissen lobt“ (bzw. „So spricht er, nämlich Heseret“) und einem Studenten („ein Weisheitsliebender“) über die Mysterien der kultischen Tempelbibliothek, die heilige Geographie und verschiedene Aspekte der Schreibkunst, als einen weiteren möglichen „Quellentext“ für die hermetischen Dialoge hingewiesen.<sup>28</sup> Aber trotz der unabweisbaren Ähnlichkeiten in Form, Phraseologie und einzelnen Motiven<sup>29</sup> haben die Themen, um die es im *Buch des Thoth* geht, doch wenig mit den hochfliegenden philosophischen Spekulationen zu tun, die die hermetischen Schriften durchziehen. Um den Abstand zwischen diesen beiden Schrifttraditionen zu verringern, haben Forscher genau im Stile Mahés „eine Reihe von Zwischenschritten“ vorgeschlagen und „verschiedene griechische Auslegungen und Übersetzungen des Materials, das wir im *Buch des Thoth* finden“. Das Problem ist, das sich für diese hypothetischen Zwischenschritte keinerlei überzeugende Textzeugnisse namhaft machen lassen, und zudem gibt es keinerlei zwingende Notwendigkeit, eine solche fortwährende Adaption des griechisch-philosophischen Diskurses den ägyptischen Priestern eher zuzuschreiben als den Mitgliedern der hellenisierten städtischen Eliten oder sogar den gebildeten Bewohnern der griechischen *poleis* (Alexandria, Naukratis, Ptolemais und Antinoopolis nach 130 n. Chr.), die keine oder nur geringe Kenntnisse des Ägyptischen mitbrachten. Jeder dieser verschiedenen „Zirkel“<sup>30</sup> von *litterati* hatte, wie wir noch sehen werden, seine je eigenen Motive, sich mit der Produktion hermetischer Schriften zu beschäftigen.

Beginnen wir mit der Priesterklasse der ägyptischen Tempel: Die römische Herrschaft bedeutete für sie, dass ihr ökonomischer Einfluss zurück-

<sup>28</sup> Siehe z.B. JASNOW / ZAUZICH 2005 und 2014, die in ihrer vor kurzem erschienenen Ausgabe und Übersetzung des demotischen *Buchs des Thoth* in diesem Initiationsdialog zwischen einem „Herrn“ und einem Schüler „ein ägyptisches Pendant zu den klassischen Hermetika“ sehen (und dazu kritisch J. F. QUACK, „Review of R. JASNOW / K.-TH. ZAUZICH (Hg.), *Conversations in the House of Life*“, *Enchoria* 35 [2016/17] 215–230); J. F. QUACK, „Das Ritual zum Eintritt in die Kammer der Finsternis“, in: B. JANOWSKI / D. SCHWEMER (Hg.), *Texte zur Wissenskultur*. TUAT NF 9 (Gütersloh 2020) 439–467.

<sup>29</sup> JASNOW / ZAUZICH 2005, 71: „Es gibt keine einfache Identität zwischen dem Buch des Thoth und dem Corpus der hermetischen Schriften. Unsere Untersuchung der hermetischen Schriften hat keine wörtlichen Übereinstimmungen zum Vorschein gebracht. Es gibt keinen Hinweis auf exklusiv griechisches Denken oder eindeutig griechisch-philosophische Terminologie im Buch des Thoth. Ähnlichkeiten zwischen dem Buch des Thoth und dem hermetischen Corpus zeigen sich in Form, Phraseologie und, zu einem gewissen Grad, im Inhalt ... Es ist am sichersten, wenn man davon ausgeht, dass das Buch des Thoth die ägyptische religiöse Tradition repräsentiert, die *möglicherweise* in die hermetischen Lehren eindringt, aber dass diese Verbindung über eine Reihe von Zwischenschritten erfolgt, vielleicht über verschiedene griechische Auslegungen und Übersetzungen des Materials, das wir heute im Buch des Thoth vorfinden.“

<sup>30</sup> R. S. BAGNALL, „Zones of Interaction between Greek and Egyptian in Roman Egypt“, in: GROSSMAN / DILS / RICHTER / SCHENKEL 2017, 19–26.

ging,<sup>31</sup> und zwang sie sogar dazu, an verschiedenen Tempeln gleichzeitig als Priester tätig zu sein und ihre Tempel für ausländische Besucher und griechische Antiquare zu öffnen, die sich für orientalische Weisheit interessierten. In den ersten drei Jahrhunderten des römischen Imperiums, in die man üblicherweise die philosophischen Hermetika datiert, entsteht also eine unternehmerische und mobile zweisprachige Priesterschaft, die versucht, ihre schwindenden ökonomischen Ressourcen aufzubessern, indem sie für das neue religiöse Bedürfnis und die wachsende Begeisterung für esoterische ägyptische Weisheit ein Angebot bereitstellte. Hermetismus kann deshalb als eine Art Handel verstanden werden, durch den die zweisprachige Priesterkaste Prestige und Sichtbarkeit gewinnen konnte, indem sie an den Diskursen der griechisch-römischen Elite teilnahm und sich dabei auch auf die Bedingungen und Voraussetzungen dieser dominanten Kultur einließ.<sup>32</sup> Das lässt sich schön an dem bereits erwähnten *hierogram-*

<sup>31</sup> M. A. STADLER, „Egyptian Cult: Evidence from Temple Scriptoria and Christian Hagiographies“, in: RIGGS 2012, [457–473] 457f. diskutiert verschiedene ökonomische und politische Gründe für den fortschreitenden Niedergang der ägyptischen Tempel in der Zeit der römischen Vorherrschaft, von der teilweisen Enteignung von Ländereien der Tempel bis hin zu Restriktionen, die den Mitgliedern der Priesterklasse auferlegt wurden, oder sogar dem offiziellen Verbot typischer Tempelpraktiken wie Divination und Orakeldienst unter der Herrschaft des Septimius Severus; zur schwindenden Zahl von Tempelpersonal in einigen Tempeln nach 150 n. Chr. vgl. H. KOCKELMANN, „Sobek und die Caesaren: Einige Bemerkungen zur Situation der Krokodilgötterkulte des Fayum unter römischer Herrschaft“, in: K. LEMBKE / M. MINAS-NERPEL / S. PFEIFFER (Hg.), *Tradition and Transformation: Egypt under Roman Rule. Culture and history of the ancient Near East 41* (Leiden 2010) [203–230] 212–214. Allerdings ist nach W. CLARYSSE „Egyptian Temples and Priests: Graeco-Roman“, in: A. B. LLOYD (Hg.), *A Companion to Ancient Egypt* (Hoboken, NJ 2010) [1: 274–290] 290 kein signifikanter Rückgang „sichtbar in den ersten beiden Jahrhunderten der Römischen Herrschaft, als es den Priestern weiterhin gut ging“ und mit ihnen auch der Produktion demotischer Literatur. Siehe auch A. P. MONSON, *From the Ptolemies to the Romans: Political and Economic Change in Egypt* (Cambridge 2012).

<sup>32</sup> FRANKFURTER 1998, 224–237 beschreibt diesen Akkulturationsvorgang als „stereotype appropriation“. Dieses Konzept wurde von I. MOYER, *Egypt and the Limits of Hellenism* (Cambridge 2011) 208–273 verfeinert in einer detaillierten Analyse von Ps.-Thessalos' von Tralleis Erzählung über seine mühsame Suche nach Weisheit, die schließlich in der Begegnung mit einem thebanischen Priester kulminiert. (*De virtutibus herbarum, prooem.* 1–33). Vgl. DIELEMAN 2005, 293f., der seine Untersuchung der zweisprachigen Handbücher der thebanischen Magica, viz. P. Leiden 384 I verso und P. London-Leiden (P.BM 10070 und P. Leiden I 383) mit der folgenden Rekonstruktion der priesterlichen Auseinandersetzung mit der griechisch-römischen Kultur abschließt: „An einem entscheidenden Moment der römischen Zeit kamen ägyptische Priester aus der Region Theben durch ihre Geschäftsreisen nach Alexandria oder in hellenisierten Städten im Niltal in Kontakt mit dem neuartigen Typus magischer Sprüche auf Griechisch. ... Bei ihrer Rückkehr nach Theben brachten sie die griechischen Sprüche mit sich, untersuchten sie und schrieben ähnliche Sprüche in ihrem eigenen Dialekt und ihrer eigenen Sprache für ihre eigenen Priesterkreise.“ Die Produktion solcher interkultureller Texte belege „einen neuen religiösen Markt, auf dem Phänomene wie Astrologie, Initiation und persönlicher Kontakt mit dem Göttlichen auf Kosten der althergebrachten gemeinschaftlicher Religiosität an Bedeutung gewinnen“ (*ebd.*, 294).

mateus-Philosophen Chairemon aufweisen,<sup>33</sup> dessen Portrait der ägyptischen Priesterschaft als einer Gruppe kontemplativer Asketen<sup>34</sup> den pythagoreischen „way of life“ (*bios pythagoreios*) evoziert, der versucht, durch die Übung körperlich-ethischer Reinheit die Basis intellektueller Kontemplation (*theôria*) zu schaffen.<sup>35</sup> Führt man sich vor Augen, dass die hermetischen Schriften einen ganz ähnlichen Pfad (*hodos*) in Richtung einer geistlichen Vollendung vorschlagen, so liegt die Versuchung nahe, die zweisprachigen Priester als Autoren zu vermuten, die in der Nachfolge Chairemons sogar die altherwürdigen ägyptischen Götter und Weisen reden und handeln ließen wie pythagoreisierende Gurus.

In jüngerer Zeit haben Forscher den Umgang der Priester mit der vorherrschenden griechisch-römischen Kultur in den Kategorien der „interkulturellen Poetik“ und der „Aneignung fremder Stereotypen“ gedeutet. Dabei stehen sie allerdings in der Gefahr, die antagonistische Seite der Akkulturation zu vernachlässigen. Sie zeigt sich nicht nur in defensiver Abschirmung und dem Verharren in den alten Identitäten, sondern durchaus auch in subversiver Nachahmung, die eine große Ähnlichkeit nur vortäuscht, um auf diese Weise den Unterschied oder sogar die eigene Überlegenheit zu unterstreichen. Indem Chairemon sein Priesterkollegium als „Philosophen unter den Ägyptern“ darstellte, nahm er das orientalisierende Bild der ägyptischen Priesterschaft auf, um auf diese Weise Macht und kulturelles Prestige für sie zu reklamieren, und unterzog zugleich dieses koloniale Klischee einer Kritik, indem er ihm sein eigenes Portrait des priesterlichen Milieus aus erster Hand gegenüberstellte. Eine ähnlich ambivalente Haltung gegenüber der gräko-ägyptischen Literatur kann man einer bekannten Passage (CH XVI 2) aus der hermetischen Literatur entnehmen, in welcher der göttliche Asklepios-Imhotep den König Ammon ermahnt, seine Offenbarungsreden von den Griechen fernzuhalten: „Soweit es dir also möglich ist, König, – du vermagst ja alles – bewahre die Abhandlung vor einer Übersetzung, damit solche Geheimnisse nicht zu den Griechen gelangen und damit der überhebliche, kraftlose und gleichsam aufgeputzte Stil der Griechen nicht die Erhabenheit, Kraft

<sup>33</sup> S. o. S. 150 Anm. 14; zu Chairemon siehe P. W. VAN DER HORST, „The Way of Life of the Egyptian Priests according to Chaeremon“, in: M. VAN VOSS (Hg.), *Studies in Egyptian Religion Dedicated to Professor Jan Zandee*. Studies in the history of religions: Numen book series 43 (Leiden 1982) 61–71; Ders. 1984; M. FREDE, „Chaeremon der Stoiker“, ANRW II 36.3 (Berlin / New York 1989) 2067–2103 und S. H. AUFRÈRE, „Sagesses barbares: l'improbable échange“, in: AUFRÈRE / MÖRI 2016, 31–76; Ders. 2016 und 2018.

<sup>34</sup> Chairemon, Fragm. 10 VAN DER HORST (Porph. *Abst.* IV 6): „Sie lehnen alle andere Arbeit und Beschäftigungen des Menschen ab und widmen ihr ganzes Leben der Erforschung und Anschauung des Göttlichen ... Ebenso üben sie Sparsamkeit und Enthaltbarkeit, Selbstbeherrschung und Standhaftigkeit und in allem Gerechtigkeit und Freiheit von Habsucht“ (Übers. Baltzer, leicht geändert).

<sup>35</sup> Zur Seelenleitung der Pythagoreer, die zur Kontemplation führt, vgl. bes. MACRIS 2006 und 2013.

und wirkungsvolle Fügung der Worte zunichte macht. Denn die Griechen, mein König, haben eine Darstellungsweise, die ohne Argumentationskraft nur auf sprachliche Wirkung angelegt ist; und das ist die Philosophie der Griechen: Wort-Getöse. Wir aber benutzen nicht nur Wörter, sondern eine Ausdrucksweise, die bestimmt ist von der darzustellenden Realität“ (Übers. Holzhausen). Die Ironie dieser Passage liegt darin, dass sie auf Griechisch geschrieben wurde, eben der Sprache, die Asklepios-Imhotep zufolge nicht in der Lage ist, die ägyptischen Klänge angemessen zu übersetzen.<sup>36</sup>

Die Art und Weise, wie hier nichtgriechische Weisheit mit den Mitteln und im Stil der griechisch-sophistischen Rhetorik gepriesen wird, könnte man nun tatsächlich einem hellenisierten ägyptischen Priester zuordnen, der sein ethnisches Erbe bewahren will und sich doch der vorherrschenden Geltung der griechischen Sprache und Kultur nicht entziehen kann. Wollte man diese an sich schon ziemlich spekulative postkoloniale Interpretation noch weitertreiben,<sup>37</sup> so ließe sich auch nicht völlig ausschließen, dass es sich auch um eine umgekehrte Nachahmung handeln könnte, verfasst von einem griechischen „Orientalisierer“, der versucht, seine alte Identität über ein „barbarisches“ *alter ego* neu zu definieren. In seinen *Lügenfreunden* hat Lukian diesen beiden Typen ein Denkmal gesetzt in den Charakteren des ägyptischen Priesters Pankrates („ein heiliger Mann, voller tiefgründiger Gedanken und mit unzureichendem Griechisch“) und seinem wichtigtuerischen Schüler Arignotos, griechischer Abstammung und philosophisch ein Pythagoreer, ein „weiser Mann“, wie Lukian ihn nennt, der sich auszeichnet durch sein „langes Haar und das majestätische Gesicht“ (*Philops.* 34–36). Diese beiden Charaktere repräsentieren auf satirische Weise das „Tauschgeschäft“ zwischen autochthonen Priestern und fremden Orientalisierern, bei dem beide Seiten mit der Produktion und Verbreitung gräko-ägyptischer Weisheit beschäftigt sind. Gerade in dieser Interaktion zwischen einer zunehmend mobilen und zweisprachigen ägyptischen Priesterschaft und griechischsprachigen *curiosi*, die von der „barbarischen“ Weisheit angesteckt sind, lässt sich vielleicht die Entstehung der philosophischen Hermetika am besten verorten. Dabei wäre es kurzsichtig, den einen Kontext dem anderen vorzuziehen, wenn doch die

<sup>36</sup> S. auch L. PRADA, „Questions of Identity: A Multicultural and Multilingual Egypt“, in: P. GIOVETTI / D. PICCHI (Hg.), *Egypt, Millenary Splendour. The Leiden Collection in Bologna* (Mailand u.a. 2016) 413–419; QUACK 2016a, 119f. zeigt anhand des Umgangs der Ägypter mit ihren Texten selbst auf, dass es verschiedene Textkategorien gab, bei denen für manche die Übersetzung ins Griechische ein gangbarer Weg war, für andere dagegen nicht.

<sup>37</sup> Für eine kritische Auseinandersetzung mit diesem und ähnlichen Zugängen zum intellektuelle Umfeld der ägyptischen Religion und ihrer Priesterschaft in griechisch-römischer Zeit vgl. jetzt M. ESCOLANO-POVEDA, *The Egyptian Priests of the Graeco-Roman Period: An Analysis on the Basis of the Egyptian and Graeco-Roman Literary and Paraliterary Sources*. Studien zu spätägyptischen Religion 29 (Wiesbaden 2020).

Kultur insgesamt durch Mobilität, Austausch, Akkulturation und Nachahmung charakterisiert ist.

Jeder umfassende Überblick über die möglichen Produzenten und Rezipienten hermetisch-philosophischer Literatur sollte als dritte, mit den ersten beiden eng verbundene Gruppe die lokalen städtischen Eliten nicht außer Acht lassen. Juristisch gesehen Ägypter, hatte diese Gruppe wohlhabender Bürger der Hauptstädte (*metropoleis*) oftmals eine griechische Bildung im Gymnasium erhalten und drang bisweilen sogar zu einem fortgeschrittenen Studium der Rhetorik, Literatur und Philosophie in Alexandria oder innerhalb ihrer lokalen Bildungseliten vor. Papyri aus dieser Zeit mit literarischen Texten oder Akten liefern uns wertvolle Informationen über diese provinziellen *litterati*, die Bücher austauschten und kopierten, aber auch ihre eigenen literarischen und rhetorischen Kompositionen schufen, die bei städtischen Festen, Dichterwettstreiten oder anderen Gelegenheiten zur Aufführung kamen.<sup>38</sup> Wir haben bereits manche Autoren aus den Hauptstädten in der frühen Kaiserzeit erwähnt, deren Reputation weit über ihr jeweiliges Milieu hinausging, wie etwa den Dichter und Astrologen Anoubion von Diospolis oder die Grammatiker Thrasyllus von Mendes und Apion Pleistonikes.<sup>39</sup> Die literarische Produktion dieser Intellektuellen aus der Provinz ist in der darauffolgenden Periode noch besser bezeugt, einer Periode, die durch eine zunehmende „Literalisierung“ der privaten Korrespondenz<sup>40</sup> und eine Flut von reisenden Dichtern, Sophisten und Grammatikern gekennzeichnet ist, von denen viele die traditionelle ägyptische Religion priesen und, wie im Fall von Soterichos von Oasis und Hermias von Hermopolis,<sup>41</sup> zwei Enkomasten aus dem frühen 4. Jh., für ihre *metropoleis* eine göttliche Abstammung reklamierten. Diese beiden Repräsentanten der *patria*-Literatur wurden als mögliche Autoren der sogenannten *Straßburger Kosmogonie* vorgeschlagen, ein Enkomium auf die Stadt Hermopolis,<sup>42</sup> dem eine philosophisch intonierte kosmogonische Erzählung vorangeht, die in manchem durchaus an verschiedene hermetische Traktate erinnert.<sup>43</sup> Mögliche Verbindungen zwischen dem Herme-

<sup>38</sup> Einen knappen, aber gut dokumentierten Überblick findet man bei BENAÏSSA 2012; für Oxyrhynchus s. D. OBBINK, „Readers and Intellectuals“, in: A. K. BOWMAN / R. A. COLES / N. GONIS / D. OBBINK / P. J. PARSONS (Hg.), *Oxyrhynchus: A City and Its Texts*. Graeco-Roman Memoirs 93 (London 2007) 271–283.

<sup>39</sup> S. o. S. 150, Anm. 14.

<sup>40</sup> In jüngerer Zeit vgl. bes. die Studien von J.-L. FOURNET, „Homère dans les papyrus non littéraires: le Poète dans le context de ses lecteurs“, in: G. BASTIANINI / A. CASANOVA (Hg.), *I papiri omerici*. Studi e testi di papirologia 14 (Firenze 2012) 125–157; Ders. 2013.

<sup>41</sup> Vgl. u. a. E. LIVREA, „Poema epico-storico attribuito a Soterico di Oasi“, *ZPE* 138 (2002) 17–30 und jüngst FOCANTI 2018.

<sup>42</sup> Vgl. zu diesem Text (P. Strasbourg inv. 481) die Ausgabe mit Kommentar von D. GIGLI PICCARDI, *La ‚cosmogonia di Strasburgo‘*. Studi e testi 10 (Firenze 1990), und jetzt auch von FOCANTI 2018, 103–200.

<sup>43</sup> Vgl. bes. den *Poimandres* (CH I) und die *Kore Kosmou* (SH XXIII).

tismus und den Eliten der hellenisierten Großstädte kann man auch in dem *Archiv des Theophanes* aus dem frühen 4. Jh. entdecken. Theophanes war als reicher Bewohner von Hermopolis ein praktizierender Rechtsanwalt (*scholasticus*) mit guten politischen Verbindungen.<sup>44</sup> Bevor er sich zu einer Handelsreise ins syrische Antiochia aufmachte, hatte er zwei seiner Söhne in die Obhut eines Freundes in Alexandria, nämlich des Besodoros, gegeben. Während seines Aufenthalts in Antiochia erhielt Theophanes einen Brief von seinen beiden Söhnen Hephastion und Horigenes, der sich eher wie ein mit Sorgfalt verfasstes rhetorisches Essay über die Dankbarkeit von Söhnen liest als wie ein privates Schreiben.<sup>45</sup> Besodoros schreibt aus Alexandria, um nach dem Ergebnis der Reise des Theophanes zu fragen, versäumt es aber nicht, darauf hinzuweisen, wie sehr er den fernen Freund vermisst und dabei übertriebene Komplimente aufzutürmen unter Verwendung von pathetischen Formulierungen und *sententiae*, die er Platon, Aristophanes und anderen klassischen und nachklassischen Schriftstellern entnimmt.<sup>46</sup> Ein weiterer Briefeschreiber aus Hermopolis mit Namen Hermodoros, wahrscheinlich Theophanes' Schwager, schreibt in ausgefeilten Perioden mit parallel gebauten Sätzen, wobei er sich bisweilen seltener oder archaischer Ausdrücke bedient (z.B. *θυμηδία*), um Theophanes einfach nur zu versichern, dass seine Frau und seine anderen beiden Söhne wohlauf sind und sehnlich auf seine Rückkehr warten.<sup>47</sup> Das Archiv enthält auch drei Briefe eines *archiprophetes* aus Hermopolis namens Anatolios, einem Hohepriester des „Hermes Trismegistos“. Anscheinend waren diese Briefe einem gewissen Theophanes als Boten anvertraut worden, haben aber die vorgesehenen Adressaten in Alexandria nie erreicht, nämlich Ambrosios, der als „der Meister der Weisheit der Griechen“ bezeichnet wird, Nilos, „der Ruhm der Priester“, und Sarapion, für den Anatolios Gebete zu Hermes zu schicken verspricht, während er die heiligen Riten vollführt. Die Mischung von rhetorischer Verzierung, literarischen

<sup>44</sup> Über die Akte des Theophanes und insbesondere über die Briefe, die an ihn adressiert sind oder ihm anvertraut wurden, vgl. ROBERTS 1952; REES 1964; Ders. 1968; MOSCADI 1970 und MATTHEWS 2006. Die folgende Korrespondenz diskutiere ich in meiner kurzen Zusammenfassung: P. Ryl. IV.624 ROBERTS = 4 MOSCADI (Brief von Hephastion und Origenes an ihren Vater Theophanes); P. Herm. 2 und 3 REES = 7 und 8 MOSCADI (Briefe von Anatolios an Sarapion bzw. Ambrosios); P. Herm. REES 1968, 176–179 = 12 MOSCADI (Brief von Anatolios an Nilos); P. Herm. 5 REES = 10 MOSCADI (Brief von Hermodoros an Theophanes), und 6 REES = 11 MOSCADI (Brief von Besodoros an Theophanes); nützliche philologische und literarische Kommentare finden sich bei MOSCADI 1970.

<sup>45</sup> MOSCADI 1970, 108–113; MATTHEWS 2006, 28, weist auf einige Aspekte von größerer Tragweite hin, wie etwa die Enttäuschung der Söhne darüber „dass die Angelegenheiten des Vaters sich nicht wie erhofft entwickelt hatten“, was sie aber „hinter einer Fassade traditioneller rhetorischer Formeln“ verbargen.

<sup>46</sup> Vgl. die erhellenden Bemerkungen von MOSCADI 1970, 138–146; vgl. auch FOURNET 2013, 145–147.

<sup>47</sup> MOSCADI 1970, 133–137.

und philosophischen Anspielungen und Frömmigkeit, die für die Mehrzahl dieser Briefe kennzeichnend ist, führt uns in die Nähe des gehobenen Stils, den wir in den hermetischen Offenbarungstexten finden, und damit vielleicht sogar zu den typischen Produzenten und Konsumenten solcher Literatur: einem hellenisierten Priester des Hermes Trismegistos; einem reichen Bürokraten auf Reisen durch den östlichen Mittelmeerraum; einem „Meister der Weisheit der Griechen“ in Alexandria; und den Kindern dieser urbanen Eliten in der Provinz, die sich auf den Weg ins Zentrum griechischer Kultur machen, um dort ihre Studien fortzuführen oder die wirtschaftlichen Angelegenheiten ihrer Eltern zu verfolgen.

### 3. Ein Neuansatz? Literarische und rhetorische Aspekte der philosophischen Hermetika

Es mag so scheinen, als ob der Versuch, das sozio-kulturelle Milieu der philosophischen Hermetika zu ermitteln, wie er im vorigen Abschnitt unternommen wurde, nur einen unwesentlichen Schritt über die bruchstückhaften Lösungen hinausführt, die bisher in der Forschung angeboten wurden. Eine Schlussfolgerung lässt sich aus dem vorhergehenden Abschnitt jedenfalls ziehen: Dieses schwer fassbare Corpus griechisch-ägyptischer Weisheit entzieht sich eindimensionalen Kontextualisierungen; seine wahrscheinlichen Produzenten und Konsumenten stellt man sich am besten unter den *litterati* vor, die unterschiedlichen ethnischen, sozialen und professionellen Hintergründen zugehören. Gemeinsam ist all diesen Gruppen eine rhetorische Ausbildung verbunden mit einem fortgeschrittenen literarischen Training. Berücksichtigt man dieses Faktum, so treten Sprache, Stil und Rhetorik der hermetischen Schriften als eine mögliche Quelle wertvoller Informationen über die in ihnen fassbare außertextliche Realität in den Blick, wie ich im letzten Abschnitt vorzuführen versucht habe. Spezialisten der Ideengeschichte drängen regelmäßig darauf, dass die diskursiven Aspekte von Texten und Textkorpora stärker beachtet werden müssen, insbesondere dort, wo sie von gängigen literarischen Konventionen und institutionalisierten Sprachformen abweichen und diese sogar in Frage stellen.<sup>48</sup> Im Bereich der Erforschung der Hermetika wird eine solche Auseinandersetzung mit den diskursiven Aspekten der hermetischen Schriften zumeist vernachlässigt. Abgesehen von ein paar beachtenswerten Ausnahmen<sup>49</sup> stammt die literarische Untersu-

<sup>48</sup> So z.B. D. LACAPRA, „Intellectual History and Its Ways“, *The American Historical Review* 97 (1992) 425–439 und J. G. A. POCKOCK, „The Concept of Language and the *métier d'historien*: Some Considerations on Practice“, in: Ders. (Hg.), *Political Thought and History: Essays on Theory and Method* (Cambridge 2009) 87–105.

<sup>49</sup> Siehe bes. MAHÉ 1982, 407–437, und für den lateinischen *Asclepius* C. MORESCHINI, *Storia dell'ermetismo cristiano* (Brescia 2000) 105–121.

chung des *Corpus Hermeticum* aus der Mitte des 20. Jh.s mit den bahnbrechenden Arbeiten von Arthur Darby Nock und Jean-André Festugière.<sup>50</sup> Die folgenden Seiten verfolgen diese Form der Textanalyse weiter, um der Denkweise der antiken Hermetiker näherzukommen und etwas Licht in ihren kulturellen und intellektuellen Hintergrund zu bringen.

Die einzelnen Texte innerhalb der „philosophischen“ Teile des *Corpus Hermeticum* entziehen sich einer klar umrissenen formalen Zuordnung. Kurze, in einem Frage-Antwort-Schema vorgeführte dogmatische Darlegungen sind mit erhabeneren Abschnitten durchsetzt: einem Gebet, einem kurzen Enkomium, einer mythischen Erzählung, einer gnomischen Sentenz oder einer erbaulichen Ermahnung. Ziel dieser nicht-argumentierenden Abschnitte ist es, der rationalen Darlegung Überzeugungskraft und Emotionalität zu verleihen. Sie helfen dem Neuling dabei, das Gehörte zu internalisieren, erhöhen seine Aufmerksamkeit und führen dazu, dass er den höheren Standpunkt des Lehrers einzunehmen in der Lage ist.

Unter diesen literarischen Formen, die man üblicherweise am Anfang einer rhetorischen Ausbildung erlernte, nehmen insbesondere gnomische Redensarten und „Hauptstücke“ (*kephalaia*) eine herausgehobene Stellung ein, im Prozess der Herausbildung eines spezifisch hermetischen Habitus.<sup>51</sup> Sie bilden den Ausgangspunkt des Unterrichts, indem sie die Grundprinzipien hermetischer Lehre darlegen, und dienen zudem als Gedächtnisstütze, anhand derer die argumentativen Details von umfangreicheren Argumentationen repetiert und nachvollzogen werden können.<sup>52</sup> Diese

<sup>50</sup> FESTUGIÈRE 1942; NOCK 1925; 1939; 1947.

<sup>51</sup> Zur Rolle von Redensarten in philosophischer und religiöser Unterweisung dieses Zeitraums siehe HADOT 2014. In seinen Briefen 94 und 95 unterscheidet Seneca zwei Arten von Redensarten: ethische Handlungsanweisungen und Ermahnungen (*praecepta*) und dogmatische Lehrformeln (*decreta*), entsprechend der verbreiteten Zweiteilung der Philosophie in eine paränetische und eine dogmatische. Der Großteil der hermetischen Lehrformeln (*kephalaia*) gehört zur letzteren Gruppe, was auf einen Hang zu einem deduktiven Lehrverfahren auf der Grundlage von allgemeinen Prinzipien hinweist. Allerdings zeigt die Häufigkeit praktischer Gebote, Mahnungen, Gebete und hymnischer Partien in hermetischen Traktaten eine gleichermaßen bedeutende ethische und psychagogische Dimension, den „Weg des Hermes“, auf – nicht nur das rationale Begreifen von Dogmen und Doktrinen, sondern auch deren vollständige Integration in den mentalen und religiösen Habitus des Novizen. Zur hermetischen Synthese dogmatischer und spiritueller Unterweisung als Weg zur Vergöttlichung siehe bes. G. SFAMENI GASPARRO, „*Religio mentis: The Hermetic Process of Individualization*“, in: J. RÜPKE (Hg.), *The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean* (Oxford 2013) 387–434.

<sup>52</sup> Tatsächlich beziehen sich die direkten Textzeugen hermetischer Instruktion nicht auf die ursprüngliche Aneignung von kurzen Lehrformeln, sondern eher auf deren zusammenfassende Funktion, was Mahés Hypothese der chronologischen Priorität kürzerer Formen zusätzlich in Frage stellt; cf. *SH XI* 1–3: „(1) Jetzt, mein Sohn, werde ich das Seiende darstellen, indem ich es in Hauptthesen (κεφάλαια) zusammenfasse. Denn du wirst das Gesagte verstehen, wenn du an das denkst, was du (bereits) gehört hast. (2) 1. Alles, was

doppelte Funktion der Lehrsätze in der hermetischen Unterweisung, die darauf abzielte, eine Zusammenschau der Lehre in ihren Grundbestandteilen zu erhalten und zu bewahren, weist Ähnlichkeiten zu den didaktischen Programmen der hellenistischen Philosophenschulen auf. Die Unterweisung der Epikureer beispielsweise begann damit, dass die Grundzüge der Lehre Epikurs (*kyriai doxai*) auswendig gelernt wurden, die gänzlich aus gnomischen Sätzen bestanden und ohne ausführliche Argumentation auskamen. Anschließend kamen ausführlichere Zusammenfassungen (*epitomai*) und schließlich ausgefeilte Spezialuntersuchungen (*hypomnēmata*).<sup>53</sup> Aber auch beim Erlernen detaillierterer philosophischer Kenntnisse musste der epikureische Novize die Grundlinien des Systems im Gedächtnis behalten, das ihm durch Lehrsätze und Zusammenfassungen vermittelt worden war, um sich nicht in den Details zu verlieren.<sup>54</sup> Ein verblüffend ähnliches Geben und Nehmen von gedanklichem Ausdehnen und Verdichten findet sich auch in manchen hermetischen Texten. Wenn er sich mit den „Hauptstücken“ (*kephalaia*) der Lehre des Hermes vertraut gemacht hat, erhält der Novize umfassenden Unterricht in Gestalt von „allgemeinen Darlegungen“ (*genikoi logoi*) und „Detailuntersuchungen“ (*diexodikoi logoi*). Gleichzeitig aber wird er ermahnt, sich auf die Kernpunkte (*periochai*) und Zusammenfassungen (*epitomai*) der voll ausformulierten Lehren zu konzentrieren.<sup>55</sup> Wie im Epikureismus erhalten auch hier die kürzeren For-

---

ist, bewegt sich; allein das, was nicht ist, ist unbewegt. 2. Jeder Körper wandelt sich, (aber) nicht jeder Körper löst sich auf; [einige Körper lösen sich auf.] 3. Nicht jedes Lebewesen ist sterblich, nicht jedes Lebewesen ist unsterblich. 4. Was sich auflöst, ist vergänglich; ... (3) Wenn du an diese Hauptthesen denkst, wirst du dich auch ohne Schwierigkeiten an das erinnern, was ich dir mit mehr Worten dargelegt habe. Denn sie sind eine Zusammenfassung (περιοχάι) von jenem“ (Übers. Holzhausen). Siehe CHLUP 2007 und S. 151, Anm. 22 oben.

<sup>53</sup> Dieselbe deduktive Methode, vom Grundlegenden zum Spezifischen, wurde von anderen philosophischen Strömungen des Zeitraums übernommen, was sich u.a. in Senecas didaktischer Abfolge *sententiae – breviaria – commentaria* spiegelt (Ep. 4, 6, 33, 39, 81, 94–95, 106); vgl. HADOT 2014, 113–120 mit Anmerkungen.

<sup>54</sup> Vgl. den Brief Epikurs an Herodot (Diog. Laert. V. *phil.* X 35): „Für Leser, mein lieber Herodot, die nicht imstande und in der Lage sind, allen Einzelheiten der in meinen Schriften niedergelegten Lehre von der Natur genau nachzugehen (ἐξακριβοῦν) und auch die größeren der von mir darüber verfassten Werke von Anfang bis Ende durchzulesen, habe ich eine kurze Übersicht (ἐπιτομή) über die ganze Materie entworfen, um ihnen eine Gedächtnisstütze für die wichtigsten Lehren (ὀλοσχερωτάτοι δόξαι) an die Hand zu geben und sie in den Stand zu setzen, sich für die Grundlehren (τα κυριωτάτα) jederzeit Rat einzuholen, soweit sie sich auf die theoretische Naturbetrachtung einlassen. Auch die weiter Fortgeschrittenen, die bereits einen hinreichenden Überblick über das Weltall haben, müssen doch die elementaren Grundzüge (τύπος) dieses ganzen Lehrgebietes sich immer wieder zum Bewusstsein bringen. Denn einer Gesamtansicht bedürfen wir häufig, mit den Einzelheiten ist es anders bestellt“ (Übers. Apelt, leicht geändert).

<sup>55</sup> CH X 1: „Das gestrige Gespräch, Asklepios, habe ich dir gewidmet, das heutige werde ich gerechter Weise Tat widmen, weil es sich um einen Auszug (ἐπιτομή) aus den ‚Allgemeinen Lehren‘ (γενικοί λόγοι) handelt, die ihm vorgetragen worden sind.“ FH 30 (Nock /

men die Priorität im Dienst eines deduktiven Verfahrens – von den allgemeinen Prinzipien zu den Einzelproblemen –, sind also kein Indiz einer historischen Entwicklung.<sup>56</sup>

Die große Ähnlichkeit zwischen dem „Weg des Hermes“ und den Methoden der Unterweisung in den hellenistisch-römischen Philosophenschulen<sup>57</sup> lässt die gängige Tendenz in der Forschung problematisch erscheinen, den Hermetismus einem vorphilosophischen gräko-ägyptischen Milieu zuzuordnen, das sich eher verbindliche dogmatische Vorgaben und enigmatische Chiffrierungen wünscht als rationale Reflexion und philosophische Analyse. Der lakonische, nur lose aneinanderreihende Stil der hermetischen Offenbarungen<sup>58</sup> galt vielfach als Zeichen einer ungenügenden philosophischen Vorbildung ihrer Verfasser, die – so war die Überzeugung – nicht unter den Eliten zu suchen waren und es selten über eine rhetorische Grundausbildung und eine fortgeschrittene Schulausbildung hinaus geschafft hatten.<sup>59</sup> Betrachtet man diese scheinbaren Schwächen in der

---

FESTUGIÈRE 1954, 135): „Und derselbe (sc. Hermes) spricht in der ersten Rede seiner ‚Ausführlichen Reden‘ (διεξοδικοὶ λόγοι) an Tat folgendermaßen über Gott“: *Ascl.* 1 [40,3–6 M.]: „und ich erinnere mich ja, dass wir an ihn (sc. Hammon) namentlich vieles geschrieben haben, so wie auch an Tat, unseren allerzärtlichsten und liebsten Sohn, vieles über die Natur und auch ziemlich viel ‚Diexotisches‘ (*multa physica diexoticaque quam plurima*)“ (überliefert ist *exoticaque*, vgl. Anm. zur Übersetzung 13, S. 93 in diesem Band). *NHC* VI 6, 62,33–63,6: „Und wer nicht zuvor in Gott gezeugt wird und in den ‚Allgemeinen Lehren‘ (γενικός) und in den ‚Exodiakoi Logoi‘ (ἐξωδιακός λόγος) bleiben wird, der wird das, was in diesem Buch geschrieben steht, nicht lesen können, obwohl sein Gewissen ihm gegenüber rein ist, wenn er nichts Schimpfliches tut und dem auch nicht zustimmt. Sondern indem er Stufe für Stufe wandelt, wird er den Weg zur Unsterblichkeit betreten und auf diese Weise zur Erkenntnis der Achtheit, die die Neunheit offenbart, gelangen“ (Übers. Holzhausen; *Ascl.*: Übers. Gall). Cf. NOCK / FESTUGIÈRE 1954, 3: xxiii. lxxi–lxxvii.

<sup>56</sup> Wie Jean-Pierre Mahé verschiedentlich dargelegt hat, vgl. *supra*, S. 150–151.

<sup>57</sup> Zum „Weg des Hermes“ s. VAN DER KERCHOVE 2012. Für das pythagoreische Programm einer „Seelenleitung“ vgl. MACRIS 2006 und 2013.

<sup>58</sup> Vgl. z.B. *CH* XI 3–4, das eine Reihe von Lehrsätzen (κεφάλαια) über die Verkettung aller Wirkzusammenhänge (*heirmos*) im Kosmos enthält. Diese Lehrsätze sind verknüpft durch Stichworte (wie „Materie“ oder „Seele“), deren Bedeutung zwischen wörtlich und metaphorisch wechselt: „Quelle von allem ist Gott, der Aion ist das wesenhafte Sein, der Kosmos ist die Materie. Gottes (ausstrahlende) Kraft ist der Aion, das Werk des Aion ist der Kosmos, der niemals geworden ist, aber durch den Aion immer im Werden ist. ...“ „Was bedeutet die Weisheit Gottes?“ „Das Gute und das Schöne, Glückseligkeit und die gesamte Vollkommenheit und der Aion. Der Aion schafft also die kosmische Ordnung, indem er in die Materie Unsterblichkeit und Beständigkeit bringt. Denn das Werden jener (Materie) hängt vom Aion ab, wie auch der Aion von Gott. ... Und die Seele des Aion ist Gott, die Seele des Kosmos ist der Aion, die Seele der Erde ist der Himmel. Und Gott ist im Geist, der Geist in der Seele, die Seele in der Materie. Alles dies ist so durch den Aion.“ (Übers. Holzhausen).

<sup>59</sup> Nock 1939, 366f.: „Jedenfalls gehörten die Verfasser dieser (sc. philosophischen) Gruppe der hermetischen Schriften nicht zum kultivierten, literarisch gebildeten Teil der Gesellschaft. Das zeigt sich nicht nur an einer gewissen Laxheit in der Verwendung der Grammatik, sondern auch daran, dass sich in der antiken Literatur keinerlei Bezugnahmen auf die

philosophischen Argumentation indes im Kontext des psychagogischen Programms, das in philosophischen Zirkeln der Zeit praktiziert wurde, so bietet sich eine andere Interpretation an. Man betrachte etwa den Auszug aus einer hermetischen Schrift bei Stobaios (*SH* III 1–2), in dem die autoritative Stimme des Lehrers, vermutlich des Hermes, einen Argumentationsgang vorführt, um Platons berühmte Aussage aus dem *Phaidros* zu unterstützen: „Jede Seele ist unsterblich; was nämlich ewig-bewegt ist, das ist unsterblich“ (245c5):<sup>60</sup>

1. *Hermes*: „Jede Seele ist unsterblich und ewig bewegt (ἀεκίνητος). Denn wir haben in den ‚Allgemeinen Lehren‘ gesagt, daß von den Bewegungen die einen von den Wirkkräften (ἐνεργεῖαι), die anderen von den Körpern herkommen. 2. Und wir sagten, daß die Seele aus einem bestimmten Sein, nicht aber aus Materie entstanden sei, weil sie unkörperlich ist, wobei auch ihr Sein unkörperlich ist. Denn alles, was entstand, muß aus irgendetwas entstanden sein. ... 4. Die Seele aber ist ewig bewegt, weil sie sich immer selbst bewegt, und für anderes Bewegung bewirkt (ἐνεργεῖν) (vgl. *Phaedr.* 245c8–9). Nach dem, was ich eben gesagt habe, ist jede Seele unsterblich und ewig bewegt, weil in ihrer eigenen Wirkkraft (ἐνεργεῖα) die Bewegungskraft liegt. 5. Die Arten der Seele sind: göttliche, menschliche, vernunftlose. Die göttliche Seele nun ist eine Wirkkraft (ἐνεργεῖα), die auf einen göttlichen Körper einwirkt. Denn sie bewegt sich in ihm und bewegt ihn. ...“ (Übers. Holzhausen)

Die Argumentation des Hermes ersetzt schwerlich Platons ausgearbeiteten Beweis der Unsterblichkeit der Seele, der als ein Paradebeispiel seiner analytischen Methode gelten kann.<sup>61</sup> In der hermetischen Aufnahme ist nun die argumentative Darlegung einer rhetorischen Aufgliederung gewichen. Wo Platon schrittweise für die ewige Bewegung der Seele argumentiert,

---

existierenden Traktate finden; tatsächliche Zitate finden wir lediglich in magischen und christlichen Texten ... Auch die tiefsten und ernsthaftesten Gedankenfiguren in den Hermetika sind für Leute wie die durch Paulus in Korinth Bekehrten gedacht, die eine Abkürzung zur Weisheit suchten – mit der Autorität und im Stil einer Offenbarung.“ Eine ähnliche und doch etwas positivere Einschätzung des hermetischen Bildungsniveaus bietet FOWDEN 1993, 160.

<sup>60</sup> Die Aussage wurde von zeitgenössischen Rhetorikern wegen ihres feierlichen Charakters (σεμνότης) gelobt; cf. Hermogenes, *De ideis* 251: „Satzbausteine (κῶλα), die zur Feierlichkeit passen, sind dieselben wie bei der Klarheit; damit meine ich: eher kurz. Sie müssen wie Aphorismen sein, zum Beispiel: ‚Jede Seele ist unsterblich; denn was nämlich ewig-bewegt ist, ist unsterblich‘ (Platon, *Phaedr.* 245c)“ (Übers. Lempp, leicht geändert).

<sup>61</sup> Platons *Phaedr.* 245c5–246a2. Es lohnt, die hermetische Bearbeitung von Platons Argument mit der ausgefeilten Behandlung in Alkinoos' *Didaskalikos* 5, 157,11–36 H zu vergleichen: „Wenn ich etwa untersuche, ob die Seele unsterblich ist, untersuche ich, nachdem ich ebendies vorausgesetzt habe, ob sie immer in Bewegung ist, und wenn ich dies bewiesen habe, untersuche ich, ob das, was immer in Bewegung ist, sichselbstbewegend ist, und wenn ich dies wiederum bewiesen habe, überlege ich, ob das Sichselbstbewegende Ursprung der Bewegung ist; dann überlege ich, ob der Ursprung ungeworden ist, was man als das setzt, worüber es Übereinstimmung gibt, insofern er ungeworden und unzerstörbar ist. Indem ich von alldem, was klar ist, beginne, setze ich einen solchen Beweis zusammen: Der Ursprung ist etwas Ungewordenes und Unzerstörbares, der Ursprung der Bewegung das Sichselbstbewegende, aber die Seele das Sichselbstbewegende, also ist die Seele unzerstörbar, ungeworden und unsterblich“ (Übers. Summerell / Zimmer).

wird diese im hermetischen Traktat ersetzt durch eine Typologie der Bewegungen, eine obskure Anspielung auf unkörperliche Substanzen und eine rudimentäre Klassifikation von unterschiedlichen Arten (*ideai*) von Seelen. Diese verschiedenen Arten von Darlegungen sind nur ansatzweise logisch verknüpft und sind allein durch die himmlische Autorität des göttlichen Lehrers legitimiert („denn wir haben gesagt ... wir bekräftigen“). Der Abschnitt scheint dazu gedacht, den Leser durch seine philosophische Diktion und seine dogmatische Eindringlichkeit zu beeindrucken, indem er sich als eine Sammlung von Wahrheitssätzen präsentiert, die man einfach wörtlich zu nehmen und auswendig zu lernen hat. Es erschließt sich deshalb sofort, warum die Forschung stets dazu tendiert hat, das hermetische Denken als naiv und philosophisch inadäquat einzustufen. Andererseits finden wir aber eine ähnliche Form des Argumentierens mit Kurzformeln auch in den Kompendien (*epitomai*) professioneller Philosophen. Dort dienen sie als „Grundrisse“ (*typoi*) von Lehren, die „vollständig erfasst und auswendig gelernt“ werden müssen, bevor der Lernende zu den „genauen Details der einzelnen Punkte“ voranschreiten kann.<sup>62</sup> Deshalb scheint es mir problematisch, alle Hermetiker vorschnell von „dem kultivierten, gebildeten Teil“ der Gesellschaft auszuschließen.<sup>63</sup> Einige von ihnen waren offenbar mit den didaktischen Methoden der philosophischen Schulen vertraut, manche waren sogar in der Lage, ausführliche Ausarbeitungen zu hermetischen Einzellehren zu formulieren. Ein gutes Beispiel ist eine philosophische Untersuchung des Konzepts des Ortes (*topos*) im zweiten Traktat des *Corpus Hermeticum* (CH II), das eine enge Vertrautheit mit den zentralen Lehren platonischer Metaphysik im 2. und 3. Jh. n. Chr. aufweist.<sup>64</sup>

Aber man kann den Hermetismus auch nicht auf eine philosophische Unternehmung im engeren Sinne reduzieren.<sup>65</sup> Sein Endziel liegt woanders, nämlich darin, eine Gesamtschau der Welt zu entwickeln und

<sup>62</sup> Epikur, *Brief an Herodotos* bei Diog. Laert. *V. phil.* X 35f.; 87. Jeder der „Grundrisse“ (τύποι) in den Briefen Epikurs besteht aus einer Maxime und einer kurzen Erläuterung; vgl. *ibd.*, 38f.: „Zunächst, daß nichts aus nichts wird. Andernfalls würde alles aus allem werden, da es ja keines Samens bedürfte. Und ginge das Verschwindende ins Nichtseiende unter, so wäre es wohl schon längst um alle Dinge geschehen, da das, worein sie sich auflösten, ein Nichts wäre.“ (Übers. Apelt).

<sup>63</sup> Vgl. Nocks in Fußnote 56 zitierte Bemerkungen.

<sup>64</sup> Vgl. PLEŠE 2015, 269–272 und TORNAU 2017.

<sup>65</sup> Dasselbe gilt für andere religiös-philosophische Traditionen in der Kaiserzeit, vgl. bes. R. HIRSCH-LUIPOLD, „Plutarch. Religiöse Philosophie als Bildung zum Leben“, in: I. TANASEANU-DÖBLER / T. GEORGES / J. SCHEINER (Hg.), *„Die Lehre des Weisen ist eine Quelle des Lebens (Spr 13,14) – Bedeutende Lehrer in der Tradition der Antike und der monotheistischen Religionen“* (Tübingen 2015) 96–122 und R. HIRSCH-LUIPOLD / M. TRAPP, „Einführung“, in: R. HIRSCH-LUIPOLD / M. TRAPP (Hg.), *Ist Beten sinnvoll? Die 5. Rede des Maximus von Tyros*. SAPERE 31 (Tübingen 2019) 3–43.

eins mit ihrer göttlichen Quelle zu werden.<sup>66</sup> Aber dieser Diskurs geht auch über die rhetorische Argumentation einer gehobenen Schulbildung weit hinaus: Diese vollkommene Verwandlung, die alle physischen Grenzen von Zeit und Raum sprengt, setzt einen besonderen, poetisch gehobenen Diskurs voraus. „Denn die göttliche Lehre vom Göttlichen, ...“ so proklamiert Hermes im *Asclepius*, „gleich einem reißenden Fluss, der im rasenden Sturz von der höchsten Höhe bergab stürzt; dadurch wird bewirkt, dass sie an unserer geistigen Anspannung nicht nur, wenn wir selbst zuhören, sondern auch, wenn wir selbst darüber sprechen, in raschem Schwung vorüberzieht“ (*Ascl.* 3 [41,19–23 M.]). Was Hermes hier darlegt, ruft Longins Schrift *Über das Erhabene* in Erinnerung, dass „uns Erhabenheit fast bis zur Majestät Gottes erhebt“, „wo die Leidenschaften wie ein Sturzbach dahinjagen“ und „oft überschreitet unser Denken sogar die Grenzen, die uns einschließen“ (*Subl.* 36,1; 32,1; 35,3; Übers. Schönberger). Die Versuche, einen solchen Effekt des Erhabenen zu erzielen, ziehen sich durch das gesamte Korpus der hermetischen Schriften von den feierlich vorgetragenen Kosmogonien (*CH* I und III) über Hymnen und Gebete<sup>67</sup> am Ende der intellektuellen Unterweisung (*CH* I 31–32; V 10–11; *Ascl.* 41; *SH* VI 18–19) bis hin zu esoterischen Bearbeitungen des platonischen Themas der Flucht der Seele (*Phaedr.* 247c–e),<sup>68</sup> in denen der in die Hermetik Einzuweihende aufgefordert wird „die Grenzen des Universums zu durchbrechen und die Dinge außerhalb zu betrachten“ (*CH* XI 18–19; vgl. *CH* V 5–6; X 5–6). Der erhabene Charakter solcher Abschnitte wird durch eine Palette rhetorischer Kunstgriffe erzielt wie rhythmische Schlussformeln, rhetorische Fragen, Metaphernhäufung und Mittel der epideiktischen Rhetorik des Lobes und der Invektive. Einer der bekannteren hermetischen Texte, die *Korê Kosmou* (*SH* XXIII), fasst seine dramatische Erzählung der Kosmogonie in eine Reihe von Lob- und Schmähreden, die von den beiden göttlichen Figuren und ihren jeweiligen Schöpfungen gehalten werden: Die inkorporierte Seele klagt über ihre Einkerkierung im Körper (33–37); der göttliche Monarch beruft einen Rat der Götter ein, auf dem er eine Rede über den ungeord-

<sup>66</sup> Zu individueller Vergöttlichung oder „Gottwerdung“ als Kulmination der hermetischen Unterweisung s. *CH* I 26, IV 7 und XIII 10.

<sup>67</sup> Zu Inhalt und Stil der hermetischen Hymnen und Gebete vgl. z.B. J.-P. MAHÉ, „L’hymne hermétique: une propédeutique du silence“, in: Y. LEHMANN (Hg.), *L’hymne antique et son public. Recherches sur les rhétoriques religieuses* 7 (Turnhout 2007) 275–289; CHLUP 2007 diskutiert hymnenartige Elemente in Lehrpassagen, die zeigen, „dass große Teile unserer Texte formal Liedern näherstehen als Prosatexten“ (137).

<sup>68</sup> Das Thema wurde später von allen philosophischen Schulen aufgenommen und ausgeschlachtet; vgl. R. M. JONES, „Posidonius and the Flight of the Mind through the Universe“, *Classical Philology* 21 (1926) 97–113; S. HALLIWELL, *Between Ecstasy and Truth: Interpretation of Greek Poetics from Homer to Longinus* (Oxford 2012) 327–367; für eine hermetische Version des Themas in *CH* XI 18–19 siehe PLEŠE 2015, 276f.

neten Zustand der Welt hält, die in manchem an die Rede des Demiurgen an die „jüngeren“ Götter im *Timaios* erinnert (41a–d); die personifizierten Elemente beklagen sich beim Monarchen über die Natur des Menschen (54–61), vor der der dunkle Dämon Momos gewarnt hatte, als er Hermes scharf für die Erschaffung dieser neuen Rasse kritisierte (43–48):<sup>69</sup>

Wie werden diese genannt, Hermes, du Chronist der Götter? Und als dieser geantwortet hatte: ‚Menschen‘, erwiderte er: ‚Du sagtest doch (selbst) Hermes, es sei ein gewagtes Unternehmen, den Menschen zu schaffen; neugierig ist er mit den Augen, geschwätzig mit der Zunge, er hört sogar lieber das, was er nicht hören soll, gierig ist er mit der Nase und wird vor nichts haltmachen wollen, die Möglichkeiten des Tastsinns einzusetzen. Hast du beschlossen, diesen Menschen ohne Sorgen zu lassen, du Schöpfer, obwohl er so unverfroren die schönen Geheimnisse der Natur untersuchen wird? Willst du ihn ohne Leid lassen, wo er doch bis an die Grenzen der Erde seine Geisteskräfte schicken wird? (43–44, Übers. Holzhausen)

Die Übersetzung kann den Stil der Rede des Momos nur teilweise wiedergeben, die Parallelismen seiner kurzen Sätze, die Abfolge von rhetorischen Fragen, die Aufnahme der „Gott sprach“-Formulierungen aus der *Genesis* und die poetische Sprache, die durchaus an Sophokles' Ode an die Menschheit aus der *Antigone* erinnern mag (*Ant.* 332–375). Was kaum vollkommen wiederzugeben ist, ist die Vorliebe für seltene Ausdrücke, die Nachlässigkeit in der Verwendung der Grammatik an manchen Stellen, die Mischung von akzentuierenden und quantitativen *clausulae* und die Anspielungen auf die platonische und pythagoreische Kritik menschlicher Tollkühnheit und menschlicher Neugier. Dasselbe erhabene Pathos und dieselbe überbordende Rhetorik, die das gesamte Werk durchziehen, wurden in der Forschung seit langem als eine Form spätantiker *Kunstprosa*<sup>70</sup> eingeordnet – ausgefeilt, aber nicht klassizistisch und voller verführerischer Wendungen, die Eunapius mit der „ägyptischen Lust an der Kunst“ (*V. soph.* 493) in Verbindung setzt.<sup>71</sup> Es wäre verlockend, die Autoren dieses Textes und anderer hermetischer Schriften, die in diesem Abschnitt diskutiert werden, unter hellenisierten Ägyptern zu suchen, die mit klassischen Denkmodellen vollkommen vertraut sind, aber sie „aufblasen mit allem,

<sup>69</sup> Die Wahl von Momos als dem Ankläger von Gottes Werken einschließlich der Menschenschöpfung weist auf Lukian als eine mögliche Inspirationsquelle hin (*Hermot.* 20; *Nigr.* 32; *Ver. Hist.* 2,3); vgl. J. SCHWARTZ, „La Koré Kosmou et Lucien de Samosate à propos de Momus et de la creation de l'homme“, in: J. BINGEN / G. CAMBIER / G. NACHTERGAEL (Hg.), *Le monde grec: pensée, littérature, histoire, documents. Hommages à Claire Préaux*. Université Libre de Bruxelles, Faculté de Philosophie et Lettres 52 (Bruxelles 1975) 223–233.

<sup>70</sup> Vgl. die einschlägigen philologischen Kommentare von E. NORDEN, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede* (Leipzig / Berlin 1913) 65–68, für den die „pomphafte Sprache“ und „Rhythmisierung“ des Textes auf „hohe Aspirationen“ seines hermetischen Autors hinweisen. Das Auftreten von akzentuierenden *clausulae* ist der Hauptgrund dafür, dass man den Text ins 4. Jh. n. Chr. datiert; vgl. FESTUGIÈRE 1942; NOCK 1925; 1947; siehe die Einführung zu diesem Band S. 22–23.

<sup>71</sup> Eunapios lässt diese Bemerkung in einem kurzen Kommentar zu dem ägyptischen Rhetor Eusebios fallen; vgl. Nock 1947, 172.

was Symbolik, esoterisches Denken und ein verborgener Sinn zu bieten haben.“<sup>72</sup> Aber Ägypten und seine rätselhafte Weisheit hatten sich zu einem kulturellen Konzept entwickelt, das auch von anderen kompetenten *litterati* – Sophisten, Grammatikern, Wanderdichtern und Philosophen – in verschiedenen anderen Bereichen des römischen Reiches übernommen und gepflegt wurde. Ironischerweise ist, nach all diesen Überlegungen über den gräko-ägyptischen Kontext der antiken Hermetika, der einzige Hermetist, der in antiken Quellen erwähnt wird, derjenige, der „die fünfzehn sogenannten hermetischen Bücher“ in Athen verfasst oder kompiliert hat (Kyrill, *C. Jul.* I 41).

#### 4. Eine kurze Coda über hermetische ‚Gemeinschaften‘

Die vielleicht umstrittenste Frage in der modernen Erforschung der philosophischen Hermetika ist diejenige nach der Existenz von hermetischen Gemeinschaften. Zielten diese verschiedenen Zirkel von *litterati*, die in den vorherigen Abschnitten skizziert wurden, mit ihren hochfliegenden hermetischen Offenbarungen auf einen praktischen Vollzug? Das Problem besteht darin, dass weder die externen Zeugen noch die Primärtexte explizit von solchen organisierten religiösen Gemeinschaften reden. Das Frage-Antwort-Schema der hermetischen Schriften erinnert eher an die Atmosphäre philosophischer Schulen, in denen sich, wie im vorhergehenden Abschnitt gezeigt wurde, im philosophischen Unterricht das Lernen von grundlegenden Lehrsätzen mit der Lektüre ausgeführter philosophischer Schriften abwechselte. Freilich könnte diese Form der Unterweisung ebenso gut in einem „kleinen, informellen Zirkel von Enthusiasten“ gepflegt worden sein,<sup>73</sup> in „ehrenamtlichen Vereinen, die in Verbindung zu den ägyptischen Priestern standen“,<sup>74</sup> im eins-zu-eins-Unterricht, der auch in der Form brieflicher Korrespondenz geschehen konnte,<sup>75</sup> und sogar im Ge-

<sup>72</sup> G. DELEUZE / F. GUATTARI, *Kafka: Towards a Minor Literature*, trans. D. Polan (Minneapolis 1986) 19.

<sup>73</sup> CHLUP 2007, 155.

<sup>74</sup> Vgl. BULL 2018, 453 und *passim*; diese wichtige, gerade erst erschienene Monographie, konnte leider nicht mehr mit der Sorgfalt aufgenommen werden, die sie eigentlich verdient. BULL 2018, 455, schreibt: „Hermetika sind ... höchstwahrscheinlich literarische Produkte von ägyptischen Priestern, die bestimmte Stereotypen aufnehmen und so griechisch-philosophische Lehren als von einer alt-ehrwürdigen ägyptischen Weisheit herkommend darstellen. Die erhaltenen Zeugnisse weisen auf einen Sitz im Leben dieser Literatur, in einer kleinen Gemeinschaft, wo ägyptische Priester lehrten und Menschen einweihen, die nach göttlichen Offenbarungen suchten.“ Ähnliche Vorschläge, die sich als besser belegte Versionen von Reitzensteins *Poimandresgemeinschaft* verstehen lassen, finden sich im ersten Abschnitt des vorliegenden Beitrags.

<sup>75</sup> Wie z.B. in Senecas *Briefen an Lucilius*; für verschiedene mögliche „Settings“ für solche geistlichen Übungen s. HADOT 2014, *passim* und bes. 114.

wand eines introspektiven Selbstgesprächs, bei dem die Rollen von Lehrer und Schüler zwischen dem idealen „Selbst“ und dem tatsächlichen „Ich“ aufgeteilt sind.<sup>76</sup>

Eine Reihe der hermetischen Schriften enthalten hymnische Abschnitte, Bezugnahmen auf eine geistliche Taufe und Rituale der „Wiedergeburt“ (*palingenesia*) sowie theurgische Gebete, die alle die Vorstellung einer kultischen Gemeinschaft oder eines Konventikels entstehen lassen. Dennoch können wir nicht sicher wissen, ob diese „rituellen“ Elemente auf eine tatsächliche Gemeindepraxis hinweisen oder bloße Metaphern und Bilder einer inneren Reise sind. Man mag nur an Platon und seine Verwendung von Sprache und Bildern aus dem Bereich der Mysterien verweisen, die im *Symposion* (209e–212a) dazu dienen, um die unterschiedlichen Stadien des intellektuellen Prozesses deutlich zu machen; oder auf Vettius Valens, der während der Blütezeit des Hermetismus lebte. Er forderte seine astrologischen Kollegen, die die Mitglieder einer *imaginären* Gemeinschaft von Eingeweihten waren, dazu auf, nie ihre Kunst „den Unwissenden und Uneingeweihten“ auszulaudern (*Anth.* 251,18–23 Pingree). Vor langer Zeit schlug Richard Reitzenstein den Terminus *Lesemysterium*<sup>77</sup> zur Beschreibung dieser hermetischen Praxis des Lesens und Auswendiglernens als performatives Substitut für die zur Routine erstarrten Formen der Götterverehrung vor.<sup>78</sup> Die hermetischen Texte schreiben verschiedentlich vor,

<sup>76</sup> Für formale Charakteristika des „Selbstgesprächs“ (*eis heauton*) s. bes. P. HADOT, „Introduction“, in: *Marc Aurèle. Écrits pour lui-même*. Tome I: introduction générale, livre I, ed. trans. P. HADOT (Paris 1998) [IX–XL] XXXII–XL. M. ZAMBON, „Intelletto e anima come paradigma del rapporto maestro-discepolo nella Lettera a Marcella di Porfirio“, in: G. FILORAMO (Hg.), *Maestro e discepolo. Temi e problemi della direzione spirituale tra VI secolo a. C. e VII secolo d. C.* (Piacenza 2002) 91–105, schlägt vor, dass Porphyrios in seinem *Brief an Marcella* die Beziehung zu seiner Frau als eine Chiffre für die Gemeinschaft (*koinônia*) von Intellekt („Ich“) und Seele („Du“) auf ihrer Suche nach spiritueller Erleuchtung betrachtet.

<sup>77</sup> R. REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen* (Leipzig<sup>3</sup> 1927) 51–64.

<sup>78</sup> Verschiedene hermetische Texte zeigen ihre Geringschätzung der Götterverehrung des Volkes offen; vgl. *CH* IV 7: „... die Wahl des Schlechteren richtet den Menschen zugrunde, bedeutet aber keinerlei andere Kränkung Gottes als lediglich folgende: ebenso wie die Festzüge (*πομπαί*) öffentlich auftreten und, ohne selbst etwas bewirken zu können, die anderen behindern, so nehmen auch diese [Menschen] nur an einem Festzug durch die Welt teil, verführt von den sinnlichen Freuden.“ *CH* IX 4: „Die Samen Gottes sind wenige, aber sie sind bedeutend, schön und gut: Tugend, Besonnenheit und Frömmigkeit (*εὐσέβεια*). Frömmigkeit ist die Erkenntnis (*γνώσις*) Gottes; wer ihn erkannt hat, wird von allem Guten erfüllt und hat von Gott eingegebene Gedanken, die nicht denen der Masse ähnlich sind.“ *CH* XII 23: „Diese Lehre verehere, mein Sohn, und halte sie heilig. Nur einen einzigen Gottesdienst (*θησκαεία*) gibt es: nicht schlecht zu sein.“ *Ascl.* 41 [85,16–20 M.]: „Das ist ja wie eine Gotteslästerung, beim Gebet zu Gott Weihrauch und das übrige anzuzünden. Nichts bedarf er ja, der selbst alles ist und in dem alles ist. Wir aber wollen ihn unter Danksagungen anbeten. Das ist nämlich das bedeutendste Brandopfer für Gott, wenn ihm von den Sterblichen Dank abgestattet wird.“ Nock 1939, 366 Anm. 6 weist auf zwei Ausnahmen hin: *CH* XVII („Deshalb bete die Götterbilder an, mein König, weil auch

dass diese Form der textlichen Initiation von unterschiedlichen Arten sinnlicher Stimulation sowie Gebeten und sogar bestimmten Atemtechniken begleitet werden soll,<sup>79</sup> aber eine Gemeinschaftserfahrung scheint für diese rein gedankliche Aneignung der Welt und ihres göttlichen Ursprungs nicht notwendig. Der „Weg des Hermes“ setzt eine enge Beziehung zwischen Lehrer („Ich“) und Schüler („Du“) voraus,<sup>80</sup> in der die anfangs unterschiedlichen Perspektiven am Ende ineinanderfließen in der kontemplativen Schau des höchsten Göttlichen:

Ich freue mich, mein Sohn, daß du die guten Früchte aus der Wahrheit hervorgebracht hast, die unsterblichen Erzeugnisse. Nachdem du dies alles von mir erfahren hast, versprich Schweigen über das göttliche Wunder, mein Sohn, und tue niemandem die Überlieferung der Wiedergeburt (παλιγγενεσία) kund, damit wir nicht für Verräter gehalten werden. Denn jeder von uns hat sich hinreichend bemüht, ich als Sprechender, du als Hörender. Im Geist hast du dich und unseren Vater erkannt (CH XIII 22; Übers. Holzhausen).

Unter dem Strich scheint es nicht ratsam, sich in dem alten Forschungsstreit über die Frage nach dem *Sitz-im-Leben* der philosophischen Hermetika auf eine Seite zu schlagen. Wie ihre Produzenten und Leser vermutlich unterschiedlichen ethnischen, professionellen und kulturellen Milieus zugehörten, so wird wohl auch die Art und Weise, wie sie jeweils den „Weg des Hermes“ begrifflich gefasst, praktiziert und weitergegeben haben, unterschiedliche Formen angenommen haben: vom Lesen von Meditationen

---

sie Ideen (ιδέαι) aus dem geistigen Kosmos in sich tragen.“) und Passagen aus dem *Asclepius*, die zum Großteil aus der sogenannten Apokalypse stammen (*Ascl.* 24–27); sie sagen die Auswanderung der „Gottheit“ aus Ägypten voraus, wenn „Menschen fremder Herkunft dieses Gebiet und diese Erde erfüllen“ und „Religion, Frömmigkeit und Götterverehrung“ gesetzlich verboten werden (24 [65,13–16 M.]). Auf der Grundlage dieser Passagen und einiger Abschnitte aus *Korê Kosmou*, spricht sich BULL 2016 dafür aus, dass „die allgemeine Sicht des traditionellen Kults einschließlich der Opfer, in den hermetischen Texten positiv ist“ (144f.), insofern sie darauf zielt, „die irdischen Götter zu versöhnen und die kosmische Ordnung aufrechtzuerhalten“ (157). Aber nach dem *Asclepius* gibt es eine wichtige Vorbedingung für die Wirksamkeit traditioneller Kultpraktiken, nämlich dass „der Mensch ... diese (sc. die Götter) in Frömmigkeit und mit heiligem Sinn verehrt“ (22 [63,7 M.]: *religione et sancta mente*); diese Bedingung erfüllen allerdings nur einige wenige Menschen, die „einen frommen Geist besitzen“ (23 [63,9 M.]: *pia mente praeditis*), (Übers. Holzhausen; *Ascl.*: Übers. Gall). BULL 2016 diskutiert die oben zitierten Passagen aus dem griechischen *Corpus Hermeticum* nicht und behauptet sogar, dass „CH I–XIV keine offensichtliche Bezugnahme auf den traditionellen Kult enthalten“ (152).

<sup>79</sup> CH X 17: „Wer zuhört, mein Sohn, muß mit Geist und Seele den Worten des Redenden folgen und muß schneller und besser mit seinem Gehör erfassen, als der Redende spricht“ (Übers. Holzhausen).

<sup>80</sup> Eine wichtige Ausnahme stellt der *Asclepius* dar, wo Hermes dem *Asclepius*, Tat und Hammon seine „göttliche Rede“ (1 [39,1 M.]: *divinus sermo*) hält. Aber selbst hier ist das „Ich-Du“-Schema in der Unterweisung beibehalten, da *Asclepius* der einzige Gesprächsteilnehmer ist, der tatsächlich Fragen stellt. Tat und Hammon sind in die Rolle stiller Zuhörer verwiesen, bevor sie schließlich gemeinsam mit Hermes und *Asclepius* das Schlussgebet an die Gottheit außerhalb des *Adytums* des Tempels sprechen (41 [85,21–86,12 M.]).

im je eigenen Tempo über geistliche Übungen, die von einem erfahrenen Meister angeleitet wurden, bis hin zu „Textgemeinschaften“,<sup>81</sup> die durch ein minutiöses Studium der hermetischen Schriften nach Heil suchten. Mit anderen Worten, man muss nicht zwischen den von Porphyrios auf der einen und Jamblich auf der anderen Seite vorgeführten diametral entgegengesetzten Alternativen wählen. Als ein typischer Fall spätantiker Religiosität des „Irgendwo“<sup>82</sup> lässt der Hermetismus beide Alternativen zu.

---

<sup>81</sup> Zum von B. Stock, *The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Century* (Princeton, NJ 1983), vorgeschlagenen Konzept von „Textgemeinschaften“ und den verschiedenen Formen, in denen es seither in der modernen Forschung über die Antike gebraucht (und missbraucht) worden ist, s. den ausgezeichneten Überblick von J. Heath, „Textual Communities: Brian Stock’s Concept and Recent Scholarship on Antiquity“, in: F. Wilk (Hg.), *Scriptural Interpretation at the Interface between Education and Religion. In Memory of Hans Conzelmann*. Themes in Biblical Narrative 22 (Leiden / Boston 2018) 5–35. Im Anschluss an Stowers 2011, schreibt J. Rüpke, „The Role of Texts in Processes of Religious Grouping during the Principate“, *Religion in the Roman Empire* 2 (2016) [170–195] 185f.: „die Verfasser und Rezipienten der [hellenistischen und römischen] Zeit waren sehr unterschiedlich ...“ und „können nicht sinnvoll mit der undifferenzierten Vorstellung von ‚Textgemeinschaften‘ oder gar ‚Religionen‘ erfasst werden“; seines Erachtens war es „vom 1. Jh. n. Chr. an vor allem der Einzelne, den diese Texte dazu einluden zu reagieren“.

<sup>82</sup> Vgl. die Klassifikation religiöser Traditionen von Smith 2003.

# Platonische Philosophie im *Asclepius*

*Christian Tornau*

Die Beziehung zwischen Hermetismus und Platonismus ist nicht ganz leicht zu bestimmen. Einerseits weisen die sogenannten philosophischen *Hermetica*, zu denen auch das Original des lateinischen *Asclepius*, der *Logos teleios*, zählt, in ihrem Welt- und Menschenbild eine unverkennbare Nähe zur platonischen Philosophie auf.<sup>1</sup> Hermetiker und Platoniker stimmen etwa darin überein, dass die Gesamtheit des Seienden hierarchisch geordnet ist und ein höherer, immaterieller, allein der geistigen Erkenntnis zugänglicher Bereich des wahren und unveränderlichen Seins von einem niederen materiellen Bereich zu unterscheiden ist, der mit der sinnlich wahrnehmbaren Welt identisch und durch Veränderlichkeit und Scheinhaftigkeit gekennzeichnet ist.<sup>2</sup> Beide nehmen an der Spitze der Seinshierarchie einen transzendenten, der menschlichen Erkenntnis kaum oder gar nicht zugänglichen, unaussprechlichen Gott an.<sup>3</sup> Beide sind von der Unsterblichkeit und göttlichen Abkunft der Seele überzeugt und betrachten es als das Ziel des menschlichen Daseins, die Seele mit Hilfe der Philosophie von der Bindung ans Körperliche zu lösen, ihre ursprüngliche, geistige Natur wiederherzustellen und sie dem Göttlichen so ähnlich wie möglich werden zu lassen.<sup>4</sup> Mit dem für den kaiserzeitlichen Platonismus besonders maßgeblichen Dialog *Timaios* teilen die *Hermetica* das Interesse für Kosmologie und Theologie, d.h. für das naturphilosophische Unterfangen,

<sup>1</sup> Dies ist seit der Renaissance vielfach festgestellt worden. Vgl. etwa FESTUGIÈRE 1949, XII f.; Ders. 1953, 26 und ausführlich Ders. 1954, 92–140; DILLON 1977, 384 (und vgl. 389–392 zum *Poimandres*); GERSH 1986, I 338 (= Ders. 1992, 132); B. ALAND, *Die Gnosis* (Stuttgart 2014) 195 („ins Platonische gewendete Gnosis oder [...] ins Gnostische gewendeter Platonismus“); O'BRIEN 2015, 169f. sowie den Beitrag von Claudio Moreschini in diesem Band, S. 283–306.

<sup>2</sup> Z.B. *Ascl.* 32 [76,13–17 M.]; 34 [79,6–23 M.]; *SH XI* 2,16 und sehr pointiert *SH II A passim*. Vgl. Plat. *Tim.* 27d–28a; 48e–49a; *Phaed.* 79a; Apul. *Plat.* I 6 = DÖRRIE / BALTES 1996, Baustein 103.2.

<sup>3</sup> *Ascl.* 20 [59,9–60,3 M.]; 31 [75,3–7 M.]; *CH II* 5; 14; V 1. Vgl. Plat. *Tim.* 28c; *Rep.* VI 509b: ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει („jenseits des Seins an Würde und Macht“).

<sup>4</sup> *Ascl.* 2 [40,17f. M.]; 11 [51,8–10 M.]; *CH I* 24–26. Vgl. Plat. *Phaedr.* 245c–250c; *Phaed.* 82e–83a; *Tht.* 176b: φυγή δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι („Die Flucht aber ist die Ähnlichwerdung mit Gott, soweit das möglich ist; Ähnlichwerdung aber bedeutet, mit Einsicht gerecht und fromm zu werden“). Dieser Satz diente dem spätantiken Platonismus als Formel für das Telos oder Ziel allen menschlichen Handelns; vgl. dazu MÄNNLEIN-ROBERT 2013.

Struktur und Entstehung der körperlichen Welt durch die providentielle Wirksamkeit eines guten göttlichen Prinzips zu erklären.<sup>5</sup> Die platonische Prägung der hermetischen Schriften lässt sich auch am philologischen Detail ablesen: Mehrere Traktate, auch der *Asclepius*, enthalten Platonzitate,<sup>6</sup> und die Dialogführung imitiert bisweilen die Dialektik der platonischen Dialoge.<sup>7</sup> Die der Entstehung der hermetischen Schriften zeitgenössische Erscheinungsform des Platonismus, der sogenannte Mittel- und Neuplatonismus, hat – neben doktrinalen Einflüssen<sup>8</sup> – auch und gerade durch seine philosophische Methodik auf den Hermetismus gewirkt. In dem Bestreben, aus der Vielfalt der platonischen Dialoge ein lehr- und lernbares philosophisches System, ein platonisches Dogma, zu rekonstruieren, betrieb man in der Kaiserzeit zunehmend Philosophie als Exegese und näherte sich den philosophischen Sachfragen auf dem Wege der Auslegung autoritativer Texte an, wobei die philosophische Wahrheit als Kriterium der Richtigkeit der Exegese fungierte.<sup>9</sup> Vieldiskutierte exegetische Probleme waren etwa, ob der welterschaffende Gott (Demiurg) des *Timaios* mit der überseienden Idee des Guten der *Politeia* (509b) zu identifizieren sei und ob die Schöpfungsgeschichte des *Timaios* wörtlich im zeitlichen oder allegorisch im nichtzeitlichen Sinne verstanden werden müsse. Die diesen Fragen zugrundeliegenden Sachprobleme – ist der höchste Gott zugleich der Welterschöpfer oder ist er vom Schöpfer zu unterscheiden und noch weiter in die Transzendenz zu rücken?<sup>10</sup> Ist die Welt in der Zeit entstanden

<sup>5</sup> So durchweg im *Asclepius*; vgl. *CH* V *passim*; *CH* XI 12–14 usw. Ausführlich in mythischer Form: *SH* XXIII (*Kore Kosmou*). Zur Figur des Demiurgen im Mittelplatonismus vgl. OPSOMER 2005.

<sup>6</sup> *CH* IV 8 = Plat. *Rep.* X 617e (ὁ μὲν θεὸς ἀναίτιος; dasselbe Zitat im koptischen *Asclepius*, *NHC* VI 8, 66, vgl. CAMPLANI 2000, 159 Anm. 117; MAHÉ 1982, 215f.; in der lateinischen Version fehlt es); *SH* III 1 = Plat. *Phaedr.* 245c (Ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος); *Ascl.* 3 [41,23f. M.] *sensibilis deus* = Plat. *Tim.* 92c (αἰσθητὸς θεός), vgl. *Ascl.* 16 [55,8 M.]; vielleicht auch *Ascl.* 2 [40,17 M.] (*omnis humana immortalis est anima*) nach Plat. *Phaedr.* 245c.

<sup>7</sup> Z.B. *CH* II 1–4.

<sup>8</sup> So hat Gebhard Löhr ein mit der Philosophie des Numenios verwandtes mittelplatonisches System als Hintergrund von *CH* II wahrscheinlich machen können (LÖHR 1997, 255–262).

<sup>9</sup> Zur Textkommentierung als philosophischem Medium des Mittelplatonismus vgl. zuletzt F. M. PETRUCCI, „L’esegesi e il commento di Platone (a partire dall’esegesi della cosmologia del *Timeo*)“, in: BONAZZI / DONINI / FERRARI 2015, 295–320. Zum Ganzen vgl. BALTES 1992. Eine mustergültige Interpretation der Philosophie des Numenios als Exegese des *Timaios* bietet M. BALTES, „Numenios von Apameia und der Platonische Timaios“, *Vigiliae Christianae* 29 (1975) 241–270 (Nachdr. in: Ders. 1999, 1–32).

<sup>10</sup> *CH* II 5; 14; VI 4; XII 2; *SH* V 1f.; XXI 1. Die hermetischen Autoren gaben hier durchaus verschiedene Antworten; vgl. *CH* IX 9 mit einer Polemik gegen eine Theologie der extremen Transzendenz. Zur Diskussion im Platonismus vgl. DÖRRIE / BALTES / PIETSCH 2008, 180–229. 546–608 (Bausteine 201–205).

oder nicht?<sup>11</sup> – interessierten auch die hermetischen Autoren, die in unterschiedlicher Weise zu ihnen Stellung nehmen und sich bisweilen direkt exegetisch äußern.<sup>12</sup> Manche kürzeren hermetischen Texte ähneln mittelplatonischen *Zetemata*, Auslegungen besonders schwieriger platonischer Passagen.<sup>13</sup>

Andererseits wäre es nicht statthaft, den Hermetismus lediglich als eine populäre, auf ein Publikum mit besonders ausgeprägtem religiösem Bedürfnis zugeschnittene Version des Platonismus zu begreifen.<sup>14</sup> Während die ältere Forschung dazu neigte, bei der Interpretation der hermetischen Schriften die griechisch-philosophische Tradition zu privilegieren und die ägyptischen Elemente als nur äußerlichen Schmuck zu marginalisieren,<sup>15</sup> sind seit dem Fund hermetischer Fragmente in der koptisch-agnostischen Bibliothek von Nag Hammadi die Bezüge des Hermetismus zur ägyptischen Religion vermehrt in den Vordergrund gerückt worden.<sup>16</sup> Eine vermittelnde und heute anscheinend weitgehend konsensfähige Position betont die kulturelle und religiöse Verankerung der Hermetik in der griechisch-ägyptischen Mischkultur des hellenistisch-ptolemäischen und römischen Ägypten, die auch den Verstehenshorizont der hermetischen Texte bilde.<sup>17</sup> Für unsere Zwecke ergeben sich hieraus vor allem zwei Konsequenzen. Erstens werden sich Platonisches und Ägyptisches in einem

<sup>11</sup> DÖRRIE / BALTES 1998, 84–180. 373–535 (Bausteine 136–145). Hermetische Stimmen für eine nichtzeitliche Entstehung der Welt: *Ascl.* 26 [68,13–69,2 M.]; *CH XI* 3; dagegen *CH X* 10.

<sup>12</sup> Z.B. *CH X* 2 und vor allem *CH XIV* 4 (Exegese von *Timaios* 28c). Vgl. auch *Ascl.* 31 [75,9f. M.], wo die exegetische Frage nach dem Prioritäts- und Posterioritätsverhältnis von Gott und *aeternitas* / αἰών ausdrücklich offengelassen wird.

<sup>13</sup> *SH III* (zu Plat. *Phaedr.* 245c–e); *SH XVII* (zur Lehre von den Seelenteilen in *Politeia* IV).

<sup>14</sup> Drastisch O. GIGON, „Corpus Hermeticum“, *Lexikon der Alten Welt* (1965) [669f.] 670: „Das C(orpus) Hermeticum ist abgesunkene, zerfaserte philosophische Literatur, „Proletarierplatonismus“. Das noch von BALTES 1992, 237 (= Ders. 1999, 246) wiederholte Wort vom „Proletarierplatonismus“ geht auf Willy Theiler zurück (THEILER 1966, 113). DILLON 1977, 384 spricht etwas freundlicher von „the ‚Platonic Underworld‘“ (wiederholt von O'BRIEN 2015, 204). Vgl. dagegen SCARPI 2018, 1155: „Unverkennbare Affinitäten ... zum kaiserzeitlichen Platonismus dürfen nicht überbewertet werden.“

<sup>15</sup> Vgl. z.B. THEILER 1966, 114: „ägyptische Übermalung“. Das monumentale Werk von FESTUGIÈRE 1949–1954 erklärt die *Hermetica* rein aus ihrem griechisch-philosophischen Kontext und lässt Ägyptisches unthematisiert. Vgl. dazu den Beitrag von Zlatko Pleše in diesem Band, S. 148–150.

<sup>16</sup> Besonders dezidiert in diesem Sinne: MAHÉ 1978 und 1982. Den ägyptischen Hintergrund betont auch P. SCARPI, *La rivelazione segreta di Ermete Trismegisto I* (Milano 2009) XXVII–XLIV. Zusammenfassend CAMPLANI 2000, 13–31.

<sup>17</sup> Grundlegend: FOWDEN 1986. Vgl. zur Forschungsdiskussion überblicksweise LÖHR 1997, 4–9. 15–19 mit Nennung der relevanten Literatur; ein knapper Abriss auch bei PARRI 2005, 12 Anm. 9. Ein gewichtiger Beitrag in diesem Sinne ist jetzt BULL 2018, der ausführlich für eine Abfassung der *Hermetica* durch ägyptische Priester der römischen Kaiserzeit argumentiert, die ägyptische Tradition und griechische Philosophie für ein griechisch gebildetes Publikum kombiniert hätten.

hermetischen Text selten rein scheiden lassen. Ein griechisch und ägyptisch gebildeter, an Religion und Philosophie interessierter Autor dürfte das Sonnengleichnis der *Politeia* instinktiv als diskursive Auslegung des altägyptischen Motivs der welterschaffenden und welterhaltenden Sonne<sup>18</sup> gelesen und letzteres ebenso unwillkürlich als symbolische Kondensation des platonischen Gedankengangs begriffen haben. Welches von beiden dabei zuerst kam, ist im Einzelfall kaum feststellbar und auch unerheblich. Für den Hermetiker war die Übereinstimmung der Traditionen entscheidend; ihr entnahm er das Recht, beide Versionen des Motivs, die platonische und die ägyptische, gleichermaßen als Reflexe jener in ältester Zeit von den Göttern selbst offenbarten Weisheit zu verbuchen, die er mit seinem Text zu tradieren beanspruchte. Darum können bekannte Worte Platons ohne Bedenken dem viel älteren Hermes Trismegistos in den Mund gelegt werden – sie werden damit nur gleichsam ihrem eigentlichen Urheber zurückerstattet. Zweitens und damit zusammenhängend: Die Autorität Platons ist für einen hermetischen Autor und Adepten nicht dieselbe wie für einen mittel- oder neuplatonischen Schulphilosophen. Platon ist für ihn lediglich Reflex und Vermittler einer älteren und ehrwürdigeren Tradition,<sup>19</sup> und damit ist auch die Platon-Exegese aus hermetischer Perspektive nicht Selbstzweck, sondern Mittel zur Wiedergewinnung des in seinen Texten bewahrten ägyptischen Wissens. Mit Entstellungen durch den griechischen Vermittler muss gerechnet werden;<sup>20</sup> und deswegen ist der hermetische Autor bei seiner Arbeit mit dem Platontext grundsätzlich berechtigt, exegetische Modelle des Schulplatonismus zu modifizieren und sich nötigenfalls sogar gegen Platons eigenen Wortlaut zu stellen. Faktisch lehnen sich die hermetischen Schriften zwar oft ebenso eng an die platonischen Vorgaben an wie die Schulphilosophie, schon weil sie schulplatonische Quellen benutzen. Dennoch verleiht ihnen die, wenn man so will, ideologische Unabhängigkeit vom Platonismus eine prinzipielle Selbstständigkeit, die philosophisch durchaus von Interesse ist, wenn sie auch dazu führt, dass der Versuch, mittel- und neuplatonische Elemente in den *Hermetica* zu identifizieren und philosophiehistorisch zu kontextualisieren,<sup>21</sup> mit einigen Unwägbarkeiten behaftet ist. Gerade der *Asclepius* hält hierfür einige Beispiele bereit.

<sup>18</sup> Vgl. dazu den Beitrag von Heike Sternberg-el Hotabi in diesem Band, S. 240–244.

<sup>19</sup> Man darf hier auch an die bereits hellenistische Legende denken, nach der Platon Ägypten besucht hatte und Schüler der dortigen Priester gewesen war (Belege bei DÖRRIE / BALTES 1990, 166–176. 425–453 – Bausteine 62–65; zur Sache BULL 2018, 41–43).

<sup>20</sup> Vgl. CH XVI 1f., wo bekanntlich Asklepios eine Warnung vor der Übersetzung seines Traktats ins Griechische in den Mund gelegt wird (paradoxe Weise in einem von vornherein auf Griechisch geschriebenen Text).

<sup>21</sup> Dies habe ich in TORNAU 2017 versucht (zur Geiststranszendenz des Einen-Guten in CH II und bei Plotin).

Die nachstehenden Ausführungen wollen Teile des *Asclepius* im Horizont der mittel- und neuplatonischen philosophischen und exegetischen Diskussion interpretieren. Zweifellos handelt es sich dabei um eine reduktive Leseweise – nicht nur wegen der weitgehenden Ausblendung der ägyptischen Perspektive, sondern auch, weil platonisch imprägnierte Grundanschauungen in der Kaiserzeit nicht auf die Schulen der professionellen Philosophen beschränkt sind, sondern die gesamte Geistigkeit (Intellektualität und Spiritualität) der Epoche prägen.<sup>22</sup> Den kaiserzeitlichen Platonismus machen nicht nur Alkinoos, Numenios und Plotin aus, sondern auch Plutarch, der schulphilosophische Kompetenz mit einem dezidiert religiösen Anliegen und populärphilosophischer Lebenshilfe und Paränese kombiniert,<sup>23</sup> und auf jüdischer und christlicher Seite Philon von Alexandria und Origenes, deren sich vornehmlich in der Exegese – freilich nicht Platons, sondern der Bibel – artikulierendes Denken platonisch, stoisch und biblisch grundiert ist. Für die damit benannte Breitenwirkung des Platonismus steht nicht zuletzt der Hermetismus selbst. Wollte man für den hier verfolgten Zweck den Begriff des Platonismus jedoch so weit fassen, so wäre nichts Geringeres als eine Interpretation des *Asclepius* im Horizont der gesamten kaiserzeitlichen und spätantiken Religions- und Geistesgeschichte in all ihrem Facettenreichtum zu geben. Das kann im gegenwärtigen Rahmen nicht geleistet werden. Die Beschränkung auf die mittel- und neuplatonische Schultradition und auf Autoren, die sich selbst klar und ausdrücklich als Platoniker begreifen, hat demgegenüber den Vorteil, dass damit ein Reservoir von philosophischen Theorien und Textauslegungsmethoden zur Verfügung steht, die sich eindeutig der platonischen Philosophie zuweisen lassen und mit denen der *Asclepius* mit hinreichender philologischer und philosophischer Präzision verglichen werden kann. Einige der nicht ganz wenigen Verständnisprobleme des Dialogs werden sich, so unsere Hoffnung, auf diesem Wege lösen oder doch klarer fassen lassen.<sup>24</sup> Wir folgen dabei nicht der Gedankenführung des *Asclepi-*

<sup>22</sup> Einen umfassenden Überblick hierzu geben etwa M. ERLER / I. TANASEANU-DÖBLER, „Platonismus“, *RAC* 27 (2016) 837–955 (mit weiterer Literatur).

<sup>23</sup> Zusammenfassend: R. HIRSCH-LUIPOLD, „Plutarch“, *RAC* 27 (2016) [1010–1038] 1029–1032.

<sup>24</sup> Über den Platonismus des *Asclepius* ist bislang kaum gearbeitet worden. Grundlegend sind nach wie vor der Kommentar von Scott (SCOTT 1926, 1–300) und die Anmerkungen in NOCK / FESTUGIÈRE 1960, 357–401. Eine hilfreiche Zusammenstellung platonischer Motive bietet GERSH 1986, I 332–387; die Ausführungen zu Theologie und Ideenlehre (*ebd.* 332–379) sind, leider ohne einen entsprechenden Hinweis, nachgedruckt als GERSH 1992. Reiches Material zu Theologie und Transzendenz in Hermetismus und Mittelplatonismus bietet FESTUGIÈRE 1954, 54–140. Eher summarisch ist die knappe Diskussion bei O'BRIEN 2015, 195–203. Heute ist ein solches Unternehmen sehr erleichtert durch die Sammelwerke *Der Platonismus in der Antike* (begonnen von Heinrich Dörrie, fortgeführt von Matthias Baltes und jetzt von Christian Pietsch; hervorragend kommentiertes Repertorium von Vergleichstexten) und *The Philosophy of the Commentators 200–600 AD* (SORABJI 2004, insgesamt 3 Bde.)

us, sondern orientieren uns an einer Systematik philosophischer Grundfragen, wie sie uns in ungefähr vergleichbarer Form in den mittelplatonischen Einführungsschriften des Alkinoos und des Apuleius entgegentritt. Vorausgesetzt wird jedoch ein ‚unitarisches‘ Verständnis des *Asclepius* als einer einheitlichen Komposition statt als einer Kompilation ursprünglich selbstständiger Texte – zum einen, weil jüngst gezeigt worden ist, dass sich der Gedankengang des Dialogs als eine zwar nicht völlig konsistente, aber doch kohärente philosophische Argumentation interpretieren lässt,<sup>25</sup> und zum anderen, weil es sich bei nicht wenigen der vermeintlichen Brüche im *Asclepius* um Spannungen handelt, die platonischem Denken *per se* inhärent und vermutlich von diesem ererbt sind. Dies gilt insbesondere für das vieldiskutierte Spannungsverhältnis von Monismus und Dualismus, d.h. für die im Hermetismus und auch innerhalb des *Asclepius* oft recht unterschiedliche Bewertung des Leibes und der körperlichen Welt.<sup>26</sup>

## 1. Was ist Philosophie?

Eine der wichtigsten der in mittel- und neuplatonischen Einführungsschriften üblicherweise diskutierten Einleitungsfragen war die nach Wesen und Begriff der Philosophie. Der spätantike Neuplatonismus kannte

---

sowie durch die annähernd vollständige Sammlung der Fragmente der Mittelplatoniker in M.-L. LAKMANN u.a. (Hg.), *Platonici minores. 1. Jh. v. Chr.–2. Jh. n. Chr. Prosopographie, Fragmente und Testimonien mit deutscher Übersetzung*. PhA 145 (Leiden 2017).

<sup>25</sup> PARRI 2005. Ein ähnlicher Ansatz, allerdings recht skizzenhaft durchgeführt, bei LUCENTINI 2003. MAHÉ 1981 ist zwar noch dem analytischen Ansatz verpflichtet, doch sein Versuch, eine „source principale“ zu rekonstruieren, stellt einen wichtigen Schritt in Richtung einer unitarischen Leseweise dar. Über die verschiedenen Versuche, den *Asclepius* analytisch in drei oder mehr eigenständige Traktate zu unterteilen, orientieren NOCK / FESTUGIÈRE 1960, 290–295; MAHÉ 1981, 405–408; PARRI 2005, 16–20.

<sup>26</sup> Vgl. hierzu zuletzt BULL 2018, 188–372, PLEŠE 2015 und den Forschungsüberblick bei PARRI 2005, 21–27. Während A.-J. Festugière monistische und dualistische Strömungen („courants“) innerhalb des Hermetismus unterscheiden wollte (FESTUGIÈRE 1949, X–XII; Ders. 1953, 69–96 usw.; noch von MAHÉ 1981, 413f. akzeptiert und für analytische Schlussfolgerungen verwertet), ordnet FOWDEN 1986, 97–104 die Texte unterschiedlichen Initiationsstufen zu und möchte die „monistisch“-kosmosfreundlichen Traktate eher an Anfänger und die „dualistisch“-außerweltlichen Schriften eher an fortgeschrittene Adepten adressiert sehen. Dagegen macht PLEŠE 2015 auf die Präsenz dualistischer Elemente gerade in einführenden, katechismusartigen Texten aufmerksam (etwa SH XI) und schlägt die umgekehrte Reihenfolge vor. Hierfür plädiert auch BULL 2018 *ebd.*, der drei Initiationsstufen unterscheidet und ihnen eine Reihe von Texten präzise zuordnen zu können glaubt („Introduction to the Way of Hermes“, u.a. SH XI; „The Ritual of Rebirth“, CH XIII; und „Heavenly Ascent“, NHC VI 6). Vielleicht sollte man beide Ansätze kombinieren: Am Anfang stünde dann die Lockerung des beim Anfänger noch selbstverständlichen Verhaftetseins in der Welt mit Hilfe drastischer dualistischer Rhetorik; hierauf würde eine positivere Sicht auf den Kosmos als das Produkt göttlicher Vorsehung folgen, und zuletzt schlosse sich die wieder außerweltlich orientierte Hinwendung zu Gott an. Ansätze zu einer solchen Pädagogik gibt es im Platonismus durchaus (vgl. Plot. V 1,1,22–29).

sechs kanonische Definitionen, als deren gemeinsamen Nenner man die auf Platon selbst zurückgehende<sup>27</sup> Bestimmung als Streben nach Weisheit betrachten kann. Weisheit ist dabei sowohl (theoretisch) die Erkenntnis des wahren Seienden sowie der göttlichen und menschlichen Dinge als auch (praktisch) die Hinwendung zum geistigen Sein und die Angleichung an Gott.<sup>28</sup> Im gleichen Sinne bestimmt das mittelplatonische Handbuch des Alkinoos (2. Jh. n. Chr.) die Philosophie als Streben nach Erkenntnis des Göttlichen und Menschlichen und als die Lösung der Seele vom Körper und ihre Hinwendung zum wahren, geistig erkennbaren Seienden.<sup>29</sup> Von dem künftigen Philosophieschüler verlangt Alkinoos dann u.a. eine Begabung für die mathematischen Wissenschaften, die geeignet seien, ihn von der veränderlichen Körperwelt zu distanzieren und dem geistigen Sein näher zu bringen, also offenbar propädeutische Funktion haben.<sup>30</sup> Konkreter wird dies in der etwa gleichzeitigen Einführung des Theon von Smyrna, wo die Philosophie als eine sukzessive ‚Einweihung‘ in die platonischen ‚Mysterien‘ in Form eines fünfstufigen Erziehungsprogramms beschrieben wird und die mathematischen Wissenschaften die erste, der Reinigung der Seele dienende Stufe darstellen. Die nächsthöhere Stufe ist die Mitteilung der platonischen Lehre, worauf dann (theoretisch) die Schau (ἐποπτεία) der Ideen und (praktisch) die Angleichung an Gott folgen.<sup>31</sup>

Im *Asclepius* findet sich ebenfalls eine Reflexion über das Wesen der Philosophie und ihr Verhältnis zu den mathematischen Wissenschaften (12–14 [52,1–53,6 M.]). Sie geht dem Abschnitt zur Prinzipienlehre (14–18) voraus, so wie Alkinoos seiner Darstellung der platonischen Prinzipienlehre eine auf das Eingangskapitel zurückverweisende nähere Erläuterung der propädeutischen Rolle der Mathematik voranstellt.<sup>32</sup> Trismegistus‘ Definition der Philosophie hat jedoch einen polemischen Kontext: Am Ende des vorhergehenden anthropologischen Abschnittes hatte die Feststellung gestanden, dass die Perspektive einer Erlösung des Menschen aus seiner körperlichen Hülle und seiner Restitution in einen reinen, gottgleichen Zustand vielen wegen ihrer Gewöhnung an das Körperliche und seine

<sup>27</sup> Plat. *Rep.* V 475b; *Symp.* 204a–b.

<sup>28</sup> David, *Prolegomena*, 20,25–31 BUSSE (CAG XVIII 2 = DÖRRIE / BALTES 1996, Baustein 102). Vgl. zum Ganzen DÖRRIE / BALTES 1996, 22–39. 231–256.

<sup>29</sup> Alcin. *Did.* 1, 152,2–6 WHITTAKER / LOUIS (= DÖRRIE / BALTES 1996, Baustein 102.2 nach Plat. *Phaed.* 67d und *Rep.* VII 521c).

<sup>30</sup> Alcin. *Did.* 1, 152,8–11 WHITTAKER / LOUIS.

<sup>31</sup> Theon, *Expositio* 14,18–16,2 HILLER (= DÖRRIE / BALTES 1996, Baustein 102.7). Vgl. zu diesem Text und zur propädeutischen Rolle der Mathematik auch I. HADOT, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique* (Paris 1984) 71–73; F. M. PETRUCCI, *Teone di Smirne. Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium. Introduzione, traduzione, commento. Studies in ancient philosophy* 11 (Sankt Augustin 2012) 302–305. Überblicksweise zu Theon: Ders., „Théon de Smyrne“, in: R. GOULET (Hg.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques* VI (Paris 2016) 1016–1029.

<sup>32</sup> *Did.* 7, 160,42–162,23 WHITTAKER / LOUIS. Die Prinzipienlehre beginnt dann ab *Did.* 8.

sinnlichen Befriedigungen unglaublich oder sogar lächerlich erscheinen.<sup>33</sup> Hieraus erwächst der Vorwurf an nicht näher bestimmte, später als „Sophisten“ diffamierte Personen,<sup>34</sup> die Philosophie, die „allein in der Erkenntnis der Gottheit als dauerndes Anschauen und heilige Verehrung“ bestehe (12 [52,2–4 M.]),<sup>35</sup> durch die Vermischung mit wissenschaftlichen Disziplinen wie der Arithmetik, Geometrie und Musik verfälscht und unverständlich gemacht zu haben (13 [52,8–10 M.]). Dies wirkt zunächst wie eine Attacke auf die zeitgenössische Schulphilosophie, insbesondere auf die hohe Wertung der mathematischen Wissenschaften durch Richtungen wie den Platonismus, und wie eine Reduktion der Philosophie auf die hermetische *mentis religio* – das Ineins von Gotteserkenntnis und Gottesverehrung<sup>36</sup> – als Gegenentwurf.<sup>37</sup> Näheres Hinsehen lehrt jedoch, dass Trismegistus' Philosophiebegriff dem platonischen gar nicht so fern liegt. Die zwei Aspekte der Schau (*obtusus* = θεωρία, ἐποπτεία)<sup>38</sup> und der Religion (*religio* = εὐσέβεια) entsprechen strukturell und auch inhaltlich der theoretischen (Seinserkenntnis) und praktischen (Gottähnlichkeit) Seite der Philosophie, wie sie die schulplatonischen Definitionen beschreiben. Astronomie, Geographie<sup>39</sup> und Musik sind auch für den hermetischen Adepten keineswegs irrelevant, sondern geleiten ihn auf dem Wege der Einsicht in die rationale und harmonische Struktur des Kosmos zur Erkenntnis und Bewunderung der weltschaffenden göttlichen Vernunft; sie besitzen also einen propädeutischen, über ihre körperlichen Gegenstände hinausweisende Funktion, die man durchaus mit der ersten, ‚reinigenden‘ Stufe der platonischen Paideia bei Theon vergleichen darf.<sup>40</sup> Trismegistus kritisiert also nicht so sehr die Integration wissenschaftlicher Disziplinen in die Phi-

<sup>33</sup> Damit sind die Ausführungen zum moralischen Übel im prinzipientheoretischen Abschnitt (15–16 [54,15–55,3 M.]), vorbereitet (PARRI 2005, 67). Die literarisch-rhetorische Komposition des *Asclepius* deutet also ebenso wie der schulplatonische Hintergrund auf eine Zusammengehörigkeit von 12–14 mit der Prinzipienlehre.

<sup>34</sup> 14 [53,2 M.]: *sophistarum calliditate*.

<sup>35</sup> *philosophiae, quae sola est in cognoscenda divinitate frequens obtutus et sancta religio*.

<sup>36</sup> CH IX 4: εὐσέβεια δὲ ἐστὶ θεοῦ γνῶσις („Gottesfurcht ist die Erkenntnis Gottes“). Vgl. CH VI 5: μία γὰρ ἐστὶν εἰς αὐτὸ ἀποφύρουσα ὁδός, ἢ μετὰ γνώσεως εὐσέβεια („Es gibt nur einen Weg, der dort hinführt, die mit Erkenntnis verbundene Gottesfurcht“). Anders akzentuiert SH II B 2: χωρὶς γὰρ φιλοσοφίας ἄκρως εὐσεβῆσαι ἀδύνατον („Ohne Philosophie in höchstem Maße gottesfürchtig zu sein, ist unmöglich“). Im griechischen *Corpus Hermeticum* sind φιλοσοφία und stammverwandte Wörter nur ca. 8x belegt. Materialreich zu εὐσέβεια im *Corpus Hermeticum* und zu seiner Wiedergabe mit *religio* im *Asclepius*: BERTOLINI 1985, 1152–1157; speziell zu 12 [52,2–4 M.]: *ebd.* 1155.

<sup>37</sup> Vgl. in diesem Sinne etwa BULL 2018, 382f.

<sup>38</sup> Vgl. SH II A 6; VII 3: θεοπτικὴ δύναμις („die Fähigkeit, Gott zu schauen“).

<sup>39</sup> Sie fungiert hier entsprechend einer hellenistischen Tradition als Vertreterin der Geometrie; vgl. dazu J. FLAMANT, *Macrobe et le néo-platonisme latin, à la fin du IV<sup>e</sup> siècle*. Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain 58 (Leiden 1977) 464–475.

<sup>40</sup> 13 [52,10–53,1 M.]. Vgl. FOWDEN 1986, 101f.; BULL 2018, 383–394, der Bezüge zur hermetischen Astrologie herstellt.

losophie, sondern die Vernachlässigung von deren praktischer, existentieller Seite zugunsten der bloßen Wissensvermittlung. Da Philosophie nach allgemeinem antikem Konsens die Kunst des gelingenden Lebens ist und seit der hellenistischen Zeit ausdrücklich als „Lebenskunst“ (τέχνη περὶ βίον) definiert wird,<sup>41</sup> ist derartige Polemik in der philosophischen Tradition nichts Ungewöhnliches.<sup>42</sup> Indem der *Asclepius* sie in eine ferne Vergangenheit zurückprojiziert und im Modus der Prophetie vortragen lässt,<sup>43</sup> bezieht er sie jedoch auf die gesamte Schulphilosophie der Gegenwart einschließlich des Platonismus und bestreitet dieser pauschal den Anspruch, Lebenskunst zu lehren. Diesen Anspruch erfüllt allein der Hermetismus, für den Trismegistus auch die Urheberschaft an der propädeutischen Unterordnung der Fachwissenschaften unter die eigentliche Philosophie reklamiert.

## 2. Naturphilosophie / Metaphysik I: Prinzipienlehre

Das umfangreiche Gebiet der Naturphilosophie ist für die mittelplatonischen Einführungsschriftsteller in erster Linie *Timaios*-Exegese und umfasst die Theorie der Prinzipien (Metaphysik) ebenso wie die Lehre von Gott als dem höchsten Prinzip (Theologie) und die Entstehung der Welt und des Menschen (Kosmologie und Anthropologie).<sup>44</sup> An den Anfang ihrer Ausführungen stellen sie in der Regel Darlegungen zu den höchsten Prinzipien (ἀρχαί) oder Ursachen (αἰτίαι), aus denen sich alles Seiende ableiten lassen soll und die faktisch aus dem *Timaios* gewonnene Prinzipien der Entstehung des körperlichen Kosmos sind.<sup>45</sup> Am häufigsten begegnet eine Dreiprinzipienlehre, die Gott als die bewirkende (*causa effici-*

<sup>41</sup> Z.B. Plut. *Quaest. conv.* I 1,2 (613B) (= DÖRRIE / BALTES 1996, Baustein 102.6); Cic. *Fin.* III 4.

<sup>42</sup> Ein Beispiel für viele: Sen. *Ep.* 108,23 („Was Philosophie war, ist Philologie geworden“, *Itaque quae philosophia fuit, facta philologia est*). Zu *Ascl.* 12–14 als allgemeine Polemik gegen eine Wissen als Selbstzweck betrachtende Philosophie vgl. PARRI 2005, 68f. (einen spezifisch antiepileptischen Akzent vermag ich allerdings nicht zu erkennen). – Der *Somnium*-Kommentar des Macrobius bietet Anschauungsmaterial, wie sich fachwissenschaftliche Inhalte in einem platonischen Kontext – trotz erklärter gegenteiliger Absicht (*Somn.* II 4,12) – bis zu einem gewissen Grad verselbstständigen können.

<sup>43</sup> 12 [52,1f. M.]: *Ego enim tibi quasi praedivins dixerō nullum post nos habiturum dilectum simplicem, qui est philosophiae*. Der prophetische Ton weist auf die sog. Apokalypse der Kapitel 24–27 voraus (PARRI 2005, 122f.).

<sup>44</sup> Alcin. *Did.* 8, 162,24–28 WHITTAKER / LOUIS mit Anklang an Plat. *Tim.* 27a. Die Einteilung des *Didaskalikos* folgt wie die von Apuleius, *De Platone*, der hellenistischen Dreiteilung der Philosophie in Naturphilosophie, Erkenntnistheorie und Ethik. Zur Platon-Exegese im Mittelplatonismus vgl. überblicksweise Ch. TORNAU, „Der Mittelplatonismus“, in: Ch. HORN / J. MÜLLER / J. SÖDER (Hg.), *Platon-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. 2. Aufl. (Stuttgart / Weimar 2017) 414–421.

<sup>45</sup> Alcin. *Did.* 8–10; Apul. *Plat.* I 5–7.

ens), die Materie (Hyle) als die stoffliche (*causa materialis*) und die platonischen Ideen als die paradigmatische oder Formursache (*causa formalis*) unterscheidet. Diese Prinzipien entsprechen dem göttlichen Demiurgen des *Timaios*, dem „Vorbild“ (παράδειγμα, Plat. *Tim.* 31a), auf das er bei der Erschaffung der Welt „hinblickt“, und dem erst in der Mitte des Dialogs ins Blickfeld rückenden, teils widerständigen, teils substrat- oder raumartigen dritten Moment (Chora oder Ananke). Beliebt ist die in letzter Instanz ebenfalls auf den *Timaios* zurückgehende, vielleicht von der hellenistischen Doxographie formalisierte knappe präpositionale Umschreibung der Prinzipien nach ihren Funktionen: Gott ist das „Wodurch“ oder „Woher“ (ὅφ’ οὗ, *a quo*), die Materie das „Woraus“ (ἐξ οὗ, *ex quo* / *unde* oder ἐν ᾧ) und die Ideen das „Woraufhin“ oder „Wonach“ (πρὸς ὃ, *ad quod*) der Weltentstehung.<sup>46</sup> Doch ist die Dreiprinzipienlehre im kaiserzeitlichen Platonismus nicht so kanonisch fixiert wie es nach den doxographischen und Einführungstexten scheinen könnte. Einerseits kann die kausale Weltklärung weiter ausdifferenziert und die Prinzipienreihe um zusätzliche Glieder erweitert werden. Seneca im 1. Jh. und Proklos im 5. Jh. n. Chr. fügen noch die immanente Form oder Gestalt (εἶδος) des Geschaffenen (καθ’ ὃ, *in quo*) und die Finalursache (δι’ ὃ, *propter quod*) hinzu (letztere wird im Mittelplatonismus nur ausnahmsweise gesondert benannt, wohl weil die meisten – nicht alle – Mittelplatoniker den Demiurgen des *Timaios* mit der Idee des Guten der *Politeia* identifizieren, so dass ὅφ’ οὗ / *a quo* und δι’ ὃ / *propter quod* in eins fallen);<sup>47</sup> Proklos kennt außerdem noch eine Instrumentalursache (ὀργανικόν, δι’ οὗ), die im 1. Jh. auch von Philon von Alexandria erwähnt und mit dem Logos Gottes gleichgesetzt wird.<sup>48</sup> Andererseits sind die Prinzipien Gott, Vorbild (Ideen) und Materie zwar formal gleichrangig, werden faktisch aber recht unterschiedlich gewichtet. Insbesondere war es unter den Mittelplatonikern umstritten, ob die Ideen als gegenüber Gott völlig eigenständiges Prinzip angesetzt oder als Denkinhalte (νοήματα) in den als allumfassender Geist (νοῦς) begriffenen Gott hineinverlegt werden sollten.<sup>49</sup> Die letztere Option, die sich im Neuplato-

<sup>46</sup> Aet. I 11,1f. (= DÖRRIE / BALTES 1996, Baustein 111.2); vgl. *ibd.* I 3,21 (= Baustein 113.2). Der älteste, auf hellenistische Vorgänger deutende Beleg ist Varro, *Rer. div.* Fragm. 206 Cardauns = Aug. *Civ.* VII 28; seine lateinischen Ausdrücke unterscheiden sich geringfügig von den hier übernommenen aus dem Referat Senecas (*Ep.* 65,8 = DÖRRIE / BALTES 1996, Baustein 116.1,75–82). Vgl. zur präpositionalen Umschreibung DÖRRIE / BALTES 1996, 377–383 (Baustein 111) und zur Dreiprinzipienlehre insgesamt *ibd.* 387–399 (Baustein 113), jeweils mit den dort angeführten weiteren Belegen.

<sup>47</sup> Sen. *Ep.* 65,2–10 (= DÖRRIE / BALTES 1996, Baustein 116.1); Procl. *In Tim.* 1, 357,12–23 DIEHL (= DÖRRIE / BALTES 1996, Baustein 111.1).

<sup>48</sup> Philon, *De Cherubim* 125–127 (= DÖRRIE / BALTES 1996, Baustein 115.2). Die weiteren Prinzipien Philons sind Gott, die Materie und die Finalursache, die er wie die platonische Quelle Senecas mit der Güte (ἀγαθότης) des Schöpfers gleichsetzt.

<sup>49</sup> Vgl. die doxographische Definition der Idee bei Aet. I 3,21 (= DÖRRIE / BALTES 1996, Baustein 113.2): ἰδέα δὲ οὐσία ἀσώματος ἐν τοῖς νοήμασι καὶ ταῖς φαντασίαις τοῦ θεοῦ,

nismus seit Plotin weitgehend durchsetzte, tendierte in ihrer mittelplatonischen Version dazu, den Ideen ihren Prinzipienrang zu nehmen und sie ganz in Gott aufgehen zu lassen,<sup>50</sup> so dass sich letztlich nur noch der göttliche Geist als aktives und die Materie als passives Prinzip gegenüberstanden. Unstrittig war hingegen, dass von den drei Prinzipien Gott das bedeutendste war;<sup>51</sup> manche Darstellungen lesen sich so, als sei Gott die alleinige Ursache der Weltentstehung, ein Eindruck, den bekanntlich auch der erste Durchgang durch die Schöpfungsgeschichte im *Timaios* vor der Einführung des Ananke-Prinzips erweckt. Es wäre daher ein Missverständnis, wenn man von der Ansetzung der Materie als eines formal unabhängigen Prinzips auf die ontologische Gleichrangigkeit der Materie gegenüber Gott schließen und – wie es die Kirchenväter in ihrer Polemik gegen die griechische Philosophie gern tun – Textpassagen, in denen ein Materieprinzip erwähnt wird, pauschal als dualistisch einstufen wollte.<sup>52</sup>

Der *Asclepius* nennt im 14. Kapitel ebenfalls drei für die Weltentstehung grundlegende Prinzipien (53,9f. M.: *fuit deus et ὕλη [...] et [...] spiritus*), die er im Folgenden nacheinander näher erläutert (14–16 [53,9–55,6 M.]); er folgt also dem traditionellen Schema der Handbuchliteratur. Die beiden zuerst genannten Prinzipien, Gott und Materie, entsprechen recht genau ihren Pendants aus der mittelplatonischen Philosophie: Gott wird als das ewige, unentstandene und ursachenlose bzw. selbstursächliche<sup>53</sup> aktive Prinzip alles werdenden charakterisiert; die Materie ist ein gleichfalls ungeschaffenes und für das Entstehen der Werdewelt unentbehrliches, aber passiv-aufnehmendes Prinzip (17 [55,14 M.]: *receptaculum*, die Wiedergabe von Platons ὑποδοχή),<sup>54</sup> das wie im *Timaios* mit dem Raum

---

(„die Idee ist eine unkörperliche Substanz unter den Gedanken und Vorstellungen Gottes“, Übers. Dörrie / Baltes).

<sup>50</sup> Vgl. hierzu umfassend MICHALEWSKI 2014 und DÖRRIE / BALTES 1998, 262–277 mit Belegen (Baustein 128).

<sup>51</sup> Aet. I 11,2 (= DÖRRIE / BALTES 1996, Baustein 111.2): κυριώτατον δ' ἡγείται τὸ ὑφ' οὗ, τοῦτο δ' ἦν τὸ ποιοῦν („doch hält er das Wodurch für die eigentlichere Ursache. Das aber war die Wirkursache“; Übers. Dörrie / Baltes).

<sup>52</sup> Vgl. TORNAU 2011, 357. Die christliche Polemik trifft die griechischen Prinzipienlehren schon deshalb nicht, weil sie aus der apologetischen Argumentation für die Lehre von der *creatio ex nihilo* erwächst, die sich erst seit dem im 2. Jh. n. Chr. entwickelt und in der griechischen Philosophie so nicht existiert; vgl. hierzu TORNAU 2011, 373–391. Die bekannte Bemerkung von SCOTT 1926, 68 („That part of the *Asclepius* which I have named *Ascl. II* (viz. chs. 14b–16a) was written by a thoroughgoing dualist“) ist insofern ein klassisches Fehlurteil.

<sup>53</sup> *ex se (nata)*: 14 [53,17–18.21 M.]. Vgl. CH VIII 2 und SCOTT 1926, 84–86 mit zahlreichen griechisch-römischen und ägyptischen Parallelen für das Motiv der Selbstursächlichkeit. In der philosophischen Tradition ist Selbstursächlichkeit praktisch gleichbedeutend mit Ursachenlosigkeit; vgl. für den Neuplatonismus Plot. VI 8,14,41f.; 20,1–6; W. BEIERWALTES, *Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen* (Frankfurt / M. 2004) 132–138.

<sup>54</sup> Vgl. Plat. *Tim.* 49a; 51a. Zur ‚Materie‘ im *Timaios*: TORNAU 2011, 350–352.

(*locus* = χώρα) gleichgesetzt und, wie in Teilen des Mittel- und Neuplatonismus,<sup>55</sup> mit der Entstehung des Übels assoziiert wird (15–16 [54,15–55,3 M.]).<sup>56</sup> Trismegistus scheint ihr stellenweise mit dem *Timaios* (52d) eine gegenüber dem göttlichen Schöpfungswillen widerständige Eigenbewegung zuzuschreiben (17 [55,14 M.]: *agitatio atque frequentatio*), sieht in ihr aber in erster Linie das ‚weibliche‘, die aus ihm entstehenden Körperdinge nur im Sinne passiver Aufnahmefähigkeit potentiell in sich enthaltende Prinzip, das nur insofern ‚fruchtbar‘ ist, als es auf den ‚Zeugungsakt‘ des aus sich heraus produktionsfähigen aktiven Prinzips (Gott) angewiesen ist (14 [54,11–13 M.]). Die irritierende Übersetzung von ὕλη mit *mundus*<sup>57</sup> reflektiert die Tatsache, dass der Autor des *Asclepius* weniger an der Materie *qua* Prinzip als an der aus ihr entstehenden körperlichen Welt interessiert ist und beides oft nicht rein scheidet; hierfür spricht auch, dass der Terminus *receptaculum* = ὑποδοχή von ihm recht frei gebraucht wird und den aufnehmenden oder Material-Aspekt sehr verschiedener Entitäten bezeichnen kann.<sup>58</sup> Auf das dritte Element der mittelplatonischen Dreiprinzipienlehre, die paradigmatische Ursache, wird verzichtet; die Ideen kommen in dem prinzipientheoretischen Abschnitt des *Asclepius* nicht vor. Stattdessen führt der Autor mit dem Pneuma (*spiritus* = πνεῦμα) eine neue Ursache ein, die als „Werkzeug“ (*organum*) des göttlichen Willens fungiert und deren Aufgabe die Gestaltung und Belebung der körperlichen Welt ist (16 [55,4–6

<sup>55</sup> Besonders bei Numenius und Plotin; vgl. TORNAU 2011, 359–361. 363f. mit weiterer Literatur.

<sup>56</sup> Vgl. hierzu vor allem PARRI 2005, 71–82.

<sup>57</sup> Auch das griechische *Corpus Hermeticum* geht einmal so weit, Kosmos und Materie zu identifizieren: πηγὴ μὲν οὖν πάντων ὁ θεός, οὐσία δὲ ὁ αἰὼν, ὕλη δὲ ὁ κόσμος („Gott ist die Quelle von allem, die Ewigkeit das Wesen, der Kosmos die Materie“, CH XI 3; vgl. auch CH X 10, wo der Kosmos als ὑλικὸς θεός bezeichnet wird). Der lateinische Übersetzer dürfte sich von solchen Aussagen haben anregen lassen, und vielleicht formulierte der *Logos teleios* selbst schon ähnlich. Vgl. BERTOLINI 1985, 1190–1193. Die materialreiche Studie von Bertolini ist für alle Fragen der philosophischen Terminologie des *Asclepius* grundlegend. Eine tabellarische Gegenüberstellung der Übersetzung mit den erhaltenen griechischen Partien und ausführliche Erläuterungen besonders zum Schlussgebet bietet ROCHETTE 2003. Dürftig hingegen WIGTIL 1984.

<sup>58</sup> 3 [42,4–5 M.]: *mundus autem praeparatus est a deo receptaculum omniformium specierum* (hier ist kaum zu entscheiden, ob die Materie oder der Körperkosmos gemeint ist; man sollte nicht mit PARRI 2005, 41f. darüber spekulieren, ob – wie später bei Plotin – an eine Ableitung der Materie aus Gott oder gar an eine christliche *creatio ex nihilo* gedacht ist; eindeutig ist der Bezug auf die Körperwelt an der Parallelstelle 34 [79,11–12 M.]); 30 [73,18–19 M.]: *et mundus est receptaculum temporis* (wiederum eher die körperliche Welt); 32 [76,1f. M.]: *sensus vero mundanus receptaculum est sensibilium omnium specierum et disciplinarum* (siehe dazu unten Abschnitt 6). In CH XI 7 ist in verwandter Weise eine andere Metapher des *Timaios* für die Materie, die „Amme“, auf die Erde übertragen: τὴν τε γῆν [...] τροφὸν καὶ τὴν τῶν ἐπιγείων („die Erde [...], die Ernährerin und Amme des Irdischen“). Vgl. Plat. *Tim.* 88d; 49a.

M.]).<sup>59</sup> Er war also offenbar der Ansicht, dass von den zahlreichen von der platonischen Tradition zur Verfügung gestellten Ursachentypen die *causa instrumentalis* seinen Zwecken besser entsprach als die vom Text des *Timaios* her näherliegende *causa formalis*. Von der Schulphilosophie übernimmt der *Asclepius* auch die Technik der präpositionalen Umschreibung:

Das also sind die Ursprünge und die ältesten Prinzipien und gleichsam die Quellen (*capita*) oder auch Anfänge (*initia*)<sup>60</sup> von allem, was in diesen (*in his*, vgl. ἐν ᾧ = Materie) oder durch diese (*per haec*, vgl. δι' οὗ = *spiritus*) oder von diesen (*de his*, vgl. ὑφ' οὗ = Gott) ist (17 [56,11–13 M.]).<sup>61</sup>

Diese Modifikation der gängigen mittelplatonischen Prinzipienlehre ist nicht leicht zu interpretieren, weil der Begriff des Pneuma – ursprünglich ein Zentralbegriff der materialistischen Physik und Theologie der Stoa – zwar im *Corpus Hermeticum* häufig vorkommt,<sup>62</sup> im kaiserzeitlichen Platonismus aber keine systematische Rolle spielt.<sup>63</sup> Vorläufig lässt sich immerhin feststellen, dass das Pneuma gegenüber den Hauptursachen Gott und Materie eine eher untergeordnete Funktion hat. Das ergibt sich schon aus seinem Status als *causa instrumentalis*;<sup>64</sup> es lässt sich außerdem daran ablesen, dass es gleich bei seiner Einführung als sowohl dem Gott als auch der Materie immanent charakterisiert wird (14 [53,10f. M.]: *inerat mundo spiritus, sed non similiter ut deo*) und insofern eigentlich kein selbstständi-

<sup>59</sup> Vgl. CH IX 9: τὰ δὲ διὰ πνεύματος ζωοποιούντα („anderes aber macht lebendig durch Pneuma“); CH X 17; SH XXIII 14.

<sup>60</sup> Die Proliferation des Vokabulars an dieser Stelle geht vermutlich auf den Übersetzer zurück, der alle in Frage kommenden lateinischen Ausdrücke für ‚Prinzip‘ in dem Satz unterzubringen versucht. Vgl. zur Neigung des Übersetzers zu terminologischer Variation BERTOLINI 1985, 1163.

<sup>61</sup> *haec ergo sunt principalia et antiquiora et quasi capita vel initia omnium quae sunt in his aut per haec aut de his.*

<sup>62</sup> Ca. 25 Belege allein in SH XXIII–XXVI (dem Kore-Kosmou-Zyklus). Stoisierend z.B. CH I 9: ἕτερον Νοῦν δημιουργόν, ὃς θεὸς τοῦ πυρός καὶ πνεύματος ὧν κτλ. („einen anderen Gott, den Weltschöpfer, der der Gott des Feuers und des Pneumas ist usw.“); vielleicht auch CH III 1. In CH II 8 ist das Pneuma dagegen unkörperlich. In CH X 13 erscheint es nach Nous, Logos und Seele in einer Hierarchie geistiger Prinzipien; vgl. CH XII 18. In SH XIX 5f. ist es mit Sinneswahrnehmung und Meinung assoziiert. Zur parallelen Rezeption der stoischen Pneumatologie in der kaiserzeitlichen Astrologie und bei Tertullian vgl. MORESCHINI 2011, 67. Grundlegend zur Pneuma-Diskussion seit der hellenistischen Philosophie: G. VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoicisme à S. Augustin. Étude philosophique* (Louvain 1945).

<sup>63</sup> Seit Porphyrios (*Sent.* 29 = DÖRRIE / BALTES 2002b, Baustein 176.2) bezeichnet πνεῦμα öfters den Astralleib oder Seelenwagen, der sich der Seele bei ihrem Abstieg durch die Sphären anlagert und zwischen ihr und dem irdischen Körper vermittelt (DÖRRIE / BALTES 2002a, Baustein 165; Texte 122–129, Kommentar 374–401). Eine Verbindung zwischen dieser für den späteren Neuplatonismus wichtigen Konzeption und dem *spiritus* des *Asclepius* ist jedoch nicht zu erkennen.

<sup>64</sup> Proklos scheint die *causa instrumentalis* unter die συναίτια zu rechnen, wenn er bemerkt, dass es laut Platon je drei Arten von Ursachen und Nebenursachen gibt (*In Tim.* 1, 261,14–16 DIEHL).

ges Prinzip sein kann. Wohl aus diesem Grund wird das Pneuma im 19. Kapitel, wo die präpositionale Umschreibung der Prinzipien noch einmal aufgegriffen wird, übergangen.<sup>65</sup> Trismegistus führt es dennoch unter den Prinzipien auf, weil er – so scheint es – eine Verbindung zwischen den beiden Hauptursachen Gott und Materie benötigt, um den Prozess der Weltentstehung in Gang zu bringen. Die Aussage, dass das Pneuma in Gott und in der Materie in je unterschiedlicher Weise präsent ist, lässt sich jedenfalls so deuten, dass das Pneuma gleichsam der Modus ist, in dem die Gehalte des göttlichen Geistes – höchstwahrscheinlich die platonischen Ideen, die die mittelplatonische Handbuchliteratur ja ebenfalls im Geist des Schöpfergottes anzusetzen pflegt – in die Materie übertragen werden, so dass ein Kompositum aus Materie und Form, eben ein Kosmos (*mundus*), entsteht.

### 3. Naturphilosophie / Metaphysik II: Gott, Ideen, Kausalität

Die Frage, wer oder was der platonische Gott, d.h. der Demiurg des *Timaios*, sei, war im kaiserzeitlichen Platonismus ein *zetema*, ein vieldiskutiertes Problem.<sup>66</sup> Die Mittelplatoniker fassten ihn einerseits als den Welterschöpfer ins Auge, als einen den Gesamtkosmos der – sei es innerhalb, sei es außerhalb seiner selbst befindlichen – Ideen erkennenden und auf der Basis dieser Erkenntnis den Körperkosmos planenden und erschaffenden Geist. Andererseits identifizierten sie ihn mehrheitlich mit der überseienden Idee des Guten der *Politeia*<sup>67</sup> und betonten seine Außerweltlichkeit und die Schwierigkeit oder sogar Unmöglichkeit, ihn mit den Mitteln des menschlichen Denkens und Sprechens adäquat zu erfassen.<sup>68</sup> Die prinzipientheoretisch-naturphilosophische Betrachtung Gottes in seiner Relation zu der von ihm verursachten Welt und die Akzentuierung seiner Absolutheit und Transzendenz stehen dabei zueinander in einer gewissen

<sup>65</sup> 19 [59,5–7 M.]: *unde fiunt omnia et a quo fiunt, id est de materia, qua fiunt, et ex eius voluntate, cuius nutu efficiuntur alia.*

<sup>66</sup> Max. Tyr. 9, Titel: τίς ὁ θεὸς κατὰ Πλάτωνα.

<sup>67</sup> Ausdrücklich z.B. Plut. *Plat. Quaest.* 2,1, 1000E: Τί δὴ ποτε τὸν ἀνωτάτω θεὸν πατέρα τῶν πάντων καὶ ποιητὴν προσεῖπεν; („Warum bezeichnet Platon den höchsten Gott als Vater und Schöpfer von allem?“); Diog. Laert. III 72 (= DÖRRIE / BALTES / PIETSCH 2008, Baustein 205.2); Attic. Fragm. 28,7f. DES PLACES; vgl. F. FERRARI, „Gott als Vater und Schöpfer. Zur Rezeption von *Timaios* 28c3–5 bei einigen Platonikern“, in: F. ALBRECHT / R. FELDMEIER (Hg.), *The Divine Father. Religions and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity* (Leiden u.a. 2014) [57–69] 65–68; OPSOMER 2005, 73–79. Vgl. auch Alcín. *Did.* 10, 164,40–42 WHITTAKER / LOUIS (= DÖRRIE / BALTES / PIETSCH 2008, Baustein 188.1,38–41).

<sup>68</sup> Vgl. die vielzitierte entsprechende Aussage in Plat. *Tim.* 28c und die Belege bei DÖRRIE / BALTES / PIETSCH 2008, 351–402 (Bausteine 189–191); J. WHITTAKER, „Ἄρρητος καὶ ἀκατονόμαστος“, in: H. D. BLUME / F. MANN (Hg.), *Platonismus und Christentum. Festschrift für H. Dörrie.* JbAC.E 10 (Münster 1983) 303–306.

Spannung. Im *Didaskalikos* des Alkinoos<sup>69</sup> ist der höchste Gott ein transzendenter Geist (νοῦς), der – in entfernt an Aristoteles erinnernder Weise – sich selbst erkennt, indem er die Ideen als seine Denkinhalte (νοήματα) erkennt, und der, selbst unbewegt, die Aktivität des innerkosmischen Geistes (wohl des Geistes der Weltseele) und damit die Bewegung des Kosmos verursacht. Alkinoos nennt diesen Geist „unaussprechlich und nur geistig erfassbar“<sup>70</sup> und fügt hinzu, dass Kategorien wie Gattung, Art, Akzidens, Qualität, Identität und Differenz auf ihn nicht anwendbar sind. Damit ist freilich primär die Unzugänglichkeit Gottes für die sinnliche Wahrnehmung und das von ihr geprägte Denken gemeint, nicht aber seine totale Unerkennbarkeit, da Alkinoos ja ein Erfassen Gottes durch den Geist ausdrücklich zulässt. Weiter ging der Neuplatonismus seit Plotin, der das höchste Prinzip (das Eine oder Gute) von dem demiurgischen Geist unterschied und es als absolut transzendent, als jenseits des Seins wie des Geistes, begriff. Zugleich damit fassten die Neuplatoniker jedoch auch die göttliche Immanenz schärfer (dass dies im Mittelplatonismus, soweit wir sehen, noch nicht geschieht, mag mit der Opposition gegen den pantheistischen Materialismus der Stoa zu tun haben, die in dieser Phase noch die philosophische Hauptkonkurrentin des Platonismus gewesen zu sein scheint). Die konsequente Nichtanwendung sinnlich-räumlicher Kategorien auf Gott, die seit Plotin im Platonismus philosophischer Standard ist, erlaubt es nicht, einen Ort im Raum zu benennen, wo Gott *nicht* ist, da dies eine Einschränkung seiner Mächtigkeit bedeuten würde; und in diesem Sinne lässt sich das kausale Wirken der göttlichen Instanzen in der Welt als eine unräumliche Allgegenwart, eine Immanenz des Transzendenten, beschreiben.<sup>71</sup> Analog dazu kann Plotin mit Platons *Parmenides* über das Eine die paradoxe Aussage treffen, dass es als Ursache von allem zugleich alles und nichts ist:

Das Eine ist alles und nicht einmal eines (= Plat. *Parm.* 160b). Denn es ist das Prinzip von allem, nicht alles, und doch ist es alles auf die dortige [= dem Einen entsprechende] Weise. Dort nämlich kommt es [= alles Seiende] sozusagen vor, besser gesagt: es *ist* nicht, sondern *wird sein* (Plot. V 2,1,1–3).<sup>72</sup>

<sup>69</sup> Alcín. *Did.* 10, 164,7–165,16 WHITTAKER / LOUIS (= DÖRRIE / BALTES / PIETSCH 2008, Baustein 188.1). Zu diesem Text und den Schwierigkeiten der Theologie des Alkinoos: DÖRRIE / BALTES / PIETSCH 2008, 323–337; OPSOMER 2005, 79–83; Ch. KÖCKERT, *Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie. Die Auslegung des Schöpfungsberichtes bei Origenes, Basilius und Gregor von Nyssa vor dem Hintergrund kaiserzeitlicher Timaeus-Interpretationen*. STAC 56 (Tübingen 2009) 148–164; MICHALEWSKI 2014, 87–93.

<sup>70</sup> *Did.* 10, 165,5 WHITTAKER / LOUIS: Ἄρρητος δ' ἐστὶ καὶ νῶ μόνῳ ληπτός.

<sup>71</sup> Vgl. Porph. *Sent.* 31: Ὁ θεὸς πανταχοῦ ὅτι οὐδαμοῦ, <καὶ ὁ νοῦς πανταχοῦ ὅτι οὐδαμοῦ,> καὶ ἡ ψυχὴ πανταχοῦ ὅτι οὐδαμοῦ; („Der Gott ist überall, weil er nirgends ist, und der Geist ist überall, weil er nirgends ist, und die Seele ist überall, weil sie nirgends ist“); Procl. *Elem. theol.* 98.

<sup>72</sup> Τὸ ἐν πάντα καὶ οὐδὲ ἐν· ἀρχὴ γὰρ πάντων, οὐ πάντα, ἀλλ' ἐκείνως πάντα· ἐκεῖ γὰρ οἷον ἐνέδραμε· μᾶλλον δὲ οὐπω ἐστίν, ἀλλ' ἔσται.

Die Ideen werden, wie angedeutet, im Mittelplatonismus auch von Denkern, die ihnen Prinzipienrang einräumen, häufig innerhalb des demiurgischen Geistes als dessen Denkinhalte angesetzt; es gibt freilich auch Stimmen, die, um den platonischen Realismus nicht zu gefährden, auf einer selbstständigen Existenz der Ideen außerhalb des Geistes bestehen.<sup>73</sup> Bei Plotin sind Geist und Ideen dann in der Weise miteinander identifiziert, dass die Ideen der Seins-Aspekt und der Geist der Erkenntnis-Aspekt der sich selbst denkenden Nous-Hypostase sind; Sein und Erkennen sind eine einzige Aktivität (ἐνέργεια), in der die Grundcharaktere der platonischen Ideen (Stabilität, Selbstidentität) mit denen des Denkens (Bewegung, Differenzierung) miteinander vereinigt sind.<sup>74</sup> Als dieses in dynamischer Selbstidentität sich vollziehende „Leben“ (ζωή) des Geistes interpretiert Plotin die von Platon im *Timaios* als zeitenthobene Gegenwart beschriebene Ewigkeit (αἰών), im Gegensatz zur diese als unaufhörliche Abfolge von Verschiedenem nachbildenden Zeit (χροόνος), die das Leben der Seele ist.<sup>75</sup> Das Problem der Teilhabe der körperlichen Einzeldinge an den Ideen wird im Mittelplatonismus mit dem *Timaios* als „schwer lösbar“ betrachtet; häufig begnügt man sich mit der Metapher der Abprägung der Ideen in der Materie.<sup>76</sup> Plotin führt dieses Bild auf seine eigene Interpretation der Teilhabe als Immanenz des Transzendenten, als unmittelbarer und ungeteilter kausaler Präsenz des geistig Seienden in jedem Einzelding, zurück.<sup>77</sup>

Das auffälligste und von Trismegistus von Anfang an als entscheidend eingeschärfte Merkmal des hermetischen Gottes im *Asclepius* ist die Tatsache, dass er „eines und alles“ (*unum et omnia*) ist.<sup>78</sup> Der Sinn dieser paradoxen, weil von Gott die einander scheinbar ausschließenden Charaktere Einheit und Vielheit gleichzeitig prädicierende Aussage wird in zwei Schritten geklärt. Zunächst stellt der Sprecher die wechselseitige Implika-

<sup>73</sup> Vgl. hierzu die Referate bei Procl. In *Tim.* 1,322,20–26 DIEHL (= DÖRRIE / BALTES 1998, Baustein 131.5); 1,431,14–31 DIEHL (= DÖRRIE / BALTES 1998, Baustein 131.6) und dazu OPSOMER 2005.

<sup>74</sup> Plot. V 1,4; V 3,5; V 5,1f.

<sup>75</sup> Plot. III 7,3 (Ewigkeit); III 7,11 (Zeit). Grundtext ist Plat. *Tim.* 37c–38a (= teilweise DÖRRIE / BALTES 1998, Baustein 129.0b). Die Mittelplatoniker scheinen die Stelle lediglich mit Blick auf die physische, anhand der Gestirne messbare Zeit ausgelegt zu haben (z.B. Alcin. *Did.* 14, 170,20–42 WHITTAKER / LOUIS = DÖRRIE / BALTES 1998, Baustein 129.4). Plutarch (*De E* 19, 392E–393A) gestaltet die platonische Zuordnung der Ewigkeit zum Sein und der Zeit zum Werden mit Blick auf die Zeitstufen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft aus. Vgl. zum Ganzen DÖRRIE / BALTES 1998, 277–305 (Belege und Literatur). Die Zeittheorie Plotins ist vielfach behandelt worden; vgl. z.B. W. MESCH, *Reflektierte Gegenwart. Eine Studie über Zeit und Ewigkeit bei Platon, Aristoteles, Plotin und Augustinus*. Philosophische Abhandlungen 86 (Frankfurt 2003) 228–258.

<sup>76</sup> Alcin. *Did.* 10, 166,3–5 WHITTAKER / LOUIS mit Zitat von Plat. *Tim.* 50c.; *Did.* 12, 167,1–8 WHITTAKER / LOUIS; TORNAU 1998, 39f. mit weiteren Belegen.

<sup>77</sup> Z.B. VI 5,6,7–15.

<sup>78</sup> Hierzu und zu den Konsequenzen dieser Tatsache für die literarische Komposition des *Asclepius*: PARRI 2005, 33–35; MAHÉ 1981, 405.

tion der Aussagen „Alles ist eines“ (*unum esse omnia*) und „Alles gehört zu einem“ (*omnia unius esse*, offenbar gleichbedeutend mit dem vorhergehenden *unum, in quo sunt omnia*, „Alles ist in einem“) fest.<sup>79</sup> Gott ist also in dem Sinne eines und zugleich alles, dass er die *eine* Ursache von allem ist. Wenig später ruft Trismegistus diesen Grundsatz in Erinnerung und führt ihn näher aus:

Habe ich nicht gesagt, dass alles Eines sei und Eines alles, insofern nämlich, als alles im Schöpfer war, bevor er alles geschaffen hatte? Völlig zu Recht ist er selbst alles genannt worden, denn alles ist Glied von ihm (2 [40,22–41,3 M.]).<sup>80</sup>

Der Schöpfergott ist eines, insofern er der Vielheit des Geschaffenen als transzendente Ursache gegenübersteht; und er ist alles, insofern er die Pläne, Vorbilder oder Urformen der geschaffenen Dinge immer schon und unabhängig von deren physischer Existenz in sich enthält. In den in Gott enthaltenen Vorbildern sind unschwer die platonischen Ideen wiederzuerkennen, das Paradeigma des *Timaios*, das der *Asclepius* gemäß mittelplatonischer Tradition in den Schöpfergott verlegt. Der Gott des *Asclepius* ist also ein mittelplatonischer demiurgischer Geist, der die in ihm enthaltenen Ideen erkennt und aus diesem Erkennen heraus die körperliche Welt schafft. Gleichzeitig betont Trismegistus die Immanenz Gottes in der Schöpfung, indem er den Terminus „alles“ (*omnia*) mit durchaus charakteristischer Unschärfe sowohl für die geschaffenen Dinge als auch für ihre geistigen Vorbilder stehen lässt – wenn die letzteren in Gott sind, sind es in gewissem Sinne auch die ersteren, und Trismegistus kann in pantheistischer Manier die Einzeldinge als „Glieder“ (*membra*) Gottes bezeichnen. Dennoch sollte man in Bezug auf den *Asclepius* nicht von einem hermetischen Pantheismus sprechen.<sup>81</sup> Trismegistus bedient sich zwar häufiger als die kaiserzeitlichen Platoniker einer pantheistisch klingenden Ausdrucksweise, und es mögen auch stoische Einflüsse im Spiel sein. Doch geschieht dies immer im Rahmen der von der Formel *unum et omnia* umrissenen platonischen Transzendenz-Immanenz-Struktur, in der – etwas vereinfacht

<sup>79</sup> 1 [39,5–9 M.]. Die Genetivkonstruktion („etwas zugehören“) und die präpositionale Ausdrucksweise („in etwas sein“) sind in der philosophischen Sprache des Platonismus zwei Möglichkeiten, ontologische Abhängigkeit zu bezeichnen; vgl. TORNAU 1998, 40–42.

<sup>80</sup> *non enim hoc dixi, omnia unum esse et unum omnia, utpote quae in creatore fuerint omnia, antequam creasset omnia? nec immerito ipse dictus est omnia, cuius membra sunt omnia.* Vgl. 14 [53,12f. M.]: *in eo iam tunc erant, unde nasci habuerunt.* Zusammenfassend zur Theologie der *Hermetica*: SCARPI 2018, 1166f.

<sup>81</sup> So EBELING 2005, 32: „Dieses hen kai pan wird hier zum pantheistischen Leitfaden der Schrift, denn auch ‚Gott [ist] einer und alles‘.“ Auch sonst scheint mir im *Corpus Hermeticum* der Gott fast durchweg der Schöpfung als transzendenter Schöpfer gegenüberzustehen. Pantheistisch klingende Aussagen finden sich bisweilen gerade in Traktaten, die die Differenz von Gott und Welt betonen (*CH VIII 5; XVI 3*; ausgesprochen pantheistisch *CH XVI 19*, wo der Gott durch die Weltschöpfung gleichsam sich selbst schafft). Ähnlich PARRI 2005, 200f. mit dem Hinweis auf die mögliche Ausnahme *CH XII 21–23*.

gesagt – *unum* für die Transzendenz und *omnia* für die Immanenz steht.<sup>82</sup> Die Transzendenz akzentuieren solche Stellen, wo Trismegistus sich der Mittel der negativen Theologie bedient und Gott als „unbegrenzt“ (*indefinitum*), „unbegreiflich“ (*incomprehensibile*) und von Kategorien wie dem Ort, der Qualität oder der Quantität nicht erfassbar bezeichnet<sup>83</sup> oder von der Unmöglichkeit spricht, ihn namentlich zu nennen.<sup>84</sup> Doch schränkt er in diesen Passagen die Unerkennbarkeit Gottes häufig wieder auf die Nichterfassbarkeit durch die sinnliche Wahrnehmung ein; der Gott des *Asclepius* ist, wie der des Alkinoos, nicht geisttranszendent, sondern dem geistigen Erkennen – freilich nur diesem – zugänglich.<sup>85</sup> Und das Kapitel über die Unnennbarkeit Gottes, das diesen zunächst sehr weit in die Transzendenz zu rücken scheint, empfiehlt als Lösung nicht, wie die neuplatonische negative Theologie, das Schweigen oder die resignative Einsicht in die Inadäquatheit der Sprache,<sup>86</sup> sondern den Gebrauch möglichst vieler verschiedener Gottesnamen, was mit einem Hinweis auf die *unum et omnia*-Formel begründet wird.<sup>87</sup> Diese Empfehlung hat fraglos auch einen kultisch-religiösen Aspekt, signalisiert aber in philosophischer Hinsicht, dass dem Autor die Immanenz Gottes ebenso wichtig ist wie seine Transzendenz. Im Zweifelsfall akzentuiert er eher die Verbindung von Gott und Welt; übersteigertes Transzendenzdenken liegt ihm fern.

Das Verhältnis zwischen Gott und den Ideen wird im *Asclepius* jedoch noch eingehender reflektiert, und der Autor gelangt hierbei deutlich über die meisten für uns noch fassbaren Mittelplatoniker hinaus. Wenig überraschend ist, dass er die Gesamtheit der Ideen als „intelligible Welt“ (*mundus intellegibilis* = κόσμος νοητός) und als göttlich betrachtet und dass sie für ihn wie für den *Timaios* das transzendente Modell der sinnlich wahrnehmbaren Welt (*mundus sensibilis* = κόσμος αἰσθητός) sind (33 [77,25–78,5 M.]). Dabei siedelt er sie mit dem *Phaidros* an einem metaphorischen Ort außer-

<sup>82</sup> Vgl. noch 2 [41,10–17 M.]; 9 [48,6–7 M.] (*qui solus omnia aut pater est omnium*: hier tritt die Vater-Metapher des *Timaios* an die Stelle der Ausdrucksweise mit *in* oder dem Genetiv); 20 [60,2–4 M.]; 30 [74,9–10 M.] (*cum in eo sunt omnia et in omnibus ipse est solus*, hier auf die innere Struktur des *Nous* bezogen; siehe unten); 34 [79,14–15 M.]; 41 [85,18 M.]; GERSH 1986, I 343–348 (= Ders. 1992, 135–137).

<sup>83</sup> 29 [72,3f. M.]; 31 [75,3–6 M.]. Vgl. GERSH 1986, I 343f. (= Ders. 1992, 135) mit weiteren Belegen. Die Ablehnung der aristotelischen Kategorien für das geistige Sein findet sich häufig bei Plotin (z.B. VI 4,8,28–32 und TORNAU 1998, 176f.).

<sup>84</sup> 20 [59,9–60,3 M.]; GERSH 1986, I 341–343 (= Ders. 1992, 134); PARRI 2005, 100–103.

<sup>85</sup> 29 [72,5 M.] (*sola intellegentia mentis illuminans*; vgl. 16 [55,7 M.]: *mente sola intellegibilis*; exakt parallel ist Alcin. *Did.* 10, 165,5 WHITTAKER / LOUIS: ἄφ' ἑαυτοῦ ἀληπτός, „allein vom Geist zu erfassen“); 31 [75,3f. M.]: *quod non subicitur sensibus*.

<sup>86</sup> Vgl. z.B. Procl. *Theol. Plat.* II 8, 58,24f. SAFFREY / WESTERINK. Die Andeutung, dass die Namen Gottes im Wesentlichen der Verständigung unter den Menschen dienen (20 [59,11f. M.]: *intellectus nostri causa*), hat freilich Parallelen bei Plotin (V 3,13,1–6; VI 9,5,38–41).

<sup>87</sup> 20 [60,1–3 M.]: *hunc vero innomine<m> vel potius omninomine<m> esse, siquidem is sit unus et omnia, ut sit necesse aut omnia eius nomine aut ipsum omnium nominibus nuncupari*. Vgl. bes. CH V 10 (NOCK / FESTUGIÈRE 1960, 375f.); Weiteres bei SCOTT 1926, 134.

halb der Welt und des Himmels an, wo auch der Gott seinen Platz hat,<sup>88</sup> und bestreitet für die Ideen, wie an anderer Stelle für den Gott, die Anwendbarkeit sinnlicher Denkkategorien wie Qualität, Quantität und Zahl (34 [79,6–11 M.]). In den Kapiteln 30 und 31 bietet er jedoch nicht nur die einzige metaphysische Exegese der platonischen Grundbegriffe Ewigkeit und Zeit (Plat. *Tim.* 37c–38a) vor Plotin, die erhalten geblieben ist,<sup>89</sup> sondern reflektiert in diesem Zusammenhang auch über den Sinn der Kategorien Bewegung (*commotio* = κίνησις) und Stillstehen (*stabilitas* = στάσις), insofern sie auf Gott angewendet werden, wodurch eine bemerkenswerte, in mancher Hinsicht auf Plotin vorausweisende Skizze der inneren Struktur und Aktivität des demiurgischen Geistes entsteht. Trismegistus beginnt mit einer Bestimmung der Ewigkeit (*aeternitas* = αἰών) als einer vitalen und lebensspendenden Instanz, die die körperliche Welt umgibt<sup>90</sup> und für deren Bewegung sorgt. Der Modus dieser Bewegung ist die Zeit (*tempus* = χρόνος). Sie hat ihre eigene, auf göttlichem Gesetz beruhende Regelmäßigkeit, die sich im himmlischen Bereich an der Regelmäßigkeit der Gestirnbewegungen und im sublunaren Raum am Wechsel der Jahreszeiten ablesen lässt (30 [73,4–18 M.]). Im nächsten Schritt ordnet Trismegistus diese Konzeption in den weiten Rahmen der aus dem *Timaios* (27d–28a) vertrauten Antithese von Sein und Werden ein, indem er den unausgesetzter zeitlicher Bewegung unterworfenen, niemals stillstehenden Körperkosmos der in sich selbst ruhenden, räumlich absolut unbewegten Vollkommenheit Gottes gegenüberstellt (30 [74,4–10 M.]). Damit steht die Frage im Raum, wie die Ewigkeit sich zu diesen beiden Polen verhält: Einerseits gehört sie traditionell auf die Seite der sich gleichbleibenden Seins (Plat. *Tim.* 37c–d);<sup>91</sup> andererseits hat Trismegistus sie soeben als lebendig

<sup>88</sup> 33 [77,25–78,3 M.] (*quod dicitur extra mundum [...] plenum esse intellegibilium rerum, id est divinitati suae similitum*; vgl. Plat. *Phaedr.* 245c; SCOTT 1926, 98). Vgl. 27 [69,16–19 M.]: *ac per hoc deus supra verticem summi caeli consistens ubique est omniaque circum inspicit. sic est enim ultra caelum locus sine stellis ab omnibus rebus corpulentis alienus.*

<sup>89</sup> Gesehen von SCOTT / FERGUSON 1936, 421. Überlegungen zu dieser Partie bieten FESTUGIÈRE 1954, 167–175; GERSH 1986, I 358–361 (= Ders. 1992, 141f.); PARRI 2003; PARRI 2005, 142–155; MORESCHINI 2011, 62–64 (mit Hinweisen zum religionsgeschichtlichen Hintergrund des αἰών-Begriffs). Die nachstehende Interpretation weicht in Einzelheiten von diesen Vorgängern ab.

<sup>90</sup> Die Metapher des Umgebens für die kausale Wirksamkeit einer ontologisch übergeordneten Instanz ist in den hermetischen Schriften häufig; vgl. *CH* XI 4; *XVI* 12; *SH* XV 1; 3. Vgl. auch *Ascl.* 34 [79,22f. M.]

<sup>91</sup> Ansonsten wird im *Corpus Hermeticum*, soweit ich sehe, die Ewigkeit stets mit Identität und Stillstand in Verbindung gebracht. Dies ist auch in der zweiten ausführlichen Behandlung des Aion in *CH* XI 1–4 der Fall, die FESTUGIÈRE 1954, 167–175 mit Gewinn zur Erklärung von *Ascl.* 30–31 heranzieht; vgl. *CH* XI 2: τοῦ δὲ αἰῶνος [sc. οὐσία] ἡ ταυτότης [...] καὶ ὁ μὲν αἰὼν ἔστηκε πρὸς τὸν θεόν, ὁ δὲ κόσμος κινεῖται ἐν τῷ αἰῶνι, „Das Wesen der Ewigkeit ist die Identität [...]; die Ewigkeit steht still um den Gott, der Kosmos aber bewegt sich in der Ewigkeit“; (zu *CH* XI 1–4 vgl. außerdem Festugière 1954, 152–162). Ähnlich Alcín. *Did.* 14, 170,25f. WHITTAKER / LOUIS: τοῦ αἰῶνος, ὅς ἐστι μέτρον τοῦ αἰωνίου

und lebensspendend charakterisiert, was Bewegung oder zumindest eine irgendwie geartete Dynamik zu implizieren scheint. Trismegistus formuliert dieses Problem in Form eines Paradoxons: „... außer jemand wagte zu sagen, seine [= Gottes] Bewegung vollziehe sich in der Ewigkeit“ (30 [74,10–11 M.]).<sup>92</sup> Dann wäre die Ewigkeit eine zwar Gott zugeordnete, aber zugleich bewegte, zwischen dem unbewegten Gott und der bewegten Welt vermittelnde Instanz. In dieser paradoxen Schlichtheit ist der Satz freilich nicht akzeptabel: Da die Ewigkeit gleichsam der feste Punkt ist, aus dem sich die zeitliche Bewegung entwickelt und in den sie wieder zurückläuft, kann sie ihrerseits nicht wieder im gleichen Sinne bewegt sein wie die Zeit (die Folge wäre ein infinites Regress).<sup>93</sup> Darum werden im Folgenden die Begriffe „Stillstehen“ (*stabilitas*) und „Bewegung“ (*mobilitas*) hinsichtlich ihrer Zuordnung zu Ewigkeit und Zeit überdacht: Die Zeit ist nicht einfach ein regelloses, chaotisches Dahinfließen, sondern enthält durch ihre Regelmäßigkeit ein Element der Stabilität; umgekehrt ist die Ewigkeit als solche zwar fix und stabil, enthält aufgrund ihrer ursächlichen Relation zur Zeit aber auch ein dynamisches Moment (31 [74,19–26 M.]).<sup>94</sup> Aus diesem gleichsam spiegelbildlichen,<sup>95</sup> auf beiden Seiten sowohl Stillstand als auch Bewegung aufweisenden Verhältnis von Ewigkeit und Zeit lässt sich eine plausible Vermutung bezüglich der Bewegtheit des Gottes selbst gewinnen:

So ist auch glaubhaft (*credibile est*),<sup>96</sup> dass Gott sich in sich selbst bewegt durch dieselbe Unbeweglichkeit. Denn die Bewegung des Beständigen selbst ist in Anbetracht seiner Größe unbeweglich (31 [74,26–75,2 M.]).<sup>97</sup>

Die paradoxe Formel der unbewegten Bewegung (*immobilis agitatio* = κίνησις ἀκίνητος), die im Neuplatonismus zu einer Art *terminus technicus* für die besondere Seins- und Erkenntnisweise des transzendenten Geistes wird, ist, soweit wir sehen, vom *Logos teleios* oder seiner mittelplatonischen Quelle erstmals geprägt worden.<sup>98</sup> Da sie sich einem von

---

κόσμου τῆς μονῆς („der Ewigkeit, die das Maß des Fortbestehens des ewigen Kosmos ist“). Vgl. auch TORNAU 2017, 228 zu CH II 2f.

<sup>92</sup> *nisi aliquis audeat dicere ipsius commotionem in aeternitate esse.*

<sup>93</sup> 30 [74,11–13 M.].

<sup>94</sup> Ich glaube nicht, dass die Bewegung der Ewigkeit ein primär gnoseologisches, sich aus der menschlichen Perspektive ergebendes Problem ist (so PARRI 2005,152–155 mit starker Betonung von Wendungen wie *videatur*, 31 [74,24 M.]).

<sup>95</sup> In CH XVII wird die Metapher der Spiegelbildlichkeit auf das Verhältnis des Körperlichen und des Unkörperlichen angewendet.

<sup>96</sup> Darf man hier an die „wahrscheinliche Darlegung“ (εἰκὼς λόγος / μῦθος) des *Timaios* denken (29d; 30b usw.)?

<sup>97</sup> *sic et deum agitari credibile est in se ipsum eadem immobilitate. stabilitatis etenim ipsius in magnitudine est immobilis agitatio.* Mit *magnitudo* dürfte die inkommensurable Größe Gottes, seine Transzendenz gemeint sein.

<sup>98</sup> Procl. In *Tim.* 2, 251,5 DIEHL (ὁ μὲν νοῦς κίνησις ἐστὶν ἀκίνητος, „Der Geist ist unbewegte Bewegung“; vgl. dazu S. GERSH, ΚΙΝΗΣΙΣ ΑΚΙΝΗΤΟΣ. *A Study of Spiritual Motion*

sinnlichen Kategorien ausgehenden Denken nicht erschließt, folgt an dieser Stelle organisch die schon erwähnte negative Charakterisierung Gottes als „unbegrenzt, unfasslich, nicht zu berechnen“ (31 [75,4 M.]). Trismegistus begnügt sich indes nicht mit Paradoxien und Negationen, sondern erläutert im folgenden erkenntnistheoretischen Kapitel 32, worin die unbewegte Bewegung Gottes konkret besteht: Sie ist das universale göttliche Denken (*omnis [...] sensus divinitatis similis*), das alles Erkennbare in sich enthält, und die „in der Wahrheit selbst des höchsten Gottes begründete Ewigkeit“ (32 [75,20–76,1 M.]) – mit anderen Worten: der Stabilität und Dynamik vereinigende erkennende Zugriff des göttlichen Nous auf die unveränderlichen platonischen Ideen. Aus exegetischer Perspektive ist das eine kreative, partiell Plotins Interpretation der Ewigkeit als der spezifischen Lebensform des Geistig-Seienden vorwegnehmende Bestimmung des Verhältnisses der vom *Timaios* vorgegebenen Instanzen „Vorbild“ (παράδειγμα) bzw. „Lebewesen“ (ζῷον) und „Ewigkeit“ (αἰών).<sup>99</sup>

Es ist nicht leicht zu sagen, in welchem exakten Verhältnis *aeternitas* und Gott im *Asclepius* zueinander stehen. Einerseits scheint die Ewigkeit als Leben und Denken des Geistes mit diesem in auf Plotin vorausdeutender Weise mehr oder weniger identisch zu sein, und einmal werden beide nebeneinander als offenbar gleichberechtigte Prinzipien alles Seienden benannt (32 [75,16 M.]); kurz darauf bezeichnet Trismegistus sie jedoch als Gott gegenüber nachrangig (32 [76,12 M.]: *secunda*).<sup>100</sup> Der Autor selbst lässt die Frage nach der Identität oder Differenz von *deus* und *ae-*

*in the Philosophy of Proclus* [Leiden 1973]); Mar. Victorin. *Adv. Arium* I 50 (*inmobili motione*); Aug. *Ord.* II 44; *Gen. litt.* IV 12,23 (*motus stabilis*); Ch. TORNAU, „*Motus*“, *Augustinus-Lexikon* 4 (2012) [99–105] 99f. Terminologisch weniger fix ist Plot. VI 9,5,14f. Eine bemerkenswerte sachliche Parallele zu *Ascl.* 31 (freilich, soweit erkennbar, ohne Bezug zur Ewigkeitsfrage) bietet Numen. *Fragm.* 15,7–10 DES PLACES (= DÖRRIE / BALTES / PIETSCH 2008, Baustein 197.3): Ἀντὶ γὰρ τῆς προσούσης τῷ δευτέρῳ κινήσεως τὴν προσοῦσαν τῷ πρώτῳ στάσιν φημὶ εἶναι κίνησιν σύμφυτον, ἀφ’ ἧς ἢ τε τάξις τοῦ κόσμου καὶ ἡ μονὴ ἢ ἄϊδιος καὶ ἡ σωτηρία ἀναχεῖται εἰς τὰ ὅλα („Denn gegenüber der dem Zweiten zugehörigen Bewegung, so behaupte ich, ist die dem Ersten zugehörige Unbewegtheit eine ihm natürlich verbundene Bewegung, von der die Ordnung der Welt, ihr ewiger Bestand und ihr Wohlergehen sich in das All ergießt“, Übers. Dörrie / Baltes / Pietsch; die Parallele ist gesehen von SCOTT 1926, 203). Ganz entsprechend ist auch im *Asclepius* die unbewegte Bewegung der Ewigkeit Ursache und bewahrendes Prinzip der zeitlichen Ordnung. Numenius ist auch sonst gelegentlich als Inspiration der Hermetiker greifbar, vgl. LÖHR 1997, 255–262. Gegen einen Bezug zu dem Numeniosfragment wendet sich PARRI 2003, 54 Anm. 46, allerdings auf der Basis einer anderen, primär gnoseologisch orientierten Interpretation von *Ascl.* 31, wonach die Paradoxien des Kapitels die Unmöglichkeit ausdrücken, Gott mit dem rationalen Denken zu erfassen.

<sup>99</sup> Plat. *Tim.* 31a (παράδειγμα); 31b (τῷ παντελεῖ ζῳῳ); 39e. Die enge Beziehung zwischen „Vorbild“ und „Ewigkeit“ ist vorgegeben durch *Tim.* 37c–d.

<sup>100</sup> Ich glaube nicht, dass an dieser Stelle die Ewigkeit als unendliche zeitliche Dauer („zweite“ Ewigkeit im Gegensatz zur „ersten“, mit Gott identischen Ewigkeit) gemeint ist (so PARRI 2005, 161 mit Anm. 453; PARRI 2003, 49). FESTUGIÈRE 1954, 175 unterscheidet in *Ascl.* 29–32 nicht weniger als sechs verschiedene Bedeutungen von *aeternitas* / αἰών.

*ternitas* und ihrer wechselseitigen Über- oder Unterordnung ausdrücklich offen und verweigert damit offenbar die Stellungnahme zu einem *zetema* der platonischen *Timaios*-Exegese (31 [75,9–10 M.]).<sup>101</sup> Die beste Lösung ist vielleicht, dass *aeternitas* gleichsam die Außenseite des höchsten Gottes ist, die Form oder der Modus, in dem er mit den ihm nachgeordneten Wesenheiten und insbesondere der körperlichen Welt in Kontakt tritt, in ihnen präsent ist und kausal auf sie wirkt. In diese Richtung deutet zum einen die Aussage, dass die Ewigkeit zwar für sich genommen unbewegt (*immobilis quidem sola*), in ihrer Relation zur Zeit und als Bewegungsursache aber bewegt sei (31 [74,22–24 M.]). Zum anderen ergäbe sich daraus eine mögliche Erklärung für die irritierende Tatsache, dass die platonischen Ideen bzw. die intelligible Welt zwar innerhalb der *aeternitas* als deren Denkobjekt angesetzt werden, dabei aber zweimal das Attribut „sinnlich wahrnehmbar“ (*sensibilis*) erhalten.<sup>102</sup> Die Ideen wären dann ‚in‘ der Ewigkeit, nicht insofern sie selbstgenügsame reine intelligible Wesenheiten sind, sondern insofern sie als Vorbild und Muster der Sinnendinge entsprechend dem in der Formel *unum et omnia* niedergelegten Grundsatz in gewisser Weise selbst die Sinnendinge sind. Wenn das richtig ist, dann wäre die Ewigkeit – vergleichbar dem Pneuma der prinzipientheoretischen Partie – eine zugleich in Gott gegründete und zwischen ihm und der Körperwelt vermittelnde Instanz; es würde dann auch einleuchten, dass Trismegistus die den Kosmos umfassende und belebende Wesenheit und das innere Leben des Geistes mit demselben Terminus *aeternitas* bezeichnen kann.

Fragt man nun nach der kausalen Rolle Gottes und der in ihm enthaltenen und von ihm im Modus der Ewigkeit erkannten Ideen bei der Entstehung der körperlichen Welt, so empfiehlt sich zunächst ein Blick in die noch zum selben Gedankengang gehörigen Kapitel 34–35.<sup>103</sup> Trismegistus kommt hier auf die Unterscheidung zwischen dem geistig erkennbaren, sinnlichen Kategorien nicht unterworfenen Ideenkosmos und der sinnlich wahrnehmbaren, zähl- und messbaren Körperwelt (*mundus [...] sensibilis*) zurück. Letztere wird jetzt als das „die sinnlich wahrnehmbaren Formen Aufnehmende“ (*receptaculum [...] omnium sensibilium specierum*) charakte-

<sup>101</sup> *sive deus sive aeternitas sive uterque sive alter in altero sive uterque in utroque sunt.*

<sup>102</sup> 31 [74,14–16 M.]: *aeternitas [...] mundum non natum, quem recte sensibilem (insensibilem Scott) dicimus, intra se habens.* Vgl. 32 [75,22–24 M.] über den göttlichen *sensus: dei summi in ipsa veritate consistens aeternitas, plenissimus omnium sensibilium et totius disciplinae.* Die beste Diskussion dieses Problems ist nach wie vor FESTUGIÈRE 1954, 171 Anm. 1; vgl. auch BERTOLINI 1985, 1180f. Wegen des zweimaligen Vorkommens ist das Problem nicht mit Scott auf textkritischem Wege lösbar, und es geht auch kaum an, *sensibilis* als Übersetzung von νοητός aufzufassen (z.B. COLPE / HOLZHAUSEN 1997, 299 Anm. 178; zu älteren Versionen dieses Vorschlags vgl. MORESCHINI 2011, 64).

<sup>103</sup> Dazwischengeschaltet sind das erkenntnistheoretische Kapitel 32 (siehe dazu unten Abschnitt 6) und zwei Abschnitte über die naturphilosophischen Standardthemen Leere (*inane* = κενόν) und Raum (*locus* = τόπος) (33 [77,14–34; 79,6 M.]). Zu *Ascl.* 34–35 vgl. PARRI 2005, 170–174. Zusammenfassend zur hermetischen Kosmologie: SCARPI 2018, 1167–1169.

risiert, erhält also Züge der Materie, die ja in der Terminologie zumindest des lateinischen Übersetzers ebenfalls *mundus* heißt (34 [79,6–14 M.]). Im Gegensatz zu den elaborierten kosmogonischen Mythen anderer hermetischer Traktate<sup>104</sup> und zu einer buchstäblichen, die Weltentstehung als realen Prozess mit einem zeitlichen Anfang auffassenden Auslegung des *Timaios* leitet der *Asclepius* die Entstehung der körperlichen Welt unmittelbar aus dem Wesen des demiurgischen göttlichen Geistes ab, dessen Denken der intelligiblen Formen sich in zeitlos-ewiger und gleichsam automatischer Weise in das System der diese abbildenden sinnlich wahrnehmbaren Formen umzusetzen scheint. Man kann nicht einmal sagen, dass durch diesen Umsetzungs- oder Abbildungsvorgang etwas Neues entsteht: Transzendente wie immanente Formen sind, so heißt es, in Gott enthalten und Gegenstand seiner Erkenntnis – alles, was in der Welt gut, wohlgeordnet und vernünftig ist, geht auf Gott zurück und ist für ihn geistig oder sinnlich wahrnehmbar (34 [79,16 M.]: *sensibile atque intellegibile*). Damit wird die platonische Grenze zwischen Sein und Werden verwischt; die sinnlich wahrnehmbaren Formen sind von den intelligiblen nicht mehr prinzipiell verschieden, sondern nur noch deren sichtbare Außenseite, und Gott ist in ihnen ebenso präsent wie in ihren intelligiblen Vorbildern. Auf den ersten Blick könnte es scheinen, dass Trismegistus damit die Immanenz gegenüber der Transzendenz Gottes privilegiert und in die Nähe pantheistischen Denkens gerät. Genau genommen spricht er jedoch – ähnlich wie später Plotin – weniger von einer Immanenz Gottes in der Welt als von einer Immanenz der Welt in Gott; hierfür findet er ein eindrucksvolles, möglicherweise ägyptischer Tradition entlehntes Bild:

Wenn du deinen Sinn auf das Ganze richtest, wirst du durch wahre Lehre lernen, dass die sinnlich wahrnehmbare Welt und alles, was in ihr ist, von jener höheren Welt gleichsam wie von einem Kleid bedeckt ist (34 [79,21–23 M.]).<sup>105</sup>

Es liegt nahe, diese ‚obere Welt‘ mit der Ewigkeit (*aeternitas*) der Kapitel 30–31 zu identifizieren.<sup>106</sup> Dieser Gedanke gibt dem Sprecher Gelegenheit zu einer Erörterung des klassischen philosophischen Problems der Teil-

<sup>104</sup> Vgl. bes. CH I (*Poimandres*); CH III; SH XXIII (*Kore Kosmou*).

<sup>105</sup> *si in totum animadvertes, vera ratione perdisces mundum ipsum sensibilem et, quae in eo sunt, omnia a superiore illo mundo quasi ex vestimento esse contexta*. Vgl. die von Hippolyt (*Ref. V 7,23*) referierte Allegorese der Ἴσις ἑπτάστολος als die sieben die Welt umgebenden Planetenbahnen (NOCK / FESTUGIÈRE 1960, 392f.; zur Hippolyt-Stelle vgl. M. MARCOVICH, „The Isis with Seven Robes“, *ZPE* 64 [1986] 295f. mit weiteren Belegen und Erläuterungen). Platon hatte aus einem ähnlichen Impuls heraus den Weltkörper in der Weltseele statt, wie es der üblichen Ausdrucksweise entsprochen hätte, die Weltseele im Weltkörper angesetzt (*Tim.* 36d–e; vgl. Plot. IV 3,22,8f.).

<sup>106</sup> Dies auch aufgrund von Parallelen im *Corpus Hermeticum*; vgl. CH XI 3: τοῦ κόσμου ὑπὸ τοῦ αἰῶνος ἐμπεριεχομένου („da der Kosmos von der Ewigkeit umfasst wird“); CH XVI 12: ὁ νοητὸς κόσμος τὸν αἰσθητὸν κόσμον περιέχων („die intelligible Welt, die die sinnlich wahrnehmbare Welt umfasst“).

habe der Einzeldinge an den Ideen, das schon Platon selbst im *Parmenides* diskutiert hatte und das Trismegistus offenbar mit Hilfe seiner Konzeption von der Immanenz der Körperwelt im Geistigen lösen zu können glaubt (35 [79,24–80,17 M.]).<sup>107</sup> Die Einzelheiten sind nicht ganz klar, weil der Text die Termini *genus*, *species* und *forma* synonym gebraucht und unterschiedslos auf die transzendenten wie die immanenten Formen anwendet. Insgesamt ergibt sich aber etwa folgendes Bild: Alle einer Art angehörenden Einzelwesen, beispielsweise Menschen, unterscheiden sich hinsichtlich ihrer sichtbaren Gestalt voneinander, lassen sich aber aufgrund eben dieser Gestalt der Art ‚Mensch‘ zuordnen. Der Grund hierfür ist, dass jedes menschliche Einzelwesen allein aufgrund seiner Zugehörigkeit zur Art ‚Mensch‘ im Besitz der immanenten Form ‚Mensch‘ ist; dass diese in jedem einzelnen Exemplar unabhängig von dessen körperlicher Erscheinung wiedererkennbar ist, ist dadurch begründet, dass sie als solche – *qua* Form – unkörperlich ist und die rein körperlich bedingten Unterschiede zwischen den Individuen sie nicht betreffen. Diesen immateriellen, rein geistigen Aspekt der immanenten Form bezeichnet Trismegistus als „göttliche Idee“ (35 [80,6 M.]: *species, quae divina est*); er ist also deckungsgleich mit der in Gott enthaltenen transzendenten Form und Ausdruck der Anwesenheit der das Körperliche „wie ein Kleid bedeckenden“ intelligiblen Welt. Bemerkenswerterweise will Trismegistus jedoch auch die kontingenten äußeren Unterschiede zwischen den einzelnen Angehörigen einer Art nicht ausschließlich auf körperlich-materielle Ursachen zurückführen: Zwar nennt er astrologische und klimatische Faktoren und die Bewegung der Fixsternsphäre als Ursachen, macht als den eigentlich Verantwortlichen aber den Gott Pantomorphos (*omniformis*) geltend, der seinen Sitz auf der Fixsternsphäre hat (35 [80,8–17 M.], vgl. 19 [58,5–8 M.]).<sup>108</sup> Als ein Gott ist Pantomorphos Teil der intelligiblen Welt; noch die kleinsten und scheinbar zufälligsten im körperlichen Bereich anzutreffenden formalen Bestimmtheiten haben im *Asclepius* also intelligible Ursachen, so dass die Materie fast ganz aus dem Blickfeld gerät und nur noch als eigenschaftsloses Substrat, eben als *receptaculum*, fungiert.<sup>109</sup>

Die Kapitel 34 und 35 konzentrieren die kosmogonische Kausalität also ganz auf das wichtigste Prinzip, den göttlichen Geist. Das ist, wie bereits angedeutet, im mittelpatonischen Kontext nicht ungewöhnlich. Auffällig

<sup>107</sup> Vgl. zur Ideenlehre im *Asclepius* GERSH 1986, I 351–354 (= Ders. 1992, 138f.); zur Terminologie BERTOLINI 1985, 1200–1207.

<sup>108</sup> Näheres zur Götterlehre des *Asclepius* und zum Verhältnis der Götterhierarchie des 19. Kapitels zur Geistmetaphysik: GERSH 1986, I 373–379 (= Ders. 1992, 148–150); PARRI 2005, 90–99.

<sup>109</sup> Ein ähnliches Anliegen lässt sich in Plotins Diskussion des Problems der Individualideen beobachten (V 7,1,18–23; 2,13–18; 3,7–13 und dazu F. FERRARI, „Esistono forme di καθ’ ἑκάστα? Il problema dell’individualità in Plotino e nella tradizione antica“, in: *Accademia delle Scienze di Torino, Atti sc. morali* 131 [1997] [23–63] 53–57).

ist jedoch die Art und Weise, wie sich Trismegistus auf die Dreiprinzipienlehre der Kapitel 14–16 zurückbezieht. Die präpositionalen Umschreibungen „Woher“ (*causa efficiens*), „Wodurch“ (*causa instrumentalis*) und „Worin“ (*causa materialis*) werden nicht nur zitiert, sondern sämtlich auf Gott übertragen und damit zu einer Art sakraler Formel umgestaltet: „Denn alles kommt von ihm (*ab eo*) und ist in ihm selbst (*in ipso*) und durch ihn selbst (*per ipsum*)“ (34 [79,17f. M.]; vgl. 17 [56,12–13 M.]).<sup>110</sup> Freilich ist dies weniger eine Korrektur als eine modifizierende Interpretation der früheren Prinzipienlehre.<sup>111</sup> Die Ewigkeit (*aeternitas*) ist, wie wir sahen, zugleich Gottes Denken der Ideen und das die transzendenten Formen in den Kosmos vermittelnde und ihn belebende Element; in der ersteren Funktion ist sie eins mit Gott, in der letzteren übernimmt sie die Aufgabe des Pneumas (*spiritus*), des *per quod* der Prinzipienlehre.<sup>112</sup> Die doppelte Präsenz des Pneumas in Gott und in der Materie / im Kosmos (14 [53,9–11 M.]) ist nichts anderes als die direkte Präsenz Gottes im Kosmos im Modus der Ewigkeit; die *causa instrumentalis* geht in der *causa efficiens* auf. Und wenn es richtig ist, dass die Materie im *Asclepius* vor allem als geformte Materie, als körperlicher Kosmos, in den Blick kommt – eine Tendenz, die der Übersetzer durch die Wiedergabe von ὄλη mit *mundus* noch akzentuiert hat – und dass noch die unbedeutendsten Einzelheiten der gestalteten körperlichen Welt auf Gott zurückgehen und demzufolge gemäß dem Prinzip des *unum omnia* letztlich Gott *sind*, dann wird auch die Übertragung der *causa materialis* oder des *in quo* auf Gott bis zu einem gewissen Grade nachvollziehbar. Das merkwürdige Phänomen, dass „die Welt“ (*mundus*) im *Asclepius* sowohl (entsprechend gängiger hermetischer Tradition) „zweiter Gott“<sup>113</sup> als auch Materie ist, würde sich auf diese Weise jedenfalls erklären.

Neben der Wirkung durch unmittelbare Präsenz ist im *Asclepius* eine zweite Art der göttlichen Kausalität prominent, die auch im gerade besprochenen Abschnitt anklingt: der Wille (*voluntas* = βούλησις oder θέλημα) Gottes, dem wegen der absoluten Vollkommenheit Gottes die Realisierung sogleich folgt oder der sogar mit seiner eigenen Realisierung iden-

<sup>110</sup> NOCK / FESTUGIÈRE 1960, 392 weisen auf die – wohl zufällige – Parallelität zu Joh 1,3 und Rm 11,36 hin. Die Parallele zu *Ascl.* 17 ist m.W. erstmals gesehen bei PARRI 2003, 58f.; vgl. PARRI 2005, 175.

<sup>111</sup> Zu dieser die gesamte Komposition des *Asclepius* prägenden philosophisch-literarischen Strategie vgl. PARRI 2005, 98f.; PARRI 2003, 58–61.

<sup>112</sup> Zur Assoziation von *spiritus* und Leben im *Asclepius* vgl. 18 [56,16–17 M.]: *mundus itaque nutrit corpora, animas spiritus*; 24 [64,18–19 M.]: *statuas animatas sensu et spiritu plenas*.

<sup>113</sup> 8 [46,6f. M.]; 10 [48,23f. M.]: *aeternitatis dominus deus primus est, secundus est mundus, homo est tertius*; 39 [83,20–84,1 M.]. Vgl. CH VIII 1f.; XII 15f. (Kosmos als ‚Bild‘ Gottes in Anlehnung an den *Timaios*); GERSH 1986, I 370–373 (= Ders. 1992, 146f.). Vgl. auch die armenischen *Definitiones* 1,1 (ebenfalls mit der Sequenz Gott – Welt – Mensch).

tisch ist.<sup>114</sup> Auch hierin äußert sich das Bemühen des *Asclepius*, die Vorstellung von einem handwerklichen Fertigungsprozess möglichst aus der Kosmologie herauszuhalten und zu einem nichtmythischen, philosophischen Verständnis der Weltentstehung zu gelangen.<sup>115</sup> Der Bezug zur platonischen Tradition lässt sich an der folgenden, den Willensbegriff in Relation zu den Konzepten der Güte (*bonitas*) und des „Planens“ (*consilium*) setzenden Darstellung ablesen:

Gottes Natur nämlich besteht im Rat (*consilium*), sein Wille (*voluntas*) ist das höchste Gute (*bonitas summa*). – Rat, Trismegistus? – Sein Wille, Asclepius, wird durch den Rat geboren und das Wollen (*velle*) selbst vom Willen. Denn er, der mit allem gänzlich angefüllt ist und das will, das er hat, will ja nichts ohne Maß. Er will aber alles Gute und hat alles, das er will. Denn alles Gute denkt er und will er. Dies ist aber Gott, sein Abbild die Welt, die gut ist und Abbild des Guten (26 [69,1–8 M.]).<sup>116</sup>

Die Begriffe des Denkens oder Planens (*consilium* = λογισμός),<sup>117</sup> des Wollens (*voluntas* = βούλησις)<sup>118</sup> und des Guten (*bonitas* = ἀγαθόν) sind sämt-

<sup>114</sup> 34 [79,14f. M.]. Vgl. 8 [46,16–18 M.]; 8 [47,16–17 M.]: *placitum enim dei necessitas sequitur, voluntatem comitatur effectus*. Anders gelagert ist CH I 14 (ἀμα δὲ τῆ βουλή, „zugleich mit seinem Entschluss“); zur Differenz vgl. PARRI 2005, 208f.

<sup>115</sup> Vgl. in diesem Sinne auch CH X 2f.: ἡ γὰρ τούτου [= τοῦ θεοῦ] ἐνέργεια ἢ θέλησις ἐστὶ καὶ ἡ οὐσία αὐτοῦ τὸ θέλειν πάντα εἶναι. [...] τὸ γὰρ ἀγαθόν ἐστὶ τὸ ποιητικόν· τούτο δὲ οὐ δυνατόν ἐγγενέσθαι ἄλλω τινὶ ἢ μόνω ἐκείνῳ, τῷ μηδὲν μὲν λαμβάνοντι, πάντα δὲ θέλοντι εἶναι· οὐ γὰρ ἐρῶ, ὦ Τάτ, ποιοῦντι· ὁ γὰρ ποιῶν ἐλλιπής ἐστὶ πολλῶ χρόνῳ, ἐν ᾧ ὅτε μὲν ποιεῖ, ὅτε δὲ οὐ ποιεῖ („Denn seine [= Gottes] Tätigkeit ist sein Wille, und sein Wesen ist es, zu wollen, dass alles ist. [...] Denn das Gute ist die Fähigkeit zu schaffen; diese aber kann in keinem anderen entstehen als nur in ihm allein, der nichts empfängt, aber will, dass alles ist; denn ich möchte nicht sagen, o Tat, ‚der schafft‘; denn wer schafft, ist bedürftig wegen der langen Zeit, in der er bald schafft und bald nicht schafft“). Der Wille (meist θέλημα, gelegentlich βούλησις) Gottes als Schöpfungsmittler ist ein häufiges Konzept im *Corpus Hermeticum*, vgl. CH IV 1; V 7; IX 6; X 2; XIII 2; zur Selbsterfüllung des göttlichen Willens vgl. CH I 31.

<sup>116</sup> *dei enim natura consilium est, volunta[ti]s bonitas summa. – consilium, o Trismegiste? – Voluntas, o Asclepi, consilio nascitur et ipsum velle e voluntate. neque enim impense aliquid vult, qui est omnium plenissimus et ea vult quae habet. vult autem omnia bona et habet omnia quae vult. omnia autem bona et cogitat et vult. hoc est autem deus, eius imago mundus, boni <bonus>*. Der Anfang ist hier mit einer Konjektur von Fontaine (bei MAHÉ 1982, 187) in Anlehnung an die koptische Fassung hergestellt, die einen expliziteren und vermutlich dem Griechischen näheren Text bietet (NOCK / FESTUGIÈRE und MORESCHINI lesen: *dei enim natura consilium est voluntatis. – Bonitas summa consilium, o Trismegiste?*). Im Koptischen hat im Folgenden jedoch die Aussage über die Identität von Wollen und Haben bei Gott gelitten. Vgl. CAMPLANI 2000, 187. Th. RIESENWEBER, „Zum lateinischen ‚Asclepius‘“, *Hermes* 147 (2019) [378–384] 382f. schlägt in Weiterentwicklung der Konjektur Fontaines folgende Fassung vor: *dei enim natura consilium est, volunta[ti]s bonitas summa. – consilium, o Trismegiste, <voluntas>?*

<sup>117</sup> Oder βουλή (vgl. CH I 8: ἐκ βουλήσ θεοῦ, „aus dem Ratschluss Gottes“). Das Nebeneinander von βούλησις und βουλή wäre im Griechischen effektiv gewesen und erklärt vielleicht die Korruptelen.

<sup>118</sup> Zur Terminologie vgl. 26 [68,5f. M.], wo der griechische Originaltext erhalten ist: *voluntate sua, quae est dei benignitas* = τὴν ἑαυτοῦ βούλησιν, τοῦτ' ἐστὶν τὸ ἀγαθόν („sein eigenes Wollen, d.h. das Gute“).

lich vom Schöpfungsbericht des *Timaios* vorgegeben.<sup>119</sup> Trismegistus versucht zu klären, wie sie sich zueinander verhalten und bei der Weltentstehung zusammenwirken. Wollen und Güte werden miteinander identifiziert: Der gute Gott kann nichts anderes wollen als das Gute und schafft daher eine gute Welt (hier spielt sicher auch das im *Timaios* prominente und im *Asclepius* an anderer Stelle zitierte Motiv der Neidlosigkeit herein).<sup>120</sup> Im Gegensatz zum menschlichen Wollen ist der Wille Gottes aufgrund der göttlichen Vollkommenheit kein Streben nach etwas Nichtverfügbarem, sondern immer schon erfüllt. Dementsprechend ist auch sein Schaffen kein Prozess; das Geschaffene, die Welt, entspringt auf natürliche Weise, wie ein Spiegel- oder Schattenbild, unmittelbar aus dem Wollen und Wesen des Schöpfers. Das Planen – im *Timaios* ein besonders irritierendes Merkmal der Zeitlichkeit des göttlichen Schaffens<sup>121</sup> – allegorisiert Trismegistus als das Denken (*cogitare*) Gottes, d.h. als sein ewiges Anschauen der ihm immer schon gehörenden, weil in ihm enthaltenen Ideen. Denken und Wollen sind nur zwei Aspekte derselben Realität: Gott denkt die Ideen, insofern sie geistig erkennbar sind, und er will sie, insofern sie gut sind. Mit dem Willen bzw. der Güte bringt Trismegistus eine neue, in der Prinzipienlehre des 14. Kapitels nicht genannte Ursache der Weltentstehung ins Spiel, die diesmal eine teleologische (*causa finalis*) ist. Von der Ursächlichkeit des göttlichen Denkens lässt sie sich jedoch, wie gerade unsere Passage zeigt, nur analytisch, nicht aber sachlich trennen. Wohl deshalb unterscheidet Trismegistus wie die meisten Mittelplatoniker die Finalursache nicht ausdrücklich von der *causa efficiens* und verzichtet auf ihre gesonderte Erwähnung.<sup>122</sup>

<sup>119</sup> Vgl. bes. *Tim.* 29d–e: Λέγωμεν δὴ δι’ ἧντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τόδε ὁ συνιστᾶς συνέστησεν. ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος· τοῦτου δ’ ἐκτὸς ὧν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ („Sagen wir also, aufgrund welcher Ursache er, der das Werden und dieses All erbaut hat, dies getan hat. Er war gut, und in einem Guten entsteht niemals bezüglich irgendeiner Sache irgendwelche Missgunst; und da er einer solchen ganz fern stand, wollte er, dass alles ihm selbst so ähnlich wie möglich würde“). Zu λογίζεσθαι / λογισμός als Bezeichnung für die Tätigkeit des Demiurgen vgl. *Tim.* 30b; 33a; 34a–b. Das Motiv des göttlichen Wollens akzentuieren auch einige platonische Exegeten (Alcin. *Did.* 10, 164,42–165,1 WHITTAKER / Louis: Κατὰ γὰρ τὴν ἑαυτοῦ βούλησιν ἐμπέπληκε πάντα ἑαυτοῦ, „denn gemäß seinem eigenen Wollen erfüllte er alles mit sich selbst“). Ein gegenüber der platonischen Tradition gesteigertes Interesse am Willensbegriff oder gar eine voluntaristische Tendenz vermag ich im *Asclepius* nicht zu erkennen.

<sup>120</sup> 25 [67,1 M.] *absque invidia*.

<sup>121</sup> Vgl. die ausführliche Problematisierung bei Plotin (VI 7,1). Im selben Zusammenhang diskutiert Plotin auch die Frage nach der Priorität von Denken (voεῖν) und Wollen (βούλεσθαι), vgl. VI 7,8,3–8.

<sup>122</sup> Explizit erwähnt wird sie im Vorneuplatonismus anscheinend nur bei Seneca (*Ep.* 65,8) und Philon (*Cher.* 127: τὴν ἀγαθότητα τοῦ δημιουργοῦ, „die Gutheit des Welterschöpfers“). Für Plutarch umfasst der platonische Gott / Demiurg Final- wie Wirkursache (*Def. orac.* 47, 435F = DÖRRIE / BALTES 1996, Baustein 112). Vgl. oben, S. 180 Anm. 47 und 48.

## 4. Schicksal und Notwendigkeit

Die Frage nach dem Verhältnis von schicksalhafter Vorherbestimmung und menschlicher Verantwortung, von Naturnotwendigkeit und Freiheit beschäftigt das griechische Denken von Anfang an<sup>123</sup> und wird auch von Platon berührt.<sup>124</sup> Zu einem Standardthema der philosophischen Diskussion wird sie jedoch erst in hellenistischer Zeit, als mit der stoischen Naturphilosophie erstmals ein streng deterministisches Weltbild vorliegt und auf den Widerspruch der konkurrierenden Schulen stößt. Während die Stoiker die Verantwortung des Menschen für sein Handeln auch im Rahmen einer universalen Vorherbestimmung sichern zu können glaubten (‚Kompatibilismus‘), hielten der hellenistische Peripatos und die skeptische Akademie Determinismus und Freiheit für unvereinbar und argumentierten, dass moralische Verantwortlichkeit Entscheidungsfreiheit und diese wiederum Kontingenz voraussetze.<sup>125</sup> In dieser Debatte hatten auch die kaiserzeitlichen Platoniker Position zu beziehen, sobald sie sich als philosophische Konkurrenz zu Stoa und Peripatos etablieren wollten. Sie taten das, indem sie an die peripatetisch-akademische Sichtweise anknüpften und sich gegen den stoischen Determinismus stellten.<sup>126</sup> Sie gingen aber über ihre hellenistischen Vorgänger hinaus, indem sie im Rahmen der Zweiweltenontologie des *Timaios* argumentierten und ihre Stellungnahme, wie stets, anhand einer Reihe als einschlägig betrachteter Platon-Stellen exegetisch begründeten. Die wichtigsten dieser Belegtexte sind die Wahl der Schicksalslose im Er-Mythos der *Politeia*, das „Gesetz der Adrasteia“ im *Phaidros*, die den neugeschaffenen menschlichen Seelen vom Demiurgen mitgegebenen „Schicksalsgesetze“ im *Timaios* und die Abhandlung für die göttliche Fürsorge für die Menschen in den *Nomoi* (X 899d–905c).<sup>127</sup> Die mittelplatonische Standardtheorie zur Schicksalsfrage ist in drei weitgehend parallelen Versionen bei Pseudo-Plutarch, Calcidius und Nemesios von Emesa erhalten und lässt sich folgendermaßen zusammenfassen.<sup>128</sup>

<sup>123</sup> Hom. *Od.* I 32–34.

<sup>124</sup> Vor allem im Er-Mythos der *Politeia*; vgl. die berühmte, mit Blick auf das Theodizeeproblem formulierte Stelle *Rep.* X 617e: αἰτία ἐλομένου θεός ἀναίτιος („Die Verantwortung liegt beim Wählenden; Gott ist schuldlos“).

<sup>125</sup> Zu den wichtigsten Quellen zählen Cicero, *De fato*, und Alexander von Aphrodisias, *De fato*. Vgl. zusammenfassend PIETSCH 2013a, 197–202.

<sup>126</sup> Vgl. R. W. SHARPLES, „The Stoic Background to the Middle Platonist Discussion of Fate“, in: M. BONAZZI / Ch. HELMIG (Hg.), *Platonic Stoicism – Stoic Platonism. The Dialogue Between Platonism and Stoicism in Antiquity*. Ancient and medieval philosophy 39 (Leuven 2007) 169–188.

<sup>127</sup> Vgl. zu diesen Platontexten PIETSCH 2013a, 193–197. Ps.-Plut. *Fat.* 1, 568CD beruft sich auf folgende Passagen: *Phaedr.* 248c; *Tim.* 41e; *Rep.* X 617d.

<sup>128</sup> Ps.-Plut. *Fat.*; Calc. *In Tim.* 142–190; Nemes. 35–38. Eine hervorragende, primär an Pseudo-Plutarch orientierte, aber auch andere Quellen einbeziehende Darstellung bietet OPSOMER 2014. Die Entwicklung von Platon bis Plotin ist konzise zusammengefasst bei

Die Platoniker definieren das Schicksal (εἰμαρμένη, *fatum*) als ein Gesetz (νόμος), das Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges miteinander verbindet, und übernehmen damit weitgehend die stoische Definition des Fatums als einer universalen, lückenlosen und unausweichlichen Kausalkette.<sup>129</sup> Während die Stoiker das Fatum jedoch mit der göttlichen Vorsehung (πρόνοια, *providentia*) oder universalen Vernunft identifizieren, unterscheiden die Platoniker beides gemäß den Vorgaben ihrer Ontologie: Das Fatum determiniert lediglich die körperliche, dem Werden unterworfenen Welt; die Providenz gehört hingegen dem Bereich des geistigen Seins an und ist die sich im Wirken des Demiurgen im *Timaios* äußernde teleologische Ausrichtung alles Seienden auf das Gute.<sup>130</sup> Damit ist die Providenz der gegenüber dem Fatum weitere Begriff: Was dem Fatum unterliegt, unterliegt auch der Providenz, aber nicht umgekehrt, da die vom Werden freie geistige Welt als solche über dem Fatum steht.<sup>131</sup> Das Fatum ist, mit anderen Worten, der Modus, in dem sich die providentielle Ordnung des geistigen Seins im körperlich-werdenden Bereich umsetzt.<sup>132</sup> Als Agenten dieser Umsetzung erscheinen die im Auftrag des Demiurgen handelnden „jungen Götter“ des *Timaios* oder – auf der individuell-menschlichen Ebene – die Dämonen;<sup>133</sup> auch von der Weltseele ist die Rede, die Pseudo-

---

P. KALLIGAS, *The Enneads of Plotinus. A Commentary I*. Translated by E. K. FOWDEN and N. PILAVACHI (Princeton 2014) 413–419. PIETSCH 2013a berücksichtigt zusätzlich den späteren Neuplatonismus. Sammlung von Texten mit knapper Kommentierung: SORABJI 2004, 79–133. Vgl. jetzt außerdem Ch. PIETSCH, „Freiheit oder Determination durch Schicksal und Providenz: zur platonischen Begründung freien menschlichen Handelns“ (Baustein 245), in: DÖRRIE / BALTES / PIETSCH 2020, 470–481 (Texte); 669–738 (Kommentar), sowie DÖRRIE / BALTES 2002b, Baustein 174 („Die Freiheit der Seele“).

<sup>129</sup> Ps.-Plut. *Fat.* 1, 568D; vgl. Gell. *Noct. Att.* VII 2,3 = Stoiker, Fragm. 55K LONG-SEADLEY = SVF 2,1000: εἰμαρμένην [...] φυσικὴν τινα σύνταξιν τῶν ὅλων ἐξ αἰδίου τῶν ἐτέρων τοῖς ἐτέροις ἐπακολουθούντων καὶ μεταπολουμένων ἀπαρραβᾶτου οὐσης τῆς τοιαύτης ἐπιπλοκῆς („das Fatum [...] sei eine von der Natur begründete Anordnung von allem, in der von Ewigkeit her die einen Dinge den anderen folgen und sich an sie anreihen und die so beschaffene Verknüpfung unabänderlich ist“).

<sup>130</sup> Vgl. Ps.-Plut. *Fat.* 9, 572F–573D, bes. 572F: Ἔστιν οὖν πρόνοια ἢ μὲν ἀνωπάτω καὶ πρώτη τοῦ πρώτου θεοῦ νόησις εἴτε καὶ βούλησις οὐσα εὐεργέτις ἀπάντων, καθ’ ἣν πρώτως ἕκαστα τῶν θείων διὰ παντός ἀριστα τε καὶ κάλλιστα κεκόσμηται („Die Vorsehung ist das höchste und erste Denken oder auch Wollen des ersten Gottes, eine Wohltäterin von allem, gemäß der ursprünglich alle göttlichen Wesen durchgängig am besten und schönsten geordnet sind“).

<sup>131</sup> Ps.-Plut. *Fat.* 9, 573A–B; vgl. Procl. *Prov.* 2,3 = SORABJI 2004, Nr. 4(b)3; 3,13 = SORABJI 2004, Nr. 4(b)4; Boeth. *Cons.* IV pr. 6,14.

<sup>132</sup> So bereits Apul. *Plat.* I 12: *providentiam esse divinam sententiam, conservatricem prosperitatis eius, cuius causa tale suscepit officium; divinam legem esse fatum, per quod inevitabiles cogitationes dei atque incepta complentur* („Die Vorsehung sei eine göttliche Entscheidung, eine Bewahrerin des Wohlergehens desjenigen, um dessentwillen es eine derartige Aufgabe übernommen hat; das Fatum sei ein göttliches Gesetz, durch welches die unausweichlichen Überlegungen und Pläne des Gottes erfüllt werden“).

<sup>133</sup> Ps.-Plut. *Fat.* 9, 573D–10, 574C; Apul. *Plat.* I 12.

Plutarch als „Substanz“ (οὐσία, vielleicht eher im Sinne von ‚Träger‘ zu verstehen) des Fatums bestimmt und im Zuge einer allegorischen Interpretation der drei Moiren des Er-Mythos auf die drei Bereiche der Fixsternsphäre, der Planetensphären und des sublunar-irdischen Raums verteilt, so dass sich für den Körperkosmos eine Hierarchie von drei Schicksalsstufen ergibt.<sup>134</sup> Das Problem von Freiheit und Verantwortung lösen die Mittelplatoniker mit Hilfe der aus Platons Rede vom „Gesetz des Schicksals“ (*Tim.* 41e; *Phaedr.* 248c) abgeleiteten Theorie des hypothetischen oder bedingten Fatums.<sup>135</sup> So wie das Gesetz nicht den Einzelfall regelt, sondern lediglich die auf bestimmte Handlungsweisen folgenden Konsequenzen festlegt, so sind nicht die Entscheidungen der Menschen determiniert, sondern allein die von diesen kausal ausgelösten Ereignisse: Laios ist nicht gezwungen, einen Sohn zu zeugen, tut er es aber, so ergibt sich als unausweichliche Folge die gesamte tragische Geschichte des Hauses des Ödipus. Um die Indeterminiertheit des menschlichen Handelns zu sichern, schwächen die Mittelplatoniker also den Begriff des Fatums ab und nehmen in der die körperliche Welt determinierenden Kausalkette eine Lücke an. Für den Neuplatonismus bleibt die begriffliche Trennung von Providenz und Fatum und ihre Zuordnung zur geistigen bzw. körperlichen Seinsebene kanonisch; ihr Unterordnungsverhältnis wird lediglich präziser gefasst.<sup>136</sup> Die Theorie vom bedingten Fatum spielt hingegen, von Ausnahmen abgesehen,<sup>137</sup> keine Rolle mehr. Für Plotin ist die Seele vollständig durch das Fatum determiniert, sobald sie eins mit dem Körper und damit fest im körperlich-sinnlichen Bereich verankert ist. Sie vermag sich jedoch von der Herrschaft des Fatums zu befreien, indem sie sich vom Körperlichen löst, sich auf ihre wesenhafte Zugehörigkeit zum geistigen Sein besinnt und ihre ursprüngliche Daseinsform als reine, körperfreie Seele aktiviert. Gelingt ihr dies, so ist sie ebenso wenig an das Fatum gebunden wie das geistige Sein als solches und vermag aus dieser Freiheit heraus selbst kausal

<sup>134</sup> Ps.-Plut. *Fat.* 2, 568E.

<sup>135</sup> Vgl. Ps.-Plut. *Fat.* 4, 570A–6, 571E; Nemes. 38, 109,17–110,9 MORANI (= SORABJI 2004, Nr. 5(j)1); Alcin. *Did.* 26, 179,1–19 WHITTAKER / LOUIS (= DÖRRIE / BALTES 2002b, Baustein 174.2); PIETSCH 2013a, 202–209; OPSOMER 2014, 147–158, jeweils mit weiteren Belegen und Literatur.

<sup>136</sup> Vgl. Plot. III 3,5,14–16: Ἐν δὲ ἐκ πάντων καὶ πρόνοια μία· εἰμαρμένη δὲ ἀπὸ τοῦ χεῖρονος ἀρξαμένη, τὸ δὲ ὑπεράνω πρόνοια μόνον Übers („Alles vereint sich zu Einem, und die Vorsehung ist eine; und das Fatum nimmt seinen Anfang beim Niederen, das Obere hingegen ist allein Vorsehung“). Die Logoslehre der Traktate III 2–3 („Über die Vorsehung“, περὶ προνοίας) ist insgesamt eine Reflexion über die Umsetzung der Providenz des göttlichen Geistes im raumzeitlichen Bereich des natürlichen und menschlichen Geschehens; der Begriff der εἰμαρμένη tritt dort jedoch, von der zitierten Stelle abgesehen, zurück. Vgl. auch IV 3,15,15–23 mit einer Weiterentwicklung der Auffassung vom Fatum als Gesetz.

<sup>137</sup> Porph. *Fragm.* 271,16–38 SMITH (= DÖRRIE / BALTES 2002b, Baustein 174.4).

wirksam zu werden.<sup>138</sup> Gegenüber der mittelplatonischen Position ist das eine – freilich im neuplatonischen Sinne metaphysisch fundierte – Wiederannäherung an den verinnerlichten Freiheits- und Tugendbegriff der Stoa. Der spätere Neuplatonismus reflektiert das Verhältnis von Providenz und Fatum explizit im Horizont der Unterscheidung von Einheit und Vielheit und von Ewigkeit und Zeit. Die Providenz ist, so Boethius, ein Ordnungsprinzip des göttlichen Geistes, aufgrund von dem der Geist die Vielheit alles Seienden in einheitlicher, raum- und zeitenthobener Weise umfasst; das Fatum hingegen ist die geordnete Auseinanderlegung dieser Einheit in eine zeitliche Folge, so dass „die schicksalhafte Ordnung (*ordo fatalis*) aus der Einfachheit der Providenz hervorgeht“ (Boeth. *Cons.* IV pr. 6,12).<sup>139</sup>

In den griechischen hermetischen Texten ist die Schicksalsfrage, sicher auch wegen ihrer existentiellen Bedeutung, häufig Thema.<sup>140</sup> Wie im kaiserzeitlichen Platonismus werden Providenz und Fatum getrennt und das letztere der sinnlich wahrnehmbaren Welt zugeordnet.<sup>141</sup> Als Akteure des Fatums treten untergeordnete oder Planetengötter, teils auch Dämonen, auf.<sup>142</sup> Häufig begegnet die Dreiheit der Begriffe Providenz (*πρόνοια*), Notwendigkeit (*ἀνάγκη*) und Fatum (*εἰμαρμένη*),<sup>143</sup> wobei die Notwendigkeit teils der Providenz,<sup>144</sup> teils dem Fatum<sup>145</sup> näher steht (eine Unschärfe, in der sich vielleicht eine Unsicherheit bezüglich der Exegese der im Er-Mythos als Mutter der Moiren auftretenden Ananke spiegelt).<sup>146</sup> Die mittelplatonische Theorie des bedingten Fatums kommt, soweit ich sehe,

<sup>138</sup> Plot. III 1,8,9–9,16; IV 3,15,10–15; LINGUITI 2014.

<sup>139</sup> Vgl. insgesamt Boeth. *Cons.* IV pr. 6,7–14 (= SORABJI 2004, 4(b)6); Procl. *In Tim.* 3,18,2–12 DIEHL. Eine konzise Zusammenfassung der neuplatonischen Sicht auf Providenz und Fatum bietet Boeth. *Cons.* IV pr. 6,17: *igitur uti est ad intellectum ratiocinatio, ad id quod est id quod gignitur, ad aeternitatem tempus, ad punctum medium circulus, ita est fati series mobilis ad providentiae stabilem simplicitatem* („So wie sich das rationale Denken zum Intellekt verhält, das werdende zum Seienden, die Zeit zur Ewigkeit, der Kreis zum Mittelpunkt, so verhält sich die bewegte Abfolge des Fatums zur feststehenden Einfachheit der Vorsehung“).

<sup>140</sup> Vgl. vor allem die Stobaios-Exzerpte SH VII; VIII; XI; XII; XIII; XIV.

<sup>141</sup> CH XII 6; SH VII 3.

<sup>142</sup> CH I 9; XVI 16 (Dämonen); SH XII 2 (Gestirne; dies sicher auch im Sinne eines astrologischen Determinismus, vgl. SH XIV 2). Zur hermetischen Dämonologie vgl. SCARPI 2018, 1170f.

<sup>143</sup> SH VIII 1; 7 mit Zuordnung der Providenz zur Vernunft, der Notwendigkeit zur irrationalen Seele und des Fatums zum Körper (ὁ μὲν λόγος κατὰ πρόνοιαν, τὸ δὲ ἄλογον κατὰ ἀνάγκην, τὰ δὲ περὶ τὸ σῶμα συμβεβηκότα καθ' εἰμαρμένην); XI 5; XIV 1.

<sup>144</sup> SH XII 1: *πρόνοια δὲ ἐστὶν αὐτοτελὴς λόγος τοῦ ἐπουρανίου θεοῦ· δύο δὲ τούτου αὐτοφρεῖς δυνάμεις, ἀνάγκη καὶ εἰμαρμένη· ἡ δὲ εἰμαρμένη ὑπηρετεῖ πρόνοιᾳ καὶ ἀνάγκῃ* („Die Vorsehung ist der in sich vollendete Logos des himmlischen Gottes; er aber besitzt zwei angeborene Kräfte, Notwendigkeit und Fatum, und das Fatum steht im Dienst der Vorsehung und der Notwendigkeit“).

<sup>145</sup> CH XVI 11 (*ἀνάγκη, ἣν καλοῦσιν εἰμαρμένην*, „die Notwendigkeit, die man Fatum nennt“); SH XI 2,46 (*πρόνοια θεῖα τάξις, ἀνάγκη πρόνοια ὑπηρετίς*, „die Vorsehung ist die göttliche Ordnung, die Notwendigkeit Dienerin der Vorsehung“).

<sup>146</sup> Plat. *Rep.* X 617b–e.

nicht vor. Das ausgesprochene oder unausgesprochene Ziel der Schicksalsreflexion ist aber durchweg, mittels der hermetischen Gnosis stärker als das Schicksal zu werden;<sup>147</sup> der Fatalismus wird mindestens für die Inhaber von Wissen und Tugend, aber wohl auch im Allgemeinen abgelehnt.<sup>148</sup>

Vor diesem Hintergrund nehmen sich die zwei Kapitel über das Fatum, mit denen Trismegistus seine Rede schließt (*Ascl.* 39–40), einigermaßen auffällig aus, u.a. weil der Autor das Problem allein unter theologisch-naturphilosophischer Perspektive betrachtet und die ethische Seite unberücksichtigt lässt.<sup>149</sup> Die Partie folgt unmittelbar auf die Darlegung zu den von den Menschen geschaffenen irdischen Göttern (*dei terreni*; *Ascl.* 37–38). Hier hatte Trismegistus mit der These geendet, dass das Wirken auch der irdischen Götter nicht dem Zufall unterworfen sei, weil die himmlischen Götter die Ordnung (*ordo*) am Himmel und in den Planetensphären sicherstellen, während die irdischen durch Mantik und andere Maßnahmen für die individuellen Angelegenheiten der Menschen sorgen (*providentes*).<sup>150</sup> Der Autor möchte dieses Thema offenbar noch vertiefen und lässt Asclepius die Rückfrage stellen, welcher Teil dieser hierarchischen Struktur als dem Schicksal (*εἰμαρμένη vel fata*) unterworfen angesehen werden darf (39 [83,15–17 M.]). Diese Frage leuchtet ein, weil im Mittelplatonismus zwar nicht die universale Providenz des höchsten Gottes, wohl aber die Fürsorge untergeordneter Götter für die menschlichen Einzelschicksale bisweilen als Teil des Fatums betrachtet wird<sup>151</sup> und weil die Abgrenzung von Schicksal und Zufall zu den Standardfragen des philosophischen *locus de fato* gehört.<sup>152</sup> Trismegistus entwirft in seiner Antwort einen Schicksalsbegriff, der alle zeitlichen Abläufe, soweit sie regelhaft und durch göttlichen Ratschluss festgesetzt sind, lückenlos determiniert sein lässt und – wie abschließend festgestellt wird – dem Zufall nur dort Raum gibt, wo eine Beimischung der Materie vorliegt.<sup>153</sup> Das Fatum ist dabei, so scheint

<sup>147</sup> CH I 15; XII 9: ὅτι ἀληθῶς πάντων ἐπικρατεῖ ὁ νοῦς, ἢ τοῦ θεοῦ ψυχὴ, καὶ εἰμαρμένης καὶ νόμου καὶ τῶν ἄλλων πάντων· καὶ οὐδὲν αὐτῷ ἀδύνατον, οὔτε εἰμαρμένης ὑπεράνω θεῖναι ψυχὴν ἀνθρωπίνην οὔτε ἀμελήσασαν, ἅπερ συμβαίνει, ὑπὸ τὴν εἰμαρμένην θεῖναι („dass der Geist, die Seele Gottes, wahrhaftig alles beherrscht, das Fatum, das Gesetz und alles Übrige; und nichts ist ihm unmöglich, weder eine menschliche Seele über das Fatum zu stellen noch sie, wenn sie nachlässig ist – was ja vorkommt – sie dem Fatum zu unterstellen“).

<sup>148</sup> SH XI 5; XVIII 3–5 (mit Verwendung des philosophischen Terminus ἐφ’ ἡμῖν für die Entscheidungsfreiheit und mit deutlichem Anklang an Plat. *Rep.* X 617e).

<sup>149</sup> Zu diesen Kapiteln: BULL 2018, 393f. (zum astrologischen Aspekt); PARRI 2005, 182–187; GERSH 1986, I 365–370 (= Ders. 1992, 144–146).

<sup>150</sup> 37 [83,8–14 M.]. Man darf das mit der Götterhierarchie und den οὐσιόρχαι der Sphären in 19 [57,22–58,12 M.] in Verbindung bringen.

<sup>151</sup> Ps.-Plut. *Fat.* 10, 574B.

<sup>152</sup> Ps.-Plut. *Fat.* 7, 571E–572C; Apul. *Plat.* I 12; Boeth. *Cons.* IV pr. 6,4; SORABJI 2004, 124–127.

<sup>153</sup> 40 [85,2f. M.]: *eventus autem vel fors insunt omnibus permixta mundanis*. Vgl. 37 [83,8 M.]: *et ne putassis fortuitos effectus esse terrenorum deorum* (Ringkomposition). Nach manchen In-

es, die sukzessive Umsetzung der ewigen göttlichen *ratio* in einen geordneten zeitlichen Ablauf (*ordo*); Trismegistus' Darlegung greift dabei deutlich auf seine Überlegungen zu Ewigkeit und Zeit (*Ascl.* 30–31) zurück. Insgesamt deutet sich also eine Anlehnung an das mittelplatonische, Providenz (*πρόνοια*) und *Fatum* (*εἰμαρμένη*) unterscheidende und verschiedenen ontologischen Stufen zuordnende Modell an. Allerdings spricht der Autor nicht ausdrücklich von *providentia* und neigt, wie auch sonst öfters, dazu, die Grenze zwischen Gott und körperlicher Welt zu verwischen, was die Interpretation der Einzelheiten bisweilen erschwert.

Trismegistus beginnt mit der ursprünglich stoischen, aber auch im kaiserzeitlichen Platonismus akzeptierten Definition des *Fatums* als ewiger, universaler und notwendiger Kausalkette<sup>154</sup> und ordnet diese dann mit Hilfe weiterer Definitionsvorschläge in sein theologisches Weltbild ein:

Diese nun ist die Bewirkerin der Dinge oder der höchste Gott oder ein von Gott selbst abstammender als zweiter geschaffene Gott oder die für alle himmlischen und irdischen Dinge durch göttliche Gesetze festgelegte Ordnung (39 [83,20–84,3 M.]).<sup>155</sup>

Die funktionale Bestimmung des *Fatums* als von Gott festgelegte Weltordnung wird im Folgenden nicht mehr angetastet und darf als vom Sprecher gebilligte Definition gelten. Welcher Seinssphäre das so verstandene *Fatum* angehört, lässt Trismegistus jedoch offenbar planvoll offen, indem er als seinen Träger alternativ den demiurgischen Geist oder die von diesem geschaffene Welt (den „zweiten Gott“) angibt.<sup>156</sup> Die Frage wird auch im nächsten Schritt nicht geklärt, wenn Trismegistus das *Fatum*, das er eingangs mit der Notwendigkeit (*necessitas*) gleichgesetzt hatte,<sup>157</sup> wieder von

---

terpretationen der mittelplatonischen Schicksalslehre bietet (im Gegensatz zum stoischen oder plotinischen Monismus) die Anwesenheit der Materie Raum für Kontingenz und damit für Handlungsfreiheit (PIETSCH 2013a, 202f.; LINGUITI 2014, 217). Trismegistus geht hierauf jedoch nicht ein.

<sup>154</sup> 39 [83,18–20 M.]: *Quam εἰμαρμένην nuncupamus, o Asclepi, ea est necessitas omnium quae geruntur, semper sibi catenatis nexibus vincta.*

<sup>155</sup> *haec itaque est aut effectrix rerum aut deus summus aut ab ipso deo qui secundus effectus est deus aut omnium caelestium terrenarumque rerum firmata divinis legibus disciplina.* Das bei Johannes Lydos (*Mens.* IV 7, 71 WUENSCH) überlieferte griechische Original formuliert ökonomischer, aber mit identischer Sachaussage: ἡ δὲ εἰμαρμένη ἐστὶ καὶ ἡ εἰμαρτὴ ἐνέργεια ἢ αὐτὸς ὁ θεὸς ἢ ἡ μετ' ἐκείνην τεταγμένη κατὰ πάντων οὐρανίων τε καὶ ἐπιγείων μετὰ τῆς ἀνάγκης τάξις („Das *Fatum* und die durch das *Fatum* festgelegte Wirkung ist entweder der Gott selbst oder die ihr nachgeordnete, mit der Notwendigkeit verbundene Ordnung alles Himmlischen und Irdischen“). Das lateinische *aut effectrix rerum* kann eine Wiedergabe von ἡ εἰμαρτὴ ἐνέργεια mit Verlesung oder Fehlinterpretation des ἢ als ἦ sein.

<sup>156</sup> Zum Nebeneinander von auf die Funktion (ἐνέργεια) und auf den Träger (οὐσία) bezogenen Definitionen in diesem Satz vgl. GERSH 1986, I 366f. (= Ders. 1992, 144f.) mit Hinweis auf die Parallelen bei Ps.-Plut. *Fat.* 1, 568C–2, 568E; Calc. *In Tim.* 143f.; Nemes. 38. Näheres hierzu bei OPSOMER 2014, 145–147.

<sup>157</sup> Dies möglicherweise in ciceronischer Tradition, vgl. Cic. *Nat. deor.* I 55 (ROCHETTE 2003, 81).

dieser unterscheidet und den Begriff des Schicksals in drei hierarchisch angeordnete Unterarten oder Stufen ausdifferenziert: Fatum (εἴμαρμένη), Notwendigkeit (*necessitas*) und Ordnung (*ordo*). Das Fatum schafft die Anfangsgründe oder Voraussetzungen (*initia*, im hier erhaltenen griechischen Original: ἀρχάς) aller künftigen Ereignisse in samenartiger Weise (*velut semine*, ὡσπερ σπέρμα); die Notwendigkeit bringt diese Anlagen mit strenger Folgerichtigkeit zur Entfaltung (*cogit ad effectum*); das Ergebnis ist die Ordnung, die sinnvoll disponierte Abfolge des Werdens und Vergehens in der körperlichen Welt (39 [84,3–10 M.]; 40 [84,16–20 M.]). Alle drei ergeben sich aus dem Willen (*nutus*) des die Welt durch sein vernunftgemäßes Gesetz (*lege*) lenkenden Gottes (40 [84,10–12 M.]). Diese Dreierheit, für die es m.W. keine exakte Parallele gibt, ist nicht leicht zu interpretieren. Die im griechischen *Corpus Hermeticum* greifbare Triade von Pronoia, Ananke und Heimarmene ist nicht deckungsgleich.<sup>158</sup> Möglicherweise liegt eine mit Pseudo-Plutarch (*Fat.* 2, 568E) und Calcidius (*In Tim.* 144) vergleichbare Allegorese der Moiren des Er-Mythos als drei den Weltteilen Fixsternsphäre, Planetensphäre und sublunarer Raum zugeordneter Stufen des Fatums vor;<sup>159</sup> dann könnte mit der Zuweisung der Notwendigkeit an den planetaren Bereich auf den astrologischen Determinismus angespielt sein. Es irritiert dann jedoch, dass in der Götterordnung des 19. Kapitels die Planetensphäre nicht der Notwendigkeit, sondern der Heimarmene gehört;<sup>160</sup> und vor allem ist die singuläre Darstellung des Fatums als anfangshafter, die Grundlagen für die schicksalhafte Entwicklung schaffender Instanz damit nicht erklärt. Auf festerem Grund bewegen wir uns, wenn wir eine Interpretation im Licht der Zeitreflexion der Kapitel 30–31 versuchen, wo ebenfalls von der Festlegung aller zeitlichen Abläufe durch göttliches Gesetz (30 [73,15 M.]: *divina lege*) die Rede ist.<sup>161</sup> Im 40. Kapitel beschreibt Trismegistus die unendliche zeitliche Dauer (*aeternitas*, in Abgrenzung zur

<sup>158</sup> εἴμαρμένη, ἀνάγκη und τάξις kommen im *Corpus Hermeticum* zwar in gemeinsamem Zusammenhang vor, aber nicht als formale Triade, und die εἴμαρμένη wird der ἀνάγκη nirgends übergeordnet. GERSH 1986, I 367 (= Ders. 1992, 145) sammelt stoische Zeugnisse, in denen ἀνάγκη und τάξις mit der εἴμαρμένη in Zusammenhang gebracht werden; feste Triaden finden sich jedoch auch dort nicht.

<sup>159</sup> Vgl. SCOTT 1926, 251–253 und danach NOCK / FESTUGIÈRE 1960, 397f. (Anm. 336). Das von Scott versammelte Material belegt aber nur das Fortwirken von Platons Zuordnung der Moiren zu Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft (*Rep.* X 617c), was für die *Asclepius*-Stelle keine Rolle spielt (anders und m.E. künstlich SCOTT 1926, 252f.).

<sup>160</sup> 19 [58,9–12 M.]. Auf den Bezug weisen GERSH 1986, I 368 (= Ders. 1992, 145) und SCOTT 1926, 246 hin.

<sup>161</sup> Vgl. auch schon 19 [58,11 M.]. Die platonische Metapher des Gesetzes ist an dieser Stelle ebenso wie zumeist in den Kapiteln 39–40 vom Übersetzer hinzugefügt, wie die bei Lydos (*Mens.* IV 7, 70f. WUENSCH) überlieferten Originaltexte zeigen (νόμος erscheint dort nur in der Wendung ταύταις δὲ ἀκολουθεῖ τάξις καὶ νόμος = 39 [84,6–8 M.], wo *lex* im Lateinischen gerade fehlt). Er versteht dies aber wohl nicht, wie in der mittelplatonischen Diskussion um Determinismus und Freiheit, in Analogie zum politischen Gesetz, sondern als Naturgesetzlichkeit.

*aeternitas* [...] *immobilis* oder zeitenthobenen Ewigkeit der göttlichen Vernunft)<sup>162</sup> als unaufhörliches Werden und Vergehen der gleichen „Glieder“ (*membra*) und als eine Art Kreislauf, in dem Anfang und Ende nicht zu unterscheiden sind (40 [84,20–85,2 M.]). Damit verweist Trismegistus auf die Zeitabhandlung zurück, wo als die gesetzmäßig determinierten zeitlichen Abläufe konkret der sich wiederholende Wechsel der Jahreszeiten und die kreisförmig in sich selbst zurücklaufenden Bewegungen der Gestirne benannt worden waren.<sup>163</sup> Wie erinnerlich, liegt in dieser Determiniertheit der Zeit ein Element der Stabilität, das sie trotz ihres unaufhörlichen Dahinfließens als ein „Bild“ der fixen, stabilen Ewigkeit im Sinne des *Timaios* ausweist. Die Ursächlichkeit der Ewigkeit für die Zeit hatte Trismegistus dort nun so beschrieben, dass „die Bewegung aller Zeiten“ in die Ewigkeit „zurückkehrt“ (*remeat*) und aus ihr „ihren Anfang nimmt“ (*sumit exordium*; 30 [74,11–13 M.]) – wenn ich recht sehe, eine deutliche Parallele zu der Charakterisierung der Heimarmene als samenhafter Ausgangspunkt (gleichsam als λόγος σπερματικός) der unteren, zeitlich weiter entfaltenen Schicksalsformen. Nach der oben (Abschnitt 3) vorgeschlagenen Interpretation der Kapitel 30–31 ist die dort beschriebene Ewigkeit (*aeternitas*) zwar als eins mit dem höchsten Gott, aber zugleich als dessen gleichsam sichtbare, in der körperlichen Welt präsent und dort kausal wirkende Außenseite zu verstehen. Die oberste Heimarmene der Kapitel 39–40 könnte durchaus eine analoge Zwischenstellung einnehmen und das ewige, in Gott selbst grundlegende Gesetz verkörpern, *insofern* dieses nach außen wirksam wird und die Voraussetzungen für die Determiniertheit (*necessitas*) und Regelmäßigkeit (*ordo*) des raumzeitlichen Geschehens schafft. Damit würde auch die Unentschiedenheit des anfänglichen Definitionsversuchs, in dem das Fatum entweder der höchste oder der geschaffene Gott ist, Sinn ergeben; und die Nichterwähnung der im Mittelplatonismus und in den griechischen *Hermetica* meist gemeinsam mit dem Fatum diskutierten Providenz (πρόνοια) würde sich daraus erklären, dass der Autor seine Heimarmene als eine vermittelnde Instanz konstruiert, die die traditionellen Konzepte von πρόνοια und εἰμαρμένη gleichermaßen abdeckt und damit für die Kontinuität zwischen geistiger und körperlicher Welt sorgt – ein philosophisches Anliegen, das wir im *Asclepius* schon öfter beobachten konnten und das der Autor offenbar mit großer Konsequenz verfolgt. Die Transzendenz des Göttlichen wird dabei durch die Einführung der unteren Schicksalsstufen *necessitas* und *ordo* gewahrt, womit eine einfache Identifikation

<sup>162</sup> 40 [84,14–16 M.]: *necessitati rationis aeternae, quae aeternitas inaversibilis, immobilis, insolubilis est*. Vgl. 31 [74,19f. M.]: *aeternitas stabilis, immobilis atque fixa*. Ebenso nimmt Trismegistus die die Zeit charakterisierende Wendung *fixa lege currendi* (31 [74,26 M.]) wörtlich wieder auf (40 [84,21 M.]). Auf die Parallelen weisen bereits NOCK / FESTUGIÈRE 1960, 398 (Anm. 339) hin. Vgl. auch PARRI 2005, 186.

<sup>163</sup> 30 [73,15–18 M.]; 31 [74,17–26 M., bes. 74,18]: *ea ipsa in se revertendi necessitate*.

von Providenz und Fatum im Sinne des stoischen pantheistischen Immanentismus vermieden ist. Angemerkt sei noch, dass die Determiniertheit des irdischen Geschehens, auf die Trismegistus so großen Wert legt, nur naturnotwendige Abläufe wie Gestirnbewegungen, Jahreszeiten und vielleicht den Fortbestand der Gattungen und Arten zu betreffen scheint (*membra*; 40 [84,22–24 M.]). Sein Modell bietet also Raum für menschliche Freiheit und Verantwortung, auch wenn er die Frage nicht thematisiert.

## 5. Anthropologie und Ethik

Wie jede antike Ethik arbeitet auch die Ethik des Platonismus mit einem normativen Naturbegriff. Das höchste Gut (ἀγαθόν) oder Ziel (τέλος), nach dem der Mensch mit all seinem Handeln immer schon bewusst oder unbewusst strebt, ist dann erreicht, wenn der Mensch so handelt, lebt und ist, wie es seiner wahren Natur entspricht. Nur dann gelingt sein Leben, und er befindet sich im Zustand der Glückseligkeit (εὐδαιμονία).<sup>164</sup> Platonische (und hermetische) Ethik ist also ohne ihre anthropologischen Voraussetzungen nicht verständlich, weswegen Ethik und Anthropologie hier gemeinsam behandelt werden.<sup>165</sup>

Als Ziel des menschlichen Daseins bestimmen die kaiserzeitlichen Platoniker übereinstimmend auf der Basis mehrerer Platonstellen die „Angleichung an Gott, soweit dies möglich ist“ (ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν; der wichtigste Beleg ist Plat. *Th.* 176b).<sup>166</sup> Diese Gottähnlichkeit – verstanden als Wiederherstellung des ursprünglichen Zustands der Seele (*Tim.* 90d) oder auch als „Flucht“ (φυγή) aus der diesseitigen, von Übeln behafteten Welt (*Th.* 176a–b) – wird auf dem Wege der Tugend erreicht. Die anthropologische Voraussetzung dieser Konzeption ist, dass der Mensch mit dem Göttlichen verwandt oder sogar selbst göttlich ist.<sup>167</sup> Das göttliche Element im Menschen aber ist nach platonischer Überzeugung seine unsterbliche, rationale Seele. Der Platonismus neigt daher dazu, das wahre Selbst des Menschen mit seiner Vernunft gleichzusetzen, die ihn das geistige Sein der Ideen erkennen und ihn mit dem Göttlichen in Kontakt treten lässt, und die nichtrationalen Seelenteile sowie die Kör-

<sup>164</sup> Grundlegend: J. ANNAS, *The Morality of Happiness* (Oxford 1993).

<sup>165</sup> Über die Grundzüge der antiken platonischen Ethik orientieren DÖRRIE / BALTES / PIETSCH 2020 und die Beiträge zu PIETSCH 2013. Speziell zum Mittelplatonismus: A. LINGUITI, „L’etica medioplatonica“, in: BONAZZI / DONINI / FERRARI 2015, 358–380. Die Grundzüge der Ethik des frühkaiserzeitlichen Platonismus sind in den einschlägigen Kapiteln des *Didaskalikos* (27–35) und im zweiten Buch von Apuleius’ *De Platone* zusammengefasst.

<sup>166</sup> Alcín. *Did.* 28, 181,19–182,2 WHITTAKER / LOUIS. Zur Rezeption der Formel im kaiserzeitlichen und spätantiken Platonismus: MÄNNLEIN-ROBERT 2013. Vgl. auch LINGUITI 2014, 218–223.

<sup>167</sup> Alcín. *Did.* 16, 172,4 WHITTAKER / LOUIS nach Plat. *Tim.* 90c; *Rep.* X 611e.

perlichkeit als ihm eigentlich wesensfremde Zusätze zu betrachten.<sup>168</sup> In diesem Sinne übernehmen die meisten antiken Platoniker die Definition des pseudoplatonischen *Alkibiades*, nach der „der Mensch nichts anderes ist als seine Seele“ (130c). Dann freilich kann auch die Anwesenheit der Seele in der körperlichen Welt kaum etwas anderes sein als ein ihr nicht wesensgemäßer Zustand, die Folge eines ‚Seelensturzes‘, wie er in dem häufig ausgelegten Mythos des *Phaidros* dargestellt wird. Manche mittel- und neuplatonischen Texte beschreiben detailliert, wie sich die Seele während ihres Abstiegs durch die Sphären nach und nach die verschiedenen Schichten des Körpers zuzieht;<sup>169</sup> auch Platons Andeutung einer möglichen präexistenten Verfehlung der Seele (*Phaedr.* 248a) ist gelegentlich aufgenommen worden.<sup>170</sup> Platonische Ethik ist unter dieser Prämisse wesentlich der Versuch, durch die Erkenntnis des eigenen wahren Selbst und dessen transzendenter Herkunft den ‚Sturz‘ rückgängig zu machen und zu seinem wahren Selbst zurückzufinden, indem man die Seele von der Bindung an den Körper und an die diesseitige Welt löst und ihr so die Rückkehr zu ihrem göttlichen Ursprung ermöglicht.<sup>171</sup> Diese Freilegung des wahren Selbst und Befreiung der Seele von fremden (körperlichen) Zusätzen erfolgt durch Tugend und Philosophie; für beides verwenden die Platoniker gern die religiöse Metapher der Reinigung.<sup>172</sup> Bis zu welchem Grad dem Menschen die Angleichung an Gott möglich war, wurde unterschiedlich beurteilt: Während Alkinoos nur eine Angleichung an die innerkosmische Gottheit (den Geist der Weltseele), nicht aber an den höchsten Gott annimmt, erklärt Plotin emphatisch, das Ziel aller Ethik sei, Gott zu werden.<sup>173</sup>

<sup>168</sup> Plot. I 1,12,20: Καὶ γὰρ ἐν τῇ γενέσει ἡ προσθήκη („denn der Zusatz kommt beim Werden hinzu“).

<sup>169</sup> Macr. *Somm.* I 11,10–12,17 (= DÖRRIE / BALTES 2002b, Baustein 172.2; wohl nach Numenius und Porphyrios).

<sup>170</sup> Plot. V 1,1,3–5. Bei Plotin ist der Gedanke allerdings isoliert.

<sup>171</sup> Plot. VI 9,7,33f.: ὁ δὲ μαθὼν ἑαυτὸν εἰδήσει καὶ ὀπόθεν. Plot. V 1,1 formuliert denselben Sachverhalt negativ: Die Seelen haben ihren Ursprung und ihren göttlichen „Vater“ vergessen, und es ist Aufgabe der Philosophie, sie daran zu erinnern.

<sup>172</sup> Alcín. *Did.* 27, 180,24 WHITTAKER / LOUIS nach Plat. *Rep.* VII 527d–e; *Did.* 28, 182,9 (über die propädeutische Anfangsphase der Philosophie als Reinigung, vgl. Theon, *Expositio* 14,18–16,2 HILLER = DÖRRIE / BALTES 1996, Baustein 102.7 und oben Abschnitt 1); Jamblich, *De anima* bei Stob. I 454,11–457,6 WACHSMUTH / HENSE (= DÖRRIE / BALTES 2002b, Baustein 175.1) und dazu DÖRRIE / BALTES 2002b, 277–289. Zur Unterscheidung von reinigender und sozialer Tugend – von denen nur die erstere die ὁμοίωσις θεῶν zuwege zu bringen vermag – vgl. Plot. I 2,1–3 und A. LINGUITI, „The Neoplatonic Doctrine of the Grades of Virtue“, in: PIETSCH 2013, [131–140] 131–134. Zur Lösung der Seele vom Körper durch Philosophie vgl. Plot. VI 4,16,41f. (nach Plat. *Phaed.* 82e–83a).

<sup>173</sup> Alcín. *Did.* 28, 181,43–45 WHITTAKER / LOUIS; Plot. I 2,6,2f.: ἡ σπουδὴ οὐκ ἔξω ἀμαρτίας εἶναι, ἀλλὰ θεὸν εἶναι („Unser Bemühen ist nicht, frei von Fehlern zu sein, sondern Gott zu sein“).

Es kommt jedoch darauf an, den unbestreitbaren Zug des Platonismus in die Außerweltlichkeit nicht zu verabsolutieren. Der Mensch ist zwar nach dem *Phaidros* in die Körperwelt ‚gefallen‘ und aufgefordert, die Rückkehr ins Geistige zu erstreben; nach dem *Timaios* jedoch, dem großen kosmologischen Dialog, der für die kaiserzeitlichen Platoniker besonders maßgeblich war, ist der Kosmos von dem göttlichen Demiurgen so gestaltet worden, dass er das geistige Vorbild – die Ideenwelt – in der bestmöglichen Weise abbildet und seinem Schöpfer möglichst ähnlich, und das bedeutet: gut ist (*Tim.* 29e–30a; 37c; 39e). Hierzu gehört auch die Beseelung. Weltseele und Einzelseelen sind in der Welt, weil sie gemäß dem Plan des welterschaffenden Gottes dort eine Aufgabe haben und zur (relativen) Vollkommenheit der Welt beitragen (*Tim.* 41b); der Aufenthalt der Seele im Körper verdankt sich also göttlicher Initiative und kann deswegen nicht *per se* ein Übel sein. Entsprechend sorgfältig schildert der *Timaios* die Erschaffung des menschlichen Körpers. Die Spannung zwischen der individuellethischen Perspektive des *Phaidros* und der kosmologischen Perspektive des *Timaios* ist unübersehbar und bereits von Plotin hellsichtig diagnostiziert worden (IV 8,1,23–50). Sie ist für platonisch geprägtes, das Körperliche als Bild einer vollkommenen geistigen Wirklichkeit betrachtendes Denken unvermeidlich, weil das Bild als solches notwendigerweise ambivalent ist: Als vom Original differierende, es niemals ganz erreichende Kopie ist es defizitär; als Annäherung an das Original hat es einen hohen relativen Wert.<sup>174</sup> Die Platoniker der Antike haben, nicht anders als Platon selbst, je nach Kontext und pädagogischer Absicht bald den einen und bald den anderen Zug akzentuiert. Plotin hat die Spannung zu lösen versucht, indem er den Seelensturz als eine Frage der inneren Haltung interpretierte: Der Aufenthalt im Körper wird für die Seele erst dadurch zu einem Übel, dass sie sich an diesen verliert und ihn zum einzigen Maßstab ihres Denkens und Handelns macht. Hält sie sich dagegen ihre geistige Herkunft bewusst und führt sie auch während der Körpergebundenheit ein Leben auf der geistigen Ebene, so wird sich daraus von selbst ein guter Umgang sowohl mit dem eigenen Körper – dem „anderen Menschen“, wie Plotin ihn gelegentlich nennt<sup>175</sup> – als auch mit den Mitmenschen im Sinne der sozialen Tugenden ergeben.<sup>176</sup>

Der Hermetismus hat die eben skizzierte Ambivalenz und Spannung mit dem Platonismus gemeinsam, und es empfiehlt sich hier ebenso wenig wie dort, die gegenläufigen Tendenzen zu isolieren und, wie einst A.-J.

<sup>174</sup> Vgl. Ch. TORNAU, „(Ab)Bild (*eidôlon*, *eikasia*, *eikôn*)“, in: Ch. SCHÄFER (Hg.), *Platon-Lexikon. Begriffswörterbuch zu Platon und der platonischen Tradition* (Darmstadt 2007) 29–34.

<sup>175</sup> VI 4,14,22f.

<sup>176</sup> Vgl. IV 8,5–7 und die Schrift IV 8 insgesamt; I 2,6–7; A. SCHNIEWIND, *L'éthique du sage chez Plotin. Le paradigme du spoudaios* (Paris 2003); J. WILBERDING, „Automatic Action in Plotinus“, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 34 (2008) 373–407.

Festugière, innerhalb des Hermetismus eine „monistische“ und eine „dualistische“ Richtung zu unterscheiden.<sup>177</sup> Beide Tendenzen prägen, wie wir jetzt sehen werden, auch Menschenbild und Ethik des *Asclepius*. Wie die Seele Plotins und generell der platonischen Tradition nimmt der Mensch im *Asclepius* eine Mittelposition (*medietas*) ein,<sup>178</sup> die ihn einerseits mit den höchsten geistigen Wesenheiten – Göttern und Dämonen –, andererseits aber auch mit den unvernünftigen Tieren verbindet und ihm abverlangt, sich entsprechend den hierdurch eröffneten Möglichkeiten selbst zu bestimmen. Die ethische Grundentscheidung, die der Mensch treffen muss, ist also die, ob er Gott, Mensch oder Tier sein will (5 [43,21–44,2 M.]). Trismegistus entfaltet diesen Gedanken in zwei Durchgängen, von denen der erste in eher abstrakter Form die Position des Menschen im Gesamtgefüge des Seins behandelt (2–7 [40,17–45,30 M.]), während der zweite in einem stärker narrativen, an den *Timaios* erinnernden Duktus das Menschenwesen und seine Besonderheiten aus der ihm vom Schöpfergott zugedachten Funktion in der Welt erklärt (7–12 [45,31–51,23 M.]). Trismegistus eröffnet den ersten Durchgang mit einer emphatischen, an eine berühmte Stelle des *Phaidros* (245c) anklingenden Beteuerung der Unsterblichkeit der menschlichen Seele (2 [40,17 M.]: *omnis humana immortalis est anima*). Der Zusatz, dass sich die Unsterblichkeit bei den einzelnen Seelen unterschiedlich gestaltet (2 [40,17–18 M.]), weist auf die verschiedenen Schicksale der Seelen nach dem Tod voraus, die sich nach der Lebenswahl der Menschen bemessen und von einem glückseligen, von der Körperlichkeit befreiten Leben bei den Göttern (11 [51,5–10 M.]) bis zur Wiedereinkörperung in Tiere (12 [51,13–15 M.]) reichen; auch hierfür bildet der *Phaidros*-Mythos den Hintergrund. Die folgenden Überlegungen verlagern das Augenmerk dann entsprechend hermetischer Gepflogenheit von der Seele auf den Menschen.<sup>179</sup> Trismegistus führt diesen zunächst scheinbar nur als Schulbeispiel für die Ideenlehre ein,<sup>180</sup> benennt dann aber Götter, Dämonen und Menschen als die wichtigsten Ideenklassen (*genera* oder *species*)<sup>181</sup> – ein deutliches Indiz, dass die Ideen für ihn wie für den kaiserzeitlichen Platonismus keine abstrakten Begriffe, sondern substantielle geistige Entitäten sind – und knüpft hieran die bemerkenswerte Aussage, dass die verschiedenen Klas-

<sup>177</sup> Vgl. oben Anm. 26. Festugière sah die Spannungen in Platons Werk übrigens durchaus, führte sie aber auf eine Entwicklung Platons zurück (FESTUGIÈRE 1949, XIIIf.). Die jüngsten Diskussionen bei PLEŠE 2015 und BULL 2018 nehmen auf den Platonismus keinen Bezug.

<sup>178</sup> Plot. IV 8,4,32 (ἀμφίβιοι); Porph. *Sent.* 5 (nach Plat. *Tim.* 35a) = DÖRRIE / BALTES 2002a, Baustein 154.1. Zusammenfassend zur Anthropologie des Hermetismus: SCARPI 2018, 1170f.

<sup>179</sup> Der *Asclepius* weist über 60 Belege für *homo* gegenüber knapp 25 für *anima* auf.

<sup>180</sup> 4 [42,21–22 M.]: *species enim pars est generis, ut homo humanitatis, quam necesse est sequi qualitatem generis sui*.

<sup>181</sup> Die Terminologie der Ideenlehre ist in dieser Partie etwas unübersichtlich; vgl. BERTOLINI 1985, 1200–1207.

sen miteinander in Verbindung (*coniunctio*) stehen und die ihnen jeweils zugehörigen Individuen, sofern die Verbindung besonders intensiv ist, die Klasse zu wechseln vermögen. Dämonen können damit in die Klasse der Menschen und Menschen in die der Götter übergehen (5 [43,12–44,2 M.]; es handelt sich vielleicht um eine eigenwillige, nicht logisch oder ontologisch, sondern existentiell ausgerichtete Exegese der platonischen „Gemeinschaft der Gattungen“ (κοινωνία τῶν γενῶν).<sup>182</sup> Das Element im Menschen, das seine Verbindung zu den Göttern sichert und ermöglicht, ist sein Geist (*mens*): „Und deswegen nähert sich auch den Göttern an, wer sich im Geist (*mente*), durch den er mit den Göttern verbunden ist, in göttlicher Frömmigkeit (*divina religione*) den Göttern verbunden hat“ (5 [43,21–23 M.]).<sup>183</sup> Damit ist das hermetische Ideal der *mentis religio* (25 [67,11f. M.]) umrissen, das nach dieser Passage keinen reinen Kult- und Erkenntnischarakter hat, sondern eine reale Verbindung von Gott und Mensch bewirkt bzw. eine immer schon gegebene Verbindung aktiviert (so ist wohl der Pleonasmus des zitierten Satzes zu deuten). Trismegistus schließt diesen Gedankengang mit einer näheren Beschreibung der Doppelnatur des Menschen, der aus einem einfachen seinshaften (οὐσιώδης) und einem vielheitlichen körperlich-materiellen (ύλικόν, hier glossiert mit *mundanum*) Teil besteht.<sup>184</sup> Ersterer ist identisch mit dem – wie Trismegistus jetzt ausdrücklich formuliert – „göttlichen Geist“ (*mentis divinitas*) des Menschen und als solcher ein genuiner Angehöriger der intelligiblen Welt; letzterer – der aus den vier Elementen bestehende Körper – umzäunt und bedeckt den Geist wie eine Mauer (7 [45,22–30 M.]). Trotz dieses harmonischen, den Körper als eine Art Schutz der Seele erscheinen lassenden Bildes besteht über die Hierarchie der beiden Bestandteile kein Zweifel: Der ideale Mensch des *Asclepius*, wie er im 6. Kapitel geschildert wird, lebt und wirkt zwar in der Welt, „verachtet“ aber seinen eigenen körperlichen Anteil (6 [44,7–10 M.]; vgl. 11 [49,21 M.]: *despectus virtute munita*) und findet seine höchste Erfüllung (*felicitas*) in der Erkenntnis (*intellegentia*) des Göttlichen (7 [45,11–14 M.]). Gelingt dies nicht und vertraut das menschliche Erkenntnisvermögen statt auf die geistige Wirklichkeit auf das materielle Scheinbild (*imaginem* = εἶδωλον; damit muss die körperliche Welt gemeint sein), so führt das zur moralischen Schlechtigkeit, ja zur Bestialität (7 [45,17–21 M.]). Hier gewinnen wir den Eindruck einer negativen Wertung des Bildes und einer Ethik der Außerweltlichkeit; es ist daher nachvollziehbar, dass *Asclepius* darauf mit der Erkundigung reagiert, warum der Mensch dann überhaupt in der Welt lebt, statt mit seinem göttlichen Teil (*in ea parte, qua deus est*; mit dieser Formulierung des Schülers sind die Aussagen des Meisters noch ra-

<sup>182</sup> Plat. *Soph.* 253d–e.

<sup>183</sup> *propter quod et prope deos accedit, qui se mente, qua diis iunctus est, divina religione diis iunxerit.*

<sup>184</sup> Zur Opposition οὐσιώδης – ύλικός vgl. CH IX 1; 5 (SCOTT 1926, 44).

dikalisiert) in ewiger Glückseligkeit zu leben (7 [45,31–33 M.]). Das ist die Frage der Theodizee; sie leitet den zweiten Durchgang ein, der eine auf den Schöpfergott zentrierte Darlegung der Sinnhaftigkeit des Aufenthalts des Menschen in der Welt und seiner körperlichen Existenz enthält.<sup>185</sup> Der Autor macht die planende göttliche Vorsehung augenfällig, indem er in dieser Partie, wie angedeutet, mehr als sonst narrative Elemente zulässt und sich damit der Darstellungsform des *Timaios* annähert. Freilich erfolgt auch hier der Hinweis, dass das Wollen Gottes mit seiner Erfüllung identisch ist (8 [46,16–18 M.]); die Ausführungen des Trismegistus sind also nicht als in der Zeit ablaufende reale Schöpfungsgeschichte zu verstehen.

Wie der Demiurg des *Timaios* liebt der Gott des *Asclepius* die geschaffene Welt aufgrund ihrer Schönheit und Güte und möchte sie weiter vervollkommen.<sup>186</sup> Aus diesem Grund schafft er den Menschen und gibt ihm, damit er in der Körperwelt überleben kann, den materiellen Leib als Schutz und Bedeckung; beide, seinshafter Mensch und materieller Leib, werden zu einer Einheit verschmolzen (8 [46,18–47,4 M.]). Auch im *Timaios* erschaffen die niederen Götter als Stellvertreter des Demiurgen den Körper zum Wohl des Menschen, doch geht der *Asclepius* in dem entscheidenden Punkt über Platon hinaus, dass das Menschenwesen die Vernunft Gottes und seine Fürsorge für die Welt abbildet und imitiert (8 [46,15f. M.]: *et rationis et diligentiae imitatorem facit hominem*) und dass der Körper das für diese Aufgabe des Menschen unentbehrliche Werkzeug ist (8 [46,18–47,1 M.]). Damit ist eine Ethik umrissen, die, statt Körper und Geist voneinander zu isolieren, den Menschen als psychophysisches Wesen in den Mittelpunkt stellt und deren Imperativ „die geordnete Bewahrung der Welt und die fromme Verehrung Gottes“ ist (11 [50,20 M.]: *munde mundum servando, deum pie colendo*; vgl. 12 [51,12f. M.]). Dieser Zug, der das Dasein und die Tätigkeit des Menschen in der Welt zum eigentlichen Sinn seiner Existenz erklärt und mit einer gottgewollten Dignität ausstattet, hat sich für moderne Leser des

<sup>185</sup> Zu dieser Partie: PARRI 2005, 57–63.

<sup>186</sup> 8 [46,10–13 M.]: *quoniam ergo hunc fecit ex se primum et a se secundum visusque ei pulcher, utpote qui sit omnium bonitate plenissimus, amavit eum ut divinitatis partem suae*. Der Text ist hier auch im griechischen Original erhalten (Lact. *Div. inst.* IV 6,4): ἐπεὶ οὖν τοῦτον ἐποίησε πρῶτον καὶ μόνον καὶ ἓνα, καλὸς δὲ αὐτῷ ἐφάνη καὶ πληρέστατος πάντων τῶν ἀγαθῶν, ἠγάσθη τε καὶ πάνυ ἐφίλησεν ὡς ἴδιον τόκον („Da er nun diesen als ersten und einzigen und einen geschaffen hatte und er ihm schön erschien und erfüllt mit allem Guten, bewunderte er ihn und liebte ihn als sein eigenes Kind“). Vgl. Plat. *Tim.* 37c–d: Ὡς δὲ κινήθην αὐτὸ καὶ ζῶν ἐνόησεν τῶν αἰδίων θεῶν γεγονὸς ἀγαλμα ὁ γεννήσας πατήρ, ἠγάσθη τε καὶ εὐφρανθεὶς ἔτι δὴ μᾶλλον ὁμοίον πρὸς τὸ παράδειγμα ἐπενόησεν ἀπεργάσασθαι („Da der Vater und Erzeuger erkannte, wie er ein bewegtes und lebendes Bild der ewigen Götter geworden war, bewunderte er ihn und freute sich und fasste das Vorhaben, ihn seinem Vorbild noch ähnlicher zu gestalten“). Vgl. bereits SCOTT 1926, 46–48. Mit dem erotischen Begehren des Anthropos im *Poimandres* (CH I 12) hat die *Asclepius*-Stelle hingegen nichts zu tun.

*Asclepius* oft als besonders attraktiv erwiesen.<sup>187</sup> Doch darf darüber die gegenläufige, auf die Erlösung des Menschen aus der Welt und der Seele aus dem Körper gerichtete Tendenz nicht übersehen werden. Indem Trismegistus den seinshafte Menschen vor dem materiellen Leib geschaffen sein lässt, betont er dessen ontologische und wertmäßige Priorität; und wenige Seiten später erscheint der Leib unter den Dingen, auf die der Mensch, der sich auf sein wahres, geistiges Sein besinnt, „von oben herabblicken“ (*despicere*) soll:

Allen Bereichen, in denen der Mensch dem Göttlichen verwandt ist, ist all das fremd (*aliena*), was irdisch ist und von körperlicher Begierde besessen wird; zu Recht wird das mit dem Namen der *possessiones* belegt, da es nicht mit uns geboren wurde, sondern wir erst später begannen, es zu besitzen. [...] Alles Derartige also ist dem Wesen des Menschen fremd, sogar der Körper, so dass wir das, was wir begehren, und ebenso jenes, aus dem uns das Laster des Begehrens entsteht, verachten (11 [49,21–50,4 M.]).<sup>188</sup>

Hier erscheint das neuplatonische Motiv der körperlichen „Zusätze“ (*προσθηκαι*) und der Distanzierung, ja Dissoziation von der eigenen Körperlichkeit.<sup>189</sup> Freilich geht Trismegistus nicht so weit, den Körper als solchen als ein Übel zu bezeichnen – täte er das, so läge tatsächlich ein Widerspruch zu der obigen Darstellung des Körpers als eines gottgeschaffenen, providentiellen Werkzeugs vor. Der Körper ist lediglich die Voraussetzung oder notwendige Bedingung dafür, dass wir Begierde (*cupiditas*) entwickeln, uns von irdischen Gegenständen abhängig machen und dadurch moralisch schuldig werden.<sup>190</sup> Analog dazu dürfte auch die Aussage des prinzipientheoretischen Abschnitts (siehe dazu oben Abschnitt 2) zu verstehen sein, dass die allgemeine ‚Fruchtbarkeit‘ der Materie auch die Hervorbringung des Übels (*malignitas*) einschlieÙe. Trismegistus entgegnet dort auf die traditionelle Frage, warum Gott das Böse in der Welt zulässt, dass Gott dem Menschen mit der Rationalität ein hinreichendes Mittel zu dessen Vermeidung gegeben habe (15 [54,15–16 und 55,3 M.]).<sup>191</sup> Es liegt also in der Verantwortung des Menschen, gegenüber der Materie eine Haltung einzunehmen, die das in ihr als bloÙe Potentialität angelegte Böse nicht Wirklichkeit werden lässt.

<sup>187</sup> Er wird beispielsweise stark akzentuiert von PARRI 2005, 203–230, die freilich nicht verschweigt, dass die Ethik des *Asclepius* auch eine Erlösungslehre ist.

<sup>188</sup> *Sunt ab omnibus cognationis divinae partibus aliena omnia, quaecumque terrena corporali cupiditate possidentur; quae merito possessionum nomine nuncupantur, quoniam non nata nobiscum, sed postea a nobis possideri coeperunt [...]. Omnia ergo huiusmodi ab homine aliena sunt, etiam corpus, ut et ea quae adpetimus et illud ex quo appetentiae nobis est vitium, despiciamus.*

<sup>189</sup> Vgl. bes. Plot. I 4,5–8; 13.

<sup>190</sup> In diesem Sinne wohl auch weiter unten: *retardatus vero gravi et nimio corporis vitio has naturae rerum causas, quae verae sunt, proprie pervidere non possit* (11 [50,16f. M.]).

<sup>191</sup> Vgl. hierzu PARRI 2005, 80–82; LUCENTINI 2003, 36–41.

Das Motiv der Reinigung begegnet im *Asclepius*, wie auch sonst im hermetischen Schrifttum, mehrfach<sup>192</sup> und steht wie in der platonischen Tradition für das Streben gerade der moralisch höchststehenden Personen nach einer rein geistigen Existenz und Erlösung aus der Welt. Wie es sich zu der dem Menschen von Gott übertragenen Aufgabe der Fürsorge für die Welt verhält, lässt die folgende Passage erkennen:

Einigen aber, und zwar sehr wenigen, deren Geist rein ist, ist die verehrungswürdige Aufgabe zugefallen, zum Himmel hinaufzuschauen. Alle aber, die auf Grund der doppelten Vermischung ihrer Natur mit der Last ihres Körpers die innere (?) Erkenntnis niedergedrückt (?) haben, sind dafür bestimmt, sich um diese, nämlich die niedrigeren Elemente, zu kümmern (9 [48,8–13 M.]).<sup>193</sup>

Wenn der hier übersetzte überlieferte Text richtig ist, dann greift Trismegistus damit auf das 7. und 8. Kapitel zurück, wo der Leib als ein das Erkenntnisvermögen (*mens*) bzw. den gottähnlichen seinshaften Menschen überhaupt als Schutz und Bedeckung von außen umgibt und von Gott mit dem – wie man mit einer vielfach zitierten Metapher Platons<sup>194</sup> sagen könnte – „inneren Menschen“ zu einer Einheit verschmolzen wird (*confundens*, 8 [47,3 M.]). Diese Verschmelzung kann jedoch, wie die gegenwärtige Stelle

<sup>192</sup> 7 [45,29 M.] und vor allem 11 [51,8–10 M.]: *ut emeritos atque exutos mundana custodia, nexibus mortalitatis absolutos, naturae superioris parti[s], id est divinae, pueros sanctosque restituat*; hier ist Platons Metapher des Gefängnisses für die materielle Welt und den Körper aufgenommen (*Phaed.* 62b, vgl. schon Cic. *Rep.* VI 15: *custodia corporis*). Die Eigenschaft der Reinheit teilt der geistige Anteil des Menschen mit dem Göttlichen (23 [64,9 M.]), und sie wird auch der wahren Philosophie als dem wichtigsten Vehikel der Reinigung zugeschrieben (13 [52,10]; 14 [53,2–3 M.]). Vgl. *CH I* 22; X 16; XIII 7.

<sup>193</sup> *aliqui autem ipsique paucissimi pura mente praediti sortiti sunt caeli suspiciendi venerabilem curam. quicumque autem ex duplici naturae suae confusione interiorem (<in> inferiorem KOZIOL, NOCK / FESTUGIÈRE, MORESCHINI) intellegentiam mole corporis resederunt, curandis elementis hisque inferioribus sunt praepositi.* Die von allen modernen Herausgebern und auch in der vorliegenden Ausgabe übernommene Konjektur von Koziol ist wegen des nachfolgenden *inferioribus* und wegen der Parallelstelle 10 [49,14f. M.] (*parte vero mundana, quae constat ex igne, aqua et aere, mortalis resistat in terra*) attraktiv, und in Kapitel 32 unterscheidet Trismegistus in der Tat menschliche Erkenntnisstufen unterschiedlicher Dignität (siehe Abschnitt 6). Doch ist es m.E. bedenklich, die platonische Metapher des „inneren Menschen“ durch Konjektur zu beseitigen. Es sollte erwogen werden, ob die Korruptel nicht eher in *resederunt* zu suchen ist. Sollte im griechischen Text eine mediale Form von καταπιέζω gestanden haben, die in der Vorlage des Übersetzers zu einer Form von καθέζομαι / καθίζομαι verschrieben war? Der Übersetzer hätte dann zu dem bei Apuleius (*Met.* VIII 17,5: *quae meum dorsum residebat*; X 18,4: *me [...] residens*) belegten transitiven Gebrauch von *residere* Zuflucht genommen. Vgl. Nemes. 40, 116,18–20 MORANI: ὅταν οὖν ψυχὴ κράσει σώματος ἐνδοῦσα ἐπιθυμίαις ἢ θυμοῖς ἐαυτὴν ἐκδῶ ἢ ἀπὸ τῶν τυχηρῶν καταπιεσθῆ ἢ χαυνωθῆ, οἷον πενίας ἢ πλούτου, ἐκούσιον κακὸν ὑφίσταται („Wenn nun die Seele der Vermischung mit dem Körper nachgibt und sich Begierden oder Emotionen überlässt oder von Schicksalserscheinungen niedergedrückt oder eitel wird, wie z.B. von Armut oder Reichtum, dann handelt es sich um ein selbstgewähltes Übel“).

<sup>194</sup> Plat. *Rep.* IX 588b–589b (ὁ ἐντὸς ἀνθρώπος); Plot. I 1,10,5–15; V 1,10,6–10; Porph. *Fragm.* 275 SMITH. Der eindrucksvolle Platontext erscheint in der Bibliothek von Nag Hammadi (*NHC VI* 5), im selben Kodex wie die Fragmente des koptischen *Asclepius*.

zeigt, auch zu weit gehen.<sup>195</sup> Lässt der Mensch es zu, dass der körperliche Anteil in ihm die Oberhand gewinnt, so vergisst er, dass sein ursprüngliches Wesen geistig ist; er ist dann nur noch psychophysisches Lebewesen und lediglich für den Umgang mit Körperlich-Materiellem geeignet. Hält er sich dagegen seine geistige Herkunft bewusst, so gelingt es ihm, die totale Verschmelzung zu verhindern, und er bleibt auch in der Körpergebundenheit reines Geistwesen. Zweifellos werden gerade solche Menschen das körperliche „Haus“ (8 [47,2 M.]: *domo*) als zu eng und womöglich als Gefängnis (*custodia*) empfinden. Mit ihrer Befreiung dürfen sie jedoch erst nach dem physischen Tod rechnen (11 [51,5–10 M.]). Bis dahin haben sie die vornehmere der beiden von Gott den Menschen zugewiesenen Aufgaben zu erfüllen: „zum Himmel aufzuschauen“ und die *mentis religio*, die auf Erkenntnis gegründete Gottesverehrung, in der Welt lebendig zu halten. Es ist schwer zu sagen, ob sie dadurch, dass sie dies tun, zugleich in der bestmöglichen Weise für die Bewahrung der materiellen Welt sorgen – so wie im Neuplatonismus die höheren Tugendgrade die niederen einschließen – oder ob der zitierte Text eine Art Arbeitsteilung zwischen der religiösen Elite und der zwar im Körperlichen verhafteten, aber moralisch nicht depravierten Mehrheit vorsieht.<sup>196</sup> Im 11. Kapitel wird die Wiederherstellung der ursprünglichen, reinen Geistnatur jedenfalls nur solchen Menschen als Lohn in Aussicht gestellt, die beide Aufgaben, die Bewahrung der Welt und die Verehrung der Götter, gleichermaßen erfüllt haben (11 [50,18–51,10 M.]), und es steht außer Zweifel, dass dies das ethische Ideal des hermetischen Autors ist.

## 6. Erkenntnistheorie

Der Platonismus unterscheidet analog zu den Stufen des Seins auch Stufen der Erkenntnis von unterschiedlicher Verlässlichkeit und Dignität. Für

<sup>195</sup> Es wäre insofern erwägenswert, den Konjunktiv der Wendung *quantum satis esse debuisset* (8 [47,3–4 M.]) als Irrealis aufzufassen: „in dem Maße, wie es hätte genügen müssen“. Meist wird der Konjunktiv entsprechend dem freien Modus- und Tempusgebrauch des *Asclepius* als Obliquus aufgefasst (NOCK / FESTUGIÈRE: „dans la proportion convenable“; HOLZHAUSEN: „in einem angemessenen Verhältnis“; GALL: „soviel, wie genügen sollte“).

<sup>196</sup> So PARRI 2005, 234: „L’*incolere terrena* e la devozione per la divinità rientrano tra i compiti che Dio ha assegnato all’uomo e il loro adempimento è premiato dopo la morte; ne consegue che la salvezza non è prerogativa dei pochi che riescono ad accedere alla suprema visione dell’intelletto, ma può essere ottenuta anche rimanendo a livelli inferiori di conoscenza. [...] La salvezza ultraterrena non è privilegio di un piccolo numero di eletti, ma è consegnata a tutta l’umanità, è possibilità aperta a ogni uomo senza alcun limite e restrizione.“ PARRI legt die Lesart <in> *inferiorem intelligentiam* zugrunde; es scheint mir fraglich, ob man auf diese Konjektur so weitreichende Folgerungen gründen kann. Für BULL 2018, 432–438 ist der Entwurf einer Hierarchie von Menschenklassen oder -typen ebenfalls der Grundzug der Anthropologie des *Asclepius*; er fasst die höchste, „göttliche“ Menschenklasse als ein Selbstporträt der hinter den *Hermetica* stehenden ägyptischen Priester auf.

alle kaiserzeitlichen Platoniker verbindlich ist die Zusammenfassung der klassischen Ideenlehre im *Timaios* (27d–28a = Dörrie / Baltes 1996, Baustein 103.0b), wo Sein und Werden unterschieden und das Seiende (die Ideen) der geistigen Erkenntnis (νόσις) und dem rationalen Denken (λόγος) und das Werdende der Meinung (δόξα) und sinnlichen Wahrnehmung (αἴσθησις) – also dem unbegründeten Fürwahrhalten aufgrund bloßer Sinnesdaten – als Gegenstände zugeordnet werden. Bezüglich der Erkennbarkeit der Werdewelt ist damit wohl nicht so sehr eine skeptische als vielmehr eine antisensualistische Position formuliert, in dem Sinne, dass Wissen auch über den sinnlich wahrnehmbaren Bereich nur möglich ist, wenn es in der Ideenerkenntnis gegründet ist. Die verschiedenen Erkenntnisarten müssen also zusammenwirken, um für jede Wirklichkeitsstufe die ihr adäquate Form des Wissens zu generieren. Die mittelplatonische Einführungsschrift des Alkinoos unterscheidet dementsprechend mehrere teils einfache, teils kombinierte Formen des Wissens (ἐπιστήμαι): 1) die reine noetische Einsicht (νόσις), ein unmittelbarer intuitiver Zugriff auf die Totalität des geistigen Seienden, wie ihn die Götter und die menschlichen Seelen vor ihrer Einkörperung besitzen; 2) die reine sinnliche Wahrnehmung; 3) die Kombination von noetischer Einsicht und rationalem Denken, eine Art schrittweise Rekonstruktion des intuitiven Wissens körperloser Wesenheiten auf logisch-diskursivem Wege, deren Objekt die transzendenten Ideen ebenso wie ihre sinnlichen Abbilder, die immanenten Formen, sind (ἐπισημονικός λόγος);<sup>197</sup> 4) die Kombination von Sinneswahrnehmung und rationalem Denken, die ähnlich verfährt, aber lediglich Sinnesdaten verknüpft und daher über Vermutungen nicht hinausgelangt (λόγος δοξαστικός); das Vermuten oder Meinen (δόξα) definiert Alkinoos auch als „Verknüpfung von Sinneswahrnehmung und Erinnerung“ (*Did.* 4, 154,40 Whittaker / Louis).<sup>198</sup> Die vollkommenste und die Möglichkeit sicheren Wissens überhaupt garantierende Form der Erkenntnis ist die unmittelbare und totale Einsicht des göttlichen Geistes in die in ihm als seine Denkobjekte enthaltenen Ideen; diesen mittelplatonischen Gedanken entwickelt Plotin zu dem Grundsatz weiter, dass unbezweifelbare Erkenntnis die Identität von Subjekt und Objekt voraussetzt, also immer Selbsterkenntnis ist.<sup>199</sup>

<sup>197</sup> Zum Zusammenwirken von Ideenwissen und Sinneswahrnehmung vgl. auch Plot. V 3,2–3.

<sup>198</sup> Vgl. zum Ganzen Alcin. *Did.* 4, 154,10–156,23 WHITTAKER / LOUIS und dazu J. M. DILLON, *Alcinous, The Handbook of Platonism. Translated with an Introduction and Commentary* (Oxford 1993) 61–72; M. BONAZZI, „La teoria della conoscenza nel medioplatonismo“, in: BONAZZI / DONINI / FERRARI 2015, 339–358.

<sup>199</sup> Plot. V 5,1f.; unfassend hierzu W. KÜHN, *Quel savoir après le scepticisme? Plotin et ses prédécesseurs sur la connaissance de soi. Histoire des doctrines de l'antiquité classique* 37 (Paris 2009).

Der Platonismus reflektiert auch über die Bedingungen der Möglichkeit und über die Grenzen der Erkenntnis. Grundtext hierfür ist das Sonnengleichnis der *Politeia* (Plat. *Rep.* VI 508b–509b = teilweise Dörrie / Baltes 1996, Baustein 107.0), nach dem bekanntlich die Idee des Guten das Sein und die Erkennbarkeit der Geistdinge ebenso sicherstellt, wie die Sonne das Werden und die Sichtbarkeit der Sinnendinge garantiert. Der Geist (νοῦς) vermag das geistig Seiende (νοητά) genau dann zu erkennen, wenn er vom ‚Licht‘ des Guten erleuchtet ist. Dieser Illuminationstheorie ist alle platonisch inspirierte Erkenntnislehre der Folgezeit bis hin zur Illuminationslehre Augustinus<sup>200</sup> und darüber hinaus mehr oder weniger verpflichtet geblieben. In solchen Kontexten betonen die Mittelplatoniker entsprechend dem ja auf die paradoxe Ansetzung des Guten „jenseits des Seins“ (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, *Rep.* VI 509b) zusteuern den Duktus des Sonnengleichnisses regelmäßig, dass das oberste Prinzip (Gott) „nicht Geist (νοῦς)“ bzw. „nicht geistiges Erkennen (νόησις)“, sondern Ursache dieser Phänomene sei.<sup>201</sup> Eine Schwierigkeit ergibt sich an dieser Stelle daraus, dass die Idee des Guten exegetisch gern mit dem üblicherweise als Geist aufgefassten Demiurgen des *Timaïos* identifiziert wurde, strenggenommen also zugleich Geist und Nicht-Geist ist. Alkinoos löst dieses Problem, indem er klar für die Geistigkeit Gottes optiert, den er in seiner Exegese des Sonnengleichnisses als „ersten Geist“ (πρῶτος νοῦς) tituliert; wenn das geistige Erkennen von Gott negiert wird, dann bezieht sich dies, so Alkinoos, lediglich auf die Differenz zwischen seinem Erkennen und der von ihm verursachten Erkenntnistätigkeit der Seele.<sup>202</sup> Damit ist das Sonnengleich-

<sup>200</sup> Aug. *Trin.* XII 24.

<sup>201</sup> Kelsos bei Orig. *Cels.* VII 45 (= DÖRRIE / BALTES 1996, Baustein 107.3): ἐκεῖνος, ὅσπερ οὔτε νοῦς οὔτε νόησις οὔτ' ἐπιστήμη, ἀλλὰ νῶ τε τοῦ νοεῖν αἴτιος καὶ νοήσει τοῦ δι' αὐτὸν εἶναι καὶ ἐπιστήμη τοῦ δι' αὐτὸν γινώσκειν καὶ νοητοῖς ἅπασιν καὶ αὐτῇ ἀληθείᾳ καὶ αὐτῇ οὐσίᾳ τοῦ εἶναι, πάντων ἐπέκεινα ὧν, ἀρρήτῳ τινὶ δυνάμει νοητός („Jener [...], der ja weder Vernunft noch Vernunftseinsicht noch Wissen ist, sondern für die Vernunft Ursache ihrer Einsicht, für die Vernunftseinsicht Ursache des Seins, für das Wissen Ursache des Erkennens und für alles Intelligible sowie für die Wahrheit selbst und das Sein selbst Ursache der Existenz, indem er jenseits von allem ist, durch eine unsagbare Kraft erkennbar“; Übers. Dörrie / Baltes). Ganz ähnlich formuliert *CH* II 14: ὁ οὖν θεὸς οὐ νοῦς ἐστίν, αἴτιος δὲ τοῦ <νοῦν> εἶναι („Der Gott ist nicht Geist, sondern Ursache dafür, dass Geist ist“); vgl. hierzu TORNAU 2017, 230f.

<sup>202</sup> Alcin. *Did.* 10, 165,21–26 WHITTAKER / LOUIS (= DÖRRIE / BALTES 1996, Baustein 107.2): ὃν γὰρ ἔχει λόγον ὁ ἥλιος πρὸς τὴν ὄρασιν καὶ τὰ ὁρώμενα, οὐκ ὦν αὐτὸς ὄψις, παρέχων δὲ τῇ μὲν τὸ ὁρᾶν, τοῖς δὲ τὸ ὁρᾶσθαι, τοῦτον ἔχει τὸν λόγον ὁ πρῶτος νοῦς πρὸς τὴν ἐν τῇ ψυχῇ νόησιν καὶ τὰ νοούμενα· οὐ γὰρ ὦν ὅπερ ἐστίν ἡ νόησις, παρέχει αὐτῇ τὸ νοεῖν καὶ τοῖς νοητοῖς τὸ νοεῖσθαι, φωτίζων τὴν περὶ αὐτὰ ἀλήθειαν („Wie sich die Sonne zum Sehen und Gesehenen verhält – sie ist selbst nicht Sehen, vielmehr verleiht sie dem einen das Sehen, dem anderen das Gesehenwerden – so verhält sich die erste Vernunft zum Erkennen und Erkannten in der Seele; denn sie ist nicht dasselbe wie ihr Erkennen, vielmehr verleiht sie ihr das Erkennen und dem Erkannten das Erkanntwerden, indem sie die Wahrheit an ihm aufleuchten lässt“; Übers. Dörrie / Baltes).

nis faktisch im Sinne einer Abbildung oder Übertragung der Denkkaktivität des höchsten Geistes auf die von ihm abgeleiteten Entitäten gedeutet. Andere Mittelplatoniker wahren die Transzendenz Gottes konsequenter, doch auch sie räumen ein, dass Gott geistig erkennbar (*νοητός*) ist, auch wenn die *νόησις*, die ihn zum Gegenstand hat, durch Attribute aus dem Bereich der negativen Theologie als eine geistige Erkenntnis *sui generis* ausgewiesen wird.<sup>203</sup> Bei Plotin ist dann die Identifikation des Einen / Guten der *Politeia* mit dem Geist des *Timaios* aufgehoben; das erste Prinzip ist für ihn im wörtlichen Sinne und absolut erkenntnistranszendent, es kann weder Subjekt noch Objekt der Erkenntnis sein, weder denken noch gedacht werden. Nichtsdestoweniger bleibt das Eine / Gute, wie vom Sonnengleichnis vorgegeben, der Garant der geistigen Erkenntnis, weil sein Licht im Geist wie in den Seienden (Ideen) präsent ist, beide verbindet und durch diese verbindende Präsenz den Erkenntnisakt ermöglicht. Als die Erkenntnis ermöglichendes Licht wird es in jedem Erkenntnisakt indirekt mit wahrgenommen; eine direkte Erkenntnis des Einen ist aber nur als ein momentanes Heraustreten aus der Dualität von Sein und Denken, als mystische Vereinigung möglich.<sup>204</sup>

Der *Asclepius* behandelt die Erkenntnislehre in einem kurzen, aber gehaltvollen Kapitel (32), das mehrere Bezüge zu der eben skizzierten Diskussion im zeitgenössischen Platonismus aufweist.<sup>205</sup> Trismegistus unterscheidet erstens mehrere Formen oder Stufen der Erkenntnis, wobei die platonische Basisunterscheidung zwischen geistiger und sinnlicher Wahrnehmung (*νόησις* und *αἴσθησις*) eines der differenzierenden Merkmale ist. Zweitens betrachtet er alle niederen Erkenntnisformen als Ableitungen oder Erscheinungsformen der höchsten Form, des die Ideen erkennenden Geistes (*sensus* = *νοῦς*). Drittens nimmt er für das Wissen von Gott eine besondere, transzendente Erkenntnisweise an, die nicht auf dem Wege des *sensus*, sondern nur durch göttliche Illumination zu erreichen ist. Das Kapitel gehört in den Kontext der schon besprochenen Partie über Ewigkeit und Zeit und über die innere Dynamik des göttlichen Geistes (30–36) und muss in diesem Horizont interpretiert werden. Trismegistus beginnt mit der höchsten, Gott zuzuweisenden Erkenntnisform (*νοῦς I*), die er in uns bereits geläufiger Weise (vgl. oben Abschnitt 3) als die zugleich be-

<sup>203</sup> Kelsos bei Orig. *Cels.* VII 45: „durch eine unsagbare Kraft erkennbar“ (*ἀρορήτω τιὶ δυνάμει νοητός*), wohl unter Bezug auf die Bezeichnung Gottes als „schwer erkennbar und unmöglich mitzuteilen“ im *Timaios* (28c); vgl. Alkinoos' Paraphrase der Stelle: *ἦν μικροῦ δειν καὶ ἀρορητον ἡγεῖται ὁ Πλάτων*, „die Platon sogar beinahe für unsagbar hält“, (*Did.* 10, 164,8 WHITTAKER / LOUIS). Bei Alkinoos ist *νόησις* der Terminus für die geistige Annäherung an Gott auf der *via negativa*, der *via analogiae* und der *via eminentiae*, vgl. *Did.* 10, 165,17; 20; 27 WHITTAKER / LOUIS. Zur Gesamtproblematik vgl. DÖRRIE / BALTES 1996, 321–332.

<sup>204</sup> Vgl. die Exegese des Sonnengleichnisses in Plot. V 5,7.

<sup>205</sup> Zu diesem Kapitel: PARRI 2003, 50–53; PARRI 2005, 156–164. Die nachstehende Interpretation weicht wieder in manchen Punkten ab.

wegte und stillstehende, sämtliche Ideen und die Totalität des Wissens<sup>206</sup> in sich enthaltende Ewigkeit (*aeternitas*) definiert (32 [75,20–76,1 M.]). Offensichtlich ist an eine Erkenntnis vom Typ der mittelplatonischen reinen νόησις gedacht. Allerdings identifiziert Trismegistus sie nicht direkt mit dem Gott, sondern bezeichnet sie nur als „der Gottheit ähnlich“ (32 [75,20 M.]: *divinitatis similis*) und als „mit Gott koexistierend“ oder „in Gott gegründet“ (32 [75,24–25]: *consistens [...] cum deo*). Sie scheint demnach, wie oben (Abschnitt 3) schon vermutet, Gott nicht in seiner Absolutheit, sondern in seiner Relation zu der von ihm geschaffenen sinnlich wahrnehmbaren Welt zu charakterisieren. Unter dieser Voraussetzung würde nicht nur die bereits erwähnte Tatsache verständlich, dass Trismegistus die Objekte der göttlichen Erkenntnis *sensibilia* nennt,<sup>207</sup> sondern es würde auch die bekannte Eigenheit des lateinischen Übersetzers nachvollziehbar, das griechische Wort νοῦς durchweg statt mit dem üblichen *intellectus / intelligentia* mit dem seit Cicero im philosophischen Latein als Wiedergabe des Gegenbegriffs αἴσθησις etablierten *sensus* zu übersetzen.<sup>208</sup> Der *Asclepius* schreibt Gott sowohl geistige als auch sinnliche Wahrnehmung zu, weil das Objekt seiner Erkenntnis nicht nur der intelligible Bereich des Seienden, sondern auch dessen sensibles Abbild, die materiegebundene Form, ist (vgl. bes. 34 [79,16 M.]: *ipsi soli sensibile atque intellegibile*), und auch im griechischen *Corpus Hermeticum* finden sich – vor allem im 9. Traktat, der sich ja als Fortsetzung des *Logos teleios* gibt – Doppelausdrücke, die Gottes Erkennen als Verbindung von νόησις und αἴσθησις beschreiben.<sup>209</sup> Es

<sup>206</sup> 32 [75,24 M.]: *totius disciplinae* = τῆς ὅλης ἐπιστήμης oder πάσης ἐπιστήμης. Zu *disciplina* als Übersetzung von ἐπιστήμη im *Asclepius* vgl. BERTOLINI 1985, 1165–1168 (allerdings ist *disciplina* im *Asclepius* ebenso wenig für die noetische Gotteserkenntnis reserviert wie ἐπιστήμη im *Corpus Hermeticum*, wo es am häufigsten in der allgemeinen Wendung ἐπιστήμη καὶ τέχνη belegt ist (vgl. SH IV 1–5 und noch etwa fünf weitere Belege). Exakt parallel dazu ist *Ascl.* 8 [47,14 M.]: *artium disciplinarumque*. Es ist m.E. nicht erforderlich, in 32 [75,24 M.] eine besondere Bedeutung von *disciplina* als τάξις anzunehmen (Nock / FESTUGIÈRE 1960, 390). Die durch Lydos gesicherte Übersetzung von τάξις mit *disciplina* in 39 [84,2f. M.] dürfte eine Eigenwilligkeit des an dieser Stelle recht frei verfahrenen Übersetzers sein.

<sup>207</sup> 32 [75,23f. M.]. Vgl. oben S. 192 Anm. 102.

<sup>208</sup> Zum Problem und zur Beleglage vgl. BERTOLINI 1985, 1177–1181. Dass *sensus* im *Asclepius* Übersetzung von νοῦς sein kann, ist zweifelsfrei belegt durch 41 [85,26f. M.], wo der griechische Originaltext erhalten ist (*sensu, ratione, intelligentia* = νοῦν, λόγον, γνῶσιν). Dass der Übersetzer mit der traditionellen lateinischen Terminologie vertraut ist, ergibt sich aus 19 [57,12–15 M.], wo *intelligibilis – sensibilis* die Antithese νοητός – αἰσθητός wiedergibt und *sensus* (im Plural) Übersetzung von αἴσθησις = „Sinn, Sinnesorgan“ ist.

<sup>209</sup> Vgl. bes. CH IX 8f.: πάντων οὖν τῶν ζώων ἢ αἰσθησις καὶ νόησις ἐξῶθεν ἐπεισέρχεται [...], ὁ δὲ κόσμος [...] ὑπὸ τοῦ θεοῦ λαβῶν ἔχει. ὁ δὲ θεὸς οὐχ ὥσπερ ἐνίοις δόξει, ἀναίσθητός ἐστι καὶ ἀνόητος. [...] αὐτὸς ἅπαντὰ ἐστιν, οὐκ ἐξῶθεν αὐτὰ προσλαμβάνων, ἐξῶ δὲ ἐπιδιδούς, καὶ τοῦτό ἐστιν ἢ αἴσθησις καὶ νόησις τοῦ θεοῦ, τὸ τὰ πάντα ἀεὶ κινεῖν („Bei allen Lebewesen kommen Sinneswahrnehmung und geistiges Erkennen von außen hinzu [...], der Kosmos aber [...] besitzt sie, weil er sie von Gott erhalten hat. Der Gott aber ist nicht, wie es manchen scheinen könnte, ohne Wahrnehmung

ist dieser Aspekt der Geistlehre des *Asclepius*, den der Übersetzer mit der Wahl von *sensus* akzentuiert (abgesehen von der durch die Abweichung von der Standardterminologie bewirkten und sicher billigend in Kauf genommenen feierlichen Dunkelheit).

Trismegistus bezeichnet den göttlichen Geist zugleich als „Geist insgesamt“ oder „Geist überhaupt“ (32 [75,20 M.]: *omnis [...] sensus*) – wegen der Totalität seiner Erkenntnis, aber auch, weil die beiden im weiteren Verlauf des Kapitels besprochenen, in der Hierarchie auf ihn folgenden Erkenntnisvermögen, der Geist der Welt (*sensus mundanus*; νοῦς II) und der menschliche Geist (*humanus* sc. *sensus*; νοῦς III), letztlich nichts anderes als der in Welt und Mensch eingegangene göttliche oder totale Geist (νοῦς I) selbst sind (32 [76,4f. M.]). Der Geist der Welt (νοῦς II) wird als „für die sinnlich wahrnehmbaren Formen aufnahmefähig“ bezeichnet (32 [76,1–2 M.]), was nicht zufällig an Trismegistus' an den *Timaios* angelehnte Charakterisierungen der Materie erinnert.<sup>210</sup> *Sensus mundanus* dürfte Übersetzung von νοῦς ὑλικός sein;<sup>211</sup> Trismegistus übernimmt offenbar das aristotelische, seit dem 2. Jh. n. Chr. auch im Platonismus rezipierte Denkmodell des materiellen oder potentiellen Geistes, der dadurch geformt und aktualisiert wird, dass er die in dem ihm vorgängigen aktiven (göttlichen) Geist enthaltenen Formen denkend aufnimmt.<sup>212</sup> Der Erkennt-

---

und Erkenntnis. [...] Er selbst ist alles, und er empfängt es nicht von außen, sondern gibt es nach außen, und das ist die Sinneswahrnehmung und die geistige Erkenntnis Gottes, dass er alles ewig bewegt“; der letzte Satz ist eine recht genaue Parallele zu *Ascl.* 34). Vgl. auch *CH IX 1* mit einer Kritik der üblichen dichotomischen Gegenüberstellung von νόησις und αἴσθησις; *CH II 5*: τὸ γὰρ νοητὸν τῷ νοοῦντι αἰσθήσει ὑποπίπτει („Denn das geistig Erkennbare wird dem Erkennenden durch Wahrnehmung bewusst“). Auch im *Asclepius* selbst finden sich Äußerungen, die die Dichotomie von geistiger und sinnlicher Erkenntnis ausdrücklich aufweichen (19 [57,14f. M.]: *intelligibiles dicuntur [sc. dei] non ideo quod putentur non subiacere sensibus nostris*). Vgl. auch 41 [86,6 M.]: *solo intellectu sensibile* (leider ohne Entsprechung im überlieferten griechischen Text).

<sup>210</sup> Vgl. oben S. 182 Anm. 58.

<sup>211</sup> Anders BERTOLINI 1985, 1193, der κοσμικός vermutet.

<sup>212</sup> Alex. Aphr. *De an.* 84,24f. BRUNS: ἐπιτηδειότης τις ἄρα μόνον ἐστὶν ὁ ὑλικὸς νοῦς πρὸς τὴν τῶν εἰδῶν ὑποδοχὴν („Nur eine Art Eignung ist demnach der materielle Geist für die Aufnahme der Formen“); 88,23–25: καὶ ἐπεὶ ἐστὶν ὑλικὸς τις νοῦς, εἶναί τινα δεῖ καὶ ποιητικὸν νοῦν, ὃς αἴτιος τῆς ἕξεως τῆς τοῦ ὑλικοῦ νοῦ γίνεται. εἴη δ' ἂν οὗτος τὸ κυρίως τε καὶ μάλιστα νοητὸν εἶδος, τοιοῦτον δὲ τὸ χωρὶς ὕλης („und da es einen materiellen Geist gibt, so muss es auch einen wirkenden Geist geben, der als Ursache für den Habitus des materiellen Geistes fungiert. Dieser wirkende Geist dürfte gewiss die im eigentlichen Sinne und im höchsten Maße gedanklich erfassbare Form sein, von dieser Art ist aber nur dasjenige, was abgetrennt von Materie ist“; Übers. beider Stellen: Busche). Vgl. auch das Kapitel περὶ νοῦ, Alex. Aphr. *De an. mant.* 106–110 BRUNS. Im Mittelplatonismus vgl. bes. Alcín. *Did.* 10, 164,18–23 WHITTAKER / LOUIS (= DÖRRIE / BALTES / PIETSCH 2008, Baustein 188.1): Ἐπεὶ δὲ ψυχῆς νοῦς ἀμείνων, νοῦ δὲ τοῦ ἐν δυνάμει ὁ κατ' ἐνέργειαν πάντα νοῶν καὶ ἅμα καὶ αἰεί, τούτου δὲ καλλίων ὁ αἴτιος τούτου καὶ ὅπερ ἂν ἔτι ἀνωτέρω τούτων ὑφέστηκεν, οὗτος ἂν εἴη ὁ πρῶτος θεός, αἴτιος ὑπάρχων τοῦ αἰεὶ ἐνεργεῖν τῷ νῷ τοῦ σύμπαντος οὐρανοῦ („Da die Vernunft besser ist als die Seele, die aktuelle Vernunft

nisakt des *sensus mundanus* ist insofern die gnoseologische Seite der ontologischen Formung der Materie durch Gott. Der Geist des Menschen (νοῦς III) schließlich wird zunächst scheinbar ganz auf die Erinnerung (*memoria*) an Vergangenes reduziert (32 [76,2–4 M.]), wodurch er an die platonische „Meinung“ (δόξα) im Sinne des Alkinoos erinnert, das nicht oder nur ansatzweise rationale Zusammenwirken von Sinneswahrnehmung und Erinnerungsvermögen. Diese Zuweisung eines relativ niederen Erkenntnisvermögens an den hinsichtlich seiner geistigen und ethischen Fähigkeiten sonst so optimistisch beschriebenen Menschen wirkt zunächst überraschend. Trismegistus lässt daher in der zweiten Hälfte des Kapitels einen erneuten, diesmal aufsteigenden Durchgang durch die drei Erkenntnisformen folgen, der anscheinend die Frage beantworten soll, inwieweit sie dem Menschen zugänglich sind, ob dieser also außer der für ihn spezifischen Erinnerungsleistung auch eine Erkenntnisaktivität (*intellegentia* bzw. *intellectus* = νόησις) gemäß dem *sensus mundanus* und dem göttlichen Gesamtgeist auszuüben vermag (32 [76,7–13 M.]). Trismegistus stellt zunächst eine Verbindung zu den im ersten, anthropologischen Teil herausgestellten Aufgaben her, die der Schöpfergott dem Menschen in der Welt zugewiesen hat: Die Erinnerung als Erkenntnisleistung des menschlichen Geistes im engen Sinne (νοῦς III) ist erforderlich, um die Aufgabe der Fürsorge und Lenkung der körperlichen Welt zu erfüllen. Doch vermag sich der Mensch auch auf die Ebene des Welt-Geistes (νοῦς II) zu erheben und zur Kontemplation der sinnlich wahrnehmbaren Welt als ganzer zu gelangen; man wird das mit der Aufgabe der religiösen Elite in Verbindung bringen dürfen, „zum Himmel hinaufzuschauen“ (6 [44,12 M.]; 9 [48,8–11 M.]; siehe oben Abschnitt 5). Da der eigentliche Sinn dieser Aufgabe in der rechten Gottesverehrung (*pietas, religio*) besteht, nimmt es nicht wunder, dass von der Kontemplation der Welt in ihrer Totalität aus ein direkter Weg zur Erkenntnis der Ewigkeit als der Totalität des geistig Seienden (νοῦς I) führt (32 [76,11–12 M.]: *aeternitas, quae secunda est, ex sensibili mundo sensus datus*). Die Differenz zur zweiten Stufe besteht, wie schon beim ersten, absteigenden Durchgang zu vermuten war, hauptsächlich darin, dass die Sinnendinge nun nicht mehr als materiegebundene, sondern als rein geistige Formen erkannt werden. Anders als beim ersten Durchgang zeigt sich jetzt jedoch, dass damit die höchste Stufe der Erkenntnis noch nicht erreicht ist. Die Erkenntnis Gottes selbst in seiner reinen, absoluten Wahrheit ist auf dem Wege des Aufstiegs von den Sinnendingen zu den Ideen – der

---

aber, die alles zugleich und auch immer denkt, besser ist als die potentielle und noch besser als diese deren Ursache und was vielleicht noch über diesem existiert, so ist diese wohl der Erste Gott, der für die Vernunft des gesamten Kosmos die Ursache ihres immerwährenden Wirkens ist“; Übers. Dörrie / Baltes / Pietsch). Vgl. oben S. 185 Anm. 69.

mittelplatonischen *via eminentiae*<sup>213</sup> – nicht zu erlangen, da man dabei, wie die Übertragung des Terminus *sensibilia* auch auf die geistigen Gehalte der Ewigkeit nur zu deutlich zeigt, doch immer im Bereich des Wahrnehmbaren und der Welt verbleibt. Dieser Bereich aber kann – wie Trismegistus mit einem mit dem Kontinuitätsdenken des Gesamtdialogs und auch des erkenntnistheoretischen Kapitels selbst scharf kontrastierenden Negativurteil über die Welt als Scheinbild formuliert – im Vergleich mit Gottes Wahrheit nur die Quelle von Trug und Irrtum sein (32 [76,13–17 M.]).<sup>214</sup> Letztendlich kann über Gott also nicht mehr gesagt werden, als dass er nicht Welt ist. Dieser schlagartige Übergang von der *via eminentiae* zur *via negativa* macht die charakteristisch platonische Spannung von Transzendenz und Immanenz noch einmal augenfällig.<sup>215</sup>

Aber wie ist dem hermetischen Adepten dann überhaupt eine Erkenntnis Gottes möglich? Im 32. Kapitel deutet Trismegistus eine Antwort nur an, indem er in den Modus des gebetsartigen Hymnus wechselt und Gott für die Erleuchtung dankt, durch die dieser ihm sein Wesen offenbart hat (32 [77,1–2 M.]: *qui me videndae divinitatis luminasti lumine*).<sup>216</sup> Es liegt nahe, dies mit dem 18. Kapitel in Verbindung zu bringen, wo die gnoseologische Metapher der Illumination im Kontext einer Adaptation des platonischen Sonnengleichnisses ebenfalls erscheint. Hier ist davon die Rede, dass der Geist (*sensus*, hier zweifelsfrei Übersetzung von νοῦς) eine Gabe Gottes an die wenigen Menschen ist, deren *mens* (ebenfalls νοῦς?) dafür aufnahmefähig ist, so wie die körperliche Welt von der Sonne erleuchtet wird (18 [56,17–57,1 M.]). *Mens* ist hier das jedem Menschen als solchem gegebene Erkenntnisvermögen, während *sensus* die Aktivität dieses Vermögens, die tatsächliche Einsicht, ist (wofür im 32. Kapitel *intellegentia* / *intellectus* gebraucht wurde). Es ist an dieser Stelle nicht ganz deutlich, ob die Frucht der Illumination speziell die Gotteserkenntnis oder jede höhere Erkenntnisform, also etwa auch die Kontemplation des Kosmos und die Ideenerkenntnis des 32. Kapitels, ist, wengleich die emphatische Aussage, dass die Erleuchtung den „Nebel des Irrtums“ für immer vertreibt und den Erleuchteten zu göttlichem Rang erhebt (18 [57,2–8 M.]), eine spezifische Ver-

<sup>213</sup> Vgl. Alcin. *Did.* 10, 165,27–34 WHITTAKER / LOUIS in Anlehnung an die Schönheitsstufen des *Symposions* (*ebd.* 33f.: διὰ [...] ὑπεροχὴν, „aufgrund seiner überragenden Stellung“).

<sup>214</sup> Konsequent dichotomisch in diesem Sinne ist *SH* II A. Vgl. auch *CH* VI 4: καὶ γὰρ δὲ χάριν ἔχω τῷ θεῷ, τῷ εἰς νοῦν μοι βαλόντι κὰν περὶ τῆς γνώσεως τοῦ ἀγαθοῦ, ὅτι ἀδύνατόν ἐστιν αὐτό ἐν τῷ κόσμῳ εἶναι. ὁ γὰρ κόσμος πλήρωμά ἐστι τῆς κακίας, ὁ δὲ θεὸς τοῦ ἀγαθοῦ („Auch ich bin Gott dankbar, dass er mir bezüglich der Erkenntnis des Guten in den Sinn gegeben hat, dass dieses unmöglich im Kosmos sein kann. Denn der Kosmos ist die Fülle des Übels, Gott hingegen die Fülle des Guten“).

<sup>215</sup> Zu den Wegen der Gotteserkenntnis im Mittelplatonismus (konventionell als *via negativa*, *via analogiae* und *via eminentiae* bezeichnet) vgl. Alcin. *Did.* 10, 165,16–34 WHITTAKER / LOUIS (= DÖRRIE / BALTES / PIETSCH 2008, Baustein 190.3).

<sup>216</sup> Ähnlich in ähnlichem Zusammenhang *CH* VI 4 (vgl. Anm. 214).

bindung zur Gotteserkenntnis nahelegt. Gestützt wird diese Interpretation durch einen weiteren Rückgriff auf die Illuminationsmetapher in Kapitel 29. Dort heißt es, dass der Mensch durch die Erleuchtung nicht nur vom Irrtum befreit und von der Wahrheit erhellt wird, sondern sogar seinen Geist direkt mit dem Geist Gottes vermischt und mit ihm in liebender, ganz vom Körper befreiter Verbindung eins wird (29 [72,2–9 M.]). Trismegistus legt hier den Grundgedanken des Sonnengleichnisses, dass das Gute Geist und Seiendes im Erkenntnisakt verbindet, erotisch-mystisch im Licht des gleichfalls platonischen, dem *Symposion* entlehnten Motiv der Liebe als Vehikel des Aufstiegs zu Gott aus – eine ‚erotische‘ Interpretation des Sonnengleichnisses, wie sie danach erst wieder bei Plotin greifbar ist.<sup>217</sup> Anders als bei Plotin hat die Vereinigung mit Gott im *Asclepius* indes Erkenntnischarakter. Es sind dezidiert der menschliche Geist (*sensus*) und das göttliche Erkennen (*intellegentia divina*), die miteinander eins werden, und das Ergebnis der Vereinigung ist eben jenes hermetische „Wissen von Gott“ (γνώσις θεοῦ), das zugleich Frömmigkeit ist (εὐσέβεια / *religio*) und das die Erlösung des Menschen bedeutet. Indem Trismegistus den Erwerb dieses Wissens mittels einer soteriologischen Lesart des Sonnengleichnisses als Erleuchtung und Geschenk Gottes interpretiert, stellt er den gnadenhaften Zug der hermetischen Erlösungslehre heraus und gibt ihm ein philosophisches Fundament.<sup>218</sup> Zugleich ist die Vorstellung, dass Wissen die Voraussetzung der Erlösung und des gelingenden Lebens ist, das heilsrelevante Wissen aber nur durch die Selbsttranszendierung des menschlichen Erkenntnisvermögens zugänglich ist, ein genuin platonischer Zug.<sup>219</sup>

<sup>217</sup> Vgl. bes. Plot. VI 7,16–36 und dazu Ch. TORNAU, „Eros versus Agape? Von Plotins Eros zum Liebesbegriff Augustins“, *Philosophisches Jahrbuch* 112 (2005) [271–291] 273–281.

<sup>218</sup> Zum Gedanken der Gabe vgl. auch das Schlussgebet, 41 [85,21–86,12 M.]. Die dort genannten drei Grundformen der Erkenntnis, „Geist“, „Denken“ und „Erkennen“ (*sensu, ratione, intellegentia* = νοῦν, λόγον, γνώσιν), in denen J.-P. Mahé die Grundstruktur des hermetischen Heilswegs erkennen möchte (J.-P. MAHÉ, „La voie d’immortalité à la lumière des Hermetica de Nag Hammadi et de découvertes plus récentes“, *Vigiliae Christianae* 45 [1991] 347–375), sind mit den übrigen epistemologischen Aussagen des *Asclepius* kaum in Deckung zu bringen, vielleicht weil das Gebet ein dem *Logos teleios* ursprünglich wohl nicht zugehöriger Standardtext ist.

<sup>219</sup> Natürlich ist gnoseologische Dialektik dieses Typs nicht auf den Platonismus beschränkt, sondern vermutlich überall da im Spiel, wo es um das Erkennen des Göttlichen als des ganz Anderen geht. So zeigt R. HIRSCH-LUIPOLD, *Gott wahrnehmen. Die Sinne im Johannesevangelium*. WUNT 374 (Tübingen 2017), wie man im Johannesevangelium Gott, den „niemand je gesehen hat“ (Joh 1,18), „im fleischgewordenen Wort [...] sehen, hören, spüren, schmecken, riechen“ kann (*ebd.* 1).

# Ägyptische Religion und Hermetismus am Beispiel des *Asclepius*

*Heike Sternberg-el Hotabi\**

## 1. Ägypten als Heimat der hermetischen Schriften

Ihr Griechen seid immer Kinder, und unter den Griechen ist keiner ein Greis, denn ihr habt kein altersgraues Wissen ... Alle Dinge, die entweder bei euch oder in diesen unserem Land oder in einer anderen Gegend geschehen und von denen wir Kenntnis haben ... All die wurden hier (in Ägypten) in den Tempeln seit alten Zeiten aufgeschrieben, und auf diese Weise wurde die Erinnerung an sie bewahrt.

(Platon, *Timaios* 22b/23a)

Denn die Schriften des Hermes enthalten tatsächlich Lehrsätze des Hermes, wenn sie sich auch oft der Ausdrucksweise der Philosophen bedienen, da sie ja von Männern aus der ägyptischen (in die griechische) Sprache umgeschrieben wurden, die mit der griechischen Philosophie keineswegs unvertraut waren.

(Jamblich, *De mysteriis* VIII 4)

Der Hermetismus ist eine unter mehreren religiösen Strömungen, die in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten (1.–4. Jh. n. Chr.) in Ägypten als konkurrierende Religionssysteme um die Gunst der nach Erlösung Strebenden und Suchenden warben. Altägyptische Religion, Hermetik, Christentum und Gnosis versuchten Antworten auf grundsätzliche Fragen des Lebens zu geben: Wer ist der Schöpfer der Welt und wie ist diese strukturiert? Woher kommt das Böse? Wie ist der Mensch beschaffen und wo hat er seinen Platz im Kosmos? Was ist das Ziel des Lebens und wohin geht die Seele nach dem Tod? Inhaltlich bieten die sogenannten philosophischen<sup>1</sup> Hermetika, deren Entstehungszeit im späten 1. bis späten 3. nachchristli-

---

\* Für die kritische Durchsicht des Manuskriptes danke ich Uwe-Karsten Plisch (Akademie der Wissenschaften Göttingen), Alberto Winterberg (Universität Groningen) sowie insbesondere Joachim F. Quack (Heidelberg), dem ich darüber hinaus nützliche Literaturhinweise verdanke.

<sup>1</sup> *Philosophische* oder *theoretische* Hermetika im Gegensatz zu den sogenannten *technischen* Hermetika, die sich inhaltlich mit Medizin, Magie, Alchemie sowie Astrologie beschäftigen und die zeitlich früher zu datieren sind (etwa 2.–1. Jh. v. Chr.), s. dazu FOWDEN 1993, 2f. 57–68.

chen Jahrhundert angenommen wird,<sup>2</sup> allerdings kein in sich geschlossenes, homogenes Bild, sie können sogar widersprüchlich in ihren Aussagen sein. Hierin stellt auch der *Asclepius* keine Ausnahme dar, denn „es gibt Widersprüche und Unklarheiten, und es ist unmöglich, die verschiedenen Aspekte der Welterklärung zu einem einheitlichen Ganzen zusammenzufügen“.<sup>3</sup> Tatsächlich ist die Variation der philosophischen Hermetika derartig groß, dass man sich bei der Bearbeitung zunächst fragen muss: Sollte man mit ihren Verschiedenheiten beginnen oder aber mit dem, was sie gemeinsam haben? Gleichfalls ist nicht klar, ob die einzelnen Traktate unterschiedliche, sequentielle Wissensstadien in der Initiation der Anhängerschaft widerspiegeln,<sup>4</sup> ob es überhaupt eine hermetische Doktrin gegeben hat oder ob die Schriften nicht vielmehr ein Sammelbecken für heterogene, ältere Doktrinen waren. Am ehesten würde der *Asclepius*, „Die vollkommene Lehre“ (*logos teleios*<sup>5</sup>), mit seiner thematischen Vielfalt in die Richtung einer religiösen Doktrin weisen: So wird die Abhandlung in der Literatur auch als eine Art Kompendium oder Enzyklopädie der philosophischen Hermetik bezeichnet.<sup>6</sup> Der *Asclepius*, obwohl nicht im eigentlichen *Corpus Hermeticum* inkludiert, gehörte jedenfalls zu den in der Antike am häufigsten zitierten hermetischen Schriften und ist zudem mehrfach und in verschiedenen Sprachen bezeugt.<sup>7</sup>

Während ältere Forschungsansätze<sup>8</sup> ägyptische Züge der Hermetika eher als exotische Farbtupfer oder Dekor, denn als den Inhalt bestimmende Elemente ansahen, hat die jüngere Forschung das traditionelle Bild nachhaltig verändert und in einer Art Gegenbewegung den ägyptischen Hintergrund der hermetischen Schriften mit Nachdruck hervorgehoben.<sup>9</sup> Unterstützung fand dieser Ansatz insbesondere durch die erst rezente Erschließung und Publikation einschlägiger ägyptischer Quellen wie beispielsweise römerzeitlicher Gräber und Särge sowie Papyri und Tempelschriften der griechisch-römischen Zeit, die es ermöglichten, altägyptische Glaubensvorstellungen in den hermetischen Schriften sowie einzelne Mo-

<sup>2</sup> FOWDEN 1993, 11 mit Anm. 53.

<sup>3</sup> COLPE / HOLZHAUSEN 1997, 234.

<sup>4</sup> FOWDEN 1993, 97–99; COPENHAVER 1995, XXXIX.

<sup>5</sup> Der Titel ist etwa von Lactantius (um 320 n. Chr.) überliefert.

<sup>6</sup> FOWDEN 1993, 10; COPENHAVER 1995, 214.

<sup>7</sup> So vor allem von den Kirchenvätern, s. dazu EBELING 2009, 63–71.

<sup>8</sup> Einen konzisen Überblick über die Forschungsansätze des 20. Jh. gibt LÖHR 1997, 3–20.

<sup>9</sup> Vorreiter sind neben B. H. STRICKER, „The Corpus Hermeticum“, *Mnemosyne* 2,1 (1949) 79f, vor allem Vertreter der französischsprachigen Ägyptologie wie DERCHAIN (1962), MAHÉ (1978) und DAUMAS (1982) sowie in deren Gefolge IVERSEN (1984) und als Vertreter der klassischen Altertumswissenschaften etwa FOWDEN (1986), COPENHAVER (1992) und BULL (2018). Zudem L. KÁKOSY, „Hermes and Egypt“, in: A. B. LLOYD (Hg.), *Studies in pharaonic religion and society in honour of J. Gwyn Griffiths*. Occasional publications. Egypt Exploration Society 8 (London 1992) 258–261; L. FÓTI, „Hermes Trismégiste et la mythologie égyptienne“, in: *Studia in honorem L. Fóti*. *Studia Aegyptiaca* 12 (Budapest 1989) 9–27.

tive und Ideen teilweise bis in ältere Zeiten zurückzuverfolgen. Während in einigen hermetischen Traktaten unverkennbar altägyptisches Narrativ dominiert,<sup>10</sup> können andere Schriften Elemente jüdischen und persisch-chaldäischen Glaubens sowie (neu)platonischer und stoischer Lehren enthalten, über deren Gewichtung allerdings kein Konsens besteht. Die Extreme der Positionen bewegen sich dabei zwischen der Ansicht, dass die philosophischen Hermetika vollständig durch griechische philosophische Traditionen, insbesondere (Neu)Platonismus und Stoizismus, verständlich und erklärbar seien,<sup>11</sup> sowie der Meinung, dass sie ausnahmslos ägyptisches mythisch-religiöses Denken widerspiegeln, welches jedoch in ein griechisches Gewand gekleidet sei.<sup>12</sup> Eine weitere Frage ist die, ob die Verfasser der hermetischen Schriften direkt aus altägyptischen Quellen geschöpft haben oder ob sich nur ideengeschichtliche Strukturanalogien herstellen lassen.<sup>13</sup> Auch hierüber besteht in der Forschung keine Einigkeit. Einige Vorlagen und Parallelen altägyptischer Vorstellungen sind durchaus eindrucksvoll und machen deutlich, dass es einen Einfluss altägyptischen Gedankengutes gegeben haben muss. Dennoch sollten die Hermetika vor allem vor dem Hintergrund des spätantiken hellenistischen Synkretismus verstanden werden, als das Produkt eines Verschmelzungsprozesses, wie er für das griechisch-römische Ägypten typisch ist.

Ägypten als Entstehungsort des *Corpus Hermeticum* – und auch des *Asclepius* – steht in den an der Aufarbeitung und Interpretation beteiligten Disziplinen inzwischen außer Zweifel,<sup>14</sup> wenn auch konkrete Entstehungsorte und das Milieu, in denen die Schriften zirkulierten,<sup>15</sup> durchaus noch kontrovers diskutiert werden. Eine Herkunft aus dem ägyptischen Tempelmilieu wird zwar überwiegend abgelehnt,<sup>16</sup> jedoch deuten einige

<sup>10</sup> Etwa CH XIII; XVI; NHC VI 6 (*Über die Achtheit und die Neunheit*); SH XXIII (*Kore Kosmou*).

<sup>11</sup> Stellvertretend sei FESTUGIÈRE 1950, 85–87 genannt.

<sup>12</sup> So einst die Urhypothese REITZENSTEINS (1904), die er jedoch später änderte; MAHÉ 1982, 291, der allerdings mit seinen extremen Positionen vielleicht ein wenig über das Ziel hinausschießt.

<sup>13</sup> Hier stellt sich die Frage nach einem direkten ägyptischen Transfer versus Übernahme bereits rezipierten ägyptischen Gedankengutes (Rezeption) als Basis hermetischer Tradition.

<sup>14</sup> Zu dieser Einschätzung hat sicherlich die Auffindung der gnostischen Texte von Nag Hammadi (1945) beigetragen, die auch drei hermetische Schriften beinhaltet (= Nag Hammadi Kodex VI 6–8).

<sup>15</sup> VAN DEN KERCHOVE 2012.

<sup>16</sup> Eine gegenteilige Auffassung vertritt etwa Christian Bull in seiner Dissertation: BULL 2018. Die Kenntnis dieses Werkes verdanke ich Alberto Winterberg (Universität Groningen). In diesem Sinne auch O. KAPER, „L'arrivée de christianisme“, in: H. WILLEMS / W. CLARYSSE (Hg.), *Les Empereurs du Nil* (Leuven 2000) [132–134] 133.

Quellen durchaus darauf hin, dass sowohl die technischen als auch die philosophischen Hermetika an Thot-Tempeln entstanden sein könnten.<sup>17</sup>

Es ist in der Literatur eine ansprechende These formuliert worden, der zufolge es tatsächlich eine esoterische Thot-Theologie gegeben haben mag<sup>18</sup> und der Ursprung der hermetischen Literatur und Religion hier zu finden sein könnte. Über die Gründe könne jedoch nur spekuliert werden: Priester in hellenistischer Zeit wollten vielleicht dem immer mehr abnehmenden Interesse an der von ihnen repräsentierten Religion durch Verbreitung alter, tiefer Weisheit enthaltener Schriften entgegenreten.<sup>19</sup> Demnach wäre die Hermetik ihrer Herkunft nach ein rein ägyptisches Phänomen.<sup>20</sup> Doch irgendwann sei diese Religion aus den kleinen esoterischen Priesterzirkeln, in denen sie entstanden ist, ausgebrochen. Dieser Ausbruch gelang vor allem deshalb, weil die Hermetik sich mit religiösen und philosophischen Vorstellungen der sie umgebenden Umwelt verband. Beispielsweise gab es schon früh eine enge Verbindung von Hermetik und Magie, Alchemie und Astrologie.<sup>21</sup> Später kann man beobachten, wie sich Hermetik mit Elementen aus den Mysterienreligionen, mit griechischer Philosophie und christlichen Elementen verbindet.

Als Entstehungsorte der hermetischen Schriften kommen wohl in erster Linie die stärker hellenisierten Teile, d.h. in erster Linie die städtischen Zentren Ägyptens in Frage: Das Fajjum,<sup>22</sup> Oberägypten (Theben, Ptolemais, Hermopolis, Achmim / Panopolis) sowie das Nildelta mit Alexandria. Diese Stadt<sup>23</sup> war ein riesiger Schmelztiegel, in welchem Ägyptisches, Griechisches, Jüdisches und später auch Christliches in immer neuer Kombination miteinander verbunden wurden, eine Stadt, in der es sicherlich ein großes Potential an interessierten, gebildeten Zuhörern und religiösen Suchenden gab. Trotzdem sollte man den oberägyptischen Raum in der Gegend um Panopolis / Hermopolis mit den großen Tempeln des Min(-Pan) und des Thot(-Hermes) für die Entstehung der Hermetika nicht gänzlich außer Acht lassen. Aus der Vita des Pachom (um 292–346 n. Chr.) geht besonders klar hervor, dass insbesondere Achmim / Panopolis als Zentrum der zeitgenössischen Philosophie in Oberägypten galt.<sup>24</sup> Die hier leben-

<sup>17</sup> MAHÉ 1978, 4f.; LÖHR 1997, 282 Anm. 227; FOWDEN 1993, 168. 176.

<sup>18</sup> DAUMAS 1982, 25; FOWDEN 1993, 16. 22. 30. 62f. 136; LÖHR 1997, 282 Anm. 228.

<sup>19</sup> LÖHR 1997, 282 Anm. 229; FOWDEN 1993, 63.

<sup>20</sup> MAHÉ 1982, 449–457.

<sup>21</sup> MAHÉ 1978, 3. 6; FOWDEN 1993, 65; COPENHAVER 1995, XXXIII–XXXVI; LÖHR 1997, 282 mit Anm. 230.

<sup>22</sup> Zum Fajjum als multi-ethnischer Randprovinz s. A. MONSON, „Griechen in Ägypten: Das Fayum unter ptolemäischer und römischer Herrschaft“, in: H. BEINLICH / R. SCHULZ / A. WIECZOREK (Hg.), *Die Entstehung der Welt. Schöpfungsmythen aus dem Alten Ägypten nach dem Buch vom Fayum* (Hildesheim 2014) 89–104.

<sup>23</sup> H. HEINEN, „Das spätantike Alexandrien“, in: KRAUSE 1998, [57–79] 57–59.

<sup>24</sup> VAN DER VLIET 1993, 122; BRAKKE / CRISLIP 2015, 18–20.

den Philosophen nahmen eine herausragende Stellung in den intellektuellen Kreisen von Panopolis ein, wie es zum Beispiel das Monument des Ptolemaerius nahelegt.<sup>25</sup> Schenute (um 348–466? n. Chr.), der berühmte Abt von Athribis, hat uns ein lebhaftes Bild der Atmosphäre der Stadt bewahrt, wenn er gegen „die Ketzer und ihre Philosophen, die ihre Haare wie die Weiber wachsen lassen“, wettet.<sup>26</sup> Unter seiner Zuhörerschaft soll sich auch wiederholt ein heidnischer Philosoph befunden haben, dessen „Gedanken über Gott nicht recht waren“.<sup>27</sup> Von hier stammt auch Zosimos von Achmim (um 300 n. Chr.),<sup>28</sup> der im späten 3. und frühen 4. Jh. die Alchemie als eine Geheimlehre von ausgewählten Priestern darstellte.

Soviel zumindest steht fest, dass nicht nur der Rahmen der hermetischen Schriften ägyptisch ist, sondern auch, dass deren Verfasser mit der ägyptischen Götterwelt vertraut gewesen sind, ja sogar die altägyptischen Mythen gut kannten. In einigen Traktaten etwa erscheinen die ägyptischen Götter im Grunde in ihrer ursprünglichen Funktion wie die Götter Isis und Osiris als Verbreiter von Kultur und Zivilisation auf Erden,<sup>29</sup> und im *Asclepius* wird etwa auf die aus der altägyptischen Religion wohlbekannte Doppelnatur ägyptischer Göttinnen Bezug genommen: „Und Isis, die Frau des Osiris: Von wie viel Gutem wissen wir, dass sie, wenn sie gewogen ist, schenkt, von wievielen, durch das sie schadet, wenn sie zornig ist“ (*Asclepius* 37 [82,9–12 M.]?)<sup>30</sup> Die von Johannes Stobaios im frühen fünften Jahrhundert zusammengestellte Sammlung von Zitaten und Exzerpten griechischer Texte, die für die philosophische Ausbildung seines Sohnes bestimmt gewesen waren, vervollständigt unser Bild.<sup>31</sup> Denn unter ihnen befanden sich auch eine große Anzahl an hermetischen Fragmenten, in denen vor allem die ägyptischen Götter Isis und Horus als Dialogpartner eine große Rolle spielen.<sup>32</sup> Diese Schriften sind eindeutig im ägyptischen Milieu angesiedelt und verweisen darüber hinaus auf das erst jüngst veröffent-

<sup>25</sup> C. B. WELLES, „The Garden of Ptolemaerius at Panopolis“, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 77 (1946) 192–206 mit weiterer Literatur in den Anm. 1–3; VAN DER VLIET 1993, 122 Anm. 140.

<sup>26</sup> VAN DER VLIET 1993, 122 Anm. 141 zitiert nach E. C. AMÉLINEAU, *Œuvres de Schenoudi*. 2. Bd. (Paris 1907–1911) 313.

<sup>27</sup> VAN DER VLIET 1993, 122f. zitiert nach J. LEIPOLDT, *Sinuthii Archimandritae Vita und Opera Omnia*. CSCO 42. 3. Bd. (Paris / Leuven 1908) 44.

<sup>28</sup> Zu Zosimos von Panopolis s. MERTENS 1995; vgl. FOWDEN 1993, 120–126; BRAKKE / CRISLIP 2015, 20f.

<sup>29</sup> SH XXIII.

<sup>30</sup> Die Übersetzungen aus dem lateinischen *Asclepius* stammen von Dorothee Gall in diesem Band.

<sup>31</sup> ECKART 1999, 103–163; s. dazu auch die Einführung von Dorothee Gall in diesem Band.

<sup>32</sup> SH XXIII; XXIV; XXV; XXVII.

lichte demotisch abgefasste Thot-Buch<sup>33</sup> (um 300 v. Chr. bis 200 n. Chr.<sup>34</sup>), das strukturelle Parallelen zu den philosophischen Hermetika aufweist.<sup>35</sup> Das Thot-Buch gibt einen Dialog zwischen einem Lehrer und einem Schüler wieder, welcher „der Wahrheitsliebende“ genannt wird. Das Gespräch entfaltet viele Themen: Von der symbolischen Bedeutung der Schreiberutensilien (des Thot) bis hin zu Ausführungen über geheiligte Kulttopographie. Die Schrift ist eng mit dem sog. Lebenshaus, dem Tempelskriptorium, verbunden, in dem die Priester ihre Bücher verfassten und könnte vielleicht – ähnlich wie der *Asclepius* – ein Einweihungstext mit heiligem Wissen für Initianden gewesen sein. Von Interesse ist darüber hinaus, dass die philosophischen Hermetika bereits in der Antike zu Anthologien zusammengestellt wurden<sup>36</sup> wie die in byzantinischen Manuskripten (14. bis 16. Jh.) auf uns gekommene Überlieferung der 18 Traktate<sup>37</sup> des *Corpus Hermeticum*. Über die ursprüngliche Zusammensetzung des *Corpus* wissen wir im Grunde genommen wenig, denn „bereits in der Spätantike ist das hermetische Schrifttum ein schwer überschaubares Konglomerat“,<sup>38</sup> gleichfalls lässt sich über Zahl und Umfang der verlorengegangenen hermetischen Schriften nur spekulieren.<sup>39</sup>

Am Beginn des *Asclepius* versammeln sich die Protagonisten zum Gespräch, an dem aufgrund seiner Bedeutung neben Hermes und Asclepius auch Tat<sup>40</sup> und Hammon (Amun) zur Teilnahme aufgefordert werden. „Gott, ja Gott hat dich zu mir geführt, Asclepius, damit du an einem göttlichen Gespräch teilnimmst, und zwar an einem solchen, das verdien-

<sup>33</sup> Oder besser nach Joachim F. Quack: „Ritual zum Eintritt in die Kammer der Finsternis“, vgl. J. F. QUACK, Rezension zu R. Jasnow, K.-Th. Zauzich, *The Ancient Egyptian Book of Thot*, *Orientalistische Literaturzeitung* 101 (2006) 610–615 sowie Ders. 2007.

<sup>34</sup> Die große Zeitspanne ergibt sich aus den zahlreich überlieferten Papyrusfragmenten.

<sup>35</sup> JASNOW / ZAUZICH 2014.

<sup>36</sup> So eine Erwähnung von Kyrill von Alexandria (um 378–444 n. Chr.): „Ihn erwähnt auch in seinen Schriften jener, der in [Athen?] die 15 sogenannten hermetischen Bücher zusammengestellt hat“, s. SIEGERT 1999, 11; vgl. FOWDEN 1993, 4 mit Anm. 17.

<sup>37</sup> Eigentlich sind es nur 17 Traktate, da der Traktat XV eine nicht besetzte Nummer ist, s. SIEGERT 1999, 25. 90.

<sup>38</sup> EBELING 2009, 29.

<sup>39</sup> Hier sollte man vor allem an die große Anzahl an Papyri denken, die der christlichen Zerstörungswut gerade im Raum Panopolis / Hermopolis im 4./5. Jh. zum Opfer fielen: So bezeugt etwa Schenute, dass er höchstpersönlich viele ketzerische Schriften verbrannt habe. Auch die vollständige Zerstörung des antiken Alexandrias mit seinen Bibliotheken brachte einen unwiederbringlichen Verlust von Schriften mit sich.

<sup>40</sup> Wohl durch einen griechischen Schreibfehler zu „Tat“ verballhornt. Eine andere Auffassung vertritt Joachim F. Quack, der in „Tat“ eine phonetische Wiedergabe des vergöttlichten Djed-Pfeilers von Memphis sieht, s. J. F. QUACK, „Zu einer angeblich apokalyptischen Passage in den Ostraka des Hor“, in: A. BLASIUS / B. U. SCHIPPER (Hg.), *Apokalyptik und Ägypten. Eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten*. OLA 107 (Leuven / Paris 2002) 243–252. Warum allerdings der göttliche Djed-Pfeiler von Memphis in Gemeinschaft mit den (vermenschlichten) Göttern tritt, ist nicht unmittelbar nachvollziehbar, zumal eine Abfolge von mehreren Thot-Göttern durchaus bekannt ist.

maßen durch seine gewissenhafte Frömmigkeit göttlicher erscheint als alle Gespräche, die wir vorher geführt haben und die uns durch göttlichen Hauch eingeflüßt wurden. Wenn sichtbar wird, dass du dieses Gespräch verstehst, wirst du in deinem ganzen Geist von allen Gütern gänzlich angefüllt sein“ (*Asclepius* 1 [39,1–5 M.]). Alle Gesprächspartner<sup>41</sup> stehen dabei eng in altägyptischer religiöser Tradition: Hermes Trismegistos, der „dreimal-Große“, stellt eine hellenistisch-synkretistische Verbindung der Götter Hermes und Thot dar; das Epitheton *Trismegistos* ist für Thot bereits in ägyptischen Texten des 2. Jh. v. Chr. belegt und zeigt damit eindeutig ägyptische Wurzeln.<sup>42</sup> Thot ist einer der ältesten und bedeutendsten Götter Ägyptens und zahlreiche Kulturleistungen werden ihm zugeschrieben: Er steht als Garant für die gerechte Weltordnung und die Gerechtigkeit, er ist der Erfinder der Buchstaben und der Schrift, zuständig für Wissenschaft, Weisheit und Magie. Asklepios wird in der *interpretatio Graeca* mit dem ägyptischen Gott Imhotep verbunden, einem seit dem Neuen Reich<sup>43</sup> vergöttlichten Menschen, der mit Alchemie, Magie und – besonders wichtig – mit der Heilkunst, als Erfinder der Medizin, in Verbindung gebracht wird. Hierüber läuft denn auch seine Verbindung mit Asclepius, von dem im *Asclepius* eine Genealogie angeführt wird: Er ist der Enkel des Asklepios-Imhotep: „Dein Großvater nämlich, Asclepius, der erste Erfinder der Medizin, dem ein Tempel geweiht ist auf einem Berg Libyens im Gebiet der Krokodilküste, in dem sein irdisch-stofflicher Mensch begraben liegt“ (*Asclepius* 37 [82,2–5 M.]). Auch von Hermes selbst wird eine Genealogie gegeben: „Hermes, mein Großvater, dessen Namen ich trage, verweilt er nicht in seiner Heimatstadt, die nach ihm benannt ist (d.h. Hermopolis)“ (*Asclepius* 37)?<sup>44</sup> Tat wird gleichfalls als Nachkomme (Sohn bzw. Enkel) des „älteren Thot“ angesehen, wohingegen (König) Hammon sicherlich mit dem ehemaligen ägyptischen Reichsgott, Amun (-Rasonther), dem „König der Götter“, in Verbindung steht, dessen Kultzentrum in Karnak noch in römischer Zeit eine bedeutende *sacred landscape* bildete. So war es hier in Theben, wo einem jungen Mann namens Thessalos (von Tralleis) in römischer Zeit (1. Jh. n. Chr.) die Offenbarung des Gottes Asklepios zuteil wurde, die er so sehr herbeigesehnt hatte.<sup>45</sup>

<sup>41</sup> Zu den *dramatis personae* s. FOWDEN 1993, 32f.

<sup>42</sup> Belegt ist der entsprechende Beiname des Thot erstmals auf einem Ostrakon eines ägyptischen Priesters namens Hor aus Sebennytos, s. RAY 1976, 159f.

<sup>43</sup> S. dazu QUACK 2014, 43–66.

<sup>44</sup> Zum „zweiten (Hermes)Thot“, der in der Genealogie zwischen Großvater und Enkel steht, s. FOWDEN 1993, 30 mit Anm. 107; A. VON LIEVEN, „Thot selbdritt. Mögliche ägyptische Ursprünge der arabisch-lateinischen Tradition dreier Hermesgestalten“, *Welt des Orients* 37 (2007) 69–77.

<sup>45</sup> „I was seated, and my body and soul were fainting at the incredible sight – for human speech could not convey the features of his countenance, nor the beauty of his adornment. Stretching out his right hand, Asclepius began to speak: ‚O blessed Thessalus, you

Die Dialogpartner stehen somit alle in engem Zusammenhang mit Wissenschaft, Weisheit und Magie. Bemerkenswert ist allenfalls, dass sie nicht als die hochstehenden, weisen Götter der klassischen altägyptischen Religion auftreten, sondern als vermenschlichte Götter, die – nunmehr zu Schülern geworden – versuchen, das vom Lehrer Hermes vermittelte Wissen aufzunehmen und zu verstehen.

Lehrer und Schüler begeben sich in ein nicht näher genanntes Heiligtum,<sup>46</sup> in dem ihnen göttliche Inspiration zuteil werden soll. Hierbei handelt es sich wohl um ein Heiligtum, das entweder einem der größeren Tempel des Landes angeschlossen war oder aber um ein kleineres, privates Heiligtum. Beide Typen sind im römerzeitlichen Ägypten zahlreich belegt, worauf textliche und archäologische Quellen verweisen.<sup>47</sup> Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass sich noch im 4. Jh. eine Gemeinschaft von jungen Männern im Isis-Heiligtum von Menuthis<sup>48</sup> auf der Suche nach Philosophie<sup>49</sup> um einen gewissen Antonius versammelte. Aufgrund dessen philosophischen Lebenswandels und Weisheit bildeten zahlreiche seiner Schüler eine ordensähnliche Gemeinschaft.<sup>50</sup> Wenn man Schenute glauben darf, so ist gerade die Gegend um Hermopolis und Panopolis im 4. und frühen 5. Jh. noch zahlreich mit paganen Privatkapellen besiedelt.<sup>51</sup>

---

are honored by a god, and as times goes by and your achievements become known men will worship you as a god. Ask me then whatever you wish and I will readily reply“; s. FOWDEN 1993, 163; A. J. FESTUGIÈRE, „L'expérience religieuse du médecin Thessalos“, *Revue Biblique* 48 (1939) 45–72; s. jetzt D. KLOTZ, *Caesar in the City of Amun: Egyptian Temple Construction and Theology in Roman Thebes* (Turnhout 2012) 25–28. Ob diese Beschreibung auf persönlichen Augenschein beruhte oder nur antiken literarischen Beschreibungen entlehnt ist, ist letztendlich unerheblich, da sie offensichtlich einen populären Blick auf die Stadt in römischer Zeit wiedergibt.

<sup>46</sup> Vgl. dazu auch Chairemon (1. Jh. n. Chr.), der als ernst zu nehmender Zeitzeuge Tempel als Orte philosophierender ägyptischer Priester nennt (Fragment Nr. 10); s. VAN DER HORST 1984, 17: „Chaeremon, the Stoic tells in his exposé about the Egyptian priests, who, he says, were considered also as philosophers among the Egyptians, that they chose the temples as the place to philosophize.“

<sup>47</sup> D. FRANKFURTER, *Religious Practice and Piety*, in: RIGGS 2012, 319–336; FRANKFURTER 1998, 97–144.

<sup>48</sup> In diesem weit über Ägyptens Grenzen hinaus bekannten Heiligtum spendete die Göttin Isis ihren Anhängern Gesundheit und erteilte bis weit nach 400 n. Chr. Orakel, s. KRAUSE 1998a, 84f.

<sup>49</sup> Wobei unter dem Begriff *Philosophie* in dieser Zeit eher ein *religiöser Diskurs* zu verstehen ist.

<sup>50</sup> FRANKFURTER 1998, 185f.; J. HAHN, *Gewalt und religiöser Konflikt*, *KLIO / Beihefte Neue Folge* 8 (Berlin 2014) 30 mit Anm. 87 und 88.

<sup>51</sup> VAN DER VLIET 1993, 103; besonders aufschlussreich in diesem Zusammenhang ist der Konflikt Schenutes mit der reichen und mächtigen paganen Elite von Panopolis, die in ihren privaten Heiligtümern noch im 4. Jh. (!) altägyptischen Göttern huldigten, s. BRAKKE / CRISLIP 2015, 193–199. Konflikte und Auseinandersetzungen des christlichen Lagers machten es der paganen Bevölkerung im 4. Jh. allerdings auch relativ einfach zu überleben; vgl. dazu M. VINZENT, „Das ‚heidnische‘ Ägypten im 5. Jahrhundert“, in: J. OORT / D. WYRWA

Jedenfalls scheint das gewählte *adytum*<sup>52</sup> als Ort der Zusammenkunft ein Platz zu sein, der nur einem ausgewählten Personenkreis zugänglich war.

Nachdem Schweigen und Stille den Ort der Zusammenkunft erfüllt hat, offenbart der göttlich inspirierte Hermes in den folgenden Stunden bis zum Sonnenuntergang seinen Anhängern hermetisches Wissen, bis nach erfolgter Initiation (?) der religiöse Rahmen am Ende des Gesprächs durch ein Dankgebet geschlossen wird. Dieses Gebet verrichten die aus dem Heiligtum heraustretenden Protagonisten gemeinsam in Richtung der untergehenden Sonne. Dabei lehnt Hermes auf Nachfrage des Asclepius jedoch ein begleitendes Weihrauchopfer vehement ab: „Das ist ja wie eine Gotteslästerung, beim Gebet zu Gott Weihrauch und das übrige anzuzünden. Nichts bedarf er ja, der selbst alles ist und in dem alles ist. Wir aber wollen ihn unter Danksagungen anbeten. Das ist nämlich das bedeutendste Brandopfer für Gott, wenn ihm von den Sterblichen Dank abgestattet wird“ (*Asclepius* 41 [85,16–20 M.]). Gerade diese Stelle wird in der Literatur häufig als Nachweis dafür herangezogen, dass Hermetiker generell antikultisch eingestellt gewesen wären. Die Gründe dafür – die gnostische Grundhaltung sei prinzipiell antirituell und bei den Hermetikern handle es sich um eine rein philosophische Gemeinschaft, die dem Kult fern stehe – lassen sich jedoch in dieser Form nicht aufrecht erhalten. Die Ablehnung des Weihrauchopfers beweist keinesfalls eine generelle antikultische Einstellung der Hermetiker, allenfalls kann auf eine Gegnerschaft gegenüber dem *Opfern* gefolgert werden, was aber mit der Ausübung anderer kultischer Handlungen durchaus vereinbar wäre.<sup>53</sup> Die Ablehnung des Weihrauchopfers stellt im übrigen eine Praxis dar, die auch in Einklang mit dem frühen Christentum in Ägypten steht, welche dieses in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten – wohl aufgrund dessen Verbindung zum erzwungenen Kaiserkult – strikt ablehnten. Garth Fowden macht hingegen darauf aufmerksam, dass an dieser Stelle die zwei unterschiedlichen Arten der in den hermetischen Schriften gelehrtene Verehrungsweisen zum Ausdruck kommen, nämlich zum einen die immaterielle, spirituelle Anbetung des höchsten Gottes *ohne* Opferhandlung, zum anderen die Verehrung der irdischen Götter *mit* materiellen Kulthandlungen.<sup>54</sup> Joachim Quack verweist in diesem Zusammenhang auch auf Jamblich (um 240–320 n. Chr.), der immaterielle Opfer als Spezifikum einer kleinen Elite versteht.<sup>55</sup> Gleichzeitig erinnert Hermes seine Gesprächspartner daran,

(Hg.), *Heiden und Christen*. Studien der Patristischen Arbeitsgemeinschaft 5 (Leuven 1998) [32–65] 57f.

<sup>52</sup> Mit *adytum* kann auch der Raum hinter der *cella* gemeint sein, der gleichfalls nur einem ausgewählten Personenkreis zugänglich war; vgl. dazu die Einführung von Dorothee Gall in diesem Band, S. 16.

<sup>53</sup> LÖHR 1997, 290f.

<sup>54</sup> FOWDEN 1993, 143f.

<sup>55</sup> QUACK 2008, 249.

dass das Mysterium dieser Schrift als esoterisches Wissen eingestuft werden müsse, das keinem anderen enthüllt werden dürfe. Damit greift er auf seine bereits zu Beginn gemachte Aussage zurück: „Es ist ja Zeichen eines unfrommen Geistes, einen Traktat, der übervoll ist von der ganzen Majestät des Göttlichen, zur Kenntnis der Masse zu bringen“ (*Asclepius* 1 [40,9–11 M.]). Hier wird betont, dass sich die Hermetika an einen kleinen, ausgewählten Kreis einer intellektuellen Elite wenden, wie auch an anderen Stellen des *Asclepius* immer wieder auf die wenigen Gläubigen verwiesen wird, denen allein – im Gegensatz zur großen Menge an Ungläubigen – göttliche Erkenntnis durch Wissen zuteil werden kann.<sup>56</sup> Joachim Quack sieht ferner einen Zusammenhang zwischen der sprachlichen Ausformulierung des hermetischen Gebets und den Hymnen in ägyptischer Sprache und verweist auf Jan Assmann, der Hymnen in Ägypten als *Sprechopfer*, mithin gleichfalls als eine immaterielle Gabe, versteht.<sup>57</sup> In diesem Zusammenhang ist wohl auch folgende Stelle im *Asclepius* zu sehen:

Höre also, Asclepius. Die Liebe zu dem Gott des Himmels, und auch zu dem, was im Himmel ist, bedeutet für alle eines: die ununterbrochene gehorsame Hingabe. Diese hat kein anderes Lebewesen ausgeübt, weder von den göttlichen noch von den sterblichen, sondern allein der Mensch. Denn an menschlicher Bewunderung, Anbetung, Lob und Gefolgschaft erfreuen sich der Himmel und die Himmlischen. Und nicht zwecklos wurde der Chor der Musen von der höchsten Gottheit in die Gemeinschaft der Menschen hinab gesenkt, damit nämlich die irdische Welt nicht allzu unkultiviert erscheine, wenn sie die Süße der Melodik entbehren müsste, vor allem aber, damit durch die melodisch eingerichteten Lieder der Menschen der lobend gepriesene, der allein alles ist und der Vater von allem, und damit so den himmlischen Lobsprüchen auch auf der Erde die Süße der Harmonie nicht fehle. (*Asclepius* 9 [47,21–48,8 M.])

Das abschließende Dankgebet rückt die Erkenntnis (*gnosis*) in den Mittelpunkt und misst ihr eine überragende Bedeutung zu. *Nous*, *logos* und *gnosis* gelten als Geschenk an den Menschen, um Gott begreifen (*nous*), erklären (*logos*) und erkennen (*gnosis*) zu können. Mit dem rezitativen Lobpreis an Gott stellt das Dankgebet auf jeden Fall einen krönenden Abschluss dar, welches das eigentliche Ziel der Unterweisung, nämlich Erlösung des Suchenden durch Wissen und Erkenntnis, deutlich und klar benennt. Ein gemeinsam eingenommenes, fleischloses und reines Mahl beendet die Zusammenkunft von Lehrer und Schüler (*Asclepius* 41 [85,21–86,12 M.]; *NHC* VI 7, 65,7).

Die folgenden Ausführungen über die religiöse Dimension im *Asclepius* sind unverkennbar mit einer „ägyptologischen Brille“ verfasst worden, indem sie ägyptisches Gedankengut in den Fokus der Darstellung rücken

<sup>56</sup> *Asclepius* 22; 23; *NHC* VI 8, 66,3–4.

<sup>57</sup> QUACK 2008, 250. Vgl. Apollonios von Tyana (um 40–120 n. Chr.), *Über die Opferbräuche*, überliefert von Eusebios, *Praeparatio evangelica* IV 31. Diesen Literaturhinweis verdanke ich Prof. Dr. Claudio Moreschini. Vgl. M. DZIELSKA, *Apollonius of Tyana in Legend and History. Problemi e ricerche di storia antica* 10 (Rom 1986) 129–149.

und versuchen, eher die inhaltlichen und strukturellen Gemeinsamkeiten einzelner Aspekte von Hermetik und altägyptischer Religion hervorzuheben, denn ihre Unterschiede, die zweifelsohne vorhanden sind. Die Verfasserin schließt sich denjenigen Forschern an, die eine vermittelnde Position zwischen den genannten Extrempositionen einnehmen und die insbesondere die *gräko-ägyptische Religion* mit ihrem tiefgreifenden Wandel in der römischen Kaiserzeit als Nährboden für die Entstehung der Hermetika betrachten.

## 2. Tradition und Wandel der altägyptischen Religion in griechisch-römischer Zeit

Ich habe erfahren, daß ganz Ägypten leichtsinnig ist, hin- und herschwankend, sich auf alle Bewegungen eines Gerüchts stürzend. Dort sind dieselben Leute, welche den Serapis verehren, gleichzeitig Christen, und dem Serapis ergeben sind diejenigen, welche sich Bischöfe Christi nennen. Es gibt dort keinen Vorsteher der jüdischen Synagoge, keinen Anhänger der samaritanischen Religion, keinen christlichen Priester, der nicht gleichzeitig Astrologe, Eingeweidebeschauer und Quacksalber ist.

(Angeblicher Brief des Kaisers Hadrian, *Historia Augusta, Vita Saturnini* 8)<sup>58</sup>

Mit der Besetzung Ägyptens durch Alexander den Großen 332 v. Chr. veränderte sich die altägyptische Religion in dem Maße, wie die Glocke des Hellenismus über sie gestülpt wurde. Die Eroberer bedienten sich dabei ägyptischer Kultur- und Formensprache und füllten diese mit griechischem Inhalt auf.<sup>59</sup> Die Vorgänge waren aber komplex, denn Akkulturation geschah nicht nur in einer, sondern auch in der anderen Richtung: So hatte seit jeher etwa die ägyptische Religion, insbesondere der Jenseitsglaube, einige Faszination und Anziehungskraft auf die Griechen ausgeübt. Polybios<sup>60</sup> (um 200–120 v. Chr.) etwa bemerkte über die alexandrinerische Bevölkerung, dass sie zwar griechischen Ursprungs und ihre griechische Lebensweise nicht vergessen hätte, jedoch eindeutig erkennbar eine „gemischte Rasse“ geworden sei, und für Livius<sup>61</sup> (um 59 v. Chr.–17 n. Chr.) war offenkundig, dass die Griechen Alexandrias zu Ägyptern „de-

<sup>58</sup> Übersetzung nach R. MERKELBACH, „Astrologie, Mechanik, Alchemie und Magie im griechisch-römischen Ägypten“, *Riggisberger Berichte* 1 (1993) 57.

<sup>59</sup> G. W. BOWERSOCK, *Hellenism in Late Antiquity* (Cambridge 1990). Hauptthema dieses Werkes sind die gegenseitige Durchdringung von Heidentum und Christentum sowie das lange Fortbestehen des Heidentums parallel zum Christentum.

<sup>60</sup> Polybios, *Hist.* XXXIV 14,5.

<sup>61</sup> Livius, XXXVIII 17,11. Als Beispiele für ein Zusammengehen griechischer Bildungskultur und ägyptischer Religion in der späten Ptolemäerzeit seien die Orte Oxyrhynchos

generiert“ waren. Es sind sogar Fälle greifbar, in denen Griechen, welche in die ptolemäische Verwaltung eingebunden waren, gleichzeitig im ägyptischen Kult mitgewirkt und auch Denkmäler im ägyptischen Stil – oft mit Hieroglyphenschrift – errichtet hatten.<sup>62</sup> Auf der anderen Seite musste jeder Ägypter, der sozial und gesellschaftlich aufsteigen wollte, Sprache, Kultur und Gebräuche der politisch herrschenden Klasse übernehmen: „And the bilinguality of this increasingly numerous class of men and women fulfilled the *sine qua non* for a genuine cultural fusion.“<sup>63</sup> Wir müssen somit davon ausgehen, dass die Elite der ägyptischen Priester in der griechisch-römischen Zeit zweisprachig akkulturiert war, also auch über griechische Bildung verfügte.<sup>64</sup> Im ptolemäerzeitlichen Ägypten hatte sich dementsprechend vielerorts ein Milieu gebildet, das in Sprache und Denkmustern hellenisiert gewesen war, aber dieser Vorgang hatte das Land nicht *per se* zu einem griechischen Milieu gemacht, sondern vielmehr zu einem interkulturellen.<sup>65</sup> Es bedeutete, dass sich ägyptisches und griechisches Gedankengut nach und nach mischten. Ohne Zweifel bereitete aber dieses *gräko-ägyptische* Amalgam den tiefgreifenden Wandel altägyptischer Religion in der römischen Kaiserzeit vor.

Gerade die ersten drei nachchristlichen Jahrhunderte – mutmaßliche Entstehungszeit der hermetischen Schriften – waren eine Zeit religiöser Umbrüche und lehrinhaltlicher Freiheiten, eine Epoche der Neuorientierung: Das gesamte geistige Klima dieser Zeit war geprägt vom Sowohl-als-auch. Insbesondere das 2. Jh. mit politischen Aufständen und Unruhen, ökonomischem Niedergang und einer verheerenden Pestepidemie in den 60er Jahren des Jahrhunderts stellte eine wirkliche Zäsur dar. Die Pest erfasste das gesamte Land und entvölkerte ganze Gebiete. Wo verwertba-

---

(s. QUACK 2003, 330; Ders. 2016; Ders., „Translating the realities of cult: The case of the Book of the Temple“, in: RUTHERFORD 2016, 267–286) und Edfu (s. YOYOTTE 1969) genannt.

<sup>62</sup> G. VITTMANN, „Beobachtungen zu fremden und hellenisierten Ägyptern im Dienste einheimischer Kulte“, in: W. CLARYSSE / A. SCHOORS / H. WILLEMS (Hg.), *Egyptian Religion. The Last Thousand Years (GS Quaegebeur)*. OLA 85/2 (Leuven 1998) 1231–1250; Ph. COLLOMBERT, „Religion égyptienne et culture grecque: l'exemple de Διοσκουρίδης“, *CdE* 75 (2000) 47–63; I. GUERMEUR, „Le syngenes Aristonikos et la ville de To-bener (Statue Caire JE 85743)“, *RdE* 51 (2000) 69–81; L. COULON, „Quand Amon parle à Platon (La statue Caire JE 38033)“, *RdE* 52 (2001) 85–125; D. KLOTZ, „The Statue of the dioikêtês Harchebi/Archibios Nelson-Atkins Museum of Art 47-12“, *BIFAO* 109 (2009) 281–310.

<sup>63</sup> FOWDEN 1993, 18.

<sup>64</sup> QUACK 2017, 152 mit Anm. 26. Das bekannteste Beispiel ist sicherlich der ägyptische Priester und stoische Philosoph Chairemon von Alexandria (1. Jh. n. Chr.). Zum bikulturellen Hintergrund ägyptischer Priester vgl. FOWDEN 1993, 16. 50–52.

<sup>65</sup> So gewinnt man etwa im römerzeitlichen Theben den Eindruck, dass der ägyptische Totenkult in der Kaiserzeit einer multikulturell orientierten Gesellschaft eine gemeinsame Identifikation ermöglichte; s. dazu etwa das sogenannte Soter-Grab, 1.–2. Jh. n. Chr., das die multikulturelle Herkunft einer thebanischen Familie bezeugt: der Vater von Soter war Römer, seine Mutter hingegen Ägypterin und seine Ehefrau wohl nubischer Herkunft; vgl. dazu K. LEMBKE, *Ägyptens späte Blüte. Die Römer am Nil* (Mainz 2004) 64.

re Daten vorliegen, vermitteln sie uns ein dramatisches Bild dieser Katastrophe. Die gut ausgegrabene Ortschaft Karanis im Fajjum beispielsweise zeigt, dass sie zwischen 150 und 200 n. Chr. etwa 40% ihrer Bevölkerung einbüßte und weitere Siedlungen im Fajjum so entvölkert wurden, dass man sie schließlich ganz aufgab.<sup>66</sup> Die Ergebnisse lassen sich sicherlich auch auf andere Landstriche Ägyptens übertragen. So war diese Epoche eine Phase gesellschaftlicher Umbrüche, eine Phase zwischen paganer Religion und aufstrebendem Christentum, in der zahlreiche ägyptische Quellen darauf hinweisen, dass sich die Menschen verstärkt der Astrologie sowie der Magie zuwandten und nach Möglichkeiten suchten, den vom Schicksal (*fatum*) vorgezeichneten Lebensläufen zu entkommen. Der Niedergang des altägyptischen Tempelkultes war bereits eingeläutet, obwohl sich die Priesterschaft der großen Tempel des Landes noch durch Ausarbeitung und Anpassung ihrer lokalen Theologien aktiv dagegen wehrte. Trotzdem führte die finanzielle Schwächung durch die römische Verwaltung, der Verlust an Gemeinde, das Fehlen von geeigneten Priesterkandidaten mehr und mehr dazu, dass die Tempel im Verlaufe des 3. und 4. Jh. ihren Betrieb – von wenigen Ausnahmen abgesehen – einstellten.<sup>67</sup> Hinzu kommt, dass vom 1. Jh. an die Elite des Landes mehr Ressourcen in die eigene (öffentliche) Selbstdarstellung steckte als in die Unterstützung ägyptischer Tempel.

Als zwei typische Beispiele für diese Zeit der Suche und Neufindung, für das Sowohl-als-auch sei das schon angesprochene Dankgebet genannt, das am Schluss des *Asclepius* steht.<sup>68</sup> Neben dem Auftreten im *Asclepius* findet sich das Gebet gleichfalls in dem griechischsprachigen magischen Papyrus Mimaut,<sup>69</sup> der noch in das 3. Jh. datiert: „Spell to establish a relationship with Helios.“ Der Fokus liegt hier auf dem Wissen und auf der Kenntnis von Zeichen, Symbolen, Formen und Namen Gottes, in diesem Fall des Sonnengottes Re: „Because I know your signs, symbols and forms who are you in each hour and what your name is.“ Es folgen verschiedene Anrufungen „in order that you might now illuminate me with knowledge of things beloved by you“, an die sich unmittelbar das Dankgebet anschließt. Gleichfalls findet sich das Dankgebet in koptischer Sprache als unabhängige Texteinheit in die gnostischen Schriften von Nag Hammadi (NHC VI 7) eingebettet. Das Gebet wurde also je nach Bedarf verwendet, modifiziert und in unterschiedliche magische, hermetische sowie gnosti-

<sup>66</sup> S. SNAPE, *The Complete Cities of Ancient Egypt* (London 2014) 135.

<sup>67</sup> Es gibt verschiedene Thesen über das Ende des ägyptischen Tempelkultes, von denen die von R. BAGNALL, *Egypt in Late Antiquity* (Princeton 1993) und FRANKFURTER 1998 sicherlich die erklärungsstärksten sind, s. dazu J. H. F. DIJKSTRA, „The Fate of the Temples in Late Antique Egypt“, in: L. LAVAN / M. MULRYAN (Hg.), *The Archaeology of Late Antique „Paganism“*. Late Antique Archaeology 7 (Leiden / Boston 2011) 389–436 mit weiterer Literatur.

<sup>68</sup> *Asclepius* 41 [85,21–86,12 M.]; NHC VI 7.

<sup>69</sup> Die Parallelstelle zum *Asclepius*: pLouvre N 2391 = PGM III 591–610.

sche Kontexte gestellt. Ein weiteres beeindruckendes Beispiel dafür, wie man alle verfügbaren Götter zu Hilfe bitten wollte, stellt ein Amulett mit zahlreichen Götter- und Dämonendarstellungen dar,<sup>70</sup> in dessen Inschrift in gleichem Atemzug die Heilsgötter Abraxas, IAO und Jesus um Errettung angerufen werden.

Eine gravierende Änderung in der spätägyptischen Religion ist die Vorstellung, dass sich das Totenreich nunmehr am Sternenhimmel befindet anstelle in der Unterwelt wie in früherer Zeit. Dieser Entwurf führte zu einer Neubelebung der schon seit den Pyramidentexten (um 2350 v. Chr.) bekannten astralen Jenseitsvorstellungen, die jetzt aber mit neuem Inhalt gefüllt werden. Gleichfalls gewinnen im kaiserzeitlichen Ägypten die Übergangswesen zwischen der Welt der Götter und der Menschen an Bedeutung, ein Aspekt, der auch im *Asclepius* entfaltet wird: Dämonen und Sterne wurden nun als göttliche Wesen angesehen. So hatte in der ägyptischen Hieroglyphenschrift das Sternzeichen bereits in ptolemäischer Zeit den neuen Lautwert *netscher* für „Gott“ erhalten. Das zunehmende Interesse der Gläubigen für Astrologie spiegelt sich auch in den zahlreich vorhandenen astronomischen Deckendarstellungen (Himmelssphären mit Planeten und/oder 36 Dekanen, Zodiak) in römerzeitlichen Gräbern, Särgen und Tempeln wider, wobei sich die bekanntesten Gräber mit Zodiak-Decken im Raum Panopolis (Salamuni und Athribis) konzentrierten. Die astrale (Neu)Orientierung der spätägyptischen Religion stellte innerhalb der ägyptischen Religionsgeschichte einen folgenreichen Umbruch dar, der zwar von außen angestoßen worden war (Babylonien), jedoch in Ägypten so weiterentwickelt wurde, dass schon Diodor im 1. Jh. v. Chr. bemerkte,<sup>71</sup> die Babylonier hätten ihre Kunst bei den ägyptischen Priestern gelernt und damit das tatsächliche historische Verhältnis auf den Kopf stellte.

### 3. Grundsätzliche Gemeinsamkeiten von Hermetik und altägyptischer Religion

#### 3.1. Erlösung durch Wissen, Erkenntnis und Weisheit

Wer aber diesen Spruch kennt, der triumphiert auf Erden wie im Totenreich.

(Totenbuch Kapitel 64)

Die Hermetik versteht sich als eine Heilslehre, in der die Erlösung des Menschen durch individuelles Wissen und Erkenntnis erlangt werden

<sup>70</sup> W. M. Fl. PETRIE, *Amulets illustrated by the Egyptian collection in University College, London* (London 1914) Nr. 135aa, Pl. XXII und XLIX (1.–2. Jh. n. Chr.).

<sup>71</sup> Diodor, II 29.

kann.<sup>72</sup> Erlösung des Menschen ist auch seit ältester Zeit ein zentrales Anliegen der altägyptischen Religion gewesen, so dass hier grundsätzliche Gemeinsamkeiten beider Glaubenswelten bestehen. Für die Ägypter war das höchste religiöse Gut *Wahrheit* (Maat) und *Weisheit*, durch die man das Mysterium um Leben und Tod erfahren konnte. Maat ist die Göttin, welche die gerechte Weltordnung repräsentierte und die Harmonie des Kosmos garantierte.<sup>73</sup> Ägyptische Texte sprechen oft vom Geheimnis, in das der Gläubige eintreten kann, ein Geheimnis, das in der Kenntnis darüber bestand, wie göttliches Leben periodisch den Tod überwand.<sup>74</sup>

Schon seit dem Mittleren Reich (um 2100–1650 v. Chr.) waren die Vorstellungen vom Jenseits, die nach zuvor exklusiv königlicher Verwendung nun auf jedermann erweitert wurden, immer komplexer und differenzierter geworden und konnten nur noch mittels Wissen und Kenntnis beherrscht werden. Die Aneignung dieses immer umfangreicheren Wissens wurde somit zum Hauptproblem des Toten.<sup>75</sup> Ihn mit der nötigen Kenntnis auszustatten war dementsprechend Hauptzweck neuer Gattungen der Totenliteratur: „Das Phänomen der Aufhäufung eines auf reiner Spekulation beruhenden ungeheuren Wissensvorrat zum Zwecke individueller Erlösung erinnert an die Gnosis und bildet gewiss eine ihrer Wurzeln. Reinheit, als Befreiung von Belastungen der irdischen Existenz, wird nur durch Wissen erworben. Reinheit und Wissen sind zusammengehörige Begriffe. ‚Ich kenne die Namen ... ich bin rein‘, versichert der Tote.“<sup>76</sup> Unterweltsbücher wie das Amduat führen das so aus: „Der erlesene Leitfaden, die geheimnisvolle Schrift der Duat, die nicht gekannt wird von irgendeinem Menschen, außer vom Erlesenen. ... Wer diese geheimen Bilder kennt, ist ein wohlversorgter Ach.“<sup>77</sup> Mit Wissen und Erkenntnis ist auch der Begriff der Initiation eng verbunden,<sup>78</sup> die Einweihung des Verstorbenen, die ihm den Übergang von der diesseitigen in die jenseitige Welt ermöglichte. Das Totenbuch, eine Sammlung von Sprüchen, die seit Beginn des Neuen Reiches (um 1500 v. Chr.) in wechselnder Zusammenstellung auf Papyrusrollen dem Toten mit ins Grab beigegeben wurden, kann als eine solche „Einweihungsschrift“ bezeichnet werden, denn es stattet den Verstorbenen für seine jenseitige Existenz mit dem erforderlichen Vorrat an Wissen aus: „Wer diesen Spruch kennt, der verweist nicht im Totenreich“ (Spruch 45 des Totenbuches),<sup>79</sup> oder: „Wer aber diesen Spruch kennt, der triumphiert auf Erden wie im Totenreich. Er tut alles, was die Lebenden tun –

<sup>72</sup> FOWDEN 1993, 189.

<sup>73</sup> J. ASSMANN, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten* (München 1990).

<sup>74</sup> ASSMANN 2004, 135f.

<sup>75</sup> ASSMANN 2004, 144.

<sup>76</sup> ASSMANN 2004, 145.

<sup>77</sup> E. HORNING, *Die Unterweltbücher der Ägypter* (Düsseldorf / Zürich 1992) 194.

<sup>78</sup> ASSMANN 2004, 136f.

<sup>79</sup> HORNING 1993, 120f.

das ist ja der größte Schutz eines Gottes“ (Spruch 64 des Totenbuches).<sup>80</sup> Diese Literatur galt als esoterisch, als geheimes Wissen, das nicht jedermann zugänglich war.<sup>81</sup>

Personifikation des Wissens ist der Gott Sia, die göttliche Erkenntnis, der normalerweise zusammen mit seinem Komplement Hu, dem göttlichen Ausspruch, auftritt. Hu und Sia sind die beiden kreativen Schöpfungsprinzipien, die dem Sonnengott bei der Erschaffung der Welt assistieren. Im *Denkmal Memphitischer Theologie* (25. Dynastie, um 700 v. Chr.)<sup>82</sup> ist es Ptah von Memphis, der den Kosmos und die belebte Welt durch Gedanke / Erkenntnis (Sia) und Schöpfungswort (Hu) entstehen lässt.<sup>83</sup>

### 3.2. Der hermetische Gottesbegriff und altägyptischer Pantheismus

Jesus sprach: ‚Ich bin das Licht, das über allem ist. Ich bin das All; das All ist aus mir hervorgegangen, und das All ist zu mir gelangt. Hebt einen Stein auf, und ihr werdet mich finden, spaltet ein Holz, und ich bin da.‘

(Thomasevangelium, Nag Hammadi Texte [2. Jh. n. Chr.], Spruch 77)<sup>84</sup>

... daß es im Himmel und auf Erden nichts gibt, was nicht auch im Menschen enthalten ist. Denn es sind die himmlischen Kräfte, die sich auch im Menschen auswirken. Der im Himmel ist, ist auch im Menschen.<sup>85</sup>

(Paracelsus [um 1493–1541])

Das wichtigste Thema in der Unterweisung des Hermes ist die Frage nach der Einheit des Schöpfers, ein Thema, das an dem Satz *Alles ist Teil von Einem oder das Eine ist alles* aufgehängt wird.<sup>86</sup> „Habe ich nicht gesagt, dass alles Eines sei und Eines alles, insofern nämlich, als alles im Schöpfer war, bevor er alles geschaffen hatte? Völlig zu Recht ist er selbst alles genannt worden, denn alles ist Glied von ihm. Diesen also, der als Einer alles ist und selbst der Schöpfer von allem, sollst du – achte darauf – bei dieser ganzen Disputation in Erinnerung halten“ (*Asclepius* 2 [40,22–41,4 M.]). Die Formel „Gott (ist) einer und alles“ wird zum pantheistischen Leitfaden des *Asclepius*, und „aus der theologischen, kosmologischen und anthropolo-

<sup>80</sup> HORNUNG 1993, 139.

<sup>81</sup> Assmann 2004, 137.

<sup>82</sup> Die Datierung wird bis heute kontrovers diskutiert, s. dazu STERNBERG / PEUST 2001, 166–168.

<sup>83</sup> STERNBERG / PEUST 2001.

<sup>84</sup> U.-K. PLISCH, *Das Thomasevangelium. Originaltext mit Kommentar* (Stuttgart 2007), zitiert nach PAGELS 2006, 203.

<sup>85</sup> K. BIELAUS (Hg.), *Die Arznei – Das Wort Gottes* (Birnbach 2004) 67f.

<sup>86</sup> Vgl. dazu CH XVI 3.

gischen Deutung dieses Pantheismus<sup>87</sup> werden ethische Maximen abgeleitet“.<sup>88</sup>

Alle hermetischen Traditionen betonen die Göttlichkeit der Welt als Werk Gottes sowie die Immanenz Gottes in allen Dingen, doch ist das Wesen Gottes im Innerweltlichen mit der menschlichen Vernunft nicht zu fassen und in menschlicher Sprache nicht zu beschreiben:<sup>89</sup> „Dieser transzendente Gottesbegriff kennzeichnet nicht nur den christlichen Glauben, sondern ist auch für den heidnischen Monotheismus der Spätantike kennzeichnend, dessen typische theologische Diskursformen die Offenbarungsrede als Orakel und als Lehrgespräch wie im *Corpus Hermeticum* darstellen. Dieser transzendente Gottesbegriff bildet den stärksten gemeinsamen Nenner zwischen Christentum und Hermetismus“,<sup>90</sup> oder wie Philippe Derchain es ausdrückte: „Il semble donc légitime d’admettre que les spéculations sur l’Un et le Tout du texte hermétique en cause puissent aussi être dérivées de la théologie égyptienne traditionnelle, dont elles n’ont fait que transcrire en langage philosophique des essais de représentation mythique.“<sup>91</sup> Die Vorstellung eines verborgenen, transzendenten All-Einen Gottes ist in Ägypten bereits seit der Ramessidenzeit (um 1250 v. Chr.) fassbar: *Der Eine, der sich zu Millionen gemacht hat* ist die ägyptische Wendung dafür. Gott wird nicht mit Namen angerufen, er geht über die namentlich bekannten Götter des traditionellen Polytheismus hinaus, denn er ist:

Ferner als der Himmel, tiefer als die Unterwelt, kein Gott kennt seine wahre Gestalt. Sein Bild wird nicht entfaltet in den Schriftrollen, man lehrt nicht über ihn ... Er ist zu geheimnisvoll, um seine Hoheit zu enthüllen, zu stark, um ihn zu erkennen.<sup>92</sup>

Dieser höchste Gott steht der Welt nicht gegenüber, sondern durchdringt sie ganz in hermetischer Vorstellung von innen und beseelt sie:<sup>93</sup> „Hier lebt die Theologie der ramessidischen Amunpriester in griechischer Sprache weiter und geht bruchlos in die philosophischen Texte des *Corpus Hermeticum* über.“<sup>94</sup> In den ägyptischen Hymnen des 13.–12. Jh. v. Chr. wird dieses Thema folgendermaßen entfaltet:

<sup>87</sup> Zu einem abweichenden Pantheismusbegriff s. den Beitrag von Christian Tornau in diesem Band, S. 187 und Anm. 81.

<sup>88</sup> EBELING 2009, 32.

<sup>89</sup> ASSMANN 2009, 11.

<sup>90</sup> *Ebd.*

<sup>91</sup> DERCHAIN 1962, 186.

<sup>92</sup> pLeiden I 350, IV 17–19 = J. ASSMANN, *Ägyptische Hymnen und Gebete* (Zürich 1975) Nr. 138.

<sup>93</sup> ASSMANN, 2005, 91; vgl. pBerlin 3056 III 4–5: (vom Schöpfergott Ptah) „Du bist der Himmel, du bist die Erde, du bist das Wasser, und du bist der Lebenshauch dazwischen“. Diese Aussagen vom ägyptischen Schöpfergott ließen sich beliebig vermehren.

<sup>94</sup> ASSMANN 2004, 196. Eine Erörterung des unsichtbaren höchsten Gottes und dessen Sichtbarkeit, die auffällige Parallelen zu den ramessidischen Hymnen aufweist, bietet etwa CH V.

Der zu entstehen begann am Anbeginn, Amun der zuerst entstand, dessen Gestalt man nicht kennt! Kein Gott entstand vor ihm, kein anderer Gott war mit ihm zusammen, daß er seine Gestalt verraten könnte, er hat keine Mutter, seinen Namen zu formen, keinen Vater, ihn zu zeugen und zu sagen: „Das bin ich!“ Der selbst sein Ei formte, Mächtigster, von geheimer Geburt, der seine Schönheit selbst erschuf, göttlicher Gott, Selbstständer, die Götter entstanden, seitdem er mit sich selbst den Anfang machte.<sup>95</sup>

Die Einheit des geistig Göttlichen prägt die Vielfalt der sichtbaren, irdischen Erscheinungsformen, so dass alle Phänomene in der göttlichen und irdischen Sphäre miteinander verbunden sind. Nichts ist einzeln isoliert, sondern hat Gründe und Ursachen in der höheren, der geistigen Ebene.<sup>96</sup> Die Vorstellung, dass das Überirdische sich in der irdischen Welt abbildet, ist auch im Ägyptischen gut belegt: „Diese Sympathie-Beziehungen zwischen den oberen und den unteren Dingen sind urägyptisch“, so kommentiert Joachim Quack eine Stelle bei Jamblich.<sup>97</sup> Die oft auftretenden Beiworte des höchsten Gottes als *Gott*, *Vater* und *Herr* entsprechen dabei in ihrer Dreiheit und Reihenfolge denjenigen Beiworten des höchsten ägyptischen Schöpfergottes in seinen jeweiligen lokalen Kultzentren.<sup>98</sup> Das letzte Beiwort „Herr“ kann in den ägyptischen Texten erweitert werden zu: „Herr über Himmel, Erde, Unterwelt, Gewässer und Berge.“<sup>99</sup> Bemerkenswerterweise sind die im koptischen *Asclepius* verwendeten Worte für *Gott* und *Vater* keine griechischen Lehnworte, sondern entstammen dem altägyptischen Vokabular.<sup>100</sup>

### 3.3. Die Erschaffung der Welt

Vater der Väter, Mutter der Mütter, die uranfängliche Wesenheit, die am Anbeginn der Zeit entstanden war.

(Anrede des Schöpfergottes in einer Inschrift aus dem Tempel von Esna [frühes 2. Jh. n. Chr.]

<sup>95</sup> pLeiden I 350, IV 9–11; Übersetzung nach ASSMANN 2004, 188. Diese Beschreibung ähnelt stark den Aussagen in CH V 10: „Er ist Gott, erhabener, als ein Name es ausdrücken könnte, er ist der Unsichtbare, und er ist der vollkommen Sichtbare. Er ist der, der durch den Geist zu erfassen ist, er ist der, der mit den Augen zu sehen ist. Er ist der Unkörperliche, er hat viele Körper, oder vielmehr alle Körper. Er ist nichts, was es nicht gibt. Denn alles, (was) ist, ist auch er, und deswegen hat er alle Namen, weil alles von dem einen Vater stammt, und deswegen hat er allein keinen Namen, weil er der Vater von allem ist.“

<sup>96</sup> Ausführungen zur kosmischen Sympathie vor allem in CH XVI sowie *Asclepius* 3; 19.

<sup>97</sup> Jamblich, *De mysteriis* V 9; QUACK 2008, 247.

<sup>98</sup> Diese Beiworte treten vor allem in den mythischen Texten der griechisch-römischen Zeit auf, in denen der Schöpfergott in seiner jeweiligen lokalen Kultgestalt angesprochen wird wie Amun-Re in Karnak, Ptah in Memphis oder Atum in Heliopolis.

<sup>99</sup> Etwa von Amun-Re von Theben, s. H. STERNBERG-EL HOTABI, *Propylon des Month-Tempels in Karnak-Nord*. Göttinger Orientforschungen 25 (Wiesbaden 1993) 25.

<sup>100</sup> *netscher/noute* und *jt/eiwt*.

Im *Asclepius* wird die Erschaffung der Welt thematisch – mit leichten Varianten – entfaltet und an mehreren Stellen ausführlich erläutert:

Höre also, Asclepius. Der Herr und Erzeuger aller Dinge, den wir zu Recht den Gott nennen, hat, als er einen zweiten [Gott] nach sich gebildet hat, der gesehen und wahrgenommen werden könnte, – diesen zweiten möchte ich also *sensibilis* nennen, nicht deswegen, weil er selbst wahrnimmt (denn darüber, ob er selbst wahrnimmt oder nicht, werde ich zu anderer Zeit sprechen), sondern weil er in die Wahrnehmung der Sehenden eindringt – da er also diesen gemacht hat als den ersten aus sich und als den zweiten nach sich und er ihm schön erschien, da er ja ganz angefüllt ist von jeglichem Guten, da liebte er ihn wie ein Kind seiner Göttlichkeit. Und da er (Gott) so groß und so gut war, wollte er, dass es einen anderen gebe, der jenen, den er aus sich geschaffen hatte, anschauen könnte, und so erschuf er, zugleich als einen Nachahmer seiner Vernunft und seiner Liebe, den Menschen. (*Asclepius* 8 [46,5–16 M.]

Hier will ich also anfangen. Der Herr der Ewigkeit ist der erste Gott, der zweite ist der Kosmos, der Mensch ist der dritte. Gott ist der Hervorbringer des Kosmos und all dessen, was in ihm ist, indem er zugleich alles lenkt gemeinsam mit dem Menschen selbst, dem Lenker des Zusammengesetzten. (*Asclepius* 10 [48,22–49,2 M.]

Die Annahme eines höchsten Gottes, aus dem der eigentliche Welterschöpfer, der Demiurg, emaniert, bedeutet zunächst vor allem, dass der oberste Gott von der Berührung mit der Materie<sup>101</sup> frei ist. Der zweite Gott hingegen, der eigentliche Schöpfergott, ist dem Bereich der Materie und dem Kosmos zugewandt, den er im Innersten zusammenhält. Dieser wird im *Asclepius* als die Sonne<sup>102</sup> bzw. das Licht bezeichnet: „Denn die Sonne selbst erhellt die übrigen Sterne nicht so sehr durch die Größe ihres Lichts als durch seine Göttlichkeit und Heiligkeit. Glaube, Asclepius, dass sie der zweite Gott ist, der alles lenkt und alles Irdische erleuchtet, Lebendiges oder Atmendes oder Nicht-Atmendes“ (*Asclepius* 29 [72,13–17 M.]). Er ist es, der zunächst die (Gestirns)Götter und danach die Menschen erschafft. Der höchste Gott, das unveränderliche Eine jenseits des Seins, ist für den Kosmos nur indirekt über den Umweg des Demiurgen verantwortlich. Die kreativen Kräfte Gottes fließen jedoch durch Hierarchie der Elemente der geistigen und sinnlichen Welt zur Sonne, um die sich herum die acht Sphären der Fixsterne, die Planeten und die Erde drehen. Von diesen Sphären hängen die Dämonen ab und von den Dämonen wiederum der Mensch.

Der Himmel also, der mit den Sinnen wahrnehmbare Gott, waltet über alle Körper; für deren Zuwachs und Minderung Sonne und Mond zuständig sind. Der Lenker des Himmels aber und der Seele selbst und aller Dinge, die in der Welt sind, ist er, der auch

<sup>101</sup> Im koptischen *Asclepius* ist stets von reiner, heiliger Materie (*hylé eswaab*) die Rede, aus der die unsterblichen Götter erschaffen wurden.

<sup>102</sup> Eine ähnliche Aussage in *CH* XVI 18: „Deshalb ist der Vater von allem Gott, der Schöpfer aber die Sonne und der Kosmos das Werkzeug der Schöpfung“; vgl. *SH* II A 14: „Nur die Sonne (kann man), weil sie sich nicht verändert, sondern sich selbst gleich bleibt, Wahrheit (nennen) im Gegensatz zu allen anderen. Deshalb ist sie allein mit der Schöpfung aller Dinge im Kosmos betraut, alles beherrschend und alles erschaffend. Nach dem Einen und Ersten erkenne ich gerade sie als Schöpfer an“; zitiert nach ECKART 1999, 105.

selbst ihr Bewirker ist: Gott. Denn von all dem, was (als) oberhalb benannt wird und dessen Lenker ebenfalls Gott ist, gibt es ein ständiges Hineinfließen aller Gattungen und Einzelformen in die materielle Welt hinein und in die Seele durch die Natur (*Asclepius* 3 [41,23–42,4 M.]).

Die Beschreibungen der anfänglichen Stadien des Schöpfungsprozesses, wie er in einigen hermetischen Texten entfaltet wird, stellen eine bemerkenswerte Übereinstimmung des grundsätzlichen Prinzips der Weltentstehung in ägyptischen und hermetischen Vorstellungen dar. In beiden Schilderungen wird dieser Prozess durch das Auftauchen eines geistigen (Schöpfer)Gottes aus dem präexistenten Zustand eingeleitet. Dieser fährt augenblicklich mit der Schaffung eines zweiten Gottes, des zumeist sonnengestaltigen Demiurgen fort, der als sein Sohn angesehen wird, sowie als sinnlich erfahrbare Wahrnehmung des geistigen höheren Wesens. So ist der zweite Gott als der Körper des Schöpfers gedacht und wird als das Universum oder der für die Menschen sichtbare Kosmos bezeichnet.

Ein im Vergleich zur hermetischen Schöpfungsgeschichte besonders interessanter ägyptischer Mythos findet sich im Tempel von Esna und datiert in die Zeit des Trajan (98–117 n. Chr.). Die Tempeltexte von Esna, die überwiegend im 1.–2. Jh. n. Chr. angebracht wurden (letzte Inschrift unter Decius 251 n. Chr.), stellen etwas besonderes dar: Sie sind sowohl Kopien von traditionellen, umgearbeiteten Vorlagen, die bis in das Neue Reich zurückreichen, als auch zeitgenössische originäre Schöpfungen, die eine Art Renaissance priesterlicher Theologie zum Ausdruck bringen. Die Idee ist, dass sich die Schöpfung mit ihren verschiedenen Aspekten im Geist der Göttin Neith befinden und sich sowohl der Demiurg als auch der Kosmos, die Menschen und Götter aus ihr heraus entfalten.

Der Tempel von Esna liegt auf dem Westufer des Nils in Oberägypten, ca. 30 km südlich von Luxor. Neben dem Schöpfergott Chnum wurde hier auch die Göttin Neith in Gestalt der „großen Urflut“ (Mehet-weret) verehrt, als weibliche Entsprechung zum Urgewässer Nun. Sie selbst ist ungeschaffen und vereinigt in sich männliche und weibliche Eigenschaften: „Vater der Väter, Mutter der Mütter, die uranfängliche Wesenheit, die am Anbeginn der Zeit entstanden war.“ Nachdem sie Raum und Zeit aus sich selbst erschaffen hat, lässt sie zunächst 30 Götter das Licht der Welt erblicken.<sup>103</sup>

Oh du, die du uns geboren hast, o du, aus der wir entstanden sind, mögest du uns doch das, was noch nicht entstanden ist, verkünden, denn wisse, es ist noch eine einzige (undifferenzierte) Einheit und wir wissen nicht, was in Zukunft geschehen wird. Es antwortete aber die Göttin Neith: Ich werde euch nun das, was geschehen wird, wissen lassen. Lasst uns die vier Schöpfungsprinzipien feststellen, lasst uns die Mate-

<sup>103</sup> Die folgenden Übersetzungen nach H. STERNBERG, „Die Weltschöpfung in der Esna-Tradition“, in: O. KAISER (Hg.), *Mythen und Epen. Texte aus der Umwelt des Alten Testaments* 3.5 (Gütersloh 1995) 1078–1086.

rie, die sich in uns befindet, formen, und lasst uns das, was auf unseren Lippen liegt, formulieren. So werden wir alles erkennen.

Nach den 30 Göttern erschafft die Göttin den Demiurgen, den Sonnengott Re:

Ein heiliger Gott wird heute zur Welt kommen: Es wird Licht entstehen, nachdem er seine Augen geöffnet hat, und es wird finster werden, nachdem er sie geschlossen hat. Die Menschen werden aus den Tränen seiner Augen entstehen und die Götter aus dem Speichel seiner Lippen. „Ich werde euch seinen Namen verraten: Er ist Chepri am Morgen, Atum am Abend, und er erscheint als Sonne immerdar und alltäglich in jenem seinen Namen Re.“

Der Demiurg wiederum erschafft Menschen und Götter, jedoch in umgekehrter Reihenfolge zur Schöpfung im *Asclepius*. Die Urgöttin lässt daraufhin das Böse in Gestalt des Apophis entstehen sowie Thot (Hermes), den ersten Ritualisten, in die Welt treten. Die Einrichtung der bewohnten Welt geschieht durch ihre sieben ausgesprochenen Worte, die sich als Emanationen ihrer selbst in personifizierte Schöpfungsprinzipien verwandeln. Serge Sauneron verwies in diesem Zusammenhang auf die inhaltliche Gemeinsamkeit dieser Stelle mit einem magisch hermetischen Text, der sog. *Leidener Kosmogonie*,<sup>104</sup> in dem es heißt:

Et dieu rit sept fois; et pendant que riait Dieu, il naquit sept dieux, qui enveloppent le monde. Ceux-là sont les dieux qui apparaissent en premier...: (1) Phos, la lumière; (2) L'eau; (3) par la colère de dieu apparut Nous, l'entendement, tenant en main un coeur, et qui fut appelé Hermès; (4) Genna, tenant en main la semence; (5) Moira, le destin (6) Kairos et la royauté; (7) Psyché.<sup>105</sup>

Nun könnte man annehmen, dass in diesem Falle im Umkehrschluss vielleicht hermetisches Gedankengut Eingang in die Tempelinschriften gefunden hätte, jedoch ist diese Möglichkeit auszuschließen, da sieben Schöpfungsworte bereits in den Sargtexten (um 1850 v. Chr.) ihre erste Erwähnung finden.

Obwohl wir in der Esna-Kosmogonie eine Verbindung zu hermetischem Gedankengut herstellen können, was etwa die Doppelgeschlechtlichkeit<sup>106</sup> des höchsten Gottes oder die abgestufte Hierarchie alles Seienden betrifft, so gibt es dennoch einen entscheidenden Unterschied zwischen der hermetischen und der ägyptischen Weltschöpfung.<sup>107</sup> Die traditionelle ägyptische Vorstellung von der Weltentstehung weist zwar zahlreiche zeitliche und lokale Abwandlungen auf, besaß aber in ihren allgemeinen Umrissen eine erstaunliche Konstanz: Es ist die Vorstellung des

<sup>104</sup> PGM XIII 343–646.

<sup>105</sup> S. SAUNERON, „La légende des sept propos de Methyer au temple d'Esna“, *Bulletin de la Société d'Égypte* 32 (1961) [43–48] 47.

<sup>106</sup> F. HOFFMANN, „XX und XY, oder: der kleine Unterschied und woher er nach ägyptischer Vorstellung kommt“, in: NYORD / RYHOLT 2015, 121–132.

<sup>107</sup> S. SAUNERON / J. YOYOTTE, „La naissance du monde selon l'Égypte ancienne“, in: *La naissance du monde. Sources Orientales* 1 (Paris 1959).

*Ersten Mals*, als der im Akt der Selbstentstehung zum Sonnengott gewordene Urgott der Präexistenz aus dem Urwasser auftauchte. Die Urmaterie, aus der die Welt entstand, ist mit der Kosmogonie nicht verschwunden, sondern der Sonnengott taucht jeden Tag neu aus dem Urwasser auf. Auch gibt es keinen Schlussstrich: In Ägypten hört die Schöpfung nicht auf, sondern ereignet sich jeden Tag aufs neue, wobei die Menschen aufgefordert sind, sich mit Kulthandlungen an der Inanghaltung der Welt zu beteiligen. Im *Asclepius* hingegen muss die Welt zwar nicht mehr durch Kulthandlungen in Gang gehalten werden, dennoch erfreuen sich die Götter in ihren Statuen an Gesängen und Lobpreisungen der Menschen:

Und deswegen erfreuen sie sich an häufigen Opfern, Gesängen und Lobsprüchen und den süßesten Tönen, die nach Art der Himmelsharmonie erklingen, damit jenes, was himmlisch ist, aus dem himmlischen Umgang verlockt in ein Bild, die Menschheit fröhlich ertragen und für lange Zeit andauern kann. (*Asclepius* 38 [83,2–7 M.]

## 4. Einzelphänomene

### 4.1. Die Doppelnatur des Menschen

Die Welt der Hermetika ist polar: Sie wird durch einen geistigen und einen materiellen Pol geprägt. Eines der zentralen Themen im *Asclepius* ist dementsprechend die Offenbarung der Doppelnatur des Menschen, welches folgendermaßen entfaltet wird:<sup>108</sup> Zunächst erschuf Gott, der Vater und Herr die unsterblichen Götter, die aus reiner, heiliger<sup>109</sup> (oberer) Materie bestehen und daher weder Nahrung noch Erkenntnis bedürfen. Danach erschuf er bzw. der Demiurg den Menschen aus dem Bereich der (unteren) Materie, weshalb der menschliche Körper mit Leidenschaften (*pathos*) und Schlechtem (*kakia*) überschwemmt worden sei. Neben seinem *sterblichen Körper* erhielt der Mensch jedoch auch eine *unsterbliche Seele*: „Daher gestaltet er den Menschen aus der Beschaffenheit des Geistes und des Körpers, d.h. aus ewiger und sterblicher Beschaffenheit, damit ein so gestaltetes Lebewesen seinen beiden Ursprungsstoffen Genüge tun könnte, nämlich das Himmlische bewundern und anbeten, das Irdische aber bewohnen und lenken“ (*Asclepius* 8 [47,4–7 M.]). Das Nebeneinander beider Wesensanteile wird als großes Glück betrachtet, denn durch die unsterbliche Seele ist der Mensch den Göttern verwandt: „Um wie viel glücklicher ist doch die Natur der Menschen gemischt! Den Göttern ist er verbunden durch die Verwandtschaft mit dem Göttlichen; den Teil seiner selbst, durch den er ir-

<sup>108</sup> *Asclepius* 6; 8; 22; NHC VI 8, 66,33–67,20; VI 8, 66,9–66,34.

<sup>109</sup> Im koptischen *Asclepius* trägt das Wort *waab* im Qualitativ diese zwei Bedeutungen in sich.

disch ist, verachtet er in sich“ (*Asclepius* 6 [44,8–10 M.]). Die unsterbliche Seele kann nach dem Tode zu Gott emporsteigen, wobei als Voraussetzung aber das Wissen um den Erlösungsvorgang nötig ist. Dieses Wissen kann der Mensch jedoch nicht aus eigener Kraft erlangen, sondern er ist dabei auf Offenbarung durch das Göttliche selbst angewiesen.

Hermes preist den Menschen darüber hinaus als ein ganz besonderes Einzelwesen, als ein „großes Wunder, ein Lebewesen, das Verehrung und Anerkennung verdient“ (*Asclepius* 6 [44,3–4 M.]). Als Individuum besitze dieser zwar kein ewiges Sein, da er als Teil des Einen, des höchsten Gottes, ephemer sei; als Gattungswesen hingegen sei er jedoch unsterblich: „Die Gattung des Göttlichen nämlich ist selbst und als Einzelform unsterblich. Die Gattungen der übrigen besitzen Ewigkeit der Gattung, und wenn gleich diese in den Einzelformen zugrunde gehen, werden sie doch durch ihre Fruchtbarkeit bewahrt, und also sind die Einzelformen sterblich, so dass der Mensch sterblich ist, die Menschheit aber ist unsterblich“ (*Asclepius* 4 [43,1–5 M.]). Gemäß seiner Doppelnatur habe der Mensch demnach auch zwei Bestimmungen: Als *Leibwesen* habe er die Erde zu kultivieren, als *Geistwesen* habe er Gott zu erkennen und zu preisen:

Auf die Weise ist er also an einem glücklicheren Ort in der Mitte angesiedelt, dass er, was unter ihm ist, liebt und selbst von dem, was über ihm ist, geliebt wird. Er bebaut die Erde, er mischt sich rasch mit den Elementen, er steigt mit der Schärfe seines Geistes in die Tiefen des Meeres hinab. Alles ist ihm erlaubt, nicht einmal der Himmel erscheint ihm als allzu hoch, gewissermaßen aus der Nähe durchmisst er ihn mit dem Scharfblick seines Geistes. Keine Dunkelheit der Luft verwirrt die Anspannung seines Geistes, die Dichte der Erde hindert nicht seine Anstrengung, die gewaltige Tiefe des Wassers stumpft seinen Blick in die Tiefe nicht ab. (*Asclepius* 6 [44,12–15 M.])

Der menschliche Körper wird somit nicht als etwas Verachtenswertes angesehen, sondern Leiblichkeit und Sterblichkeit des Menschen werden als eine zusätzliche Qualität – und nicht etwa als Mangel wie in den gnostischen Schriften – aufgefasst, ja selbst der Geschlechtsakt wird als Abbild des göttlichen Schöpfungsaktes gewürdigt (*Asclepius* 21). *NHC* VI 8 setzt mitten in einem Gedankendank über Gottes Doppelgeschlechtlichkeit (Anfang *Asclepius* 21) beim Schöpfungsakt ein. Dieses Geheimnis wird am Abbild, dem menschlichen Geschlechtsakt verdeutlicht. Im koptischen Text kommt dabei die ausgesprochen positive Haltung zur Sexualität und geschlechtlichen Fortpflanzung sehr klar zum Ausdruck, indem der Geschlechtsakt die *Gleichwertigkeit von Mann und Frau* nachdrücklich betont: „In jenem Augenblick empfängt die Frau die Kraft des Mannes, und der Mann empfängt die Kraft der Frau ... Denn jeder von ihnen gibt seinen Anteil zur Zeugung“ (*NHC* VI 8, 65,15). Das Doppelwesen Mensch muss mit beiden Seiten seines Wesens, Körper und Geist, je verschiedenen Aufgaben gerecht werden: Mit dem Körper für die Welt sorgen und mit dem Geist Gott loben und preisen. Durch den Tod möchte der Mensch jedoch

von dieser leiblichen Last befreit werden und zurück in die himmlischen Regionen aufsteigen. Die Rückkehr in ihren göttlichen Ursprung haben allerdings einzig die Frommen zu erwarten, die anderen werden nach ihrem Tode hingegen ins Chaos gestoßen oder in einem (anderen) Leib wiedergeboren.

Joachim F. Quack, der in seiner Studie zu Jamblichs Werk *Über die Mysterien der Ägypter* eine mögliche hermetische Vorlage des Autors – wie etwa den *Asclepius* – wahrscheinlich gemacht hat,<sup>110</sup> weist auch bei diesem Thema auf die Parallelen hin:

Hier bringt Jamblich nun die doppelte Natur des Menschen ins Spiel, der einerseits außerhalb des Körpers, vom Intellekt getragen, mit den immateriellen Göttern wandele, andererseits durch den Körper in der Materie verhaftet sei. Daraus ergebe sich die Notwendigkeit eines zweifachen Kultes. Ein reiner, immaterieller komme nur den ganz wenigen Menschen zu, die vollkommen gereinigt seien. Die Menge und die Städte brauchten dagegen den materiellen Kult.<sup>111</sup>

Der im *Asclepius* entfaltete Lobpreis Gottes an seine Schöpfung hat eine inhaltliche Parallele in der altägyptischen *Lehre für Merikare*,<sup>112</sup> welche die einzigartige Position des Menschen als Gottes auserwählte Schöpfung preist. Weiten Raum nimmt in dieser Lehre das Gottesbild ein: Gott hat sich verborgen, wirkt aber aus der unsichtbaren Sphäre auf die Welt ein, und solange er fern ist, soll man sich an die Kultbilder halten, denen zu opfern sei:

Wohlversorgt sind die Menschen, das Vieh Gottes. Um ihretwillen hat er den Himmel und die Erde geschaffen und für sie hat er die Gier des Wassers verrießen. Er hat die Luft geschaffen, damit ihre Nasen leben können. Seine Abbilder sind sie, die aus seinem Leib gekommen sind. Um ihretwillen geht er am Himmel auf, für sie hat er die Pflanzen geschaffen sowie Vieh, Vögel und Fische um sie zu ernähren.<sup>113</sup>

Entsprechend der Doppelnatur des Menschen bedarf dieser für Körper und Geist auch zweier unterschiedlich geformter Nahrungen: „Die Nahrungen aber sind von zweierlei Art, die des Geistes und die des Körpers, denn daraus [aus Geist und Körper] bestehen die Lebewesen. Die Seele wird durch die ständige Bewegung des Kosmos genährt, die Körper mehrern sich aus Wasser und Erde, den Nahrungsstoffen des unteren Kosmos-teils“ (*Asclepius* 6 [44,24–27 M.]).

<sup>110</sup> Das Werk wurde bisher vorrangig im Zusammenhang neuplatonischer Philosophie betrachtet, wohingegen Joachim F. Quack die Berufung Jamblichs auf ägyptische Quellen und Tradition beim Wort nimmt, s. QUACK 2017; s.a. FOWDEN 1993, 131–141.

<sup>111</sup> QUACK 2008, 249.

<sup>112</sup> Die Handschriften stammen aus der 18. Dynastie (um 1550–1300 v. Chr.), jedoch ist die Entstehungszeit früher anzusetzen (Herakleopolitenzeit, 9./10. Dynastie, um 2100 v. Chr.).

<sup>113</sup> A. VOLTEN, *Die Lehre für König Merikare* (Pap. Carlsberg VI). *Analecta Aegyptiaca* IV (Kopenhagen 1945) 73f.; J. F. QUACK, *Studien zur Lehre für Merikare*. Göttinger Orientalforschungen Reihe IV/23 (Wiesbaden 1992) 79.

Die Vorstellung einer materiell und geistig unterschiedenen Nahrung lässt sich auch im Ägyptischen wiederfinden: *Djefau*, das altägyptische Wort für „Nahrung“, „Speise“,<sup>114</sup> kann sowohl *körperliche* als auch *spirituelle* Nahrung bedeuten. So wird in einem Tempeltext<sup>115</sup> die Göttin Maat als *spirituelle* Nahrung (*djefau*) für Re und Osiris angesprochen; in einem thebanischen Grab<sup>116</sup> wird Osiris von Thot die Maat überreicht, „damit er sich von ihr ernähre“, und vom Schöpfergott wird gesagt, dass er den Himmel mit *spiritueller* Speise gespeist habe (*sdjefa pet*).<sup>117</sup>

Traditionell sind die Unzerstörbarkeit des Leibes in Gestalt der Mumie, aus der sich der Tote die Wiedergeburt erhoffte, sowie die Seelenvorstellungen, welche aus einer komplexen Verbindung der Bestandteile des Individuums in Gestalt von Ba, Ka und Ach bestehen, zentrale Bestandteile des altägyptischen Totenglaubens. Jedoch ist wohl seit dem ersten vorchristlichen Jahrtausend damit zu rechnen, dass sich eine Schere zwischen Glaubenswelt und Brauchtum auftut: Die alte Überzeugung, dass das Fortleben der Menschen nach dem Tode die Unsterblichkeit des Leibes in Gestalt der Mumie unbedingt voraussetzte, wird allmählich aufgegeben.<sup>118</sup> Gleichfalls lassen die Quellen erkennen, dass die Personenkonstituenten in der griechisch-römischen Zeit mehr und mehr allein auf den Ba, die (Aktiv)Seele, reduziert werden. Mit dieser Neuorientierung, die unter 4.3 näher erläutert wird, wäre gleichsam der Nährboden für die hermetische Vorstellung der Doppelnatur des Menschen geschaffen worden.

#### 4.2. Der Mensch als „Bildner/Schöpfer“ der Götter

Die machtvolle Sonderstellung des Menschen zeigt sich auch in seiner Fähigkeit, belebte Götterbilder herzustellen. Eine vielbeachtete und diskutierte Passage im *Asclepius* ist die Vorstellung vom Menschen, der, nachdem er vom Schöpfergott erschaffen wurde, nun wiederum selbst zum Schöpfer wird, indem er Götter(Statuen) bildet (*Asclepius* 24; 38 / *NHC* VI 8, 69,22–70,2):

Und da wir Rede führen über die Verwandtschaft und die Gemeinschaft von Menschen und Göttern, erkenne, Asclepius, die Macht des Menschen und sein Vermögen. So wie der Herr und Vater oder auch, was sein höchster Name ist, Gott der Hervorbringer der himmlischen Götter ist, so ist auch der Mensch der Gestalter der Götter, die in den Tem-

<sup>114</sup> *Wb* V 569,13.

<sup>115</sup> Tempel Sethos I. (um 1323–1279 v. Chr.) auf der thebanischen Westseite.

<sup>116</sup> Das thebanische Grab Nr. 23 gehört dem königlichen Schreiber Tjay, der in der 19. Dynastie unter Pharao Merenptah (um 1213–1203 v. Chr.) gelebt hat.

<sup>117</sup> IVERSEN 1984, 50.

<sup>118</sup> Spätestens nach dem Ende des Neuen Reiches (um 1000 v. Chr.) ist wohl damit zu rechnen, dass die Ägypter aufgrund ihrer Erfahrung mit Grabplünderungen und Mumienerschändungen nicht mehr an die ursprüngliche Funktion der Mumifizierung glaubten, jedoch diese als Brauchtum fortführten, und zwar bis weit in die christliche Zeit.

peln sind und sich mit der Nähe der Menschen zufrieden geben, und er wird nicht nur erleuchtet, sondern er erleuchtet auch, und er schreitet nicht nur fort zu Gott, sondern er bildet auch Götter. (*Asclepius* 23 [63,12–18 M.])

Du sprichst von Statuen, Trismegistus? Von Statuen, Asclepius? Siehst du, in welchem Ausmaß du selbst zweifelst? Von mit Bewusstsein und Geist belebten Statuen (*statuas animatas sensu et spiritu*), die so große und so bedeutende Dinge tun, von Statuen, die der Zukunft kundig sind und sie durch Orakel, Seher, Träume und mittels vieler anderer Dinge voraussagen, die den Menschen Unbill bereiten und sie heilen und Trauer und Freude nach Verdienst zuteilen. (*Asclepius* 24 [64,17–65,3 M.])

Und wie ist die Beschaffenheit dieser Götter, die für irdisch gehalten werden, Trismegistus? Sie besteht, Asclepius, aus Pflanzen, aus Steinen und aus Gewürzen, die die Natur der Gottheit in sich haben. Und deswegen erfreuen sie sich an häufigen Opfern, Gesängen und Lobsprüchen und den süßesten Tönen, die nach Art der Himmelsharmonie erklingen, damit jenes, was himmlisch ist, aus dem himmlischen Umgang verlockt in ein Bild, die Menschheit fröhlich ertragen und für lange Zeit andauern kann. So ist der Mensch der Bildner von Göttern. (*Asclepius* 38 [82,22–83,7 M.])

Im koptischen *Asclepius* (NHC VI 8) ist diese Stelle leicht abgewandelt: „Als Statuen bezeichnest du diejenigen, die Seele (*psyche*) und<sup>119</sup> Atem haben, ...“. Die Verwendung der altägyptischen Worte für (Kult-)Statue (*towout/twt*) sowie für Atem/Hauch (*nife/nefi*) anstelle des griechischen Pneuma ist durchaus bemerkenswert, da das Koptische sonst auf die in diesen Zusammenhängen gebrauchten spezifischen griechischen Lehnworte zurückgreift.

Kultbilder sind dieser Vorstellung zufolge vom göttlichen Geist „beseelt“, der im Rahmen der Kulthandlungen vom Himmel auf die Erde herabgeholt wird. Eine solche Vorstellung ist in Ägypten gut belegt und entspricht ziemlich genau spätägyptischer Kultpraxis und Theologie.<sup>120</sup> Im Tempel treffen sich zwei Formen göttlichen Wesens, die als Ba und Sechem, Seele und Bild bezeichnet und auf Himmel (Ba) und Erde (Bild) verteilt werden.<sup>121</sup> „Es ist das in der Antike als *theourgia* bezeichnete Verfahren, die Gegenwart des Göttlichen im Kult mit den Mitteln des Ritus und der Sprache zu erzeugen, eine sakramentale Magie, die sich der die Welt durchwaltenden Verbindungen bedient, um das Verborgene zu vergegenwärtigen.“<sup>122</sup> Die auf Erden in den Tempeln vollzogenen Riten sorgen dafür, dass die himmlischen Götter auf die Erde hinuntersteigen und ihre Bilder beseelen, so dass im Falle eines unablässig vollzogenen Kults

<sup>119</sup> Das koptische Wort *hi* ist an dieser Stelle koordinierend.

<sup>120</sup> Zur „Einwohnung“ Gottes in der spätantiken Theurgie und im spätägyptischen Bildkult s. ASSMANN 2004, 123–134. Zahlreiche Beispiele bringt S. MORENZ, *Ägyptische Religion. Religionen der Menschheit* 8 (Stuttgart 1960) 158–161; vgl. J. F. QUACK, „Fragmente des Mundöffnungsrituals aus Tebtynis“, in: RYHOLT 2006, [69–150] 145f.

<sup>121</sup> Eine Studie der Inschriften im Tempel von Edfu hat diese Ergebnisse zu Tage gebracht, s. D. KURTH, *Treffpunkt der Götter: Inschriften aus dem Tempel des Horus von Edfu* (Düsseldorf / Zürich 1998); Ders., „Götter determinieren Götter“, *SAK* 5 (1977) 175–181.

<sup>122</sup> ASSMANN 2004, 124.

die Götter in Ägypten eine Art ständigen Wohnsitz nehmen und Ägypten so zum „Tempel der ganzen Welt“ machen, wie es im *Asclepius* (24 [65,6 M.]) ausgedrückt wird. Diese Vorstellung der Einwohnung geht aber noch weiter in die pharaonische Religion zurück, wie Jan Assmann bei seiner Untersuchung altägyptischer Totenliturgien herausarbeiten konnte.<sup>123</sup>

In den späten Tempelinschriften haben wir es demnach eindeutig mit einer Bildtheologie zu tun, die der hermetischen Deutung des Kults als *translatio* und *descensio* genau entspricht. Das Ägyptische benutzt dabei verschiedene Ausdrücke „herabkommen“, „sich vereinen“ und „eintreten in“; letzteres findet sich auch im sog. *Denkmal Memphitischer Theologie* (25. Dynastie, um 700 v. Chr.), um die Verbindung von Gott und Götterbild (Kultstatue) zu beschreiben:

Denn er (= der Gott Ptah) hatte die Götter geboren, die Städte geschaffen, die Gae gegründet, die Götter in ihren Kultorten eingesetzt, ihre Opferbrote dauerhaft eingerichtet, ihre Heiligtümer gegründet und ihre Leiber (= Kultstatuen) so gebildet, daß es ihnen gefiel. Und die Götter traten in ihre Leiber ein, aus allerlei Holz, allerlei Edelstein, allerlei Metall (?).<sup>124</sup>

Der neuplatonische Philosoph Jamblich (240–320 n. Chr.) hat auch das Prinzip der „Einwohnung“ in seinem unter dem Titel *Über die ägyptischen Mysterien* bekannten Brief an Abammon beschrieben. Joachim F. Quack stellt hier eine Verbindung mit den sog. Choiakfiguren her, Abbilder des Osiris, die im Rahmen der sogenannten Osiris-Mysterien aus vergänglichem Material hergestellt wurden:

Es dürfte nämlich mit einiger Wahrscheinlichkeit auszumachen sein, woher Jamblichs Position genau stammt. Bei PseudoApuleius, *Asklepius* 23/24 und 37 wird angegeben, die Ägypter hätten eine Kunst zum Bilden von Göttern entwickelt, und, da sie keine Seelen bilden konnten, hätten sie Seelen von Engeln oder Dämonen herabgerufen und den Bildern durch heilige Mysterien eingegeben, wodurch sie Idole erhielten. Bemerkenswert ist dabei auch, dass direkt anschließend, in Kapitel 38, die Natur der irdischen Götter beschrieben wird. Sie sollen aus Kräutern, Steinen und Aromastoffen bestehen. Ich halte diese Stelle, die aus dem fundamentalen hermetischen Dialog *Teleios Logos* („Das vollkommene Wort“) stammt, für die wahrscheinliche Inspiration Jamblichs. Seine Beschreibung lässt sich, gerade wenn es um die Herstellung von Götterfiguren geht, mit einer sehr spezifischen ägyptischen Tradition verbinden, die gerade in der Spätzeit nachweisbar häufig war, nämlich derjenigen der Choiakfiguren. Dies sind jährlich im Monat Choiak hergestellte Abbilder des Osiris. Sie wurden aus vergänglichem Material hergestellt, nämlich einer Paste, die nach Ausweis hieroglyphischer Inschriften mit Rezepten neben Erde auch zermahlene Edelsteine, Kräuter und Aromata enthalten sollte. Gerade solche Choiakfiguren können auch als häufigste Empfänger des Mundöffnungsrituals in der Spätzeit nachgewiesen werden, also eines Rituals, das eine Statue gleichsam beleben und kommunikationsfähig machen sollte. Somit lassen sich Jamblichs Ausführungen sehr gut auf reale ägyptische rituelle Bräuche zurückführen.<sup>125</sup>

<sup>123</sup> ASSMANN 2004, 132.

<sup>124</sup> STERNBERG / PEUST 2001, 172.

<sup>125</sup> QUACK 2008, 250f.

Die Befähigung der Statuen, alle körperlichen Funktionen mit gottgleichen Wirkungskräften zu gebrauchen, wird im ägyptischen Kult durch das sog. Mundöffnungsritual erreicht, ein Ritual, das nicht nur an Toten- und Götterstatuen, sondern auch an Mumien vollzogen wurde. Hierbei wurden rituell alle Sinnesorgane geöffnet. Auch bei einer weiteren Stelle steht der ägyptische Hintergrund außer Zweifel, oder wie Philippe Derchain es formulierte: „Il n’y a donc qu’à admettre ici donc la fidélité à la tradition de l’auteur hermétique.“<sup>126</sup>

... von Statuen, die der Zukunft kundig sind und sie durch Orakel, Seher, Träume und mittels vieler anderer Dinge voraussagen, die den Menschen Unbill bereiten und sie heilen und Trauer und Freude nach Verdienst zuteilen. (*Asclepius* 24 [64,18–65,3 M.]

Orakel und Omina sind – insbesondere ab der griechisch-römischen Zeit – fester und wichtiger Bestandteil ägyptischer Kult- und Glaubenswelten.<sup>127</sup> In Ägypten finden sich unterschiedliche Formen von Orakel, von denen das Prozessions- und Sprechorakel sicherlich die bekanntesten sind. Seit dem Beginn des Neues Reiches (um 1550–1000 v. Chr.) in der 18. Dynastie (um 1550–1300 v. Chr.) tat etwa der Gott Amun im Tempel von Karnak mittels eines Prozessionsorakel den Willen des Gottes für die Thronfolge (so bei Thutmosis III.) kund. Eine weitere Form ist das Sprechorakel, welches im Allerheiligsten vom Gotte erteilt und über die Priester, später aber auch in direkter Vermittlung, dem Gläubigen bekannt wird. Neben dem berühmten Orakel des Amun in der Oase Siwa erlangte insbesondere das Orakel des zwergengestaltigen Gottes Bes im oberägyptischen Abydos über die Landesgrenzen hinaus höchste internationale Beachtung und Bedeutung. Das bezeugt die Vielzahl an Graffiti im Tempelbezirk. Die Orakelstätte mit Möglichkeit der Inkubation war noch im 4. Jh. gut besucht: Ägypter, Griechen, römische Präefekte, Poeten, Philosophen, sogar olympische Athleten verewigten sich im abydenischen Tempel bei ihrem Orakelbesuch. Im römerzeitlichen Ägypten gibt es Hinweise auf wenigstens 15 traditionelle Orakel, die während des 3. und 4. Jh. n. Chr. noch sehr erfolgreich operierten.<sup>128</sup> Das gesamte Land war gleichfalls überzogen mit Stätten der Begegnung von Gläubigen mit der Gottheit in Form von Kapellen, kleineren Heiligtümern, insbesondere aber in Form von Asklepeia,<sup>129</sup> in denen Inkubation praktiziert wurde und von denen noch heute einige archäologisch fassbar sind.

<sup>126</sup> DERCHAIN 1962, 187.

<sup>127</sup> G. TALLET, „Oracles“, in: RIGGS 2012, 398–418.

<sup>128</sup> U. EFFLAND / A. EFFLAND, *Abydos. Tor zur ägyptischen Unterwelt* (Mainz 2013), mit weiterer Literatur; A. EFFLAND, „You will open up the ways in the underworld of the god: Aspects of Roman and Late Antique Abydos“, in: E. R. O’CONNELL (Hg.), *Egypt in the First Millennium AD. Perspectives from new fieldwork*. British Museum Publications on Egypt and Sudan 2 (Leuven 2014) 193–206; DIELEMAN, 2005.

<sup>129</sup> J. DIELEMAN, „Coping with a difficult life: Magic, Healing, and Sacred Knowledge“, in: RIGGS 2012, [337–361] 353.

Die Existenz von Inkubationsorakeln in Ägypten gilt im Großen und Ganzen als gesichert, obwohl es angesichts der Quellenlage im Einzelnen jedoch oft nicht leicht ist, Details dieser Praxis ans Licht zu bringen. Zwar zeugen verschiedene Texte von Traumorakeln, jedoch finden sich in ihnen oft nur wenige Anhaltspunkte, welche uns Auskunft über die exakte Lage der Inkubationsstätten oder aber die kultischen Komponenten ihres Herganges und seiner Vorbereitung verraten. Vor allem die Frage, zu welcher Zeit die Inkubation letztendlich *institutionalisiert* worden ist, kann anhand der Quellen nur schwer beantwortet werden. Auf jeden Fall mehren sich die Belege offizieller Traumorakelkulte in ptolemäischer Zeit. Dabei ist wohl anzunehmen, dass die Inkubationsorakel durch den massiven Zuzug griechischer Einwanderer in jener Epoche stark beeinflusst worden sind und durch diese auch an Aufwind gewannen. Allerdings wird die Frage kontrovers diskutiert, inwiefern Inkubation auch schon früher Bestandteil der ägyptischen Kultur gewesen ist und ob es eine autochthon ägyptische Tradition gegeben hat. Der Papyrus Chester Beatty III, welcher Teile eines Traumbuches beinhaltet, legt nahe, dass die Ausdeutung von Traumerlebnissen ab der Ramessidenzeit eine „increasingly prominent role in the lives of the Egyptians“ gespielt hat. Erst spät finden sich bauliche Niederschläge der Inkubationspraxis und somit auch Argumente für eine fortgeschrittene Institutionalisierung: Unter ptolemäischer Herrschaft wird allgemein von der Nutzung sog. Sanatorien ausgegangen, von denen angenommen wird, daß sie auch als Örtlichkeit für den rituellen Heilschlaf dienten. Berühmte Beispiele sind etwa der Hathortempel in Dendera und der griechischzeitliche Einbau im Totentempel der Hatschepsut (Deir el-Bahari). Ferner hat Sakkara offenbar gleich mehrere Inkubationsstätten gekannt. Allem Anschein nach wurden hier sowohl Thot, als auch Imhotep-Asklepios (Isis, Harpokrates) um Träume gebeten. Des Weiteren berichtet Strabon (17.17) von dem guten Ruf des Serapisheiligtums zu Kanopus, in welchem ihm zufolge auch ehrbare Bürger schliefen oder andere für sich dort schlafen ließen.<sup>130</sup>

Inkubationsorakel waren auch in christlicher Zeit noch sehr populär und wurden häufig aus den traditionellen pharaonischen Orten in die Kulte von Heiligen übernommen wie etwa in den Kult des heiligen Menas in der Menasstadt. Auch Schenute (um 348–466 [?]) kritisiert noch „those who sleep in tombs to behold dreams and who question the dead about the living.“<sup>131</sup> Inkubationsstätten mit Traumorakeln waren also zur Entstehungszeit der Hermetika bei den Gläubigen äußerst beliebt und stellten eine populäre Praxis persönlicher Frömmigkeit dar. Es gibt darüber hinaus ein großes Corpus an griechischen und koptischen Papyri mit typischen Orakelanfragen, welche sich an christliche Heilige richten. Dieses Corpus verdeutlicht auf anschauliche Weise, wie kirchliche und monastische Institutionen in einigen Fällen die lokale Rolle der altägyptischen Tempelorakel quasi ererbten. In diesem Zusammenhang sind auch die populären Loskalendarer, die *Sortes Astrampsychi*, zu sehen, die im 3.–6. Jh. n. Chr. in Ägypten den Gläubigen spezifische Problemlösungsstrategien anboten.<sup>132</sup>

<sup>130</sup> M. KLIMEK, „Orakel, Traum- und Traumdeutung im alten Ägypten“, in: WITTHUHN / STERNBERG-EL HOTABI 2015, 77–82; G. RENBERG, *Where dreams may come. Incubation Sanctuaries in the Greco-Roman World*. RGRW 184 (Leiden / Boston 2017) insbesondere hinsichtlich der Anrufungen an Imhotep in Handschriften der Saitenzeit.

<sup>131</sup> S. dazu die bei FRANKFURTER 1998, 193 Anm. 194 zitierte Literatur.

<sup>132</sup> NAETHER 2010.

Eine sehr lebendige Tradition in griechisch-römischer Zeit hatten auch *heilende Götterbilder* wie beispielsweise das des „Chons-der-Plänemacher“ von Karnak. Die Erzählung berichtet von einem ägyptischen Pharaon, der eine Prinzessin des Landes Bachtan heiratet, welche als Große Königliche Gemahlin nach Ägypten zieht. Als ihre Schwester Bentresch im fernen Bachtan von einem „Dämon“ befallen wird, sendet der ägyptische König die Statue des „Chons-der-Plänemacher“, um die „Besessene“ zu heilen. Nach erfolgreicher Heilung wird der Gott jedoch vom bachtanischen Fürsten zunächst an der Heimreise gehindert, dieser entschließt sich aber nach einem Traumorakel, das Götterbild wieder nach Ägypten ziehen zu lassen.<sup>133</sup>

### 4.3. Tod und Totengericht: Im Zwischenbereich von Erde und Himmel

Sterben und Tod werden im *Asclepius* eindrücklich als ein physiologisches Phänomen angesprochen, das letztendliche Resultat der allmählichen Auflösung des physischen Körpers, die Aufhebung der Sinneswahrnehmung und die Beendigung aller vitalen Prozesse und Funktionen:

Zunächst, Asclepius, ist alles, was materiell ist, sterblich; ... (*Asclepius* 28 [71,14 M.]).

Denn viele quälen Hoffnung und Furcht vor dem Tode, weil sie unkundig sind der wahren Lehre. Der Tod wird ja bewirkt durch die Auflösung des durch Mühsal ermateten Körpers und wenn die Zahl [der Jahre] erfüllt ist, für die die Glieder des Körpers in ein für die Lebensfunktionen taugliches Organ gefügt werden. Denn der Körper stirbt, wenn er die Lebensfunktionen des Menschen nicht länger aufrecht erhalten kann. Dies also ist der Tod, die Auflösung des Körpers und der Untergang des körperlichen Bewusstseins, und sich darüber zu sorgen, ist überflüssig. (*Asclepius* 27 [70,9–15 M.])

Da der Mensch als kosmischen Anteil die unsterbliche Seele („O Asclepius, jede menschliche Seele ist unsterblich“, *Asclepius* 2 [40,17 M.]) in sich trägt, ist der Tod dementsprechend die Teilung der irdischen und kosmischen Anteile des Menschen. Das Los der individuellen Seele wird folgendermaßen beschrieben: Nach dem Verlassen des Körpers strebt die Seele gen Himmel. In den Zwischenbereichen zwischen Erde und Himmel muss sie sich jedoch zuvor einem (Toten)Gericht unterziehen, welches die vom Menschen im Leben begangenen, schlechten Taten bestraft. Wenn die Seele als fromm und gerecht befunden wurde, war es ihr gestattet, zum Himmel zurückzukehren. Wenn nicht, wurde sie in die Region zwischen Himmel und Erde zurückgestoßen, in die Hölle geworfen, wo sie ewige Bestrafung unter den chaotischen Elementen erwartete.<sup>134</sup>

<sup>133</sup> WITTHUHN / STERNBERG-EL HOTABI 2015.

<sup>134</sup> Der koptische *Asclepius* enthält am Ende (*NHC* VI 8, 77–78) eine ausführliche Schilderung der zu erwartenden Bestrafungen, die im lateinischen *Asclepius* nicht vorhanden sind.

Höre also, Asclepius. Wenn sich die Seele vom Körper getrennt hat, wird das Urteil und die Prüfung über ihr Verdienst in die Macht des höchsten Dämons übergehen, und er wird, wenn er sie als fromm und gerecht erkannt hat, ihr erlauben, an den Orten zu bleiben, die ihr entsprechen; wenn er aber sieht, dass sie vollgesogen von Verbrechen ist und beschmutzt von Flecken und Lastern, stößt er sie nach unten in das Tiefste, und er übergibt sie den Stürmen und Wirbel der Luft, des Feuers und des Wassers, die einander immer widerstreiten, so dass sie zwischen Himmel und Erde von den irdischen Strömungen immer in entgegengesetzte Richtung getrieben in ewiger Strafe fortgerissen wird, damit der Seele hierin ihre Ewigkeit zum Schaden werde, dass sie durch unsterblichen Urteilspruch einer ewigen Strafe unterworfen ist. (*Asclepius* 28 [70,19–71,8 M.]

Oder aber sie war verdammt, in einen anderen Körper einzugehen:

Dies ist nämlich der Lohn für die, die fromm unter Gott, sorgfältig mit der Welt leben. Denen aber, die anders und unfrohm gelebt haben, wird die Rückkehr in den Himmel verwehrt, und ihnen wird eine für die heilige Seele unwürdige und hässliche Wanderung in andere Körper verordnet. (*Asclepius* 12 [51,12–15 M.]<sup>135</sup>

Im koptischen *Asclepius* findet sich auch die Antwort darauf, wer vor allen anderen Sündern diese Strafen verdient: „Denkst du etwa nicht, oh Asklepios, wenn jemand etwas aus dem Tempel fortnimmt, dass er gottlos ist? Denn ein Derartiger ist ein Räuber und ein Dieb. Eine derartige Angelegenheit ist Gegenstand der Sorge für Götter und Menschen geworden.“<sup>136</sup> Auch hier ist der Bezug auf den (ägyptischen) Tempel bemerkenswert, denn im sog. Negativen Sündenbekenntnis versichert der Verstorbene ausdrücklich, den Tempeln keinen Schaden zugefügt zu haben.<sup>137</sup>

Der Glaube an das Weiterleben nach dem Tode gebot traditionell die Erhaltung des Körpers durch Mumifizierung, welche die Unversehrtheit des Leibes garantierte und damit die Wiedergeburt des Verstorbenen ermöglichte. Die unzerstörbaren Bestandteile des Individuums, die in Ägypten zu den Seelenvorstellungen gehörten und durch die Begriffe Ka, Ba und Ach greifbar gemacht wurden, spielten für diesen Umwandlungsprozess eine zentrale Rolle.

<sup>135</sup> In Ägypten haben neben den Hermetikern nur die Manichäer – mit durchaus ambivalenter Einstellung – die Seelenwanderung (Metempsychose) gelehrt. Diese Idee wird in der Literatur mehrheitlich als der (neu)platonischen Lehre entlehnt angesehen, obwohl seit Herodot mehrere griechische Autoren den alten Ägyptern selbst die Seelenwanderung zugeschrieben haben, s. Herodot II 123: „And the Egyptians are also the first who reported the doctrine that the soul of man is immortal, and that when the body dies, the soul enters into another creature which chances then to be coming to the birth, and when it has gone the round of all the creatures of land and sea and of the air, it enters again into a human body as it comes to the birth; and that it makes this round in a period of three thousand years. This doctrine certain Hellenes adopted, some earlier and some later, as if it were of their own invention, and of these men I know the names but I abstain from recording them“; s. A. B. LLOYD, *Herodotus. Book II: Commentary 1–98. Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain* 43 (Leiden 1988) 59f.

<sup>136</sup> *NHC* VI 8, 78.

<sup>137</sup> „Ich habe die Opferrationen in den Heiligtümern nicht vermindert. Ich habe nichts von den Opferbroten der Götter abgebrochen“ (Totenbuch Spruch 125).

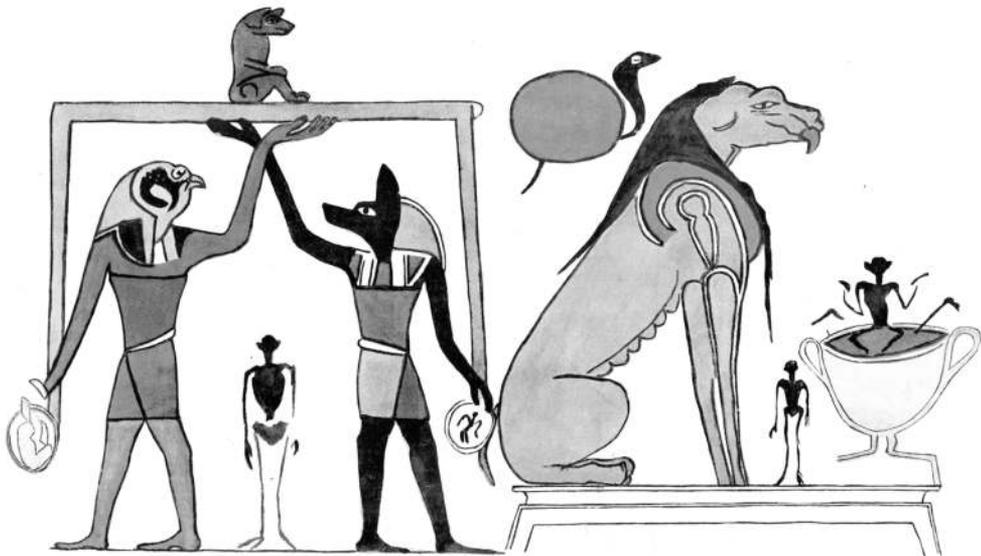


Abb. 1: Römerzeitliche Wägeszene mit dem verstorbenen Individuum auf der rechten Waagschale sowie Darstellung der Vernichtungstätigkeit der Totenfresserin und Schatten-seelen im Feuergefäß

Der Ka war ein „Zweites Ich“, ein *alter ego*, das der idealen Lebensführung verpflichtete „Selbst“ des Menschen. In ihm manifestierte sich die Lebenskraft des Menschen, die ihm von Geburt an innewohnte. Vom Ka geht die Lebensenergie aus, die der Tod nur vorübergehend unterbricht. Diese Energie muss durch materielle „Zufuhr“ gespeist werden: Alle Nahrung kommt dem Ka zugute. Nach dem Tod blieb der Ka mit dem Diesseits verhaftet und wohnte den Statuen des Toten ein. Der Ba, häufig mit „Seele“ übersetzt, verkörperte die unvergänglichen Kräfte des Menschen. Im Gegensatz zum Ka trennte sich der Ba jedoch vom Körper und gewann in der Gestalt eines Vogels eine neue Körperlichkeit. Er verfügte vor allem über unbeschränkte Bewegungsmöglichkeiten, konnte sich in den zugänglichen Bereichen der diesseitigen Welt aufhalten, dann aber auch wieder in das Jenseits zurückkehren. Stärker auf den jenseitigen Bereich bezogen und dort verhaftet ist der Ach, häufig mit „(Toten)Geist“ übersetzt. Der Ach stellte die durch Rituale bereits transformierte, jenseitige Daseinsform des Menschen dar und in ihm entfaltete sich die Macht, durch die der Tote vom Jenseits aus in die Welt der Lebenden eingreifen konnte.<sup>138</sup>

Der Ba bezeichnet somit die Körperseele des Menschen, die zu Lebzeiten den Leib beseelt und sich nach dem Tode von ihm trennt, um zum Himmel aufzusteigen, die aber dennoch die Beziehung zum mumifizierten Leichnam aufrechterhält.<sup>139</sup> Spätestens nach dem Mittleren Reich wur-

<sup>138</sup> Vgl. dazu H. STERNBERG-EL HOTABI, „Ich vergaß nicht, jeden einzelnen bei seinem Namen zu nennen“. Sterben, Tod und Trauer im Alten Ägypten“, in: C. ELSAS / H. STERNBERG-EL HOTABI / O. WITTHUHN (Hg.), *Sterben, Tod und Trauer in den Religionen und Kulturen der Welt. Bestattungsbräuche, Totenkult und Jenseitsvorstellungen im Alten Ägypten*. 3. Bd. (Berlin 2015) [7–35] 10f.

<sup>139</sup> J. ASSMANN, *Theologie und Weisheit im Alten Ägypten* (München 2005) 87f.

de der Begriff auch mit Bezug auf die Götter verwendet und beschreibt die sichtbare, sinnlich erfahrbare Manifestation einer verborgenen Macht. Die ägyptischen Texte zu Beginn der römischen Epoche legen eine anthropologische Umorientierung im Jenseitsglauben nahe, die das Erscheinen des Toten nunmehr in ausschließlich *zwei Gestalten* begreiflich macht, denn die Rolle des Ba, der Aktivseele, greift nun sehr viel weiter aus als zuvor. Diese Aktivseele wird nun ihrerseits göttlich gereinigt, und sie empfängt den *Kranz der Rechtfertigung* nach bestandem Totengericht. Die anderen Konstituenten werden hingegen abgewertet: Der Ka ist nur noch ein Aspekt des Ba und der Ach nunmehr eine Art spukender Totengeist. Bezeichnenderweise zeigen jetzt einige Totengerichtsbilder nicht mehr das Herz des Toten auf der Waagschale, sondern stattdessen die Schattenseele oder die menschliche Gestalt selbst (s. Abb. 1).<sup>140</sup> Während man früher auch vermied, die Vernichtungstätigkeit der sog. Totenfresserin wiederzugeben, falls der Verstorbene als nicht gerechtfertigt befunden war, so wird sie jetzt dargestellt, wie sie etwa eine Menschengestalt niedertritt. Wir kennen sogar eine Wägeszene, in der sie die hilflosen, schattenartigen Toten, welche sich in einem Feuergefäß befinden, vertilgt (s. Abb. 1).<sup>141</sup> Auch auf Mumientüchern findet man Schattenseelen, welche das Gericht nicht bestanden haben und die dennoch versuchen, an der Erlösung teilzuhaben. So zeigt ein römerzeitliches Mumientuch,<sup>142</sup> wie sich einige Schattenseelen an das Gewand des vergöttlichten Toten klammern, andere hingegen versuchen, das pylonartige Gebäude im oberen Teil des Tuches zu erklettern (s. Abb. 2). Es besteht kein Zweifel, dass hier eine Gruppe von Verdammten dargestellt wird, die sich den Seligen auf ihrer Himmelfahrt anschließen möchten.

Somit tritt uns spätestens um die Zeitenwende in Ägypten die Vorstellung einer Doppelnatur des Menschen entgegen: Dem Leib, der Mumie, steht jetzt als eigentliches Identitätszentrum des Individuums die als Ba zusammengefasste Außenseele gegenüber. Auch wurde sukzessive die traditionelle Überzeugung aufgegeben, dass das Fortleben der Menschen nach dem Tode die Unsterblichkeit des Leibes in Gestalt der Mumie unbedingt voraussetzte, d.h. man glaubte an ein Weiterleben auch ohne rituelle Beisetzung und Totenversorgung. Mit der Mumifizierungspraxis wirkte ägyptisches Brauchtum sogar im koptischen Totenwesen weiter, obwohl für die Christen die Unversehrtheit des toten Körpers für die Auferstehung und ein Weiterleben gar nicht notwendig war. Mehrmals weist Schenute in seinen Predigten auf diese Tatsache hin,<sup>143</sup> dennoch praktizierten die Christen Ägyptens die Mumifizierung bis weit in das 5. Jh. hinein. Inschrif-

<sup>140</sup> VENIT 2016, Tafel XXXIII.

<sup>141</sup> Panopolis, Bissing's Tomb, s. VENIT 2016, Tafel XXXIII.

<sup>142</sup> KÁKOSY 1981, 229.

<sup>143</sup> KRAUSE 1998a, 109–112.



Abb. 2: Schattenseelen auf einem römerzeitlichen Mumientuch

ten auf frühchristlichen Grabsteinen drücken das so aus: „Mein Leib liegt zwar an diesem Ort, meine Seele aber ist bei Gott.“<sup>144</sup>

Der Himmelsaufstieg der Seele ist die zentrale Erlösungsvision der Hermetiker, der Tote wird unter die Gestirne aufgenommen. Heimat der Seele ist die Himmelsregion unter den Sternen, zwischen den Dekanen und Tierkreiszeichen. Nichts versinnbildlicht diese Vision mehr als eine Darstellung im sog. Zodiak-Grab von Athribis<sup>145</sup> (s. Abb. 3): Dort sehen wir die erlösten Seelen in Gestalt von drei Ba-Vögeln in den Himmelsregionen weilen sowie zwei individuelle Seelen, die des Grabeigners und seines Va-

<sup>144</sup> M. CRAMER, *Die Totenklage bei den Kopten*. SAWW.PH 2 (Wien / Leipzig 1941) 28. 31.

<sup>145</sup> Das Grab, das auf der Westseite des Nils gegenüber von Panopolis gelegen ist, datiert in die Mitte des 2. Jh. n. Chr.

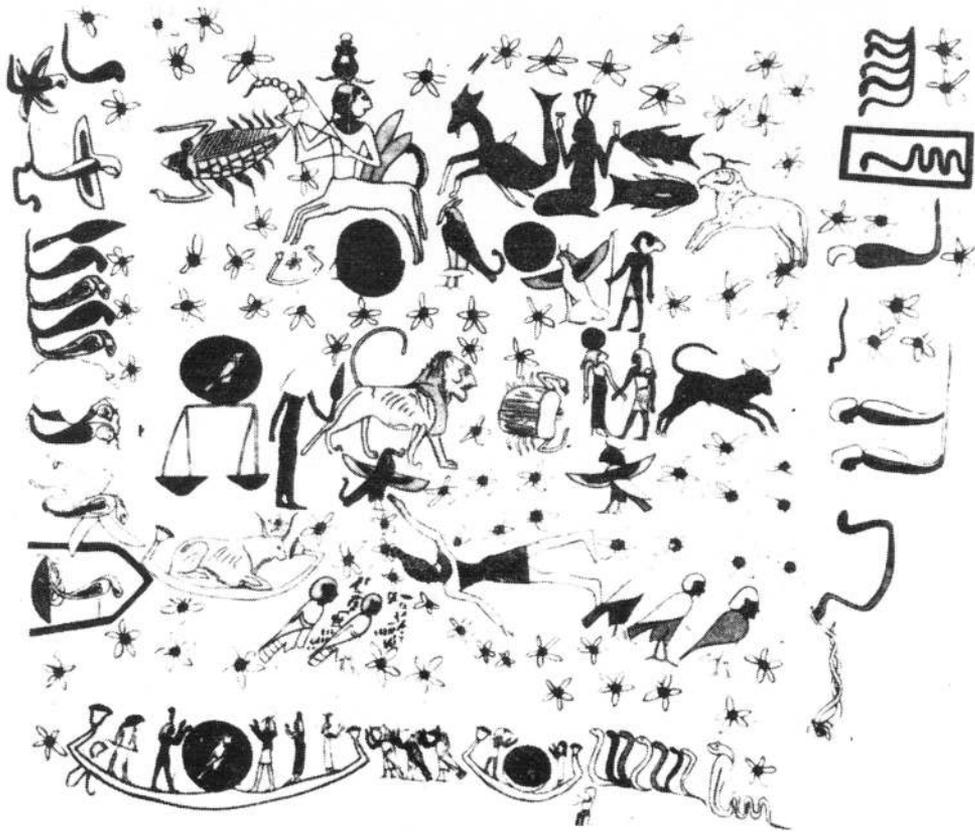


Abb. 3: Ba-Seelen im Zodiak einer Grabdecke aus dem 2. Jh. n. Chr

ters, mit konkreter Namensnennung neben dem Orion sitzen.<sup>146</sup> Ein weiterer Aspekt tritt hinzu, der nicht unwesentlich für den Wandel im Totenglauben ist: Der Tote gleicht sich nicht mehr dem Gott Osiris an, sondern wird selbst zum Gott,<sup>147</sup> eine Vorstellung, die auch in den hermetischen Texten klar zum Ausdruck kommt:<sup>148</sup> „... zu Kräften geworden, gehen sie in Gott ein. Dies ist das selige Ziel für die, die Erkenntnis erlangt haben: vergöttlicht zu werden“. Dementsprechend hält sich Osiris, vormals Herrscher der Unterwelt, nun in himmlischen Sphären auf.<sup>149</sup> So spricht etwa Plutarch davon, „dass entgegen der Meinung der Menge, nach der Osiris in der Erde lebe, .... er selbst (Osiris) unendlich weit von der Erde entfernt

<sup>146</sup> L. KÁKOSY, „Probleme der ägyptischen Jenseitsvorstellungen in der Ptolemäer- und Kaiserzeit“, in: Ders., *Selected Papers (1956–1973)*, *Studia Aegyptiaca* 7 (Budapest 1981) [195–205] 197–202; KÁKOSY 1981, 232–234; VENIT 2016, 151–156.

<sup>147</sup> Ein römerzeitliches Relief zeigt den vergöttlichten Verstorbenen als Osiris, s. KÁKOSY 1981, 232; vgl. hierzu a. M. SMITH, *Following Osiris. Perspectives on the Osirian Afterlife over Four Millenia* (Oxford 2017).

<sup>148</sup> Vgl. CHI 25f. (Poimandres).

<sup>149</sup> KÁKOSY 1981, 234.

ist unberührt, unbefleckt, und rein von aller Wesenheit, die der Vernichtung und dem Tode zugänglich ist.“<sup>150</sup>

Die Vorstellung eines Totengerichts ist tief im ägyptischen Toten- und Jenseitsglauben verwurzelt. Die weithin bekannte „Wägeszene“ zeigt, wie das Herz des Toten gegen die Feder der Göttin Maat vor Osiris und weiteren Totenrichtern aufgewogen wird. Mit der sich anschließenden sog. negativen Konfession (Totenbuch Kapitel 125) bestätigt der Tote vor Gericht, bestimmte Taten im Diesseits nicht begangen zu haben, ein mehr oder weniger mechanischer Vorgang, bestimmte – religiöse und sozial-ethische – Verbote eingehalten zu haben. Die positive Entscheidung des Totengerichts dokumentierte die erfolgreiche Loslösung der Sünden vom Körper des Verstorbenen und sicherte die Fortexistenz. Der negative Bescheid führt zur Vernichtung des Toten durch die sog. Totenfresserin, die neben der Waage sitzt, deren vernichtende Tätigkeit allerdings erst in römischer Zeit auch bildlich wiedergegeben wird.

#### 4.4. Die Rolle des Schicksals

Die Frage des Schicksals<sup>151</sup> ist eines der zentralen Probleme des Menschen, und im Ägypten der griechisch-römischen Zeit verkündet die Isis (-Serapis) Religion<sup>152</sup> den Gläubigen die Möglichkeit der Befreiung von der Macht des Schicksals. Ein wichtiges, wiederkehrendes Thema in den hermetischen Schriften ist deshalb die Frage: Ist das Schicksal unabdingbar oder kann der Mensch sich davon befreien?

Welchen Teil des Weltplans nimmt Heimarmenê bzw. die Fata ein, Trismegistus? Herrschen die himmlischen Götter über universelle Dinge, die irdischen aber nehmen einzelne Dinge ein? Was wir Schicksal nennen, Asclepius, das ist die Notwendigkeit in allem, was geschieht, das in sich immer mit Ketten verbunden und verknüpft ist. Diese nun ist die Bewirkerin der Dinge oder der höchste Gott oder ein von Gott selbst abstammender als zweiter geschaffener Gott oder die für alle himmlischen und irdischen Dinge durch göttliche Gesetze festgelegte Ordnung. (*Asclepius* 39 [83,15–84,3 M.]

Oder weitere Stellen aus dem *Corpus Hermeticum*:

Denn jeden von uns, sobald er geboren ist und eine Seele erhalten hat, übernehmen die Dämonen, die, jedem einzelnen der Sterne zugeordnet, in jenem Moment der Geburt ihren Dienst tun. Denn sie lösen sich in jedem Moment ab, und es bleiben nicht dieselben, sondern sie wechseln in regelmäßigem Turnus. Sie dringen nun durch den

<sup>150</sup> *De Iside* 78, 382E–F; J. G. GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside et Osiride* (Wales 1970) 382.

<sup>151</sup> J. F. QUACK, „Schicksalsvorstellungen im späten Ägypten“, *Mythos* 10 (2016) 43–59. Zur Rolle des Thot in der ägyptischen Vorstellung des Schicksals s. S. MORENZ, *Untersuchungen zur Rolle des Schicksals in der ägyptischen Religion*. ASAW.PH 52,1 (Berlin 1960) 28f.

<sup>152</sup> Zu den Isis-Aretalogien von Medinet Madi s. V. F. VANDERLIP, *The four Greek hymns of Isidorus and the cult of Isis*. ASP 12 (Toronto 1972); I. MOYER, „The Hymns of Isidorus at Medinet Madi: Global Currents in a Local Context“, in: S. NAGEL / J. F. QUACK / C. WITSCHL (Hg.), *Entangled Worlds: Religious Confluences between East and West in the Roman Empire*. ORA 22 (Tübingen 2017) 182–206.

Körper in zwei der drei Seelenteile ein, und jeder verwirrt diese im Sinne seiner eigenen Kraft. Der vernünftige Seelenteil aber, frei von der Herrschaft der Dämonen, bleibt unerschüttert und ist fähig, Gott aufzunehmen. (CH XVI 15)

... die Verwaltung unseres irdischen Lebens liegt durch die Vermittlung unseres Körpers ganz in der Gewalt der Dämonen. Dies ist, was Hermes das Fatum nennt (CH XVI 16).

Was die genannten Dämonen angeht, so sind diese Personifikationen der sympathetischen Energien, die aus der Sonne, den Sternen und den Planeten entstammen und die die Struktur des Kosmos zusammenhalten. Es können gute oder böse Emanationen sein, welche aber weder Seele noch Körper besitzen. Sie gehen in den Körper ein und versuchen, den Menschen zu unterwerfen und ihm ihren Willen aufzuzwingen. Die entscheidende hermetische Vorstellung vom Schicksal ist also eine enge Verbindung von (göttlichen) Himmelskörpern und Schicksal, da die Energien und Kräfte direkt den göttlichen Gestirnen entstammen. Das hermetische Verständnis der kosmischen Sympathie war dementsprechend eng mit Dämonologie und Astrologie verbunden. Jedoch unterlag nur die körperliche, nicht aber die geistige Natur des Menschen den Gestirnen. Die Gestirnmächte waren nunmehr aufgrund der sympathetischen Beziehungen die Garanten der Weltordnung und zugleich Erzeuger des irdischen Schicksals, eine Vorstellung, die besonders anschaulich im Stobaios' Fragment VI 8 entfaltet wird: „So, mein Kind, stammt die Wirkung aller Ereignisse überall von diesen. ... Thronbesteigungen der Könige, Aufstände in den Städten, Hungersnot, Pest ... Erdbeben, nichts davon, mein Kind geschieht ohne deren Wirkung“. <sup>153</sup> Wer die Gesetzmäßigkeit der Himmelsbahnen und den Einfluss der Gestirne auf die verschiedenen irdischen Größen beachtete und berechnete, vermochte zukünftige Entwicklungen zu extrapolieren und Weissagungen vorzutragen. <sup>154</sup>

Ein entscheidender Beitrag Ägyptens zum Ausbau des astronomisch-astrologischen Systems der Spätantike ist die Theorie von den 36, den Jahreslauf prägenden, Dekaden, <sup>155</sup> eine Lehre die deutliche Entsprechungen zu den hermetischen Schriften zeigt. Wie in den hermetischen Schriften die Gestirne für das Schicksal des sterblichen Menschen verantwortlich sind, so waren sie auch in Ägypten mit dem Begriff des Schicksals verbunden. In griechischer Zeit glaubte man, dass sie Einfluss auf Wasser und Wind haben, Krankheiten verursachen und auf einzelne Körperteile

<sup>153</sup> Zitiert nach ECKART 1999, 116.

<sup>154</sup> K. KOCH, *Geschichte der ägyptischen Religion: Von den Pyramiden bis zu den Mysterien der Isis* (Stuttgart 1993) 521f.

<sup>155</sup> S. dazu J. F. QUACK, *Beiträge zu den ägyptischen Dekanen und ihrer Rezeption in der griechisch-römischen Zeit*. Habilitationsschrift FU Berlin (2002).

des Menschen wirken konnten.<sup>156</sup> Eine Inschrift im Tempel von Esna hält die schicksalsstiftende Art der Dekane folgendermaßen fest: „Die, welche verkünden, was geschieht, die welche am Leben erhalten und töten nach ihrem Willen.“<sup>157</sup> Um Mechanismus und Wirkungsweisen zu verstehen, waren umfangreiche Kenntnisse unabdingbar: So schildert Clemens von Alexandria<sup>158</sup> um ca. 200 n. Chr. die Anforderungen, die an die Kenntnisse ägyptischer Priesterklassen gestellt werden. Die Tempelastronomen (*Horoskopoi*) mussten vier Bücher mit Offenbarungen des großen Hermes über die Gestalt der Fixsterne, die Bahnen von Sonne, Mond und Planeten, die Konjunktionen und Lichtphasen von Sonne und Mond sowie die Aufgangszeiten der Sterne „auswendig lernen und stets im Munde führen“.

Entgegen der Ansicht von ägyptischen Astrologen und Magiern, welche das Schicksal nur mit Hilfe magischer Instrumente zu besiegen gedachten, glaubten die Hermetiker daran, dass dieses auch ohne Hilfe von materiellen oder kultischen Dingen gelingen konnte, und zwar einzig und allein durch die Beachtung des günstigen, von Gott gegebenen Zeitpunkts (*kairós*), in dem die göttliche, unsterbliche Seele dem Körper und damit auch dem ihm unterworfenen Schicksal entweichen konnte. Diese Befreiung von der Körperlichkeit und dem Schicksal war die hermetische Vorstellung von Wiedergeburt. Die Schicksalsbefreiung gelingt aber nur, wenn Gott es will: „Gott ist der ewige Lenker der lebendigen oder auch lebenskräftigen Dinge, die in der Welt existieren, und er ist der ewige Verteiler des Lebens selbst“ (*Asclepius* 29 [73,1–3 M.]).

Noch im 5. Jh. n. Chr. ist die Frage des Schicksals weiterhin für die Christen Ägyptens von Bedeutung und nimmt einen großen Stellenwert in den Predigten von Shenute ein. In einer seiner Ansprachen, bei der es um die natürliche Lebensdauer des Menschen geht, verteidigt Shenute das Recht Gottes, über Leben und Tod zu walten. Ein hoher christlicher Beamter hingegen klagt, er wolle gerne das Gute tun, aber „der Teufel hält uns zurück und hindert uns, und er erlaubt uns nicht das Gute zu tun und hat durch das Seinige Macht über uns“.<sup>159</sup> Offenbar wurden die als typisch heidnisch empfundenen Ideen über Jenseits und Schicksal in erster Linie bekämpft, weil gerade diese Ansichten unter den Christen Ägyptens noch weit verbreitet waren.

<sup>156</sup> „Nachdem sie deren Bereich zugewiesen erhielten, wachen sie von dort aus über die Angelegenheiten der Menschen und führen das ihnen von den Göttern Befohlene aus durch Stürme, Orkane, Blitz und Donner, Feuersnöte und Erdbeben, außerdem noch durch Hungersnöte und Kriege“ (CH XVI 10).

<sup>157</sup> A. VON LIEVEN, *Der Himmel über Esna: Eine Fallstudie zur religiösen Astronomie in Ägypten*. ÄgAbh 64 (Wiesbaden 2000) 43 (Esna Nr. 406).

<sup>158</sup> *Stromateis* VI 4,35,2–37,1.

<sup>159</sup> VAN DER VLIET 1993, 125f. zitiert nach E. CHASSINAT, *Le quatrième livre des entretiens et épîtres de Shenouti*. MIFAO 23 (Kairo 1911) 62f.

#### 4.5. Hermetische und ägyptische Theodizee

Eine Übereinstimmung zwischen ägyptischer und hermetischer Vorstellung besteht in einer gemeinsamen Annäherung an ein kulturell übergreifendes Problem, bei dem mehr oder weniger eine identische Haltung zum Vorschein kommt: Es ist die Frage der Theodizee, die Frage, warum Gott das Böse nicht aus der Welt verbannt habe:

Und ich habe nicht gesagt, o Asclepius und Hammon, was von den Vielen gesagt wird: Hätte Gott nicht das Böse von der Beschaffenheit der Dinge abschneiden und abwenden können? Denen (den Vielen) muss man gar nicht antworten; um euretwillen werde ich dieses fortsetzen, womit ich begonnen hatte, und den Grund nennen. Sie selbst sagen nämlich, Gott hätte die materielle Welt in jeder Hinsicht von dem Bösen befreien sollen; es ist ja so in der Welt, dass es quasi ein Teil von ihr zu sein scheint. Der höchste Gott hat, soweit das vernünftig geschehen konnte, vorgesorgt und acht gegeben, damals, als er den Geist der Menschen für wert hielt, sie mit Geist, Wissenschaft und Erkenntnis zu beschenken. Denn allein durch diese Dinge, durch die wir die übrigen Lebewesen übertreffen, können wir die Betrügereien und Listen und Laster des Bösen vermeiden. Wer nämlich diese Dinge, bevor er durch sie verstrickt ist, schon beim bloßen Anblick gemieden hat, der ist ein Mensch, der durch die Fähigkeit, das Göttliche zu erkennen, und durch Klugheit gefestigt ist; denn das ist die Grundlage der Lehre, die auf dem höchsten Guten (Gott) gegründet ist. (*Asclepius* 16 [54,16–55,3 M.]

Obwohl also Gott kein Übel und nichts Böses vorgesehen hat, existiert das Böse, und die Menschen tun es. Das Böse ist integraler Bestandteil der Welt, Gott ist aber nicht für die schlechten Taten verantwortlich, sondern der Mensch selbst, der die schlechten den guten Taten vorzieht, obwohl Gott dem Menschen Bildung und Verstand mitgegeben hat, um Böses zu erkennen und zu erfahren sowie die Entscheidung zu treffen, das Gute zu wählen. In den altägyptischen Sargtexten (um 1850 v. Chr.) finden wir genau dieselbe Antwort auf diese Frage. So berichtet der Text von den guten Taten, die der Demiurg vollbracht hat, dass er alle Menschen gleich geschaffen habe und dass er ihnen nicht befohlen habe, Unrecht zu tun, sie es aber entgegen seinen Geboten getan hätten: „Ich habe ihnen (den Menschen) nicht befohlen, Böses zu tun; es sind (vielmehr) ihre Herzen, die meine Befehle missachten.“<sup>160</sup> Dieses ist ein zentraler Text für das Problem des Bösen und seinen Platz in der ägyptischen Schöpfung, in der es uns in Gestalt des Apophis entgegentritt. Dieser kam der Kosmogonie von Esna nach aus der Nabelschnur<sup>161</sup> des ersten, höchsten Gottes in die Welt. Da Apophis jedoch ein unauflösbares Glied der Welt ist, muss er alltäglich rituell aufs neue überwunden werden, damit die Welt weiter besteht. Dies ist die Aufgabe des Sonnengottes und Pharaos, die auf ihrer Unterwelts-

<sup>160</sup> Spruch 1130 (A. DE BUCK, *The Egyptian Coffin Texts*, 7 Bde. [Chicago 1935–1961] VII: 462d–464e).

<sup>161</sup> J. F. QUACK, „Apopis, ‚Nabelschnur des Re‘“, *SAK* 34 (2006) 377–379; Ders., „Die Geburt eines Gottes? Papyrus Berlin 15765a“, in: NORD / RYHOLT 2015, 317–328, Tf. 6 und 7.

fahrt jede Nacht auf neue Apophis besiegen und damit das chaotische Böse fesseln.

## 5. Schlussbemerkungen

Die Ausführungen im Beitrag haben aufgezeigt, dass altägyptische und hermetische Glaubenswelten grundsätzliche inhaltliche und strukturelle Gemeinsamkeiten aufweisen wie etwa den Erlösungsgedanken durch Wissen und Erkenntnis, die Vorstellung eines pantheistischen höchsten Gottes, dessen Kräfte den Kosmos beseelen, oder die Idee eines Weltmodells, das in Ausschnitten im Einklang mit konkreten altägyptischen mythischen Konzepten steht. Viele Einzelaspekte konnten dabei direkt auf altägyptische Traditionen zurückgeführt werden, etwa das Motiv der von Menschenhand geschaffenen und mit göttlichen Kräften beseelten Götterstatuen oder das Strafgericht nach dem Tod. Aufgrund der Umbrüche und Wandlungen der gräko-ägyptischen Religion in der Römerzeit ist es allerdings schwer, die schier unauflöslich erscheinenden, verknoteten Stränge der unterschiedlichen Geistesströmungen in den Hermetika zu entwirren und zu isolieren. Ob dieses in Zukunft gelingt, wird auch stark davon abhängen, inwieweit die beteiligten Disziplinen bereit sein werden, ideologische Vorbehalte sowie textliche Primatansprüche vorurteilsfrei zu hinterfragen.

Und wie wurde der eingangs beschriebene „Konkurrenzkampf“ der Glaubenssysteme in den ersten drei nachchristlichen Jahrhunderten in Ägypten entschieden? Welche Religion konnte bei den nach Erlösung Suchenden punkten? Die Antwort darauf ist einfach: Heutige Schätzungen gehen davon aus, dass das Land spätestens Ende des 4. Jhs. zum überwiegenden Teil christianisiert war,<sup>162</sup> die Menschen liefen in Scharen zum Christentum über,<sup>163</sup> und es stellt sich daher die Frage, was das Christentum eigentlich zum großen Gewinner gemacht hatte, mit anderen Worten: Warum zählten religiöse Strömungen wie der Hermetismus zu den Verlierern, obwohl ihr Erlösungsgedanke attraktiv war und den christlichen Glaubensvorstellungen in vielen Aspekten nahestand? War es die *religio mentis*, die rein geistige Gottesverehrung, die nur eine intellektuelle Elite zufriedenstellen konnte? War es die Esoterik, nach der nur wenigen Gläu-

<sup>162</sup> Schätzungsweise 70%–90% am Ende des 4. Jh., s. dazu die bei D. FRANKFURTER, „Onomastic Statistics and the Christianization of Egypt“, *Vigiliae Christianae* 68 (2014) [284–289] 284 Anm. 1 aufgeführte Literatur.

<sup>163</sup> Sehr eindrucksvoll hat dies Tertullian (um 150–220 n. Chr.) über seine Heimatstadt Karthago beschrieben: „Die Stadt, schreit man, sei ganz mit Christen gefüllt, auf dem Lande, in den Burgflecken, auf den Inseln seien sie, man beklagt es als einen Nachteil, dass Leute jeden Geschlechts, jeden Alters und Standes, so sogar Leute von Rang zu diesem Bekenntnis übergehen“ (*Apologeticum* 1 [um 197 n. Chr.]).

bigen göttliche Erkenntnis durch Wissen und Offenbarung zuteil wurde? Oder spielten andere Faktoren eine Rolle? Die Antworten darauf sind komplex und müssen sicherlich unter dem Hintergrund der Ausnahmesituation des 2. Jh. n. Chr. zu sehen sein.<sup>164</sup> Jedenfalls war dem Hermetismus eine Erfolgsgeschichte wie die des Christentums zumindest in Ägypten versagt. Die Bewegung ging aber nicht einfach unter, denn sie überlebte in unterschiedlichen Gedächtnisströmungen von der Antike über das Mittelalter und Renaissance bis in die Neuzeit als eine tief im ägyptischen Gedankengut wurzelnde, esoterische Bewegung.<sup>165</sup>

---

<sup>164</sup> S. dazu die Ausführungen unter Abschnitt 2. Elaine Pagels macht in ihrer Monographie PAGELS 2006, 12f. darauf aufmerksam, dass vor allem der ökonomische und heilssuchende Aspekt eine große Rolle beim Anschluss an das Christentum geführt haben könnten. In jenem kritischen Zeitraum von etwa 100–200 n. Chr. mit einer Pestepidemie, ökonomischer Krise und Widerstand gegen staatliche Strukturen mussten die Menschen für jede Hilfestellung, die sie benötigten, extra bezahlen: Wer sich Rat in Schicksalsfragen holen wollte, konnte auf die Astrologie- und Magie-Expertise der Priester zurückgreifen; Kranke und Heilssuchende konnten mit ihnen auch eine Inkubation aushandeln, in der ihnen Gott im Traum erschien, um die Genesung anzukündigen, oder man konnte um eine Einweihung in die Mysterien der Isis nachsuchen, um das ewige Leben jenseits des Grabes zu erlangen. Aber jede dieser Dienstleistungen ließen sich die ägyptischen Priester *bezahlen*, da ihre eigene finanzielle Situation durch die römische Verwaltung stark eingeschränkt war. Christliche Gemeinden boten hingegen durch großzügig aufgelegte Hilfsfonds kostenlose Hilfe in allen Lebenslagen an. Hinzu kam für den Gläubigen die Gewissheit, einzig durch die Kraft des Glaubens sowie des rituellen Taufaktes Erlösung, Auferstehung und Rückkehr zu Gott zu erlangen; sie erlebten darüber hinaus in Zeiten gesellschaftlichen Umbruchs die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft, in der sie nicht nur das Erlebnis der Spiritualität erfuhren, sondern auch Halt, Trost und konkrete Hilfestellung in Krankheit, Not und Armut fanden.

<sup>165</sup> EBELING 1999, 16–18.



# Der *Asclepius* im Kontext der apokalyptischen Literatur

Joachim F. Quack

Durch ihre ziemlich abrupte Einleitung, die keinen plausiblen Übergang vom vorhergehenden Abschnitt über Statuen erkennen lässt, ist die apokalyptische Passage des hermetischen Traktats *Asclepius* (Kapitel 24–26)<sup>1</sup> relativ klar als separates Textstück erkennbar, das vermutlich erst sekundär mit weiteren Textstücken zu einem Traktat vereint wurde. Weniger offensichtlich ist die Abgrenzung zum allerdings auch eher locker verbundenen nachfolgenden Abschnitt über den Willen des Gottes und seine Güte, da in diesen noch einige Elemente eingebaut sind, die Bezüge zu anderen apokalyptischen Traditionen haben.

Diese apokalyptische Passage ist als lateinischer handschriftlich überlieferter Text in Europa stets verfügbar gewesen, auch wenn die Auffindung einer koptischen Parallele für diesen Textbereich die Diskussion inzwischen auf eine neue Grundlage gestellt hat.<sup>2</sup> Angesichts der Eigensituation als Offenbarung des Hermes an Asklepios über das Schicksal Ägyptens liegt es nahe, nach ägyptischen Traditionen in diesem Text zu suchen. Im Hinblick auf die apokalyptische Passage ist dies in der modernen Forschung allerdings erst mit einiger Verspätung unternommen worden. Ein mutmaßlicher Grund dafür ist, dass um 1900, als der Altphilologe Richard Reitzenstein in seinem Frühwerk *Poimandres* intensiv ägyptische Hintergründe der Hermetik aufzuzeigen versuchte,<sup>3</sup> noch keiner der einschlägigen ägyptischen Texte zugänglich war. In späteren Jahren, als die Quellen eher verfügbar gewesen wären,<sup>4</sup> war Reitzenstein bereits dazu übergegan-

---

<sup>1</sup> Kurzüberblick H. W. ATTRIDGE, „Greek and Latin Apocalypses“, in: J. J. COLLINS (Hg.), *Apocalypse. The Morphology of a Genre*. Semeia 14 (Missoula 1979) [159–186] 170 u. 178.

<sup>2</sup> Im Folgenden gehe ich vorrangig von der koptischen Fassung aus, die dort, wo Zitate den griechischen Originaltext überliefern, diesem deutlich näher steht als die lateinische Fassung. Vgl. zum Charakter der lateinischen Übersetzung auch WIGTIL 1984, der allerdings in sehr befremdlicher Weise nur die griechischen Fragmente mit dem lateinischen Text vergleicht, dagegen die koptische Version von Kapitel 21–29 ganz unberücksichtigt lässt.

<sup>3</sup> REITZENSTEIN 1904.

<sup>4</sup> Eine erste Erwähnung (nicht auf der Höhe des ägyptologischen Erschließungsstandes) im Rahmen der Diskussion des *Asclepius* erfahren sie durch KROLL 1914, 168f., der daraus schließt, man habe für die Weissungsmotive auch mit einem Einfluss Ägyptens zu rechnen.

gen, die Hintergründe des Hermetismus vorwiegend im Iran zu suchen, und hat entsprechend auch die apokalyptischen Passagen dort verorten wollen, obgleich er ein gewisses ägyptisches Kolorit einräumte.<sup>5</sup>

Im Rahmen einer größeren Untersuchung über eine ägyptische Inspiration der Hermetik hat der Ägyptologe Philippe Derchain auch für den *Asclepius* einzelne Motive genannt, in denen er ägyptische Parallelen sah.<sup>6</sup> Für die apokalyptische Passage waren dies die Konzeption von Ägypten als Abbild des Himmels und Tempel der ganzen Welt, die Bedeutung der Rituale, die Beziehung zwischen der Beachtung eines moralischen Gesetzes und dem Gleichgewicht der Welt sowie die Beschreibung des Weltendes. Allerdings stammt keine der von ihm herangezogenen ägyptischen Passagen aus einem gattungsmäßig enger verwandten Text; im Zentrum stehen bei Derchain Abschnitte aus Ritualhandbüchern und Zusammenstellungen religiösen Wissens.

So war es erst der Koptologe Martin Krause, der auf einige ägyptische prophetische Texte, insbesondere die *Prophezeiung des Neferti*,<sup>7</sup> hingewiesen hat, in denen er Ähnlichkeiten zur Apokalypse des *Asclepius* gesehen hat.<sup>8</sup> Detaillierter wurde diese Frage von Jean-Pierre Mahé behandelt, der generell zu einer stark ägyptischen Herleitung der Hermetik tendiert.<sup>9</sup> Er zieht neben den älteren ägyptischen Texten auch die prophetischen Texte in demotischer und griechischer Sprache aus dem Ägypten der griechisch-römischen Zeit als Parallelen heran. Daneben sieht er nur begrenzte Einflüsse noch anderer, insbesondere iranischer und jüdischer Quellen. Somit kann man in der Forschung eine zunehmend wachsende Bereitschaft erkennen, die Referenzen auf Ägypten, die sich im Originaltext finden, im Sinne echter Traditionslinien ernstzunehmen.

Die bisherigen Studien über mögliche ägyptische Hintergründe weisen allerdings einige Probleme auf. Ein erster Punkt betrifft die präzise gattungsmäßige Bestimmung der herangezogenen Vergleichstexte. So werden unter den ägyptischen Textquellen gerne die sogenannten *Admonitions* genutzt,<sup>10</sup> obgleich es deutlich ist und auch eingeräumt wird,<sup>11</sup> dass dieser Text zwar „Chaosschilderungen“ bietet, aber nicht als apokalyptische Vision, sondern als Beschreibung eines gegenwärtigen Zustands. Dabei bleibt

<sup>5</sup> Insbesondere R. REITZENSTEIN / H. H. SCHAEFER, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland* (Leipzig 1926) 38–68.

<sup>6</sup> DERCHAIN 1962, 187–196.

<sup>7</sup> Letzte Textedition HELCK 1970. Derzeit gibt es keine umfassende inhaltliche Studie; s. insbesondere BLUMENTHAL 1982.

<sup>8</sup> KRAUSE 1969.

<sup>9</sup> MAHÉ 1978; Ders. 1982 (für die apokalyptische Passage bes. 68–113).

<sup>10</sup> Neueste Gesamtbearbeitung des Textes ENMARCH 2008. Angesichts des lückenhaften Zustands der einzigen erhaltenen Handschrift und der teilweise offensichtlich problematischen textkritischen Qualität bleiben etliche Fragen offen.

<sup>11</sup> Z.B. MAHÉ 1982, 73f.

zudem auch noch unsicher bzw. in der Forschung umstritten, inwiefern es sich bei diesem Text um eine realitätsnahe Schilderung tatsächlicher kontemporärer Situationen, Erinnerung an vergangene Ereignisse oder rein literarische Imaginationen handelt.

Ferner ist die chronologische und überlieferungsgeschichtliche Situierung der herangezogenen ägyptischen Texte zu beachten. Neben den *Admonitions* betrifft dies vor allem die *Prophezeiung des Neferti*, die beide von Krause besonders intensiv zitiert worden sind. Beide sind Teil der klassisch-ägyptischen Literatur, die in Abschriften nachweislich bis in die Ramessidenzeit (ca. 1300–1070 v. Chr.) tradiert worden sind. Nicht für diese konkreten Werke, wohl aber für andere klassisch-ägyptische literarische Texte, sind erhaltene Abschriften noch bis in die 26. Dynastie (664–526 v. Chr.) bekannt.<sup>12</sup> Es gibt aber keinerlei Nachweis dafür, dass die klassisch-ägyptische Literatur in hieratischer Schrift in der Perserherrschaft oder später in Ägypten noch weitertradiert wurde. Insofern können die älteren ägyptischen prophetischen Texte allenfalls illustrieren, welche Motive in Ägypten möglich sind, als direkte literarische Vorbilder für den *Asclepius* scheiden sie jedoch aus.

Um mehr Klarheit zu gewinnen, sollte zunächst gemustert werden, welche ägyptischen Texte apokalyptischen Inhalts für die Kompositionszeit des *Asclepius* mit einiger Wahrscheinlichkeit als bekannt angesetzt werden dürfen. Aus der Spät- und griechisch-römischen Zeit sind aus Ägypten immerhin einige Kompositionen erhalten, die man zumindest als prophetisch bezeichnen kann.<sup>13</sup> Die Einordnung als konkret „apokalyptisch“ hängt stark daran, inwieweit man es als notwendiges Merkmal apokalyptischer Texte ansieht, dass sie eine Perspektive bis zum Ende der Welt bieten.<sup>14</sup> Dies ist für die ägyptischsprachigen Texte nicht der Fall. Dennoch sind sie hinsichtlich der Vorhersage einer ausgesprochen negativen Zukunft, aber einer letztlich Wendung zum Besseren den „klassischen“ Apokalypsen ähnlich genug, um geeignetes Vergleichsmaterial darzustellen.

<sup>12</sup> Zu einigen Beispielen s. J. F. QUACK, „Aus einer spätzeitlichen literarischen Sammelhandschrift“, *ZÄS* 130 (2003) 182–185, T. XLV; die von R. JASNOW, „Remarks on Continuity in Egyptian Literary Tradition“, in: E. TEETER / J. A. LARSON (Hg.), *Gold of Praise. Studies on Ancient Egypt in Honor of Edward F. Wente*. SAOC 58 (Chicago 1999) 193–210, postulierte Bekanntheit klassisch-ägyptischer Literaturwerke noch in der griechisch-römischen Zeit ist nicht tragfähig, s. QUACK 2016, 214; Ders., „Sesostris in der klassischen Literatur des Mittleren Reiches und der späteren ägyptischen Tradition. Die hieroglyphischen und hieratischen Zeugnisse“, in: F. HOFFMANN / T. L. SAGRILLO / S. SCHOSKE (Hg.), *Sesostris – Schemschonq – Sesonchosis: Ein internationaler Held und sein Nachwirken*. CHANE (Leiden / Boston, im Druck).

<sup>13</sup> Vgl. als Überblick insbesondere BLASIUS / SCHIPPER 2002; QUACK 2016, 188–202; QUACK 2016b.

<sup>14</sup> So insbesondere von SCHIPPER 2002 betont; ebenso Ph. MATTHEY, „Le retour du roi. Littérature apocalyptique égyptienne et construction du Roman d’Alexandre“, in: AUFRÈRE / MÖRI 2016, [145–190] 172.

Als Handschrift besonders früh (5. Jh. v. Chr.) ist ein Fragment der Perseerzeit (British Library Pap. CVI vs.), das in aramäischer Sprache überliefert ist, bei dem es sich aber mutmaßlich um eine Übersetzung aus dem demotischen Ägyptisch handelt.<sup>15</sup> Am besten fassbar ist darin das Motiv einer Umkehrung der normalen sozialen Verhältnisse: „Die Gerechtigkeit wird vergehen, und ein Mann wird seinem Vater gegenüber nicht gerecht handeln, und er wird [...]“<sup>16</sup> für Silber verkaufen“ (vs. 21f.) oder „Ein Mann wird seinen Herren wegen dessen Silbers töten“ (vs. 23). Die Formulierung „Die Götter Ägyptens“ erscheint mehrfach, einmal wird der Ort Tanis konkret genannt.

In einer fragmentarischen demotischen Handschrift aus der Zeit des Augustus (pWien D 10000) ist das *Lamm des Bokchoris* überliefert.<sup>17</sup> Konkret geht es darum, dass in der Zeit des Königs Bokchoris (728–723 v. Chr.) ein Lamm mit menschlicher Stimme gesprochen und düstere Zukunftsprognosen gemacht haben soll. Gerade der Anfang des Texts ist allerdings weitgehend verloren. An einer Stelle ist davon die Rede, die Meder (d.h. Perser) würden nach Ägypten kommen. Man hat früher vermutet, die im *Lamm des Bokchoris* sowie dem *Töpferorakel* geschilderten Ereignisse spezifisch auf die Invasion Ägyptens unter Antiochos IV. (168 v. Chr.) sowie einen angeblichen ägyptischen Gegenkönig Harsiese (um 130 v. Chr.) beziehen zu können, doch ist die Argumentation problematisch, und einen solchen Gegenkönig hat es mutmaßlich gar nicht gegeben.<sup>18</sup>

Ein Textbeispiel aus einem besser erhaltenen Bereich der Ankündigungen soll den Stil und Inhalt verdeutlichen: „Viel Abscheuliches wird in Ägypten entstehen. Die Vögel des Himmels und [die Fische des] Meeres essen ihr Blut und Fleisch, wobei sie weiser als sie sind. Ein Mann wird zum Wasser gehen [und es] nach oben [holen], aber er wird [davon] nicht trinken können, weil es eine Art von ... ist, was in ihm ist. Der geringe Mann, der existieren wird in Ägypten, wird den [Besitz] der Reichen er-

<sup>15</sup> B. PORTEN, „The Prophecy of Ḥor bar Punesh and the Demise of Righteousness. An Aramaic Papyrus in the British Library“, in: F. HOFFMANN / H. J. THISSEN (Hg.), *Res severa verum gaudium. Festschrift für Karl-Theodor Zauzich zum 65. Geburtstag am 8. Juni 2004*. *Studia Demotica* 6 (Leuven u.a. 2004) 427–466, T. XXXVf. Vgl. QUACK 2016b, 88f.

<sup>16</sup> Denkbar wäre hier eine Ergänzung „seine Mutter“.

<sup>17</sup> Edition: K.-Th. ZAUZICH, „Das Lamm des Bokchoris“, in: *Festschrift zum 100-jährigen Bestehen der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek Papyrus Erzherzog Rainer* (Wien 1983) 165–174, Taf. 2; letzte umfassende Studie CHAUVEAU 2017.

<sup>18</sup> J. F. QUACK, „Ist der Meder an allem schuld? Zur Frage des realhistorischen Hintergrundes der gräkoägyptischen prophetischen Literatur“, in: A. JÖRDENS / J. F. QUACK (Hg.), *Ägypten zwischen innerem Zwist und äußerem Druck. Die Zeit Ptolemaios' VI. bis VIII.* *Philippika* 45 (Wiesbaden 2011) 103–131. Vgl. auch St. BEYERLE, „Authority and Propaganda – The Case of the *Potter's Oracle*“, in: J. BADEN / H. NAJMAN / E. TIGCHELAAR (Hg.), *Sibyls, Scriptures, and Scrolls. John Collins at Seventy, Volume I*. *JSJ.S* 175,1 (Leiden 2017) 167–184, der diesen Aufsatz zwar zitiert, aber ohne inhaltliche Auseinandersetzung mit dessen Thesen einfach weiter das veraltete Modell benutzt.

greifen und dastehen, ohne dass sie ihn hätten befragen können. Ein Mann wird vor seinen Gefährten gehen und sagen, was [. . .], wobei es in seinem Herzen ist, zu sagen: »Wer(?) ist das?« Ein Mann wird vor Gericht gehen mit seinem Gefährten, und man wird Besitz vom Mächtigeren von ihnen nehmen, um ihm Recht zu geben(?). Wehe und Verderben über den kleinen(?) Knaben! Man wird ihn ins Land Syrien verschleppen angesichts seines Vaters und seiner Mutter. Wehe und Verderben über die [Frauen], die kleine(?) Knaben gebären werden! Man wird sie vor ihren Augen ins Land Syrien verschleppen“ (2,6–14). Am Ende der Vorhersagen steht allerdings eine Heilsprophetie. Demnach würden die Ägypter siegreich nach Syrien ziehen, dort die Kapellen der Götter finden (und zurück nach Ägypten bringen). Eine Zeit generellen Glücks wird anbrechen.

Nur in griechischer Sprache erhalten, aber nach der Angabe mindestens einer Fassung aus dem Ägyptischen übersetzt, ist das *Töpferorakel*,<sup>19</sup> das in wenigstens drei merklich divergenten Handschriften überliefert ist. Sofern man Koenens Theorien zustimmt, gibt es sogar fünf Handschriften, von denen drei einer anti-alexandrinischen, zwei weitere einer anti-jüdischen Rezension zuzuschreiben sind.<sup>20</sup> Wo die verschiedenen Handschriften zueinander parallel laufen, stimmen sie keineswegs exakt überein, sondern zeigen recht erhebliche Abweichungen im Wortlaut. Der Text ist also sehr frei und wenig fixiert überliefert worden.

Die erhaltenen Reste der Einleitung zeigen, dass ein ägyptischer König namens Amenophis<sup>21</sup> zu einer Insel kommt, die früher „Sonneninsel“ geheißen habe. Dort findet man einen Töpfer, der sein Gewerbe anscheinend gegen die Vorschriften im heiligen Bezirk ausübt, sich aber verteidigt, er sei auf Geheiß des Hermes auf der Insel. Er verkündigt dann Dinge, welche der König niederschreiben lässt. Der Inhalt dieser Reden ist zunächst eine Unheilsprophezeiung. Negative Gestalten sind die sogenannten „Gürtelträger“, die als „Typhonier“ bezeichnet, also dem Typhon (= Seth), dem traditionellen Feind der Götter, zugeordnet werden. Es geht um die Gründung einer neuen Stadt am Meeresufer, in der Alexandria zu erkennen ist. Sie wird sehr schlecht bewertet; ein Gottloser soll sich gegen Ägypten und den Libanon wenden. Es folgt die Schilderung einer Katastrophe. „[Denn] zur Zeit der Typhonier wird man sagen: ‚Unseliges Ägypten, du bist das Opfer [fürchterlicher] Übeltaten, [die gegen dich ... begangen sein werden. Die Sonne wird blass werden,] weil sie das Übel in Ägypten nicht sehen

<sup>19</sup> KOENEN 2002.

<sup>20</sup> KOENEN 2002, 139f. 148 u. 162f. Derzeit erschließt sich, da einer der Papyri noch nicht publiziert ist, noch nicht eindeutig, ob es sich wirklich um eine andere Rezension des *Töpferorakels* oder um eine eigenständige Komposition handelt.

<sup>21</sup> In der Forschung identifiziert man ihn gerne mit Amenhotep III. (ca. 1390–1353 v. Chr.), s. dagegen aus lautlichen Gründen aber J. QUAEGBEUR, „Amenophis, nom royal et nom divin. Questions méthodologiques“, *RdE* 37 (1986) [97–106] 101f., der Amenemope, einen König der 21. Dynastie (ca. 1002–993 v. Chr.), vorschlägt.

will. Die Erde wird auf die Samenkörner nicht ansprechen. Ihre meisten werden vom Sturm zerstört sein. Für alles, was ein Bauer nicht besät hat, werden ihm Abgaben abgefordert. Man [kämpft in] Ägypten, weil man keine Nahrung hat. [Was man anbaut, wird ein anderer] ernten und für sich davontragen. Zur Zeit dieses Geschlechts wird es [Krieg und Mord (?)] geben, der die Brüder und die Ehepartner [dahinraffen wird]“ (P<sub>2</sub> 1,3–11).

Ein allen verhasster Herrscher soll aus Syrien kommen, nach einer der Handschriften auch einer aus Äthiopien. Hier schließt sich ein Verweis auf das *Lamm des Bokchoris* an. In der einen Handschrift heißt es „Der aber für die zwei (Jahre) (war) nicht der unsrige, der [an den Griechen] Prophezeiungen [zur Erfüllung brachte], und ein Lamm hat (sie) schön kundgetan“ (P<sub>2</sub> 1,19f.). Die andere lautet dagegen: „Der aber für zwei (Jahre) war nicht der unsrige. Der, welcher für fünfundfünfzig Jahre einer von uns sein wird, <wird> an den Griechen die Übel <zur Erfüllung bringen>, welche das Lamm dem Bacharis<sup>22</sup> prophezeit hat“ (P<sub>3</sub> 31–33).

Dies ist das Stichwort für eine erneute Unheilsprophezie. Sie scheint jedoch primär gegen die Griechen und andere Fremde in Ägypten gerichtet, denen Leid, Herumziehen in der Fremde und Tod von Kindern angekündigt werden. Hier ein erneutes wörtliches Zitat: „Die Stadt der Gürtelträger wird genauso wie mein Töpferofen entleert werden. Die Sklaven werden frei werden, und die Herren werden für Leben bitten. Die Jungfrauen werden von ihren Eltern vergewaltigt werden, und der Vater wird von der Tochter den Mann wegreißen; es wird Heiraten mit der Mutter geben, und die Knaben werden gewaltsam geschändet werden“ (P<sub>3</sub> 44–48).

Mit einer nochmaligen Ankündigung, die Gürtelträger würden sich selbst vernichten, geht der Text zur Heilsankündigung über. Die ägyptischen Götter, speziell Agathos Daimon und Kmeph, kehren von der Stadt am Meer nach Memphis zurück, die Götterstatuen werden nach Ägypten zurückgebracht: „Dann wird Ägypten erstarken, wenn der für fünfundfünfzig Jahre vom Sonnengott gekommen sein wird, ein Spender der guten Dinge, eingesetzt von der größten Göttin Isis, so dass die Überlebenden darum beten, dass die früher Verstorbenen auferstehen werden, um an den guten Dingen teilzuhaben. Am Ende der Übel wird die ... ausgetrocknete Akazie Blätter <tragen>, der wasserarme Nil wird in Fülle kommen, [der] Winter, der sich seines Gewandes entkleidet hat, wird in seinen eigenen Kreislauf kommen; der [Sommer] wird seinen eigenen Kreislauf nehmen, und das [Wehen] der Winde wird in guter Ordnung sein“ (P<sub>3</sub> 63–77).

Nach Abschluss seiner Prophezeiungen verstirbt der Töpfer und wird vom König in Heliopolis bestattet. Seine Reden werden im Schatzhaus deponiert und allen Menschen zugänglich gemacht. Träger der Vision ist so-

<sup>22</sup> Dies ist eine Dialektform für den Herrscher, der in der modernen Forschung als Bokchoris bezeichnet wird.

mit, wie beim *Lamm des Bokchoris*, ein Außenseiter; in diesem Falle aber nicht ein Tier, sondern ein sozial niedrig stehender Mensch, der auch noch durch ein scheinbares Sakrileg auffällt. Auch er gibt durch seinen Tod direkt nach der Vision den ultimativen Wahrheitsbeweis seiner Worte.

Eine demotische Handschrift aus Tebtynis (pCarlsberg 399 + PSI Inv. D 17 + pTebtunis 13 vs.), die paläographisch ins frühere 2. Jh. n. Chr. datiert, wurde erst vor einigen Jahren veröffentlicht.<sup>23</sup> Wenigstens eines der Fragmente schildert eindrücklich die Umkehrung der sozialen Normen sowie die Entfernung der Götter: „Sie haben keine Wahrheit [...] untereinander. Der Schwache wird den Starken vergewaltigen. Er wird [sei]ne Stadt wegen eines üblen Herrschers verlassen. Sie werden die Feste ihrer Götter vergessen, die Götter ihrerseits werden sie vergessen. Sie werden flehen, sie werden vor [ihrem Gott] weinen, sie werden sagen: ‚Weshalb ließ er dies geschehen?‘ Er aber wird ihre Stimme nicht hören. Der Phönix ist auf dem [Hau]s der Palme. Der kleine Mann wird den großen berauben, der große Mann wird den, der kleiner als er ist, berauben. Die großen Götter Ägyptens werden ihren [Tempel] und ihre Stadt verlassen aufgrund der Sünden, die täglich begangen werden. Man wird die großen und die kleinen Tempel nicht [...]. Man wird [...].... Die Überschwemmung wird kommen zu ihrer Zeit abzunehmen, [sie wird ab]nehmen [zu ihrer Zeit zu kommen]“ (A 1,1–8). In einem anderen Fragment ist von der Zerstörung von Memphis sowie von Alexandria die Rede. Weitere Fragmente des sehr schlecht erhaltenen Textes enthalten bereits Heilsvisionen, die auch die Errichtung eines Tempels in Memphis betreffen.

Gerne im Zusammenhang der anderen prophetischen Texte wird auch die sogenannte *Demotische Chronik* betrachtet, die auf einem Papyrus der frühen Ptolemäerzeit (3. Jh. v. Chr.) fragmentarisch erhalten ist.<sup>24</sup> Sie unterscheidet sich aber tatsächlich recht erheblich sowohl von den sonstigen prophetischen Texten aus dem späten Ägypten als auch von der Apokalypse des *Asclepius*. Am ehesten vergleichbar ist in ihr noch das Motiv, dass Fremdvölker, in diesem Fall konkret die Perser, in Ägypten einmarschieren werden. An sich handelt es sich um eine Komposition, welche einen

<sup>23</sup> QUACK 2002.

<sup>24</sup> Edition: W. SPIEGELBERG, *Die sogenannte demotische Chronik des Pap. 215 der Bibliothèque Nationale zu Paris nebst den auf der Rückseite des Papyrus stehenden Texten*. DemSt 7 (Leipzig 1914); vgl. die neue Übersetzung: J. F. QUACK, „The Demotic Chronicle“, in: K. L. YOUNGER (Hg.), *The Context of Scripture, Volume 4. Supplements* (Leiden / Boston 2017) 27–32 sowie zur Deutung besonders J. F. QUACK, „Menetekel an der Wand? Zur Deutung der demotischen Chronik“, in: M. WITTE / J. F. DIEHL (Hg.), *Orakel und Gebete. Interdisziplinäre Studien zur Sprache der Religion in Ägypten, Vorderasien und Griechenland in hellenistischer Zeit*. FAT 2,38 (Tübingen 2009) 23–51; J. F. QUACK, „As he disregarded the law, he was replaced during his own lifetime“. On Criticism of Egyptian Rulers in the So-Called *Demotic Chronicle*, in: H. BÖRM (Hg.), *Antimonarchic Discourse in Antiquity*. Studies in Ancient Monarchy 3 (Stuttgart 2015) 25–43. Vgl. auch A. FORGEAU, *Nectanébo. La dernière dynastie égyptienne* (Paris 2018) 53–57 u. 354f., wo die neuere ägyptologische Forschung nicht wahrgenommen worden ist.

änigmatischen Basistext (mit sichtbaren Bezügen auf Metrologie sowie den ägyptischen Priesterdienst) auf die politische Geschichte Ägyptens nach der ersten Perserherrschaft ausdeutet. Dabei dürfte der Urtext eine Stoßrichtung zugunsten des letztlich erfolgreichen Usurpators Nektanebos II. gegen Nektanebe I. und dessen Sohn Teos einnehmen, während spätere Fortschreibungen den Text um die zweite Perserherrschaft und die Griechen erweitern und von einer konkreten politischen Kampfschrift zu einer prophetischen Zukunftshoffnung machen.

Neben den Texten ägyptischer Tradition muss man auch weitere in Ägypten in der Römerzeit umlaufende apokalyptische Texte in griechischer Sprache<sup>25</sup> mit in den Blick nehmen, will man mögliche Vorlagen der Apokalypse im *Asclepius* identifizieren. Relevant sind hier insbesondere die sibyllinischen Prophezeiungen<sup>26</sup> sowie das *Erste Henoch-Buch*,<sup>27</sup> das in vollständiger Form nur in äthiopischer Übersetzung erhalten ist,<sup>28</sup> von dem es aber unter den Qumran-Handschriften aramäische Fragmente gibt,<sup>29</sup> daneben für Teilbereiche auch griechische Textzeugen (einschließlich Papyrusfunden aus Ägypten).

Innerhalb der *Nag-Hammadi-Codizes* selbst gibt es einige weitere apokalyptische Texte, insbesondere die *Apokalypse des Paulus* (NH V 2), die *Erste* und *Zweite Apokalypse des Jakobus* (NH V 3–4), die *Apokalypse des Adam* (NH V 5) und die *Apokalypse des Petrus* (NH VII 3), wobei die *Apokalypsen des Jakobus* lediglich aufgrund ihres Titels dieser Textgattung zugezählt werden, inhaltlich jedoch vielmehr Dialoge des Erlösers darstellen.<sup>30</sup> Keine diese Kompositionen weist inhaltlich engere Verbindungen zur apokalyptischen Passage des *Asclepius* auf.

Bei allen Versuchen, die apokalyptische Sektion des *Asclepius* einer bestimmten Tradition zuzuweisen, ist es ein entscheidender Punkt, die Spezifität der vorgeschlagenen Parallelen kritisch zu hinterfragen. Gerade die Tatsache, dass man für manche Vorhersagen sowohl in ägyptischen als auch in iranischen oder jüdischen Texten vergleichbare Wendungen aufzeigen kann und in der bisherigen Forschung aufgezeigt hat, dürfte deutlich zeigen, dass es gattungstypische Motive gibt, deren Auftauchen kein

<sup>25</sup> Vgl. G. SFAMENI GASPARRO, *Oracoli profeti sibille. Rivelazione e salvezza nel mondo antico*. Biblioteca di scienze religiose 171 (Rom 2002).

<sup>26</sup> J. J. COLLINS, „Sibylline Oracles“, in: CHARLESWORTH 1983, 317–472; J.-D. GAUGER, *Sibyllinische Weissagungen Griechisch-Deutsch* (Düsseldorf / Zürich 1998).

<sup>27</sup> E. ISAAC, „I (Ethiopic Apocalypse of) Enoch“, in: CHARLESWORTH 1983, 5–89.

<sup>28</sup> M. BLACK, *The Book of Enoch or 1 Enoch. A New English Edition with Commentary and Textual Notes*. SVTP 7 (Leiden 1985).

<sup>29</sup> L. T. STUCKENBRUCK, *The Myth of the Rebellious Angels: Studies in Second Temple Judaism and New Testament Texts*. WUNT 335 (Tübingen 2014); speziell für die astronomische Sektion H. DRAWNEL, *The Aramaic Astronomical Book (4Q208–4Q211) from Qumran. Text, Translation, and Commentary* (Oxford 2011).

<sup>30</sup> G. WURST, „Apokalypsen in den Nag-Hammadi-Codices“, in: SCHRÖTER / SCHWARZ 2017, 69–78.

gutes Kriterium für die Beurteilung konkreter literarischer Abhängigkeit darstellt.<sup>31</sup> Etwa die von Krause zitierten Passagen sind selten spezifisch genug, und manche überzeugen gar nicht. Letzteres gilt für die Passage im *Asclepius*, der Fromme werde als verrückt betrachtet, der Gottlose als Weiser geehrt (*Ascl.* 25 [67,5–6 M.]; *NH* VI 72,20–23). Krause betrachtet dies als Umsetzung einer Passage der ägyptischen *Admonitions* „Der Weise sagt ‚ja‘, der Dumme sagt ‚nein‘, dem, der es nicht weiß, scheint es schön“ (6,13–14).<sup>32</sup> Zunächst hat Krause nicht beachtet, dass gerade diese Stelle der *Admonitions* (genauer die gesamte Passage 6,12–14) in leicht anderer Form auch in der *Lehre des Königs Amenemhet* § 14a–c belegt (und von dort wahrscheinlich in die *Admonitions* übernommen worden) ist.<sup>33</sup> Dort ist der Zusammenhang aber derjenige der Zustimmung (durch die Weisen) oder Ablehnung (durch die Toren) einer bestimmten politischen Richtung. Zu der Passage in der Apokalypse des *Asclepius* sehe ich keine plausible Verbindung.

Nunmehr kann man zu einer Musterung der im *Asclepius* konkret belegten Motive übergehen. Bereits ganz am Anfang der apokalyptischen Passage steht die Ankündigung einer Invasion durch fremde Völker (*NH* VI 70,21–23), die im weiteren Textverlauf noch konkreter auf Skythen und Inder sowie noch andere Gruppen festgelegt wird (*NH* VI 71,5–9). So eine Vision kann durchaus mit ägyptischen Traditionen verbunden werden. Schon die *Prophezeiung des Neferti* spricht von Asiateneinfällen im Delta, und im *Lamm des Bokchoris* sowie dem *Töpferorakel* werden asiatische und teilweise auch nubische Invasoren genannt. Die Visionen korrelieren dabei sicher auch mit historischen Erfahrungen der Ägypter, die in der Spätzeit Eroberungen durch die Nubier, die Assyrer und die Perser erleben mussten. Jedoch sollte man betonen, dass die Vorstellung einer fremden Invasion auch jenseits ägyptischer Traditionen in der apokalyptischen Literatur sehr allgemein bezeugt ist,<sup>34</sup> somit für den Nachweis konkreter Abhängig-

<sup>31</sup> Das methodische Problem zeigt sich sehr gut, wenn z.B. B. WITTE, *Die Sünden der Priester und Mönche. Koptische Eschatologie des 8. Jahrhunderts nach Kodex M 602 pp. 104–154 der Pierpont Morgan Library – der sogenannten Apokalypse des Pseudo-Athanasius, Teil 2. Kommentar* (Laer 2009) 249–252 motivische Ähnlichkeiten zwischen einer von ihm bearbeiteten koptischen Apokalypse des 8. Jh.s n. Chr. und älteren ägyptischen Texten (von der *Prophezeiung des Neferti* bis zur *Asclepius*-Apokalypse) feststellt und daraus schließen will, der Autor habe entweder selbst eine profunde Kenntnis der einschlägigen vorchristlichen literarischen Produkte gehabt, oder es habe bereits eine vorangehende christliche Rezeption der in Ägypten reich fließenden literarischen Strömung der Chaosbeschreibung gegeben. Ersteres ist sachlich höchst unwahrscheinlich (schon angesichts der Barriere der Schriftkompetenz), für letzteres fehlen positive Nachweise.

<sup>32</sup> KRAUSE 1969, 55.

<sup>33</sup> Vgl. W. HELCK, „Eine kleine Textverbesserung“, *Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap Ex Oriente Lux* 19 (1965–1966) 464–467; ENMARCH 2008, 23f. 50–52. 122–124.

<sup>34</sup> NOCK / FESTUGIÈRE 1960, 380 Anm. 209.

keiten wenig taugt. Z.B. findet sich in den *Sibyllinischen Orakeln* auch die Vorstellung von Indern, die eine Invasion nach Ägypten vollbringen (V 195), und das Nebeneinander von Skythen und Indern erscheint bei Horaz, *Carmen Saeculare* 55f.

Mit der Invasion einher geht, dass die Götter Ägypten verlassen werden. Dieses Motiv ist an sich aus ägyptischen Texten bekannt, insbesondere der Prophezeiung aus Tebtynis.<sup>35</sup> Dort ist es allerdings deutlicher als im *Asclepius* durch das falsche Verhalten der Menschen verschuldet, die den Kult versäumen und Sünden begehen.<sup>36</sup> Die Stilisierung einer Gottesferne dürfte dem Grundmotiv negativer Zukunftsprognosen generell eng verbunden sein.

Sehr viel spezifischer erscheint die anschließende Wendung, dass man die Ägypter an der Ausübung ihres überkommenen Kultes hindern wird. Gerade dieser Punkt hat zu mancherlei Vermutungen angeregt. Ein Ansatz der Forschung ist es gewesen, die Apokalypse des *Asclepius* und insbesondere die Schilderung der Invasion Ägyptens und der Verfolgung seiner Religion als Abbild realer historischer Ereignisse zu sehen. Ein früher vertretener Gedanke war, einen Bezug auf die Verfolgung paganer Kulte durch die Christen am Ende des 4. Jahrhunderts zu sehen.<sup>37</sup> Georg Luck vergleicht die Schilderung mit der bei Eunapios, *Leben der Sophisten* (471–473) überlieferten Tradition zu Antoninus, der in Kanopus wirkte.<sup>38</sup> Dieser soll eine Vision gehabt haben, dass das Serapeion bald nach seinem Tod aufhören werde, ein großes Heiligtum zu sein und zu etwas Dunklem und Formlosen werden würde. Luck schlägt vor, auch in Hinblick darauf, dass Augustinus, *De divinatione daemonum* 1,1 sich wohl auf die Passage im *Asclepius* beziehe, diese Vorhersage sei zwischen 391 (Datum der realen Zerstörung des Serapeions von Alexandria) und 406 in das griechische Original eingefügt worden. Er vermutet, es handle sich um eine pagane Propaganda gegen die Christen. Die Einstufung als spätere Zufügung ist für dieses Modell zwingend nötig, da der Grundtext angesichts seiner Benutzung durch Lactantius bereits zu Beginn des 4. Jh.s n. Chr. vorhanden gewesen sein muss.<sup>39</sup>

<sup>35</sup> QUACK 2002, 256 u. 267.

<sup>36</sup> Für Ägypten ist ein solcher Zustand als Ausdeutung historischer Ereignisse speziell in der Restaurationsstele des Tutanchamun bezeugt, wo gesagt wird, dass der Kult vernachlässigt wurde und die Götter daraufhin dem Land den Rücken kehrten. Der *Mythos vom Sonnenauge* (zu ihm s. QUACK 2016, 160–172), den VAN RINSVELD 1985, 241 Anm. 27 als weiteren Vergleich anführt, passt dagegen weit weniger gut, da es dort keineswegs um eine generelle Abwesenheit der Götter geht, sondern um die Notwendigkeit, eine spezifische Göttin nach Ägypten zurückzubringen.

<sup>37</sup> Ablehnend dazu KROLL 1914, 169.

<sup>38</sup> LUCK 1986; zustimmend ROCHETTE 2003, 93–95.

<sup>39</sup> Auch NOCK / FESTUGIÈRE 1960, 288 sehen in diesen Passagen einen Zusatz, der zwischen Lactantius und Augustinus in den Text geraten sei.

Hinfällig wird dieser Ansatz allerdings in Hinsicht auf die koptische Übersetzung in einem der Codizes aus Nag Hammadi.<sup>40</sup> Diese werden nach ihrer Paläographie sowie der Datierung von als Makulatur in den Einbänden verarbeiteten Dokumenten generell in die erste Hälfte bis Mitte des 4. Jh.s n. Chr. datiert,<sup>41</sup> sind somit also deutlich älter als die Zerstörung des Serapeions von Alexandria 391 n. Chr. Auch in der koptischen Version sind die Passagen über die Verfolgung der ägyptischen Religion aber voll präsent. Zudem hat Lactantius bereits Anfang des 4. Jh.s Elemente aus der apokalyptischen Passage aufgegriffen, offenbar in Rezeption der griechischen Fassung.<sup>42</sup> Selbstverständlich schließt dies keineswegs aus, dass bei der späteren Rezeption des *Asclepius* im lateinischen Mittelalter dessen Aussagen über die Verfolgung der ägyptischen Kulte im Sinne eines Triumphs des Christentums gelesen worden sind.

Daneben gab es drei verschiedene weitere Vorschläge, wo sonst realhistorische Hintergründe zu suchen seien. Der Ägyptologe William Matthew Flinders Petrie sah darin eine Schilderung der Verfolgung der ägyptischen Religion im Zusammenhang der zweiten persischen Eroberung Ägyptens um 340 v. Chr.<sup>43</sup> Sein wesentliches Argument war dabei, dass das Werk aufgrund der Zitate bei Lactantius sowie des Stils der lateinischen Übersetzung vorkonstantinisch sein müsse und sich deshalb nicht auf die Verfolgung der paganen Kulte durch das Christentum beziehen könne. Für ihn war somit die zweite persische Eroberung Ägyptens der einzig denkbare historische Anknüpfungspunkt.

Der klassische Philologe Walter Scott schlug stattdessen die bezeugten Probleme Ägyptens um 260 n. Chr. mit einem Bürgerkrieg und der Invasion der Königin Zenobia von Palmyra 267 n. Chr. sowie der anschließenden Kämpfe bis 273 n. Chr. vor.<sup>44</sup> Ein wesentliches Argument für ihn ist, dass er Antiochos und Poseidonios als Quellen für die Ideen des Traktats ansieht und ihn deshalb später als 100 v. Chr. ansetzt. In der Zeit danach habe es vor dem Aufkommen des Christentums keine Situation gegeben, in welcher die pagane Religion als gefährdet hätte angesehen werden können; dieses sei aber frühestens ab ca. 260 n. Chr. stark genug gewesen; der Text müsse angesichts der Zitate bei Lactantius zwischen 260 u. 310 n. Chr. verfasst worden sein.<sup>45</sup>

<sup>40</sup> Dies führt bereits KRAUSE 1969, 55f. als Argument gegen einen Bezug der apokalyptischen Passage auf die christlichen Maßnahmen gegen pagane Religionen an.

<sup>41</sup> KRAUSE 1969, 56; SCHENKE / BETHKE / KAISER 2001–2003, 2.

<sup>42</sup> FOWDEN 1986, 38f.

<sup>43</sup> W. M. F. PETRIE, „Aspects of Egyptian Religion (President’s Address)“, in: *Transactions of the Third International Congress of the History of Religions, volume 1* (Oxford 1908) [185–200] 196f.; Ders., „Historical References in Hermetic Writings“, in: *ibid.* 224f.; Ders., *Personal Religion in Egypt before Christianity* (New York 1909) 50–53.

<sup>44</sup> SCOTT 1924, 61–76.

<sup>45</sup> Ablehnend dazu NOCK / FESTUGIÈRE 1960, 289.

Schließlich hat Christian Bull vorgeschlagen, dass ein Edikt des Präfekten Saturninus aus dem Jahr 199 n. Chr. mit Maßnahmen gegen Ticket-Orakel und Orakelprozessionen<sup>46</sup> im Hintergrund stehe, und die apokalyptische Passage entsprechend ins frühe 3. Jahrhundert n. Chr. datiert.<sup>47</sup> Die dort getroffenen Maßnahmen dürften allerdings kaum in einem solchen Maße gegen den Opferkult insgesamt gewirkt haben, dass sie als realhistorischer Hintergrund für die Prophezeiung im *Asclepius* wirklich plausibel sind.

Neben diesen Versuchen einer konkreten historischen Einordnung, die mit einem Datierungsvorschlag verbunden waren, stehen Auffassungen, die darin reine Topoi ohne spezifischen Hintergrund sehen wollen.<sup>48</sup> Einer der Vertreter dieser Deutung ist Mahé, der meint, dass für die Passage, welche vom Verbot des ägyptischen Kultes spricht, nicht zwingend die Gesetzgebung christlicher Kaiser im Hintergrund stehen müsse.<sup>49</sup> Er verweist dafür auf eine Passage in der älteren ägyptischen *Prophezeiung des Neferti*, wo es nach der von ihm zugrunde gelegten französischen Übersetzung heißt „Toutes les bonnes choses s'en sont allées. Le pays est ruiné; des lois sont promulguées contre son intérêt“.<sup>50</sup> Die betreffende Stelle (§ Xa-b) ist jedoch keineswegs sicher in ihrem philologischen Verständnis. Helck versteht „wenn auch alles Glück verschwunden ist und die Welt zugrunde geht, obwohl für sie Gesetze bestimmt wurden“.<sup>51</sup>

Noch einen anderen Ansatz vertritt Fowden, der die apokalyptische Passage weniger einem spezifischen historischen Ereignis zuordnet, sondern mehr einer generellen Situation.<sup>52</sup> Er betrachtet sie als Reaktion der ägyptischen Kultur auf eine zunehmende Hellenisierung und vergleicht die Voraussage des Zusammenbrechens der kosmischen Ordnung sowie der Abwesenheit der Götter mit Reaktionen traditioneller Gesellschaften auf den Kontakt mit europäischen Invasoren bzw. generell der „westlichen“ Welt.

Ein denkbarer konkreter historischer Aufhänger für die Verfolgung der ägyptischen Religion wäre m.E. die Invasion durch die Hyksos, deren his-

<sup>46</sup> Letzte deutsche Übersetzung A. JÖRDENS, „Griechische Texte aus Ägypten“, in: B. JANOWSKI / G. WILHELM (Hg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. NF Band 4. Omina, Orakel, Rituale und Beschwörungen* (Gütersloh 2008) [417–445] 445. Zu den Ticket-Orakeln s. ausführlich NAETHER 2010, 359–410; nach den Daten der erhaltenen Anfragen wirkt es nicht so, als habe dieses Edikt große Auswirkungen auf die reale Praxis gehabt.

<sup>47</sup> BULL 2018, 448f.

<sup>48</sup> SCOTT / FERGUSON 1936, x–xiii (der es für denkbar hält, dass hier jüdische Quellen wie die *Sibyllinischen Orakel* rezipiert wurden und keinen Grund sieht, den Autor später als Trajan oder Hadrian anzusetzen); NOCK / FESTUGIÈRE 1960, 379 Anm. 201.

<sup>49</sup> MAHÉ 1982, 232.

<sup>50</sup> So nach G. LEFEBVRE, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique. Traduction avec introduction, notices et commentaire* (Paris 1949) 102.

<sup>51</sup> HELCK 1970, 41. Vgl. BLUMENTHAL 1982, 4 mit Anm. 36.

<sup>52</sup> FOWDEN 1986, 37–44.

torischen Ausgangspunkt eine reale Machtübernahme in Ägypten durch Herrscher vorderasiatischer Abkunft im 17. Jh. v. Chr. darstellt.<sup>53</sup> Sie wird zumindest in der späteren Erinnerung als sehr traumatisches Ereignis aufgefasst, bei dem auch Maßnahmen gegen die ägyptische Religion getroffen wurden. Überliefert ist dies insbesondere bei Manetho, einem ägyptischen Priester, der unter den ersten Ptolemäerherrschern eine Geschichte Ägyptens in griechischer Sprache, aber basierend auf indigenen Traditionen, abgefasst hat.<sup>54</sup> Leider ist dieses Werk nicht im Original erhalten, sondern nur in Form von Zitaten, die sich einerseits bei christlichen Chronographen finden, die eine Weltgeschichte erstellen wollten, andererseits in Form einiger substantieller narrativer Abschnitte beim jüdischen Autor Flavius Josephus, der sich kritisch mit der antijüdischen Stoßrichtung mehrerer Passagen auseinandersetzt. Besonders extrem in dieser Hinsicht ist eine Angabe über eine spätere Rückkehr der ursprünglich bereits vertriebenen Hirtenkönige, die im Bündnis mit einem ägyptischen Priester Osarseph aus Heliopolis agierten, den sie zum Oberhaupt machten:

Er aber gab ihnen als erstes das Gesetz, weder (die) Götter anzubeten, noch auf eins der in Ägypten am meisten verehrten heiligen Tiere zu verzichten, alle aber als Opfer darzubringen und zu vernichten und mit niemandem in rege Verbindung zu treten außer mit den Eidgenossen (Josephus, *Contra Apionem* 239).

Etwas weiter heißt es:

Denn sie zündeten nicht nur Städte und Dörfer an und begnügten sich auch nicht damit, Tempel auszurauben und Götterbilder zu vernichten, sondern sie gebrauchten auch die Heiligtümer als Orte zum Braten der (von den Ägyptern) verehrten heiligen Tiere, zwangen die Priester und Propheten, diese (Tiere) zu opfern und zu schlachten, und warfen sie (dann) nackt hinaus (Josephus, *Contra Apionem* 249).<sup>55</sup>

Ein sehr schlecht erhaltenes, aber potentiell sehr wichtiges Zeugnis stellt in diesem Zusammenhang der Papyrus Berlin P 23040 dar, eine hieratische Handschrift, die paläographisch in die frühe Ptolemäerzeit datiert werden kann (also etwa die Zeit des Manetho).<sup>56</sup> Darin wird eindeutig von beklag-

<sup>53</sup> Vgl. zuletzt A.-L. MOURAD, *Rise of the Hyksos. Egypt and the Levant from the Middle Kingdom to the Early Second Intermediate Period*. Archeopress Egyptology 11 (Oxford 2015). S. Y. VOLOKHINE, „Des Séthiens aux Impurs. Un parcours dans l'idéologie égyptienne de l'exclusion“, in: Ph. BORGEAUD / Th. RÖMER / Y. VOLOKHINE (Hg.), *Interprétations de Moïse. Egypte, Judée, Grèce et Rome*. JSRC 10 (Leiden / Boston 2010) 199–243 für die spätere Tradition der ausgegrenzten Unreinen, die mit der Erinnerung an die Hyksos verbunden wird.

<sup>54</sup> Vgl. als bequeme zweisprachige Leseausgabe WADDELL 1970 sowie zum Verständnis des Werkes QUACK 2012, 9–18; DILLERY 2015.

<sup>55</sup> Zitiert nach D. LABOW, *Flavius Josephus Contra Apionem Buch I. Einleitung, Text, Textkritischer Apparat, Übersetzung und Kommentar*. BWANT NF 167 (Stuttgart 2005) 261 u. 266.

<sup>56</sup> Edition: G. BURKARD, *Das Klagelied des Papyrus Berlin P. 23040 a–c. Ein Dokument des priesterlichen Widerstandes gegen Fremdherrschaft*. ÄAT 59 (Wiesbaden 2003); Korrekturen zur Lesung und Übersetzung: J. F. QUACK, „Positionspräzise Nachträge in spätzeitlichen Handschriften“, *SAK* 33 (2005) 343–347.

genswerten Maßnahmen gegen ägyptische religiöse Gebäude und Institutionen gesprochen, auch wenn die Details aufgrund schlechter Texterhaltung vielfach im Dunkeln bleiben. Von Burkard wurde dieser Text als Zeugnis priesterlichen Widerstands gegen die Perserherrschaft verstanden. Tatsächlich könnte er sich aber mindestens so gut auf die Erinnerung an die Hyksos beziehen.<sup>57</sup>

Eine weitere Reflektion derartiger Erinnerungen könnte eine Passage in einem demotischen Text darstellen, die im Rahmen einer bislang noch nicht publizierten Zusammenstellung von Regelungen hinsichtlich ägyptischer Tempel überliefert ist:<sup>58</sup>

[...] Saker, der Name eines ihrer Anführer, indem er bei ihnen das Oberhaupt war. Sie gingen zu den Tempeln [...] und suchten] nach den Büchern. Diejenigen, die sie in den Tempeln fanden, die vernichteten sie. Sie dachten, dass [...] in ihnen, um bis zum Untergang Ägyptens zu verhindern, dass man die Zeit finden würde [...] die Götter, indem sie die bösen Menschen verwünschten wegen derer, gegen die sie gefrevelt hatten, indem sie machten [...].

Gerade die nachweisbare Tatsache, dass es in Ägypten derartige traumatische Erinnerungen an die Verfolgung der indigenen Religion durch fremde Invasoren gab, lässt es letztlich plausibel erscheinen, dass es eben diese gebrochenen Traditionen über die Hyksos waren, welche als Inspiration für den *Asclepius* dienten, nicht dagegen konkrete aktuelle Ereignisse.

Als weiteres Motiv findet sich das Fließen des Flusses von Blut (*NH* VI 71,17–19). So etwas ist aus ägyptischen Texten seit der *Prophezeiung des Neferti* bekannt. Eine vergleichbare Aussage findet sich jedoch auch in den *Sibyllinischen Weissagungen* IV 61, dort aber vom Euphrat. Letztlich kann man im Hintergrund solcher Stellen auch die biblische erste Plage Ägyptens (Exodus 7,14–25) vermuten.

Auffällig und nicht leicht zu parallelisieren ist die Aussage, man würde den Ägypter nur noch der Sprache nach als solchen erkennen, dem Verhalten nach jedoch für einen Fremden halten (*Ascl.* 24 [66,11–12 M.]; *NH* VI 71,23–29). Vermutlich wird damit das Motiv der Invasion durch fremde Völker noch weiter auf die Spitze getrieben; man kann auch an das reale Phänomen stark hellenisierter Ägypter denken. Die anschließend folgende Ankündigung der Verachtung der eigentlich schönen Welt sowie der Verunglimpfung der unsterblichen Seele geht deutlich über alle ägyptischen Texte hinaus. In ihnen kann man zwar Aussagen über den Ruin der Welt finden, nicht jedoch derartig nihilistische Weltauffassungen. Denkbar wäre hier eine Stoßrichtung des Autors gegen weltverachtende Tendenzen seiner Zeit, wie sie sich z.B. in manchen christlichen Strömungen und vielfach bei Gnostikern und Manichäern finden.

<sup>57</sup> Vgl. zur Frage der historischen Situierung QUACK 2012, 30.

<sup>58</sup> QUACK 2012, 26.

Bemerkenswert und sicher nicht ägyptischer Herkunft ist die anschließende Passage über die bösen Dämonen (*Ascl.* 25; *NH* VI 73,1–12). Sie geht auf die jüdische Konzeption der gefallenen Engel zurück.<sup>59</sup> Diese nimmt ihren Ausgangspunkt Genesis 6,1–4 darin, dass Engel sich mit den Töchtern der Menschen sexuell vereinen und mit ihnen Kinder zeugen. Diesen bringen sie auch verbotene bzw. schädliche Techniken und gefährliches Kulturwissen bei. Insbesondere in der jüdischen Literatur des zweiten Tempels wird dieses Thema breit ausgeführt, so im Buch der Jubiläen, Kap. 5 und vor allem im Ersten Henoch-Buch, Kap. 6–8.<sup>60</sup>

Im *Asclepius* heißt es nach der koptischen Version: „Dagegen werden allein die bösen Engel bei den Menschen übrigbleiben, indem sie mit ihnen zusammenleben und sie zum Bösen in Unverfrorenheit verführen, zu Gottlosigkeit, Kriegen und Raub, indem sie sie zu Widernatürlichem belehren“ (*NH* VI 73,5–12).<sup>61</sup> Die Vermischung der Engel mit den Menschen (im lateinischen Text *humanitate commixti*) dürfte im Lichte dieser Parallelen in sexuellem Sinne zu verstehen sein.<sup>62</sup>

Sehr interessant ist, was Verbindungen zum *Henoch-Buch* betrifft, auch eine Vision des Himmels und der Jenseitsstrafen, die im griechischen Papyrusfragment pGenf inv. 187 überliefert ist.<sup>63</sup> Sie zeigt Parallelen zum *Wächterbuch* (1. Henoch 1–36, insbesondere 1. Henoch 17,1–5). Gerade das Thema der Jenseitsstrafen spielt auch im *Asclepius* (28–29; *NH* VI 76,22–78,43) eine Rolle, allerdings außerhalb des apokalyptischen Abschnittes.

<sup>59</sup> LOSEKAM 2010, M. E. GÖTTE, *Von den Wächtern zu Adam. Frühjüdische Mythen über die Ursprünge des Bösen und ihre frühchristliche Rezeption*. WUNT 426 (Tübingen 2016); s. auch A. K. HARKINS / K. C. BAUTCH / J. C. ENDRES (Hg.), *The Watchers in Jewish and Christian Traditions* (Minneapolis 2014); Dies. (Hg.), *The Fallen Angels Traditions: Second Temple Developments and Reception History*. CBQMS 53 (Washington 2014), die mir nicht zugänglich waren. Auch KRAUSE 1969, 55 räumt ein, dass diese Aussage sich kaum als ägyptisch erweisen ließe.

<sup>60</sup> Vgl. die Bearbeitung der verschiedenen Versionen in S. BHAYRO 2005, *The Shemihazah and Asael Narrative of 1 Enoch 6–11. Introduction, Text, Translation and Commentary with Reference to Ancient Near Eastern and Biblical antecedents*. AOAT 322 (Münster 2005).

<sup>61</sup> Die Verbindung dieser Passage zum *Ersten Henochbuch* ist bereits von M. PHILONENKO, „Une allusion de l'Asclepius au Livre d'Hénoch“, in: J. NEUSNER (Hg.), *Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults. Studies for Morton Smith at Sixty, Part Two: Early Christianity*. SJLA 12 (Leiden 1975) 161–163 und LOSEKAM 2010, 346–348 gesehen worden; vgl. auch MAHÉ 1982, 88f. C. H. BULL, „Wicked Angels and the Good Demon: The Origins of Alchemy According to the Physica of Hermes“, *Gnosis: Journal of Gnostic Studies* 3 (2018) [3–33] 14f. möchte diese Passage spezifisch von einem verlorenen Werk *Physica* des Hermes ableiten, das bei Zosimos erwähnt wird, in dem er auch die Quelle für die Passage über die belebten Statuen sieht.

<sup>62</sup> LUCK 1986, 156 vermutet dagegen unter Hinweis auf NOCK / FESTUGIÈRE 1960, 381 Anm. 217 mit Verweis auf *Asclepius* 22, dass sie durch die Nahrung in die Menschen einträten und sieht hier eine Kritik an der christlichen Eucharistie. Das ist sachlich unwahrscheinlich, weil es dort um grundsätzlich nötige Nahrung geht.

<sup>63</sup> M. BAGNOUD, „P.Gen. Inv. 187: un texte apocalyptique apocryphe inédit“, *MH* 73 (2016) 129–153.

Hier setzt die Gegenreaktion der Gottheit an, die sich an eine Vernichtung und Erneuerung der verkommenen Welt macht. Die Vernichtung der Welt durch entweder Feuer oder Wasser ist in der römischen Kaiserzeit ein Gemeinplatz.<sup>64</sup> Oft wird diese Vorstellung konkret mit astrologischen Lehren verbunden.<sup>65</sup> Demnach kommt es jeweils zu einem Weltende, wenn alle Planeten in einer bestimmten Position stehen; entweder sich alle beisammen im selben Tierkreiszeichen befinden, oder wenn sie alle dieselbe Position innehaben, in der sie bei der Geburt der Welt waren. Je nach dem konkreten Tierkreiszeichen wird dann entweder eine Sintflut oder ein Feuerbrand kommen. Von Seneca, *Naturales quaestiones* III 29 wird dieses Konzept spezifisch Berossos zugeschrieben, der als Mittler zwischen mesopotamischen Traditionen und den Griechen gewirkt hat.<sup>66</sup> Für das Verständnis des *Asclepius* ist dieser Punkt immerhin insofern relevant, als wesentliche Grundelemente eines solchen astralen Weltbildes, nämlich die Planetensphären und die Dekane, in Kapitel 19 explizit erwähnt werden. Verräterisch hinsichtlich der Herkunft des Motivs dürfte auch die konkrete Formulierung „manchmal hat er sie in einer Sintflut ertränkt, manchmal in einem flammenden Feuer verzehrt, manchmal auch mit Krieg und Pestilenz gequält“ (*Ascl.* 26, *NH* VI 73,31–36) sein. So klingt nicht eine konkrete spezifische apokalyptische Zukunftsschau, sondern ein theoretischer Traktat. Besser adaptiert scheint da eine an sich ähnliche Passage in den *Sibyllinischen Weissagungen* V 206–213, wo spezifischer ein Feuerbrand im Zusammenhang einer bestimmten Sternenstellung angekündigt wird.

Der spezifischste Berührungspunkt zur ägyptischen prophetisch-apokalyptischen Tradition findet sich dort, wo Hermes Trismegistos darüber redet, die „Herren der Erde“ würden die Götter zu einer neugegründeten Stadt am Rand des Landes transferieren, die im Westen, auf der libyschen Seite Ägyptens liegt und für Seefahrt und Reisen zu Lande gleichermaßen bedeutsam ist (*Ascl.* 27, *NH* VI 75,26–36).<sup>67</sup> Der Bezug auf Alexandria als Neugründung der Griechenherrscher ist recht eindeutig.<sup>68</sup> Hier wird

<sup>64</sup> Bereits KROLL 1914, 169–173 verbindet diese Passage mit der Vorstellung der Stoa von der Weltvernichtung und -erneuerung.

<sup>65</sup> F. BOLL / C. BEZOLD / W. GUNDEL, *Stern Glaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie*. Aus *Natur und Geisteswelt* 638 (Leipzig / Berlin<sup>4</sup> 1931; Nachdruck Darmstadt 1966, Stuttgart 1977) 200–205; G. DE CALLATAÏ, *Annus Platonicus. A Study of World Cycles in Greek, Latin and Arabic Sources*. Publications de l'Institut orientaliste de Louvain 48 (Louvain-la-neuve 1996).

<sup>66</sup> DILLERY 2015, 240–264.

<sup>67</sup> Vgl. speziell zu diesem Abschnitt VAN RINSVELD 1985.

<sup>68</sup> NOCK / FESTUGIÈRE 1960, 384 Anm. 231 haben noch versucht, den konkreten Bezug auf Alexandria für den *Asclepius* ebenso wie für das *Töpferorakel* zu bestreiten. Ebenso will FOWDEN 1986, 40 die Angabe nicht auf Alexandria beziehen, sondern auf die memphitische Nekropole. Ich sehe nicht, wie das mit der Angabe des Textes über die Natur der Stadt als Neugründung, der Relevanz für die Seefahrt sowie der Lokalisierung im äußersten Winkel Ägyptens vereinbar ist.

man kaum ohne eine Verbindung zum *Töpferorakel* auskommen können, das von Alexandria als neugegründeter Stadt am Meeresufer spricht und später angibt, die Götter würden von dort nach Memphis zurückkehren. Allerdings ist gerade diese Stelle im Traktat *Asclepius* außerhalb der eigentlich apokalyptischen Sektion angesiedelt. Auffällig ist auch, dass diese Sektion mit einem im Vergleich zum sonstigen Vorgehen des Traktats relativ scharfen Schnitt durch *Und das soll nur bis hierhin erzählt sein* abgebrochen wird. Dies erweckt den Eindruck, dass der Textautor hierzu mehr kannte, als er niederschreibt, oder alternativ ein späterer Redaktor einen in seinen Augen zu langen Abschnitt gekürzt hat.

Zusammengenommen kann man also manche Partien in der apokalyptischen Passage des *Asclepius* finden, die sich problemlos in ägyptische Traditionen einfügen würden, aber für den Nachweis konkreter Abhängigkeit zu unspezifisch sind. Andere lassen sich klarer mit spezifischen ägyptischen Hintergründen, insbesondere dem *Töpferorakel*, verbinden. Gerade dieser Text, der in griechischer Fassung zirkulierte, dürfte von Sprache und Schrift her auch besonders gut zugänglich gewesen sein. Daneben ist aber auch eine Verbindung zu jüdischen apokalyptischen Texten fassbar, am eindeutigsten hinsichtlich der Konzeption der gefallenen Engel und ihrer Verführung der Menschen.

Sofern man somit im *Asclepius* eine Interaktion ägyptischer und jüdischer Tradition erkennen kann, stellen sich noch verschiedene Fragen. Zum einen kann man darauf hinweisen, dass zuletzt in der Forschung für manche späten prophetischen Passagen des Alten Testaments bereits Berührungen zu ägyptischen prophetischen Texten des griechisch-römischen Ägypten gesehen wurden.<sup>69</sup> Zum anderen wäre nach den konkreten Orten und Zeiten einer Begegnung dieser Traditionen zu fragen. Wichtig ist dabei gerade die Frage, inwieweit es in Ägypten nach dem zweiten jüdischen Aufstand überhaupt noch eine jüdische Bevölkerung gegeben hat. Aber tatsächlich kann man im Bereich der Magie gerade ab dem 2. Jh. n. Chr. das Aufgreifen alttestamentlicher Motive in den gräkoägyptischen Texten (sowohl in griechischer als auch in ägyptisch-demotischer Sprache) fassen.<sup>70</sup>

Zu diesem Befund passen würde auch der für die *Apokalypse des Elias* erarbeitete Befund, dass dort neben jüdischen und eventuell christlichen Traditionen ebenso Reminiszenzen gerade an das *Töpferorakel* zu fassen

---

<sup>69</sup> B. U. SCHIPPER, „The City by the Sea will be a Drying Place’: Isaiah 19.1–25 in Light of Prophetic Texts from Ptolemaic Egypt“, in: N. MACDONALD / K. BROWN (Hg.), *Monotheism in Late Prophetic and Early Apocalyptic Literature. Studies of the Sofja Kovalevskaja Research Group on Early Jewish Monotheism*, vol. III. FAT 72 (Tübingen 2014) [25–56] 36–50.

<sup>70</sup> J. F. QUACK, „Alttestamentliche Motive in der gräkoägyptischen Magie“, in: J. KAMLAH / R. SCHÄFER / M. WITTE (Hg.), *Zauber und Magie im Alten Palästina und in seiner Umwelt*. ADPV 46 (Wiesbaden 2017) 141–182.

sind.<sup>71</sup> Ebenso würde ein solches Ergebnis auch zum Gesamtbild der hermetischen Traktate passen, in denen neben ägyptischer Religion und griechischer Philosophie zumindest in manchen der Texte zweifelsfrei jüdische Traditionen fassbar sind.

---

<sup>71</sup> QUACK 2016b, 101f.

# Die Rezeption des *Asclepius* in der Renaissance

Claudio Moreschini\*

In der Spätantike wurden die hermetischen Texte fast ausschließlich von christlichen Autoren zitiert und als Quellen genutzt, und zwar aus religiösen Motiven, denn sie sahen in der hermetischen Theosophie eine Vorankündigung der christlichen Offenbarung. Insbesondere ein Autor kann davon Zeugnis ablegen: Lactantius war zwar kein tiefgründiger Denker, aber intellektuell rege und gebildet und hatte ein persönliches Interesse am Hermetismus, aber auch an den religiösen Orakeltexten seiner Zeit. Er zitiert nicht aus dem lateinischen *Asclepius*, sondern aus dem griechischen *Logos teleios* (*Das vollkommene Wort*), dessen lateinische Übersetzung der *Asclepius* darstellt (es lässt sich nicht ganz ausschließen, dass die Übersetzung bereits zu Lactantius' Zeit existierte, sie ihm aber nicht bekannt war). Er übersetzt auch selbst manche Passage daraus, unter denen besonders diejenige hervorsteht, die die ‚Erschaffung‘ eines zweiten Gottes durch den ersten Gott betrifft, die Lactantius als die Zeugung des Gottessohnes durch den Vater deutet (*Div. inst.* IV 6,3–7,3), während der hermetische Text sie als ‚Schöpfung‘ der Welt versteht. Augustinus kannte den Hermetismus nur durch den *Asclepius* und folgte nicht Lactantius' Synkretismus, sondern betrieb eine stark antiheidnische Polemik. Während die hermetische Offenbarung für Lactantius eine gültige, wenn auch in manchem beschränkte Quelle der Wahrheit darstellt, betrachtete Augustinus sie im Wesentlichen als überflüssig: Er kannte die griechischen Hermetika nicht und übergang die Passage aus Lactantius und dem *Asclepius* über die ‚Erschaffung‘ des zweiten Gottes. Weil er den Hermetismus als eine paganreligiöse Lehre betrachtete und somit der christlichen Wahrheit unterlegen, wandte er sich stattdessen der sogenannten ägyptischen ‚Apokalypse‘ zu (*Ascl.* 24–26), die er als Prophezeiung vom Ende des Götzendienstes im Siegeszug der christlichen Religion verstand (*De civitate Dei* VIII 23–26). Indem er eine umfassende Widerlegung des Heidentums in Angriff nahm, verfolgte Augustinus die Absicht, den Heiden, für die er *De civitate Dei* geschrieben hatte, aufzuzeigen und bewusst zu machen, dass auch der Hermetismus das Ende der heidnischen Kulte vorhergesagt habe.

---

\* Aus dem Italienischen und Englischen übersetzt von Simone Seibert unter Mitwirkung von Andrea Villani.

Neben Lactantius betrachtete auch der unbekannt Autor des Werkes *Adversus quinque haereses*, das vermutlich von Quodvultdeus, einem Schüler von Augustinus, stammt, den Hermetismus als eine hoch autoritative Theosophie (*Adversus quinque haereses* 3,4–21). Quodvultdeus glaubte, der Titel des *Asclepius* (*Logos teleios*), den er von Lactantius übernommen hatte, bedeute „Wort Gottes“, das als solches natürlich vollkommen sei; daher handele der *Logos teleios*, wie er in Übereinstimmung mit Lactantius ausführt, vom Sohn Gottes. *Adversus quinque haereses* wurde im Mittelalter als Werk Augustinus' betrachtet und ihm wurde daher eine hohe Autorität zugeschrieben wegen seines namhaften Autors. So erhielten die hermetischen Texte, trotz Augustinus' Polemik gegen den Hermetismus, dank Lactantius und Quodvultdeus, durchaus Anerkennung als Quelle heidnischer Weisheit aus vorchristlicher Zeit. Der Hermetismus wurde nicht als eine pagane Häresie betrachtet (so der Titel des Buches von Quodvultdeus), sondern als Zeugnis des göttlichen Ursprungs der christlichen Offenbarung.

## 1. Mittelalter

Im zwölften Jahrhundert erfuhr der *Asclepius* eine besonders weite Verbreitung, wie sich anhand der Zunahme der Manuskripte ablesen lässt, die ihn enthalten;<sup>1</sup> aber der wichtigste Beweis für die wachsende Bedeutungszumessung dem *Asclepius* gegenüber zeigt sich bei Abaelard und den Philosophen der Schule von Chartres, die alle ein besonderes Interesse an Hermes<sup>2</sup> als Zeugen ältester Weisheit zeigen.<sup>3</sup> Abaelard ist verantwortlich für die Verbreitung einer theologischen und religiösen Auslegung des Hermetismus, die davon ausgeht, dass dieser, wenn auch nur ungenau, eine Offenbarung der christlichen Trinitätslehre enthält. Der Vorwurf der Magie und der Gotteslästerung gegen Hermes, hergeleitet aus dem 37. Kapitel (81,15–82,2 M.) des *Asclepius*, das von der Herstellung von Statuen und ihrer Animation in Zeremonien mit Kräutern und Essenzen handelt, wodurch sie zu Göttern würden, war ein Problem, dem erst in der Renaissance wesentlich mehr Beachtung geschenkt wurde.

<sup>1</sup> Eine Liste der Manuskripte wurde zusammengestellt von R. KLIBANSKY / F. REGEN, *Die Handschriften der philosophischen Werke des Apuleius*. AAWG Folge 3, 204 (Göttingen 1993) und daran anschließend von P. LUCENTINI / V. PERRONE COMPAGNI, „I manoscritti dei testi ermetici latini“, in: LUCENTINI / PARRI / PERRONE COMPAGNI 2003, 715–745.

<sup>2</sup> Die Namen Hermes, Merkur(ius), Trismegistos/-us, Hermes Trismegistos oder Merkur Trismegistos stehen im Folgenden für den Gesprächsführer im *Asclepius* bzw. den (angenommenen) Autor der hermetischen Schriften [Anm. d. Übers.].

<sup>3</sup> Bei den Seiten 284–290 handelt es sich um eine gekürzte Fassung eines Kapitels aus MORESCHINI 2011, 92–106 und 118–124.

Abaelard bemerkt (*Theologia Christiana* I 64), die Frühchristen und manchmal sogar die Kirchenväter selbst hätten in einer ungenauen (abwertenden) Weise von der geheimnisvollen Zeugung des Gottessohns gesprochen, indem sie sagten, er sei „erschaffen“ oder „gemacht“ anstelle von „gezeugt“. Im Übrigen – erklärt er weiter (I 67) – war Hermes in der christlichen Lehre nicht genügend unterwiesen. Ein analoges Beispiel führt er aus Platon und seinen Nachfolgern an, welche erklären, der Geist, *nous*, stamme von Gott und sei mit ihm ewig, was sich offenbar auf den Sohn Gottes beziehe. Den antiken Philosophen sei sehr wohl auch der Heilige Geist bekannt gewesen, die dritte Person nach Gott (dem Vater) und dem *nous* (dem Sohn Gottes), den sie als *anima mundi* bezeichneten (I 68). Zu den Schwierigkeiten, die sich aus der hermetischen Terminologie ergeben, erklärt Abaelard:

*Solent quippe philosophi 'factum' ex Deo sive 'genitum' dicere omne quod a Deo habet esse. Unde et Hermes superius Filium Dei factum a Deo dixit, secundum hoc quod ab ipso habet esse tamquam aeternaliter genitus, non temporaliter ab ipso factus aut creatus (I 70).*

Die Philosophen nämlich verwendeten gewöhnlich den Ausdruck von Gott „gemacht“ ebenso wie „gezeugt“ bei allem, das das Sein von Gott hat. Daher hat auch Hermes über den Sohn Gottes gesagt, er sei von Gott gemacht, in dem Sinne, dass er von ihm das Sein hat und als ewig gezeugt, nicht vergänglich von ihm gemacht oder erschaffen wurde.

Wenn Merkur folglich sage (*Ascl.* 8 [46,5–13 M.]), der Sohn sei ein zweiter Gott (*secundus dominus*) nach dem Vater, meine er damit zwei Dinge: dass er ein Gott sei (*dominus*) und dass er an zweiter Stelle folge, nach dem Vater:

*Hoc est, personaliter diversum ab eo Patre a quo solo ipse est; sed non solus, cum ipse quoque Spiritus ab utrisque sit. [...] 'Secundum' itaque dixit quasi eum qui primo loco ex Patre sit, ex ipsa videlicet eius substantia et nulla alia interveniente Persona (I 101).*

Das bedeutet, dass er als Person vom Vater unterschieden ist und er von ihm getrennt allein existiert; aber nicht als einziger, da der Heilige Geist aus beiden kommt [...] „Zweiter“ sagte er deshalb, weil er, der an erster Stelle aus dem Vater entstanden ist, selbstverständlich aus dessen Substanz selbst besteht, und ohne dass eine andere Person dazwischen tritt.

Quodvultdeus hatte diesen Gedankengang bereits ausgeführt und Abaelard wiederholt ihn:

*Quo etiam modo supra Mercurius ait quod 'deus secundum fecit dominum', hoc est pater genuit filium. Qui, scilicet Mercurius, postea quasi corrigendo hoc quod dixit 'fecit' et non dixit 'genuit', adiecit: 'Dilexit eum tamquam unigenitum suum' et alibi: 'Filius', inquit, 'benedicti Dei'. Non enim proprie 'creari' vel 'fieri' dicitur, nisi id quod incepit et ab alio factum est, cum prius non esset (Theologia Summi boni III 58, ed. Buytaert / Mews, CCCM 13).*

Ebenso behauptet Mercurius, dass „Gott einen zweiten Herrn machte“, mithin der Vater einen Sohn zeugte. Später fügte er als Korrektur dessen, dass er „machte“ statt „zeugte“ sagte, hinzu: „Er liebte ihn wie seinen einzig-gezeugten Sohn“. Anderswo spricht er vom „Sohn des gebenedeiten Gottes“. Man spricht nur dann im eigentlichen Sinne davon, dass etwas „geschaffen“ oder „gemacht“ wurde, wenn es einen Anfang hatte und von einem anderen gemacht wurde, da es zuvor nicht war (Übers. Niggli).

Hermes dagegen verwende, wie Abaelard bemerkt, die Verben *creari* („geschaffen werden“) und *gigni* („gezeugt werden“) ohne Unterschied, wie sich anhand seiner Zitate aus der Bibel und auch aus Platon erkennen lasse. Wenn also in der oben erwähnten Passage des *Asclepius* Merkur sagt „Gott hat einen zweiten (Gott) gemacht“, dann habe er inkonsequenterweise *fieri* („gemacht werden“) statt *gigni* („gezeugt werden“) verwendet.

Auch Thierry von Chartres (Theodoricus Carnotensis) setzt sich in seinem *Commentum in Boethii librum De Trinitate* mit vielen der hermetischen Vorstellungen auseinander: mit der Präsenz Gottes in der Materie (vgl. *Ascl.* 14 [53,9–1 M.] (IV 3,8 [97,88–90])); mit der Vorstellung, dass Gott alle Namen und alles Sein besitzt, gleichzeitig aber ohne Namen ist, da er nicht erkannt werden kann (*Lectiones in Boethii librum De Trinitate* IV 6,11 [189,22–190,32]; IV 28 [195,32–35]); mit dem Ausspruch Merkurs im *Trimegistrus*,<sup>4</sup> Gott sei nicht erkennbar, unendlich, unbegrenzt und jenseits alles Verstehbaren (*Mercurius in Trimegistro dicit quod deus inintelligibilis est, infinibilis, interminabilis, super omnem intellectum; Lectiones in Boethii librum De Trinitate* IV 28 [195,32–35]).

Bernardus Silvestris hat Thierry die *Cosmographia* gewidmet, geschrieben zwischen 1145 und 1148. Experten haben bereits viele hermetische Elemente in diesem Werk entdeckt:<sup>5</sup> die Vorstellung der Existenz einer formlosen Materie, die weder gut noch böse ist (sie besitzt die Fruchtbarkeit, gute Dinge hervorzubringen, wie auch schlechte, weil sie *ad malum indifferens* ist [I ii 6, vgl. *Ascl.* 15–16]); das Lob der Schönheit der Schöpfung (I ii 11, vgl. *Ascl.* 3); die Himmel als Lebensspender aller Dinge (I iv 1, vgl. *Ascl.* 2–3; 19); die Zusammenhänge im Universum (I iv 9, vgl. *Ascl.* 2); die menschliche Fruchtbarkeit in der Fortpflanzung, die die göttliche Fruchtbarkeit imitiert und ein Ergebnis des göttlichen Plans ist (II xiv 157–164, vgl. *Ascl.* 21); die Hierarchie der *ousiarchai* oder der intelligiblen Götter (II iii 11, vgl. *Ascl.* 19);<sup>6</sup> die Fähigkeit des Menschen, die Götter zu verehren und die Erde zu regieren (II x 14–22, vgl. *Ascl.* 6 und 8). Bernardus beschreibt Gott als Höchsten und Erhabensten (*summus et superessentialis* [II v 1] und *summus et exsuperantissimus* [II ii 13]), so wie es in *Ascl.* 41 steht. Neben Gott steht der göttliche Intellekt (*nous*): Er enthält die göttlichen Ideen,

<sup>4</sup> Die Art der Verwendung des Terminus weist darauf hin, dass damit der Titel des Buches *Asclepius* gemeint ist.

<sup>5</sup> Vgl. R. B. WOOLSEY, „Bernard Silvester and the Hermetic Asclepius“, *Traditio* 6 (1948) 340–344; P. LUCENTINI, „L’*Asclepius* ermetico nel secolo XII“, in: H. J. WESTRA (Hg.), *From Athens to Chartres. Neoplatonism and medieval thought. Studies in honour of Edouard Jeuneau*. STGMA 35 (Leiden u.a. 1992) [397–420] 411; W. WETHERBEE (Hg.) in den Anmerkungen zu seiner Ausgabe der *Cosmographia: The Cosmographia of Bernardus Silvestris. A Translation with Introduction and Notes*. (New York 1990). Die Zitate sind folgender Ausgabe entnommen: P. DRONKE, *Cosmographia. Edited with introduction and notes. Textus minores: in usum academicum sumptibus E. J. Brill ed.* 53 (Leiden 1978).

<sup>6</sup> Die Bedeutung unterscheidet sich hier von der im *Asclepius*.

die in der Welt sichtbar sind (I iv 14, vgl. *Ascl.* 17 [56,3–4 M.]). Die Ewigkeit ist mit der Heimarmenê verschränkt, die in der Fortdauer der Zeit besteht und die für die Ordnung, die Abfolge, die Kombination und die Auflösung aller Dinge sorgt, die sie enthält (I iv 14, vgl. *Ascl.* 39); die Heimarmenê ist eine vorherbestimmte Abfolge (*fatalis series*) (I ii 13, vgl. *Ascl.* 39). Die Definition der Materie stammt ebenso aus dem *Asclepius*: Die *hyle* war (für den Schöpfer) bereits vorhanden, sie war in der Materie vorhanden, sie war im Geist vorhanden, der mit dem ewigen Leben ausgestattet ist (II iv 8, vgl. *Ascl.* 14 [53,9–54,1 M.]). Andere Bemerkungen von Bernardus bestätigen, dass er nicht nur den *Asclepius* kannte, sondern auch Apuleius' *De Platone et eius dogmate*.

Alain de Lille (Alanus ab Insulis) mit seinen vielfältigen Interessen an Literatur und Philosophie hat sich ebenfalls eingehend mit dem Hermetismus beschäftigt.<sup>7</sup> In seinem Werk *Summa quoniam homines* (I 4 Glorieux), zitiert er, um die Einheit Gottes zu demonstrieren, das Schlussgebet des *Asclepius* (41 [85,23–24 M.]): „deinen heiligen und ehrenvollen Namen, den einen Namen, bei dem allein Gott nach dem Glauben der Väter zu preisen ist“ (*nomen unum quo unus solus Deus es benedicendus religione paterna*).<sup>8</sup> Gott ist auch allnamig (*omninominis*) (*Summa* I 9 [139] = *Ascl.* 20 [60,1 M.]) und es ist unbekannt, was er ist (I 8e [135]), entsprechend dem in *Ascl.* 31 (75,3–5 M.) Gesagten: „Dies also von welcher Beschaffenheit es (Gott) ist [...] ist ungewiss“ (*hoc ergo quod tale est (Deus) [...] incertum est.*). Nicht Gott habe das Böse geschaffen (*Summa* I 6b [133], vgl. *Ascl.* 16). Wichtiger ist aber die Tatsache, dass Alains *Summa* und *Contra hereticos*, genau wie Abaelard, die Deutung von Lactantius und Quodvultdeus aufgreifen, wenn es um die Erschaffung (von Hermes als „Machen“ bezeichnet) des Gottessohnes geht. Er folgt Abaelards Interpretation in seiner *Summa* (I 16b) und sagt, die Philosophen hätten die unsichtbaren Mysterien Gottes durch die Betrachtung der sichtbaren Welt erkannt<sup>9</sup> und, wenn auch nur im Traum, die Zeichen der Dreifaltigkeit erblickt. Sie hätten gesehen, dass bestimmte essentielle Besonderheiten Gottes existieren – Macht, Weisheit, Liebe – und dass diese substantiellen Besonderheiten die drei göttlichen Personen definieren; sie (die Philosophen) hätten zwar keine passenden Konzepte zu ihrer Unterscheidung gekannt, hätten aber dennoch viele Dinge hinsichtlich Gott, seines Intellekts und der Weltseele gesagt, die in Verbindung mit den drei Personen stehen, wobei viele Vorstellungen, die sie bezüglich der Weltseele vertreten hätten, mit dem Heiligen Geist übereinstimmten.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Vgl. LUCENTINI 2007, 95–99; D. PORRECA, „La réception d’Hermès Trismégiste par Alain de Lille et ses contemporains“, in: LUCENTINI / PARRI / PERRONE COMPAGNI 2003, 139–155.

<sup>8</sup> P. GLORIEUX, „La somme «*Quoniam homines*» d’Alain de Lille“, *Arch. d’Hist. doctr. et litt. du Moyen Age* 28 (1953) 113–360.

<sup>9</sup> Mit diesen Worten greift Alain Paulus’ Erklärung in Röm 1,20–21 auf.

<sup>10</sup> Vgl. LUCENTINI 2007, 96–99.

Unglücklicherweise drücke sich Hermes auf eine verkehrte Weise aus, die typisch sei für die Unbeschnittenen (d.h. die Heiden), indem er den Plural „Götter“ (*deos*) verwende, wo Gott doch ein einziger sei; er hätte, wenn überhaupt, „Personen“ (*personae*) sagen sollen (*Summa* I 31 [168]). Zusammenfassend erklärt Alain, die Trinitätslehre sei bereits Hermes bekannt gewesen, indem er sagt: *deus deos fecit aeternos*, „Gott machte ewige Götter“ (*Textes inédits*, ed. M.Th. D’Alverny, Paris 1965, 306), was genau in jener Passage des *Asclepius* deutlich werde (23 [64,12–15 M.]).<sup>11</sup>

Dass sich Vorstellungen aus dem *Asclepius* in den Werken von Thomas Bradwardine finden lassen, ist hinreichend bekannt. Schon Nock und Festugière haben einige Passagen seiner Werke im Apparat ihrer Ausgabe zitiert. In *De causa Dei* vertritt Bradwardine die Meinung, Hermes Trismegistos, der dreimal Größte in der Philosophie, König von Ägypten, Philosoph und Poet, habe ein Werk namens *De verbo aeterno* geschrieben (der Titel ist eine Anlehnung an *Verbum perfectum*, Quodvultdeus’ Übersetzung von *Logos teleios*). Wie der *Asclepius* bezeuge, habe Hermes gesagt, Gott sei ganz, „voll und vollkommen“ und „selbst heilig und unverdorben und ewig, und wenn noch etwas Besseres verkündet werden kann“ – *totus est plenus atque perfectus* (*Ascl.* 30), und *ipse sanctus et incorruptus, sempiternus est, et si quod potest melius nuncupari* (*Ascl.* 32). Was die ‚Erschaffung‘ der Götter betrifft, wie in Kapitel 23–24 des *Asclepius* behauptet wird, stellt Bradwardine fest, dass natürlich kein Mensch Gott ‚erschaffen‘ könne, denn sonst wäre er stärker als Gott und folglich das, was im *Asclepius* stehe, ein Irrtum. Bradwardine war sich, wie ein Jahrhundert später Marsilio Ficino, bewusst, dass eine solche Vorstellung für jeden christlichen Hermetiker schwer zu akzeptieren war. Diese hermetische Vorstellung lasse sich auf zwei Arten interpretieren: Wenn man sie ihrer exakten Aussage nach verstehe, dass Menschen Gott erschaffen würden, dann sei sie nicht akzeptierbar, weil sie eine Form der Gotteslästerung darstelle; wenn aber der Text zweideutig (*aequivocus*) sei, sei sie ungefährlich, weil ihr Wortlaut eine ‚allegorische‘ Interpretation zulasse.

Ein anderer fundamentaler Gesichtspunkt des Hermetismus ist die Un erreichbarkeit und Unbegreifbarkeit Gottes. Bradwardine demonstriert seine Kenntnis der Ambivalenz hermetischer Texte, nach der sich Gott aus der Welt erkennen lasse, aber vollkommen unbegreiflich in seiner absoluten Transzendenz sei. Dazu zitiert er die Kapitel XVI, XXI und XXIII des *Liber viginti quattuor philosophorum* (eine mittelalterliche Fälschung) und *Ascl.* 32. Auch Bradwardine, wie die großen Philosophen des zwölften Jahrhunderts, rechnet es Hermes positiv an, dass er, wenn auch undeutlich, die Existenz des Heiligen Geistes intuitiv richtig erkannt habe. Er bezieht sich auf *Ascl.* 20–21, diejenigen Passagen, in denen gesagt wird, Gott,

<sup>11</sup> Vgl. LUCENTINI 2007, 98f.

allein und alles, enthalte in sich selbst die Fruchtbarkeit beider Geschlechter, erschaffe alles, was er will, und wolle nur das Gute, denn sein Wille sei gut: *Hanc autem voluntatem divinam Spiritui Sancto aptam et idem Hermes videtur quandoque Spiritum nominare* („Diesen göttlichen Willen, dem Heiligen Geist entsprechend, scheint auch Hermes selbst manchmal Geist zu nennen“; *De causa Dei* I 2 Savile, 156CD).

Nikolaus von Kues (Nicolaus Cusanus) hatte ein tiefgreifendes Interesse am Hermetismus. Er nennt Hermes einen der weisen Heiden, die richtigerweise an die Einheit Gottes geglaubt hätten und denen Gotteslästerung daher ferngelegen habe – Augustinus' Ablehnung fand folglich kein Echo bei Nikolaus. Gott trage alle Namen in sich, und solle im Umkehrschluss bei keinem Namen genannt werden (*De beryllo* 13<sup>12</sup> und *Idiota de mente* III 69: *Mirabiliter dictum Trismegisti dilucidasti, qui aiebat deum omnium rerum nominibus ac omnes res dei nomine nominari*<sup>13</sup> [vgl. *Ascl.* 20], „Wunderbar hast du das Wort des Trismegistus erhellt, der sagte, Gott werde mit den Namen aller Dinge und alle Dinge mit dem Namen Gottes genannt“, Übers. Steiger). In seinem Werk *De docta ignorantia* (I 24,75) führt Nikolaus aus, dass der Ausdruck „Einer und Alles“ (*unus et omnia*) im *Asclepius* 2 und 20 [20,22; 60,4 M.] als „gemäß seinem eigenen Wesen“ (*secundum essentiam propriam*) verstanden werden müsse und „Alles in Eins“ (*omnia uniter*) das Gemeinte besser wiedergäbe. Außerdem berücksichtigt Nikolaus in seiner Theologie die Theorie aus dem *Asclepius*, dass Gott beide Geschlechter enthalte (vgl. *Ascl.* 20 [60,4]; Nic. Cus. *De pace fidei* X 27) und dass er die Liebe sei; er entnimmt aus dem *Asclepius* das Verständnis der Materie, welche dank ihres Mangels an Formen die Seelen nähre: *Unde Hermes aiebat ylem esse corporum nutricem, et illam informitatem nutricem animarum* („Daher bezeichnete Hermes die *hyle* als den Nährgrund der Körper und jene Formlosigkeit als den Nährgrund der Seelen“, *De docta ignorantia* II 8,134, Übers. Wilpert). Indem er sich auf zwei bekannte Passagen aus dem *Asclepius* bezieht (6 und 8), argumentiert Nikolaus außerdem (*De beryllo* 7),<sup>14</sup> der Mensch sei der zweite Gott, von dem im hermetischen Text die Rede war. Wir dürfen auch nicht vergessen, dass Nikolaus das älteste Manuskript der philosophischen Werke von Apuleius besaß, in dem sich auch der *Asclepius* befand (Brüssel, Bibl. Nat. 10054–56, 9. Jahrhundert). Das Manuskript enthält Randglossen von Nikolaus und seinem Sekretär, Giovanni Andrea de' Bussi. Nikolaus hat die wichtigsten Aussagen des *Asclepius* unterstrichen und diejenigen mit der größten Relevanz für die christliche

<sup>12</sup> K. BORMANN / H. G. SENGER (Hg.), *Nicolai de Cusa opera omnia* XI 1, *De beryllo* (Hamburg 1988).

<sup>13</sup> L. BAUR / R. STEIGER (Hg.), *Nicolai de Cusa opera omnia* vol. V, *Idiota de sapientia. Idiota de mente. Idiota de staticis experimentis* (Hamburg 1983).

<sup>14</sup> Siehe oben, Anm. 12.

Theologie.<sup>15</sup> Wenige Jahre nach Nikolaus' Tod (1464) wurde der *Asclepius* in der *editio princeps* der Werke von Apuleius veröffentlicht, die 1469 in Rom unter der Herausgeberschaft von Sweynheim und Pannartz gedruckt wurde. Giovanni Andrea de' Bussi selbst hatte den Druck veranlasst, weshalb es nicht verwundert, dass sich diese Ausgabe an manchen Stellen mit den eingefügten Korrekturen des Manuskripts Bruxellensis deckt.<sup>16</sup>

## 2. Die Entdeckung der hermetischen Traktate

Einige Jahre zuvor, 1463, war ein wichtiges Ereignis eingetreten: die Entdeckung der griechischen Hermetika (jetzt als *Corpus Hermeticum* bezeichnet) und ihre Übersetzung ins Lateinische durch Marsilio Ficino. Aber auch schon vor 1463 war Ficino an den hermetischen Offenbarungen interessiert gewesen, die er mittelbar durch den *Asclepius*, durch die christliche Auslegung (von Lactantius und Quodvultdeus) und durch die Lehren der mittelalterlichen Philosophen kennengelernt hatte. Genaugenommen hatte sich Marsilio Ficino zwischen Februar und März 1455, obwohl er noch jung war (er ist 1433 geboren), mit dem Platonismus vertraut gemacht und eine Kopie von Apuleius' *De deo Socratis*<sup>17</sup> (Mailand, Biblioteca Ambrosiana S 14 Sup.) angefertigt, und einige Monate später (Mai 1456) beendete er die Abschrift eines weiteren Kodex (Florenz, Biblioteca Riccardiana 709), der den letzten Teil des *Asclepius* enthält (von Kapitel 35 [80,14 M.]: *quanta* bis zum Schluss), gefolgt von den Zeugnissen über Hermes Trismegistos aus Augustinus, Cicero und Lactantius; dieser Kodex der Biblioteca Riccar-

<sup>15</sup> Vgl. P. ARFÈ, „The annotations of Nicolaus Cusanus and Giovanni Andrea de' Bussi on the *Asclepius*“, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 62 (1999) 29–59; ders., „Alberto Magno e Nicola Cusano interpreti dell'*Asclepius*“, in: M. THURNER (Hg.), *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien. Beiträge eines deutsch-italienischen Symposiums in der Villa Vigoni*. VGI 48 (Berlin 2002) 129–151; ders., „Ermete Trismegisto e Nicola Cusano“, in: LUCENTINI / PARRI / PERRONE COMPAGNI 2007, 223–243. Einigen Wissenschaftlern zufolge stammen aber diese Randnotizen von einer anderen Hand aus derselben Zeit und hätten daher nichts mit Cusanus zu tun.

<sup>16</sup> Der ganze Sachverhalt wird ausführlich diskutiert in C. MORESCHINI, *Dall'Asclepius al Crater Hermetis. Studi sull'ermetismo latino tardo-antico e rinascimentale* (Appendice: Sulla tradizione manoscritta degli *Opuscula* di Apuleio) BSA 51 (Pisa 1985) 267–288, besonders 280–282, aber von J. Stover geflissentlich ignoriert (J. A. STOVER, *A new Work by Apuleius. The lost third book of the De Platone. Edited and translated with an introduction and commentary* [Oxford 2016]), eine Arbeit deren Mängel und Unzulänglichkeiten ich bereits in meiner Bryn Mawr-Rezension (2017.03.31) dargelegt habe.

<sup>17</sup> Zu diesem Manuskript vgl. GENTILE / NICCOLI / VITI 1984, 16; M. STEFANI, *Marsilio Ficino lettore di Apuleio filosofo e dell'Asclepius*. *Minima philologica* 8 (Alessandria 2016) 3f. mit der vorangehenden Bibliographie. Stefani hat auch die Randglossen von Ficino zu den oben genannten Werken transkribiert, wobei hervorzuheben ist, dass Ficino nicht nur an den Lehren von Hermes und Apuleius interessiert war, sondern auch an der Korrektheit des Textes, den er an den Stellen, an denen es ihm notwendig erschien, korrigierte und ergänzte.

diana enthält auch die apuleischen Werke *De Platone et eius dogmate* und *De mundo*. Somit hatte Ficino im selben Manuskript die philosophischen Werke von Apuleius, den *Asclepius* (obwohl der Text nur fragmentarisch enthalten ist) und einige Bemerkungen, die sich auf Hermes beziehen, miteinander verbunden. Augustinus, Lactantius und vor allem der *Asclepius* waren es, die Ficino mit dem Hermetismus vertraut gemacht haben, noch bevor er die griechische Hermetik kennengelernt hatte.<sup>18</sup> Dabei ist anzumerken, dass Ficino, wie alle Gelehrten des fünfzehnten Jahrhunderts und darüber hinaus, den *Asclepius* für eine lateinische Übersetzung des Apuleius gehalten hatte, weil der Text unter den philosophischen Werken von Apuleius überliefert war. Die sich daraus ergebende Verknüpfung platonischer und hermetischer Lehren tritt in einem Werk deutlich zutage, das Ficino in jenen Jahren verfasst hat: *Di Dio et animo* (oder *Tractatus de Deo et anima vulgaris*), geschrieben Anfang 1458.<sup>19</sup> Darin behauptet Ficino, dass Merkur Trismegistus ein ägyptischer Philosoph gewesen sei, der lange vor den Griechen gelebt hätte und von Ägyptern und Griechen „Gott“ genannt worden sei wegen seines unbegrenzten Wissens und seiner übermenschlichen Einsichtsfähigkeit (die Quelle dieser Behauptung sind Lactantius' *Divinae institutiones*). Außerdem habe Hermes Gott die Attribute Allmacht, Weisheit und Güte zugeschrieben (132 Kristeller), und Ficino folgte damit der zwölften These des *Liber vigintiquattuor philosophorum*, einer mittelalterlichen Fälschung, die hermetische und neuplatonische Vorstellungen enthielt: Nach Merkur liege die Allmacht Gottes in der Wirkursache (*causa efficiens*) jedes Lebewesens. Die Weisheit sei wie ein großer Spiegel, in dem die Gemeinsamkeiten aller Dinge erscheinen. Folglich erschaffe Gottes Allmacht als Beispiel seiner Weisheit und im Dienst seiner Güte die Welt. So habe Hermes die christlich-theologischen Glaubenslehren vorweggenommen, die diese Triade (Allmacht, Weisheit und Güte) mit den drei Personen der Dreifaltigkeit gleichsetzen.

Ficino gab seiner Übersetzung der Hermetika den Titel *Pimander*, den Namen des ersten Traktats, und stellte ihm eine Einleitung voran, in der er die Meinung vertritt, dass von den hermetischen Werken der *Pimander* die Allmacht und Weisheit Gottes (*potestas et sapientia Dei*) darzulegen suche, während der *Asclepius* dem Willen Gottes (*voluntas Dei*) gewidmet sei. Ein Nachweis für die Präsenz des *Asclepius* in der Einleitung des *Pimander* besteht in der Übernahme von Asclepius' Behauptung (*Ascl.* 37 [82,9.11 M.]), in Ägypten existiere eine Stadt, die von Hermes gegründet worden

<sup>18</sup> Vgl. GENTILE / NICCOLI / VITI 1984, 15–17; CAMPANELLI 2011, XXVIII–XXXI.

<sup>19</sup> Die Publikation dieses Werkes erfolgte durch P. O. KRISTELLER (Hg.), *Supplementum Ficinianum: Marsilii Ficini florentini philosophi platonici Opuscula inedita et dispersa ... volumen alterum* (Florentiae 1937) XV, 128–158. Vgl. auch S. GENTILE, „In margine all'epistola *De divino furore* di Marsilio Ficino“, *Rinascimento*, II serie, 23 (1983) 33–77, hier 41–50.

sei und die bis heute – d.h. zur Zeit des *Asclepius* – seinen Namen trage (Hermopolis).<sup>20</sup>

Der *Asclepius* ist auch in der lateinischen Übersetzung des *Corpus Hermeticum* präsent, was nicht verwundert, denn Ficino war, wie wir gesehen haben, mit diesem Werk vertraut. So übersetzt Ficino im ersten Traktat des *Corpus* das griechische ἀρρενόθηλος (männlich-weiblich), indem er die Worte des *Asclepius* benutzt (*utriusque sexus fecunditate plenissimus*, „angefüllt mit der Fruchtbarkeit beider Geschlechter“, *Ascl.* 20 [60,4 M.]): ein erstes Mal in I 9 (= 56f. Campanelli), *Mens autem deus, utriusque sexus fecunditate plenissimus*, und ein zweites Mal in I 15 (= 115f. Campanelli), *hic utriusque sexus fecunditate munitus*, wobei er das griechische Original erweitert und ausschmückt. Ein wenig später (= 121–123 Campanelli) übersetzt er das einfache θαυμασιώτατον (das Bewundernswerteste) des griechischen Originals (I 16) mit der Phrase *natura quippe homini sese immiscens miraculum attulit, quod omnium miraculorum vincit admirationem*, was eindeutig Kapitel 37 [81,12–13 M.] des *Asclepius* wiedergibt, wo sich die Wendung finden lässt, dass der Mensch *omnium enim mirabilium vincit admirationem* („denn [dass der Mensch die göttliche Natur finden und hervorbringen konnte] besiegt die Bewunderung aller bewundernswerten Dinge“). Etwas weiter hinten (= 253f. Campanelli) gibt die Übersetzung *silentium meum bonitatis fecunda pregnatio* das griechische καὶ ἡ σιωπή μου ἐγκύμων τοῦ ἀγαθοῦ („und mein Schweigen ist angefüllt mit dem Guten“) wieder, und auch hier fügt Ficino eine Erweiterung ein, die er aus dem Schlussgebet des *Asclepius* entlehnt (41 [86,7 M.]): *o naturarum omnium fecunda praegnatio* („du fruchtbarer Hervorbringer aller Naturen“).<sup>21</sup> Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Ficino seine Vorstellungen nicht radikal geändert hat, nachdem er das *Corpus Hermeticum* übersetzt hatte. Er ergänzte und entwickelte sie vielmehr weiter auf der Basis von dem, was er in den griechischen Traktaten vorgefunden hatte, die er übersetzte.

### 3. Ficino und die Magie im *Asclepius*

Wir können nicht auf alle Bezüge zwischen Ficino und dem *Asclepius* eingehen, aber einer sei besonders hervorgehoben. Von den hermetischen Vorstellungen im *Asclepius* ist sicherlich diejenige sehr bekannt, an der ein Christ Anstoß nehmen könnte, der den *Asclepius* als Offenbarung von Glaubenswahrheiten verstehen will, und das ist diejenige Passage, in der der hermetische Autor behauptet, dass Menschen (in diesem Fall natürlich der hermetische Weise) Götter erschaffen könnten, indem sie Statuen herstellen und diese durch Essenzen und Düfte animieren (*Ascl.* 23 und

<sup>20</sup> Siehe CAMPANELLI 2011, *argumentum* 18–20.

<sup>21</sup> Vgl. CAMPANELLI 2011, CCXLVII.

37). Eine Lehre, die behauptet, mit Hilfe von Magie Gegenstände beseelen und zum Leben erwecken zu können, lässt sich als denkbar gotteslästerlich bezeichnen.<sup>22</sup> Diese Deutung gefährdete das Ansehen von Hermes als Vorläufer des Christentums und als Vertreter jener *pia philosophia*, auf der Ficino seine eigene Philosophie aufgebaut hatte. Ficino legte daher sein besonderes Augenmerk auf Augustinus' Ablehnung (*De civitate Dei* VIII 23–26), ohne sich ihr anzuschließen. Außerdem war es, für Ficino genauso wie für seine Leser, unmöglich, eine so ‚gefährliche‘ Passage des *Asclepius* (37) zu ignorieren. Schließlich bekräftigte Ficino, Hermes sei, auch nach Meinung von Augustinus, in der Lage gewesen, das Ende der antiken ägyptischen Religion vorherzusagen (*Ascl.* 24–26), denn er sei von einem Dämon inspiriert gewesen. Hermes habe folglich in Verbindung mit Dämonen gestanden und Magie angewandt.

Brian P. Copenhaver versucht jedoch Ficino vom Vorwurf der Magie zu entlasten. Er sei sicherlich an Magie interessiert gewesen, aber Ficino habe nicht speziell nach entsprechenden Passagen in den hermetischen Texten gesucht, die ohnehin wenig theoretische Information bieten. Nach Copenhavers Erklärung lässt sich der *Asclepius* nur in geringem Maße als Quelle für philosophische Ausführungen lesen, die Magie propagieren, vielmehr hingegen als Quelle für die ehrwürdige Autorität von Hermes. Ficino versuche demzufolge zu demonstrieren, dass die Magie, die Götter ‚erschafft‘, wie es im *Asclepius* heißt, erfolgreich sein kann, d.h. dass die künstliche und materielle Struktur eines Talismans oder einer Statue dazu führen könne, dass sie von einem spirituellen Wesen, d.h. von einem Dämon, eingenommen oder animiert werde, und auf jeden Fall versuche er auch indirekt zu bestätigen, dass eine solche Praxis schwarze Magie sein kann, d.h. ein Akt der Gotteslästerung. Dies sei – so Copenhavers Auslegung von Ficino – aber lediglich als eine Erklärung gemeint, die Hermes im *Asclepius* gebe, nicht als Lehre, der er anhänge. Auf diese Weise versucht Copenhaver, Ficanos Verweise auf die hermetische Magie zu ‚neutralisieren‘, (d.h. sie schlicht und einfach als Teil ‚historischer‘ Information zu betrachten).<sup>23</sup> Entgegen Copenhavers Interpretation vertraten viele Autoren des sechzehnten Jahrhunderts die Meinung, Ficino hätte sich durch solche Praktiken kompromittiert.

<sup>22</sup> Der Brauch der Belegung von Götterstatuen durch Amulette, Kräuter und theurgische Rituale war nicht nur im Hermetismus üblich, sondern auch in der philosophischen und religiösen Literatur der Spätantike bekannt, wie Sfameni erläutert: C. SFAMENI, „Statue e polemiche religiose in età tardoantica: La tradizione delle ‚statue animate‘ tra magia, teurgia e prassi oracolare“, *MHNH* 16 (2016) 153–176.

<sup>23</sup> Vgl. B. P. COPENHAVER, „Iamblichus, Synesius and the Chaldaean Oracles in Marsilio Ficino's *De vita libri tres*: Hermetic Magic or Neoplatonic Magic?“, in: J. HANKINS / J. MONFASANI / F. PURNELL JR. (Hg.), *Supplementum Festivum. Studies in Honor of Paul Oskar Kristeller*. MRTS 49 (New York 1987) [441–455] 441–443.

Die Interpretation von J. M. B. Allen ist ebenso zurückhaltend. Er geht davon aus,<sup>24</sup> dass die Lösung des Problems von Ficinos komplizierten Verbindungen zur Magie, die den Vorwurf zur Folge gehabt haben könnten, er sei vom christlichen Glauben abgefallen, von Ficino selbst in *De vita* III 26 (*Opera* I 571) vorweggenommen wurde. Hermes sei nur *Zeuge*, nicht Verfechter dieser ägyptischen Praxis gewesen: „Der dreimal große Merkur bezeugt, die Väter der ägyptischen Religion hätten den Brauch gehabt, in ihren Tempeln Statuen aufzustellen, die auf eine magische Art hergestellt gewesen seien, und dass sie Dämonen und Seelen Verstorbener in ihnen wachgerufen hätten.“ Weit erhellender für Ficinos Einstellung sei schließlich, wie Allen meint, eine Passage, in der Ficino die Meinung vertritt, Hermes habe die Mehrheit der Ägypter dafür verachtet, dass sie entweder nicht an die Existenz der Götter über dem Himmel glaubten oder nicht daran, dass die Gebete der Menschen, die die Erde bewohnen, sie erreichen könnten. Folglich erscheint Hermes in diesen unterschiedlichen Zitaten nach Allens Schlussfolgerung eher als Reformator götzendienerischer Glaubensrichtungen denn als Begründer magischer Theorien (siehe *De vita* III 13 [I 548]; *In Cratylum ... epitome* II 1309).<sup>25</sup> Tatsächlich habe Ficino gewusst, dass der Hermetismus mit Magie in Verbindung stand, und er habe versucht, ihn davon zu ‚reinigen‘.

Die Publikation des *Pimander*, der in den folgenden fünfzig Jahren zahllose Auflagen erfuhr, stellt eine klare Demarkationslinie in der Geschichte des christlichen Hermetismus dar: Das Wissen um die hermetische Lehre wuchs erheblich, obwohl der griechische Text ein weiteres Jahrhundert seiner Veröffentlichung harrete.

#### 4. Ludovico Lazzarelli

Nicht so bekannt wie Ficino, aber trotzdem erwähnenswert ist Ludovico Lazzarelli, ein anderer großer Hermetiker des fünfzehnten Jahrhunderts in Italien (1446–1500): Er kannte einige der Theorien von Ficino, trat aber mit einer eigenen Interpretation des Hermetismus hervor. Anfänglich hatte Lazzarelli als einer der italienischen Humanisten des fünfzehnten Jahrhunderts reüssiert, die Gedichte auf Latein schrieben, wie *Prometheus*, *De apparatu Patavini hastiludii* und das wesentlich bedeutendere *De gentiliū deorum imaginibus*, ein Kurzepos über mythologisch-astrologische Figuren in zwei Büchern. Aber wirkungsreicher war Lazzarellis Hinwendung zum Hermetismus. Ein Zeugnis davon findet sich in Kodex ms. II.D.I.4 der Ardentia Library in der Stadthalle von Viterbo. Er enthält das hermetische *Corpus* in Marsilio Ficinos Übersetzung und zusätzlich den Apuleius zu-

<sup>24</sup> Vgl. ALLEN 1998, 43–46.

<sup>25</sup> Vgl. ALLEN 1998, 45.

geschriebenen *Asclepius* und die *Definitiones Asclepii* (d.h. der Traktat XVIII aus dem *Coprus Hermeticum*, der Ficino nicht bekannt war, da er in seinem Kodex fehlte), die zum ersten Mal von Lazzarelli selbst übersetzt worden waren. Er stellte diese Anthologie 1482 zusammen. Den hermetischen Texten werden drei Vorreden vorausgeschickt, eine davon in Versen. Sie enthält Lazzarellis feierliche Widmung des Werkes an Giovanni da Correggio und bekräftigt den Synkretismus zwischen christlicher und hermetischer Theologie, wobei Lazzarelli behauptet (entgegen Ficino), Hermes Trismegistos sei älter als Mose gewesen; außerdem präsentiert Lazzarelli seine eigene Hinwendung von der Poesie zum Studium heiliger Texte als einen Akt der ‚Erneuerung‘.<sup>26</sup> Er bekundet ihn mit den Worten: *quondam poeta nunc autem per novam regenerationem verae sapientiae filius* („Einst war ich ein Poet, nun aber durch ein neues Erwachen ein Sohn der wahren Weisheit.“).<sup>27</sup>

Aber schon in den seiner Umkehr vorausgehenden Jahren war Lazzarelli am Hermetismus interessiert gewesen. Von 1476 an schrieb er an seinem christlichen Festkalender (*Fasti Christianae*), einem langen Versgedicht in sechzehn Büchern, das Ovids *Fasti* zum Vorbild hat. Darin zeigt sich Lazzarelli ebenfalls am Hermetismus interessiert, der für ihn mit den Vorstellungen des *Asclepius* übereinstimmt; als er die *Fasti* schrieb, war Ficinós Übersetzung bereits vollendet und die *editio princeps* war 1471 erschienen, aber Lazzarelli scheint sie nicht zu kennen. Ein hermetischer Glaubenssatz besteht in der Notwendigkeit, nach dem Namen Gottes zu suchen. Gott habe sich nur Mose offenbart und seinen Namen durch das Tetragramm kundgetan (I 539–542), und so habe er zu ihm gesprochen: „Dir wird die Fähigkeit gegeben sein, [meinen Namen] zu lesen, der mit vier Buchstaben geschrieben ist, und in unserem Namen wirst du Wunder vollbringen“ (*quattuor idque notis scriptum tibi sola legendi / copia erit, nostro nomine mira geres*).<sup>28</sup> Das Tetragramm sei die einzige Möglichkeit, die Größe Gottes darzustellen, die sonst nicht erkannt werden könne (XIV 23–30):

*Quae tantum in semet substantia summa Tonantis | exprimitur, nomen noscere nemo potest,  
| noscere sed tantum potuit Deus optimus ipse: | bis bina id Solymis littera scripta refert. |  
Inde habet et verbis deductum nomen Achivis, | saepe τετρα inter se γραμματων ore vocant. |  
Pro varia virtute etiam, pro munere rerum | nomina sunt summo plura tributa Deo.*

<sup>26</sup> Giovanni da Correggio war ein Hermetiker und Zeitgenosse Lazzarellis, der sich als Wanderprophet inszenierte. Er bezeichnete sich selbst als neuen Merkur Trismegistus, wobei er behauptete, auf der Erde zu sein, um die von Merkur vernommenen und von Jesus Christus weiterentwickelten Wahrheiten zu offenbaren. Aus diesem Grund nahm Giovanni da Correggio den Namen von Trismegistus an und nannte sich selbst Giovanni Mercurio da Correggio. Wie Lazzarelli war auch er mit der Torah gut vertraut, ebenso wie mit dem griechischen Hermetismus.

<sup>27</sup> Siehe den Text bei SACI / MORESCHINI / TRONCARELLI 2009.

<sup>28</sup> Die *Fasti Christianae Religionis* sind nach der Edition von Bertolini zitiert: M. BERTOLINI, *Lodovico Lazzarelli. Fasti Christianae Religionis* (Napoli 1991).

Den Namen der höchsten Substanz des Donnerers, die sich nur in sich selbst zum Ausdruck bringt,<sup>29</sup> kann niemand kennen, und nur der höchste Gott selbst kann ihn wissen: Zwei geschriebene Buchstabenpaare verkünden diesen Namen in Jerusalem. Daher hat der Name seine griechische Ableitung,<sup>30</sup> und wird bei ihnen [den Griechen] oft „Tetragrammaton“ genannt. Gemäß seiner vielfachen Macht, gemäß seiner Gnadengaben wurde mehr als ein Name dem höchsten Gott zugeschrieben.

Tatsächlich gab es verschiedene Gott zugeschriebene Namen, die der Dichter in diesem Kontext anführt. Es folgt daher eine lange Liste der verschiedenen Namen, die Gott sowohl von heidnischen Dichtern und Philosophen als auch von christlicher Seite zugeschrieben worden waren (XIV 37–70). Das Tetragramm, mit dem die Juden Gott umschrieben hatten, habe sich dann unter den Griechen verbreitet. „Du, Gott, trägst alle Namen in dir, weil du der einzige Gott bist, und die ganze Natur ist dein Abbild“ (39–40: *omne tenes nomen, cum sis Deus omnia solus / et natura omnis cum sit imago tua*): Diese hermetischen Vorstellungen stammen aus dem *Asclepius* (20). Dem *Asclepius* folgend fährt Lazzarelli fort: Gott habe „jeden Namen“ (παντόνυμος<sup>31</sup>), denn aus sich selbst erschaffe er jedes Ding (41–42); andererseits definiere ihn Hermes auch als „namenlos“ (ἀνόνυμος) (43–44). Orpheus habe ebenfalls nach dem wahren Namen Gottes gesucht und sei dabei auf die Begriffe „ohne Vater“ (ἀπάτωρ) und „ohne Mutter“ (ἀμήτωρ) gestoßen (57–58), Bezeichnungen, die Lazzarelli von Lactantius übernommen hat (*Div. inst.* IV 13,2). Gott sei auch „der Herr der Substanz“ (οὐσιάρχης), denn von ihm gehe alles aus, was existiert. Auch diese Definition wird im *Asclepius* diskutiert (19), wo sie jedoch eine ganz andere, streng astrologische Bedeutung hat. Und schließlich sei Gott „jede Form“ (παντόμορφος) (63–64), ein Terminus, der ebenfalls aus dem *Asclepius* (19) stammt, wo er aber einen untergeordneten Gott bezeichnet, nicht den höchsten Gott.

Das bekannteste Werk Lazzarellis ist der *Crater Hermetis*, ein Dialog zwischen Lazzarelli selbst, dem Dichter Pontanus und König Ferdinand von Aragon.<sup>32</sup> Der *Crater Hermetis* ist eine Diskussion über die wichtigsten Grundsätze der hermetischen Philosophie, die Lazzarelli in Neapel um 1494 spielen lässt. Sie trägt den Untertitel *De summa hominis dignitate dialogus*, wobei die wahre Würde des Menschen vor allem vom hermetischen Philosophen erreicht werde. Daher folge auch dieser Dialog dem *Asclepius*, der die Würde des *magnum miraculum* feiere (*Ascl.* 6–9), das der Mensch darstelle, der von Gott erschaffen worden sei, um das Universum zu leiten

<sup>29</sup> D.h. er lässt sich nicht mit einem menschlichen Wort ausdrücken.

<sup>30</sup> Damit ist gemeint, dass das hebräische Original YHWH mit vier griechischen Buchstaben *geschrieben* wird (*tetra* und *grammata*).

<sup>31</sup> Die griechischen Begriffe sind wörtlich aus der oben angegebenen Ausgabe der *Fasti* (s. Anm. 28) übernommen.

<sup>32</sup> Dieser Beitrag zitiert den *Crater* nach der Ausgabe SACI / MORESCHINI / TRONCARELLI 2009, die sowohl die originale Fassung nach der Handschrift aus Neapel enthält als auch die der Druckausgabe von Henricus Stephanus.

und zu regieren und die Größe, Güte und Großzügigkeit des Schöpfers zu erkennen.

Auch Lazzarelli verbindet den Hermetismus mit der christlichen Lehre im historisch-chronologischen Sinne von Ficino: Die hermetische Weisheit sei ein Vorläufer und Vorgänger der christlichen Religion. Darüber hinaus kongruieren die beiden für Lazzarelli wesentlich, insofern er annimmt, dass Mose, der in Ägypten geboren wurde, die Hebräer die hermetische Weisheit gelehrt habe: *ab hoc omnis suam antiqua theologia traxit originem* („von ihm [Mose] nahm jede antike Theologie ihren Anfang“).<sup>33</sup> Somit stamme die hermetische Theologie von Mose, genauso wie die jüdische. Aus diesem Grund sei es möglich, sowohl Christ als auch Hermetiker zu sein, und für einen Christen gerechtfertigt, die hermetischen Schriften hoch zu loben.

Einer typisch hermetischen (vgl. *CH I 9; Ascl.* 20–21) und orphischen (vgl. *Hymn. Orph.* 9,4; 32,10; 42,4) Vorstellung folgend vertritt Lazzarelli die Meinung, Gott sei sowohl männlich als auch weiblich und somit der Fortpflanzung fähig (24,4). Wenn Gott fortpflanzungsfähig sei, dann sei es auch der Mensch, der nach seinem Abbild und ihm ähnlich geschaffen worden sei, aber die Fruchtbarkeit, auf die Lazzarelli abzielt, ist geistiger Natur (25,2). Der menschliche Geist habe nicht nur die Fruchtbarkeit als ein Geschenk von Gott erhalten, sondern auch die Unsterblichkeit. Fruchtbarkeit und Unsterblichkeit brächten einen göttlichen Nachkommen hervor (25,3); er entstehe nicht nur durch die Künste (die sich als Produkt des menschlichen Geistes betrachten ließen), sondern durch die Zeugung von Menschen, die ihrem Erzeuger ähnlich sind (25,4). Nach Kristeller versucht Lazzarelli auf diesem Wege die Schwierigkeiten zu überwinden, die Ficino irritiert hatten, etwa die ‚Erschaffung‘ der Götter, welche in den animierten Statuen des *Asclepius* zum Ausdruck kommt (siehe oben S. 292–293). Folglich interpretiert Lazzarelli die animierten Statuen des *Asclepius* als Menschen; sie seien von ihren Vätern gezeugt worden; ist der Vater ein Anhänger des Hermetismus, dann seien seine ‚Nachkommen‘ andere Seelen, die die Initiation in die hermetische Lehre durchlaufen.<sup>34</sup> Darin liege die Bedeutung der Behauptung aus dem *Asclepius*, dass Menschen die Macht hätten, Götter zu erschaffen: Die ‚Erschaffung‘ von Göttern sei die Erschaffung von geistig Nahestehenden (*mentes*: 26,1), genauer gesagt

<sup>33</sup> Diese Behauptung (*Crater* 4,2) wird in der zweiten Fassung des Dialogs (von Lefèvre d'Étaples) abgemildert: *Mosem enim Hebraeum [...] transtulisse eam putant ex Aegypto* („Man sagt, Mose habe sie zu den Hebräern aus Ägypten gebracht“). Diese Änderung korrespondiert mit den neuen Zielen in Lazzarellis zweitem Entwurf, der weiter unten vorgestellt wird.

<sup>34</sup> Vgl. P. O. KRISTELLER, „Marsilio Ficino e Lodovico Lazzarelli. Contributo alla diffusione delle idee ermetiche nel Rinascimento“, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* II,7 (1938) 237–262, wieder abgedruckt in: *Studies in Renaissance Thought and Letters* (Rom 1969) [221–248] 242.

Philosophen und Hermetiker. Dennoch verstand Lazzarelli wahrscheinlich die Zeugung von Seelen auch als Erschaffung von Dämonen mithilfe magischer Praktiken. Bei Lazzarelli finden wir dann auch die Vermischung von Hermetismus und Magie, die sich in der Renaissance so häufig finden lässt (laut der Interpretation von Hanegraaff).<sup>35</sup> Nach Hanegraaff ist die ‚Erschaffung von Seelen‘ tatsächlich für jeden möglich, der, wie Lazzarelli, ein christlicher Hermetiker ist, der in die neue Offenbarung von Giovanni Mercurio da Correggio eingeweiht wurde und damit im Besitz nicht nur der hermetischen, sondern auch der kabbalistischen Lehren ist. Dieses verborgene Wissen erlaube es dem christlichen Hermetiker, die oberste Macht Gottes zu imitieren, der der erste gewesen sei, der Seelen ‚erschaffen‘ habe. Hanegraaffs Interpretation hat ihre Faszination, aber man fragt sich zwangsläufig, wie es Lazzarelli möglich gewesen sein sollte, dem Vorwurf der Häresie zu entgehen, wenn man bedenkt, dass selbst Ficino, der einen hervorragenden Ruf in Florenz und Italien besaß, ausgesprochen vorsichtig vorging (wie wir oben gesehen haben), um diesen Vorwurf nicht aufkommen zu lassen.

Die Verschmelzung von Christentum und Hermetik wird bei Lazzarelli somit nicht durch eine historisch-kritische Untersuchung der Textquellen begründet, sondern durch eine dogmatische und religiöse Haltung. Daraus resultiert die einzigartige Stellung des *Crater Hermetis* in der hermetischen Literatur der Renaissance. Lazzarelli verwendet den *Asclepius* ebenso häufig wie das griechische *Corpus Hermeticum*: In beiden Texten ist aus seiner Sicht die Autorität von Merkur Trismegistus verbürgt.

Die *editio princeps* des *Crater Hermetis* wurde von Lefèvre d'Étaples besorgt für die Druckerei von Henricus Stephanus in Paris (1505). Lefèvre hat den *Crater Hermetis* zusammen mit dem *Pimander* (d.h. das *Corpus Hermeticum* in der Übersetzung von Ficino) und dem *Asclepius* veröffentlicht und seine Edition Guillaume Briçonnet dem Jüngeren gewidmet, dem Bischof von Lodève, seinem Mentor; Lefèvre wandte sich an den Bischof mit den Geleitworten: *duo opuscula Mercurii Trismegisti, vetustissimi quidem theologi, unum de sapientia et potestate Dei, qui et Pimander, alterum de voluntate divina, cui nomen Asclepius* („zwei kleine Werke von Merkur Trismegistus, dem ältesten Theologen, das eine über die Weisheit und die Macht Gottes, das den Titel *Pimander* trägt, das andere über den göttlichen Willen mit dem Namen *Asclepius*“): d.h. er übernimmt die Unterscheidung der beiden Werke nach Weisheit und Macht Gottes einerseits und dem göttlichen Willen andererseits, die Ficino vorgeschlagen hatte (siehe oben S. 291–292). Neben einer neuen Kapiteleinteilung des *Pimander* unterteilt die Stephanus-Ausgabe auch den *Asclepius* in Kapitel, und nach jedem einzelnen sind einige *argumenta* hinzugefügt, als deren Urheber in der Vergan-

<sup>35</sup> Vgl. W. J. HANEGRAAFF / R. M. BOUTHORN, *Lodovico Lazzarelli (1447–1500). The Hermetic Writings and Related Documents*. MRTS 281 (Tempe 2005) 90–96.

genheit Ficino betrachtet worden war, bis dieser Fehler von Kristeller entdeckt wurde, der gezeigt hat, dass die *argumenta* von Lefèvre d'Étaples selbst stammen.

Betrachtet man die Unterschiede zwischen dem ersten Entwurf, der durch ein Manuskript aus Neapel erhalten ist (Biblioteca Nazionale, AA 34), und der *editio princeps*, ist zu bemerken, dass Lazzarelli selbst viele Einzelheiten geändert hat. Die Stephanus-Ausgabe (d.h. Lazzarelli in seinen letzten Lebensjahren) scheint sich an ein exaktes Prinzip zu halten: die Auslassung oder Änderung aller Passagen, in denen eine enge Verbindung zwischen Christentum und Hermetismus allzu explizit bekräftigt wird, sowie jeder Behauptung, die vom Standpunkt des christlichen Dogmas aus kritisiert werden könnte. Die Beispiele für solche Änderungen im Namen der Orthodoxie sind zahlreich,<sup>36</sup> angefangen beim Titel, der im Manuskript aus Neapel *Via Christi et Crater Hermetis* lautet und im Werk selbst mit *Christi calix et Hermetis crater* angegeben ist; in Lefèvres Edition hingegen wird das Werk sowohl im Titel als auch im Text nur als *Crater Hermetis* bezeichnet. Das zeigt beispielhaft, dass jede unangemessene Verbindung von Hermetismus und Christentum vermieden werden sollte.

Insgesamt erreichte Lazzarelli nicht dieselbe Berühmtheit wie Marsilio Ficino, dessen Einfluss im Laufe der folgenden Jahrhunderte beträchtlich war; setzt man sich jedoch sorgfältiger mit seinem Werk auseinander, zeigt sich, dass er von einer stärkeren Genauigkeit und Tiefe geprägt war als Ficino. Letzterer erfreute sich der Unterstützung und finanziellen Förderung sowohl durch Cosimo als auch Lorenzo de' Medici und geriet nie in die finanzielle Ungewissheit, in der Lazzarelli lebte, der in der Not gezwungen war, dasselbe Werk verschiedenen Gönnern zu widmen. Ficino begann mit dem Studium des Hermetismus und widmete sich dann Platon und Plotin und später neuplatonischen Texten religiöser Natur (Jamblich und Syne-sios), ohne dass diese offensichtlichen Gegensätze in den Lehrmeinungen ihm Schwierigkeiten bereitet hätten. Lazzarelli hingegen änderte seine innere Haltung nur einmal, nämlich vom Berg Helikon, was ihn höchstens als einen von vielen lateinischen Dichtern während der Renaissance bekannt machte, zum Berg Zion, d.h. zur Auslegung der christlichen Religion, worin er meisterhaft sowohl den Hermetismus als auch das Judentum mit einbezog und bis zuletzt die Wahrheit suchte.

<sup>36</sup> Einige dieser Änderungen wurden schon früher von Brini identifiziert (E. GARIN / M. BRINI / C. VASOLI / P. ZAMBELLI (Hg.), *Testi umanistici su l'Ermetismo. Testi di Ludovico Lazzarelli, Francesco Giorgio Veneto, Cornelio Agrippa di Nettesheim* [Rom 1955] 52) und im Detail herausgearbeitet von Sosti (S. SOSTI, „Il Crater Hermetis di Ludovico Lazzarelli“, *Quaderni dell'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento meridionale* 1 [1984] 99–133).

## 5. Das sechzehnte Jahrhundert in Italien

Nach der Übersetzung durch Marsilio Ficino haben der *Asclepius* und das *Corpus Hermeticum* für einige Jahrzehnte ein Paralleldasein geführt, wobei sie, was sie auch tatsächlich sind, als zwei Stränge gleicher Wichtigkeit für die hermetische Tradition betrachtet wurden; im 16. Jahrhundert jedoch begann der lateinische Text als weniger maßgeblich angesehen zu werden als der griechische Text. Während Lazzarelli, der Zeitgenosse von Ficino, den *Asclepius* und das *Corpus Hermeticum* noch gleichermaßen als Quellen verwendet hatte, setzte sich im Laufe der Zeit zwangsläufig die Übersetzung des *Corpus Hermeticum* als der häufiger genutzte Referenztext durch. Dies zeigt sich auch in der großen Anzahl an Editionen, die das *Corpus Hermeticum* in den sechzig Jahren zwischen 1463 und 1525 erfahren hat, auch wenn das griechische Original erst 1554 in Paris von Adrianus Turnebus veröffentlicht wurde; einige Gelehrte, wie Augustinus Steucus, kannten den griechischen Text jedoch schon, bevor er gedruckt wurde. Dies ergab sich konsequenterweise: Ficino hatte die hermetischen Originaltexte, wenn auch in seiner eigenen lateinischen Übersetzung, bekannt gemacht, während der *Asclepius* nicht als gleichermaßen original oder jedenfalls als weniger interessant angesehen wurde. Vielleicht bestand die Ansicht, dass der *Asclepius*, da es sich, wie angenommen wurde, um eine Übersetzung von Apuleius handelt, von gotteslästerlichen Vorstellungen durchzogen sei. Das Problem mit der ‚Herstellung der Statuen‘ von Göttern wurde als Beweis dafür herangezogen. Und selbstverständlich war es so, dass diejenigen, die am Hermetismus interessiert waren, einen Text, der der christlichen Religion – wie man, was den *Asclepius* betrifft, anders als noch im Mittelalter der Meinung war – nicht sehr nahe stand, lieber unberücksichtigt ließen. Und schließlich war das Interesse am Hermetismus von Seiten des 16. Jahrhunderts nicht mehr dasselbe wie das des 15. Jahrhunderts: Die Lehre der *pia philosophia* blieb zwar das ganze Jahrhundert hindurch wach, aber jetzt entwickelte sich die Philologie zu einer Wissenschaft, und es zeigte sich, dass das *Corpus Hermeticum* originaler war als der *Asclepius*, weil es keine Übersetzung und daher besser geeignet war, die ursprüngliche Lehre von Hermes zu erforschen.

Unter den Philosophen, die am Hermetismus interessiert waren, sind Francesco Giorgio Veneto (Franciscus Georgius Venetus / Francesco Zorzi) und Agostino Steuco (Augustinus Steucus). Francesco Zorzi wurde 1466 in Venedig geboren und starb 1540 in Asolo (Treviso). Seine bekanntesten Werke sind *De harmonia mundi totius cantica tria*, das 1525 in Venedig veröffentlicht wurde,<sup>37</sup> und *In Scripturam Sacram problemata*, welches eben-

<sup>37</sup> Jetzt nach philologischen Kriterien veröffentlicht: S. CAMPANINI (Hg.), *Francesco Zorzi. L'armonia del mondo. Testo latino a fronte. Saggio introduttivo, traduzione, note e apparati* (Mailand 2010).

dort 1536 erschienen ist. Als exzentrischer, aber sehr gelehrter Charakter fand er Wege, die *pia philosophia* mit der jüdischen Kabbala in Verbindung zu bringen, wozu er sich hauptsächlich der hermetischen Lehren bediente, die er dem griechischen *Corpus* und in geringerem Maße (zu etwa einem Drittel) dem *Asclepius* entlehnte.

Aus diesem Werk zitiert Zorzi vor allem den ‚Stein des Anstoßes‘, d.h. die Passage (*Ascl.* 23 und 37), in der von der ‚Erschaffung der Götter‘ die Rede ist, die bereits Marsilio Ficino mit großer Vorsicht und danach wesentlich innovativer Ludovico Lazzarelli diskutiert hatte. Auf eine solche ‚Erschaffung‘ spielt Zorzi in *Harmonia mundi* I 1,2 (5r der venezianischen Edition) und III 4,9 (379rv) an, wobei er allerdings auf jeden Bezug zur Magie verzichtet: an diesen Stellen beschuldigt er die Ägypter des Götzendienstes. Zorzi zitiert auch den Ausdruck *utriusque sexus fecunditate munitus* („ausgestattet mit der Fruchtbarkeit beider Geschlechter“, *Ascl.* 20 [60,4 M.]), der, wie wir oben gesehen haben, eine Ausschmückung der Lehre ist, die sich in *CHI* 9 findet. Ausführlicher ist in I 3,2 (40v) die Auseinandersetzung mit den Kapiteln 39–40 des *Asclepius* gehalten, in denen die Begriffe *heimarmenê*, *necessitas*, *ordo* diskutiert werden, die die materielle Welt konstituieren und die Zorzi mit der Augustinischen Triade *numerus*, *pondus*, *mensura* gleichsetzt. Und schließlich bezieht sich Zorzi auf das Eingangskapitel des *Asclepius* (*Tractatum enim tota numinis maiestate plenissimum irreligiosae mentis est multorum conscientia publicare*, „Es ist ja Zeichen eines unfrommen Geistes, einen Traktat, der übervoll ist von der ganzen Majestät des Göttlichen, zur Kenntnis der Masse zu bringen“, 1 [40,9–11 M.]), um im *modulus vigesimus* der *Harmonia mundi* zu betonen (III 8,20,1, 467r), wie groß die Muße, die Ruhe und die Stille sei, zu der wir gelangen, wenn wir im himmlischen Jerusalem wohnen werden. Wie man sieht, wird die Lehre aus dem *Asclepius* von Zorzi nicht ausführlich wiedergegeben und verliert daher ihre ganze Bedeutung.

Der große Gelehrte Augustinus Steucus (Gubbio 1496 – Venedig 1548 / 1549), konnte den griechischen Text des *Corpus Hermeticum* noch vor der Veröffentlichung durch Turnebus einsehen, wahrscheinlich weil er eine Handschrift konsultieren konnte, die in der Vatikanischen Bibliothek aufbewahrt wurde, der er vorstand. In seinem Werk *Recognitio Veteris Testamenti* versucht er den Pentateuch auszulegen, indem er hebräische, kabbalistische, griechisch-theosophische und unter diesen auch hermetische Auslegungstechniken anwendet.<sup>38</sup> Auch Steucus, wie vorher Zorzi, verwendet fast ausschließlich das *Corpus Hermeticum*, und in dessen *Cosmo-*

<sup>38</sup> *Recognitio Veteris Testamenti ad Hebraicam veritatem ... per Augustinum Eugubinum Cam.* Reg. S. Augustini Ordinis S. Salvatoris, Aldus, Venetiis, 1529.

*poea* finden sich vereinzelt Zitate aus dem *Asclepius* (z.B. über den Ursprung der Materie, die als von Gott erschaffen betrachtet wird).<sup>39</sup>

Schließlich lässt sich über *De perenni philosophia*, das umfassendste und anspruchsvollste Werk von Steucus,<sup>40</sup> sagen, dass er sich darin fast ausschließlich auf das *Corpus Hermeticum* und nicht auf den *Asclepius* stützt, wenn er die Lehre des Merkur Trismegistus auslegt und die Ähnlichkeit mit der christlichen Offenbarung betont.

In Kapitel 10 des ersten Buches zitiert Steucus eine Passage mit den Worten *ex eo qui inscribitur Asclepius*, die aber nicht aus dem *Asclepius* stammt, sondern aus einem Traktat des *Corpus Hermeticum*, in dem eine Person mit dem Namen *Asclepius* auftritt. In Kapitel 25 des ersten Buches von *De perenni philosophia* erwähnt Steucus, der platonische Philosoph Apuleius habe diesen göttlichen Dialog ins Lateinische übersetzt (*Apuleius philosophus Platonicus dialogum eius divinum Latinum fecit*). So führt Steucus zwar die positive Einschätzung des *Asclepius* fort, aber er sagt nicht viel mehr.

## 6. Der Hermetismus in der Gegenreformation: Patrizi und Candale

Gegen Ende des sechzehnten Jahrhunderts scheint das Interesse am *Asclepius* wieder aufzuflammen durch die Philosophie von Francesco Patrizi (Cherso 1529 – Rom 1597), der in seinem wichtigsten philosophischen Werk *Nova de universis philosophia*<sup>41</sup> das Augenmerk mitunter auf den *Asclepius* richtet, aber auch er lenkt, wie schon viele vorher, sein Hauptinteresse auf das *Corpus Hermeticum*. Tatsache ist, dass im Zuge des Vorhabens von Patrizi, den Aristotelismus zu ersetzen, der an den italienischen Universitäten seiner Zeit auch dank der Gegenreformation grundlegend geworden war, der Platonismus (der historische und der vermeintliche der Theosophien, von dem man annahm, er sei älter als die griechische Philosophie) die Wiederherstellung möglichst vieler Texte erforderte, und in der Folge konnte auch der *Asclepius* eine gewisse Bedeutung zurückerlangen. Diese Bedeutung manifestiert sich weniger innerhalb des Werks in den Beweisführungen, sondern darin, dass Patrizi, der seiner Lehre eine historisch solidere Grundlage geben wollte, am Ende der *Nova de universis philosophia* alle Zeugnisse der Theosophie sammelt, die ihm nützlich sein

<sup>39</sup> *Cosmopoeia, vel de mundano opificio. Expositio trium capitum Geneseos, in quibus de creatione tractat Moses*, Lugduni apud Sebastianum Gryphium anno 1535 = Venetiis, Apud Dominicum Nicolinum 1591.

<sup>40</sup> *Augustini Steuchi Eugubini episcopi ... De perenni philosophia libri decem. De Eugubii, urbis suae, nomine*, Seb. Gryphius excudebat Lugduni anno 1540.

<sup>41</sup> *Francisci Patritii Nova de universis Philosophia*, Ferrariae: Ex Typographia Benedicti Mammarelli 1591.

konnten, darunter das *Corpus Hermeticum* und der *Asclepius*. Und vielleicht auch deshalb wurde die *Nova de universis philosophia* 1594 auf den *Index librorum prohibitorum* gesetzt (später, 1596, durch die Formel *donec corrigetur* [bis zur Korrektur] abgeschwächt), und Patrizi war gezwungen, eine emendierte Fassung vorzubereiten, die er jedoch nicht mehr veröffentlichen konnte, weil ihn vorher der Tod ereilte.

Im Vorwort zu seiner Edition der hermetischen Fragmente erklärt Patrizi, dass sein Werk das Ergebnis eines Enthusiasmus sei, der in seiner Jugend in ihm entbrannte, denn als er sie las, sei ihm bewusst geworden, dass sie mit den Werken Platons substantiell verwandt seien (*quod videtur eiusdem cum Platonica esse farinae*). Ein Ergebnis dieses jugendlichen Enthusiasmus, der jedenfalls über die Jahre andauerte, war, dass sich Patrizi dazu entschloss, eine neue Edition zu unternehmen, um die Fehler vorhergegangener zu korrigieren. Wie es in den gedruckten Ausgaben des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts üblich war (und vielleicht in späteren genauso) wird der Text selbst begleitet von einer Abhandlung über Hermes und seinen historischen Kontext (Francisci Patritii *Hermes Trismegistus*). In diesem Essay hat Patrizi das Spektrum der Quellen erweitert. Ihre Anzahl schließt nicht nur die bis dahin wohlbekanntesten ein (so wie Diodor von Sizilien, Jamblich und Stobaios), sondern auch andere, die bis dato selten benutzt worden waren (zum Beispiel die *Chronik* des Eusebios). Um sie miteinander in Beziehung zu setzen und zu interpretieren, bringt Patrizi jedoch häufig Erklärungen vor, die uns heute phantastisch erscheinen.

Dank der Veröffentlichung von Stobaios' *Anthologium* in der *editio princeps* von Vittore Trincavelli (Venedig 1536), kann Patrizi die Fragmente der hermetischen Texte nutzen, die nicht im *Corpus Hermeticum* enthalten sind. So ist er vielleicht der erste, der einen Text in seine Überlegungen mit einbezieht, der meist *Kore Kosmou* betitelt wird, dort übersetzt mit „Pupille“ oder „Jungfrau der Welt“ (SH XXIII–XXIV). Er beobachtet, dass in diesem heiligen Buch von Hermes (nämlich der *Kore Kosmou*), das aus einem Dialog zwischen Isis und ihrem Sohn Horus besteht, Hermes oft erwähnt und seine Worte zitiert werden. Isis nennt ihn „Intellekt des Kosmos“ (vgl. Kap. 26; 42) und berichtet, dass der Gott, der den Kosmos ordnet (9), zu Hermes gesprochen habe, ihn „Seele seiner Seele“ und „Intellekt seines Intellektes“ nannte (26), und ihn mit der Erschaffung der Welt betraut habe (29–30). Darüber hinaus wird Hermes „Chronist der Götter“ genannt (Kap. 32; 44). Dies bedeutet, bemerkt Patrizi, dass Trismegistos Isis' Schreiber gewesen sei. Der *Asclepius* scheine aber davon auszugehen, dass Hermes Trismegistos eben nicht Isis' Ratgeber war. Denn dort heißt es (*Ascl.* 37 [82,9–11 M.]): „Hermes, mein Großvater, dessen Namen ich trage, verweilt er nicht in seiner Heimatstadt, die nach ihm benannt ist, und hilft allen von überall her kommenden Sterblichen und schützt sie?“ (*Hermes*,

*cuius avitum mihi nomen est, nonne in sibi cognomine patria consistens omnes mortales undique venientes adiuvat atque conservat?*). Dies bedeutet, dass es zwei Personen mit dem Namen Hermes gegeben hat, den Urgroßvater und den Enkel: der ältere sei der Vater von Tat gewesen und der Lehrer von Asclepius, der der Sohn von Imuthes und der Entdecker der Poesie gewesen sei. Beide hätten zu der Zeit von Isis und Osiris gelebt. Hermes sagt zu Asclepius: „Dein Großvater nämlich, Asclepius, der erste Erfinder der Medizin, dem ein Tempel geweiht ist auf einem Berg Libyens, beim Ufer der Krokodile ...“ (*Avus enim tuus, Asclepi, medicinae primus inventor, cui templum consecratum est in monte Libyae circa litus crocodilorum...*) (*Ascl.* 37 [82,2–4 M.]). Diese Passage zeige, dass der Asclepius, der die Medizin erfunden hat, der Vorfahr des jüngeren Asclepius gewesen sei, und dass dem bereits toten Vorfahr ein Tempel geweiht worden war. Trismegistos sagt: „Hermes, mein Großvater, dessen Namen ich trage, verweilt er nicht in seiner Heimatstadt, die nach ihm benannt ist, und hilft allen von überall her kommenden Sterblichen und schützt sie?“ (siehe Zitat oben). Offenbar helfe Hermes ihnen genauso wie Asclepius geholfen habe: der ältere auf dem Libyschen Berg, der jüngere in der Stadt, die seinen eigenen Namen trägt, d.h. Hermopolis. Diodor nämlich weise darauf hin,<sup>42</sup> dass viele Städte in Ägypten nach den Göttern benannt seien, denen sie geweiht sind: Diospolis nach Juppiter, Heliopolis nach Helios, Hermopolis nach Hermes, Panopolis nach Pan, und viele weitere. Und über Isis sage Hermes (*Ascl.* 37 [82,11–13 M.]): „Von wie viel Gutem wissen wir, dass sie, wenn sie gewogen ist, schenkt, von wie vielem, durch das sie schadet, wenn sie zornig ist?“ Patrizi war offenbar nicht nur an den Lehren von Hermes interessiert, sondern auch an seiner historischen Verortung, die er anhand der Informationen, die er aus einigen alten Zeugnissen über ihn gewinnen konnte, abzulesen versuchte, und die er mit großer Freiheit interpretierte.

Patrizi nimmt für sich in Anspruch, mehr als 1040 Korrekturen an den Texten von Ficino, Stobaios und Candale (basierend auf der Ausgabe von Turnebus) vorgenommen zu haben. Diese Menge an alternativen Lesarten zwang ihn, eine neue Übersetzung anzugehen, aber mit einer anderen Anordnung der Bücher, so dass die Abfolge der Argumente kohärenter und fundierter würde.<sup>43</sup> Patrizis Ausgabe verdient es sicherlich, als ein Kapitel der Textgeschichte des *Corpus Hermeticum* untersucht zu werden.

<sup>42</sup> Vgl. I 15: „Osiris gründete eine Stadt in der Thebais von Ägypten mit hundert Toren, die die Menschen jener Zeit nach dem Namen seiner Mutter benannten, wohingegen spätere Generationen sie Diospolis nannten.“

<sup>43</sup> In diesem Beitrag kann nicht näher auf die genaue Abfolge eingegangen werden. Die verschiedenen hermetischen Bücher wurden, wie Patrizi selbst bekräftigt, anhand seiner eigenen Interpretation des Hermetismus angeordnet. Eine philologische Untersuchung zur Textgeschichte des *Corpus Hermeticum* von Ficino bis Parthey könnte sehr nützlich sein.

Einige Jahre vor Patrizi erreichte der Ansehensverlust des *Asclepius* seinen Höhepunkt im Kommentar von François Foix-Candale (Bordeaux 1512–1594), einem überzeugten Katholiken in Frankreich während der Jahre der Religionskriege. Er war 1570 Bischof von Aire-sur-l'Adour, in der Nähe von Bordeaux und 1587 Kardinal. Als Freund von Montaigne war er nicht nur Philosoph, sondern auch Mathematiker. Basierend auf den Zeugnissen, die seit der Zeit von Ficino bekannt sind, kritisiert Foix-Candale den *Asclepius* harsch für seine Gotteslästerlichkeit, ohne auf jene Spitzfindigkeiten zurückzugreifen, die Ficino gesucht hatte. Wahrscheinlich haben zwei miteinander verbundene Tatsachen diese Einstellung von Foix-Candale beeinflusst: der hohe Rang, den Candale in der Hierarchie der Kirche von Rom innehatte und die Tatsache, dass die Inquisition und die Gegenreformation den Verdacht der Gotteslästerlichkeit für jeden antiken Text verstärkt hatten.

Nur das *Corpus Hermeticum* sei, wie Candale bekräftigt, ein authentisches Werk Merkurs, der es persönlich aus dem Ägyptischen übersetzt habe.<sup>44</sup> Candale scheint die anderen hermetischen Texte nicht gekannt zu haben, d.h. die stobaeischen Hermetika, die sein Zeitgenosse Patrizi gründlich durchgearbeitet hatte. Nach Candale stelle der *Asclepius* in keinsten Weise die Lehre von Hermes dar. Es handele sich um ein wertloses Werk des Götzendienstes und des Heidentums, wie sich anhand der Lehre von den Statuen der Götter ablesen ließe (*Ascl.* 23; 37). Apuleius habe einfach ein griechisches Exemplar übersetzt und, als Heide, der er war, bestimmte Lehren eingeflochten, die Merkur mit Gotteslästerlichkeit beschmutzt hätten. Außerdem habe Apuleius das griechische Exemplar, das er benutzt hatte, zerstört, so dass niemand seine Fälschung würde bemerken können.<sup>45</sup> Darüber hinaus sei Apuleius nicht nur ein Heide gewesen, sondern habe zahllose Verbrechen begangen, wie sich anhand seiner Schrift *De magia* feststellen ließe. Daher sei es angeraten, den *Asclepius*, der mit Gotteslästerlichkeit durchsetzt sei, nicht zu veröffentlichen, wo sich doch

<sup>44</sup> Dies gibt Candales Meinung in der Einleitung zu seinem Kommentar des *Pimander* wieder, der in zwei Bände aufgeteilt ist. Der erste enthält den griechischen Text mit einer lateinischen Übersetzung: *Mercurii Trismegisti Pimandras utraque lingua restitutus, D. Francisci Flussatis Candallae industria. Ad Maximilianum Caesarem eius nominis Quartum, Burdigalae, apud Simonem Millangium Burdigalensium Typographum via Iacobea, 1574. Cum privilegio Regis*. Der zweite Band enthält die französische Übersetzung mit einem Kommentar. Sie trägt den Titel: *Le Pimandre de Mercure Trismegiste de la philosophie Chrestienne, Cognoissance du verbe diuin, et de l'excellence des oeuvres de Dieu, traduit de l'exemplaire Grec, avec collation de tres-amplis commentaires, Par Francois Monsieur de Foix, de la famille de Candale, Captal de Buchs, etc. Euesque d'Ayre, etc. A Tres-haute, tres-illustre, et tres-puissante Princesse, Marguerite de France, Roine de Nauarre fille & soeur des Rois tres-Chrestien, A Bourdeaux, Par S. Millanges, Imprimeur ordinaire du Roy, 1579. Avec Priuilege.*

<sup>45</sup> Candale versteht den *Asclepius* nicht als Übersetzung des *Logos teleios*; er kannte offensichtlich Lactantius nicht, der einige Zitate des griechischen Originals vorgelegt hatte und damit den Beweis, dass der *Asclepius* eine Übersetzung aus dem *Logos teleios* war.

die wahre hermetische Lehre in der griechischen Überlieferung erhalten habe, d.h. nur im *Corpus Hermeticum*. Apuleius' Übersetzung würde keine Spur des griechischen oder ägyptischen Originals mehr tragen. Und während wir am *Pimander* sehen könnten, dass Merkur wahrer Vorgänger des Christentums und ein Herold seiner Kernthesen gewesen sei, seien diese Lehren im Traktat über Gottes Wille (so nennt er den *Asclepius*) vernachlässigt und dunkel verwässert. Darüber hinaus habe Augustinus einen Brief von Marcellinus erhalten (*Epist. 4, ad Deogr. quaest. 6*),<sup>46</sup> der ihn darüber in Kenntnis gesetzt habe, dass Apuleius ein Magier gewesen sei. Und außerdem habe Apuleius das griechische Exemplar nicht nur zerstört, um seinen eigenen Schwindel zu verheimlichen, sondern auch um seine Unkenntnis der griechischen Sprache zu kaschieren, die in seiner Übersetzung einiger Aristotelischer Traktate offenbar werde (ein Hinweis auf Ps.-Apuleius' *De interpretatione*). Augustinus, der nicht den *Pimander*, sondern nur den *Asclepius* gesehen habe, hätte recht gehabt, wenn er in Bezug auf den von Apuleius verfälschten Traktat gesagt habe: „wenn es wirklich so ist, wie es in unsere Sprache übertragen wurde“,<sup>47</sup> als ob er die Treue des lateinischen Übersetzers zum griechischen Original bezweifele. Die Abhandlung von Apuleius solle daher ignoriert werden bis, so Gott es will, das Original entdeckt werde, und der *Pimander* allein, der ein authentisches Werk darstelle, solle untersucht werden.

So endet die Geschichte von der Abwertung des *Asclepius* als heidnischem Text, aber sie hatte ihre Wirkung: Candale hielt, wie wir erläutert haben, den *Asclepius* nicht für einen Text, der sich für die Rekonstruktion der Hermeslehre heranziehen lässt, und diese feindselige Haltung wurde von Isaac Casaubon übernommen, der wenige Jahre später (1610) in seiner Widerlegung des Alters und der Echtheit der hermetischen Schriften nur das *Corpus Hermeticum* untersucht und den *Asclepius* unberücksichtigt lässt. Offenbar hatte das lateinische Werk für ihn keinen Wert als Dokument.

---

<sup>46</sup> So im Text von Candale. In modernen Ausgaben handelt es sich um Brief 102 (*Ad Deogratiam de sex quaestionibus contra paganos*); Augustinus beschuldigt Apuleius der Magie in Brief 138.

<sup>47</sup> Vgl. August. *Civ. Dei* VIII 23.

*D. Anhang*



# Die koptische Version des *Asclepius*

Joachim F. Quack

## 1. Einleitung

Der koptische Papyruscodex, in dem sich Teile des hermetischen Traktats finden, der in lateinischer Übersetzung als *Asclepius* bekannt ist, gehört zu einem großen Fund von insgesamt 13 Handschriften.<sup>1</sup> Obgleich sich für die Codizes in der Wissenschaft die Verbindung mit dem Ortsnamen Nag Hammadi durchgesetzt hat, ist dies eher irreführend. Tatsächlich gefunden wurde die Gruppe von Handschriften in einer Höhle in einem Kliff namens Ġabal al-Ṭārif nahe Hamra Dum auf der Ostseite des Nil, etwa 10 km nördlich der Brücke, die bei Nag Hammadi über den Nil führt.<sup>2</sup> In der Forschung wird erwogen, ob die ursprüngliche Heimat der Codizes ein Kloster im nahegelegenen Ort Chenoboskion war. Mit Ausnahme ganz weniger Fragmente befinden sich heute sämtliche dieser Codizes im Koptischen Museum, Kairo. Fast alle sind Sammelhandschriften, die mehr als nur einen Text enthalten.

Inhaltlich bewegen sich die meisten dieser Texte im Bereich derjenigen religiösen Richtung, die als „Gnosis“ bezeichnet<sup>3</sup> und durch das Streben nach geoffenbartem Wissen gekennzeichnet wird, mit alttestamentlichem und meist auch neutestamentlichem Hintergrund, aber vielfach komplett auf den Kopf gestellter Protestexegese von Traditionen. Speziell derjenige Codex, der inzwischen generell als VI gezählt wird (Inventarnummer 10549), fällt aber etwas aus dem Rahmen.<sup>4</sup> Er enthält zunächst vier Traktate, die zumindest im weitesten Sinne in die Gnosis eingeordnet werden können (*Taten des Petrus und der zwölf Apostel*; *Bronte – vollkommener Verstand*; *Authentikos Logos*; *Verständnis unserer großen Kraft*), wobei insbesondere für den letzten davon die koptische Übersetzung als korrupt und vielfach unverständlich angesehen wird. Beim darauffolgenden Text (NH VI 5)

---

<sup>1</sup> Vgl. für die Natur dieser „Bibliothek“ A. KHOSROYEV, *Die Bibliothek von Nag Hammadi. Einige Probleme des Christentums in Ägypten während der ersten Jahrhunderte*. Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten 7 (Altenberge 1995); LUNDHAUG / JENOTT 2015.

<sup>2</sup> Zu den Fundumständen s. J. M. ROBINSON, *The Nag Hammadi Story* (Leiden 2014) 1–119; LUNDHAUG / JENOTT 2015, 9–21.

<sup>3</sup> Vgl. allerdings für die Problematik, reale „gnostische“ Gemeinschaften im Ägypten der damaligen Zeit zu identifizieren, LUNDHAUG / JENOTT 2015, 56–73.

<sup>4</sup> Vgl. PARROTT 1979, 5–7 und 197–451; SCHENKE / BETHKE / KAISER 2001–2003, 443–541.

handelt es sich um eine Übersetzung eines Teilbereichs von Platon, *Republica*, Buch IX (588a–589b), die allerdings so unzureichend ist, dass der zugrundeliegende griechische Text in der ersten Bearbeitung der koptischen Fassung noch nicht einmal erkannt worden ist.

Die folgenden Traktate können sämtlich der Hermetik zugeordnet werden.<sup>5</sup> Die Schrift *Über die Achtheit und die Neunheit* (NH VI 6) ist anderweitig nicht bekannt. Sie zeigt immerhin etliche klare Beziehungen zu originär ägyptischen Traditionen, insbesondere um die Achtheit von Hermopolis. Gehäuft sind diese in der Anweisung am Schluss, den Text in hieroglyphischer Schrift auf türkisenen Stelen zu schreiben.<sup>6</sup>

Direkt anschließend findet sich ein Dankgebet (NH VI 7), das im lateinischen *Asclepius* am Ende des Traktats steht, hier aber als unabhängige literarische Einheit bzw. eher noch als Anhang an die Schrift von der Achtheit und der Neunheit tradiert wird. Zudem ist dieser Abschnitt nochmals ganz anders eingebettet im griechischen Originalwortlaut belegt.

Darauf folgt eine kurze Schreibernotiz, die in besonders engen Zeilen und kleiner Schrift gehalten und durch eine Rahmung vom restlichen Text abgesetzt ist (NH VI 7a).<sup>7</sup> In ihr erklärt der Schreiber, er habe einen bestimmten Traktat kopiert, zahlreiche andere, die ihm in die Finger gekommen seien, dagegen nicht, da sein Auftraggeber sie möglicherweise schon habe. Es ist teilweise vorgeschlagen worden, diese Angabe auf den *Asclepius* zu beziehen, von dem der Schreiber somit explizit nur einen Teil kopiert habe. Der materielle Befund der Handschrift deutet allerdings darauf hin, dass diese Notiz zuerst geschrieben wurde, bevor mit der Abschrift des *Asclepius* auch nur begonnen wurde, die im Papyrus unmittelbar folgt.

Als letzter Text im Codex findet sich also ein Teilbereich dessen, was in lateinischer Übersetzung als *Asclepius* bekannt ist, aber schon in der ursprünglichen Konzeption des Kopisten der koptischen Handschrift ohne Titel und unvermittelt mitten im Text einsetzt. Auch sein Ende wirkt kaum als überzeugender Schluss eines Werkes. Man kann sich nur fragen, ob der Kopist keinen Zugriff auf eine vollständige Version hatte oder ob er bewusst Bereiche weggelassen hat. Da im ersten kopierten Satz eine Partikel

<sup>5</sup> Vgl. die Übersetzung dieser Traktate in CAMPLANI 2000 und MAHÉ 2019 und die Situierung in C. H. BULL, „Hermes between Pagans and Christians: The Nag Hammadi Hermetica in Context“, in: H. LUNDHAUG / L. JENOTT (Hg.), *The Nag Hammadi Codices and Late Antique Egypt*. STAC 110 (Tübingen 2018) 207–260; allgemeiner Überblick in M. KRAUSE, „Die hermetischen Nag Hammadi Texte“, in: GIVERSEN / PETERSEN / PODEMAN SØRENSEN 2002, 61–72.

<sup>6</sup> Vgl. N. FÖRSTER, „Zaubertexte in ägyptischen Tempelbibliotheken und die hermetische Schrift ‚Über die Achtheit und Neunheit‘“, in: M. IMMERZEEL / J. VAN DER VLIET (Hg.), *Coptic Studies on the Threshold of a New Millennium. Proceedings of the Seventh International Congress of Coptic Studies Leiden, 27 August – 2 September 2000*. OLA 133 (Leuven u.a. 2004) 723–737 und speziell für die traditionsgeschichtlichen Verästelungen des Motivs der türkisenen Stele QUACK 2007, 261.

<sup>7</sup> Vgl. spezifisch dazu LUNDHAUG / JENOTT 2015, 197–206.

„aber“ sowie ein Demonstrativpronomen ohne ersichtlichen Bezug vorkommen, kann der kopierte Bereich jedenfalls kaum als sinnvolle kleinere, ursprüngliche selbstständige Einheit im Sinne einer redaktionsgeschichtlichen Scheidung verschiedener Schichten des hermetischen Traktats verstanden werden.

Die Schrift des Schreibers ist im ganzen Text des *Asclepius* etwas kleiner und enger als in den vorhergehenden Traktaten. Speziell die Schrift auf der letzten Seite ist nochmals merklich kleiner und gedrängter; mutmaßlich hatte der Schreiber Probleme, seinen Text in dem zur Verfügung stehenden Raum vollständig unterzubringen.

Die Übersetzung ins Koptische erweist sich im Vergleich zu denjenigen Passagen, die im griechischen Originaltext durch Zitate erhalten sind, als sehr wörtlich, ganz im Gegensatz zur oft sehr frei paraphrasierenden lateinischen Version. Gleichzeitig zeigt sie keinerlei stilistische Ambitionen – in der hier vorgelegten deutschen Übersetzung wurde der Versuch unternommen, dem zu entsprechen. An einzelnen Punkten, die in der Übersetzung entsprechend angemerkt sind, gibt der überlieferte Wortlaut Grund zu Misstrauen. Ob dies bereits Schwächen der ursprünglichen Übersetzung sind oder auf das Konto eines späteren Abschreibers gehen, wird sich kaum definitiv klären lassen.

Der Dialekt der Übersetzung entspricht in seinen Grundzügen dem Saidischen, der in den älteren Epochen das wichtigste literarische Vehikel der koptischen Sprache war. Daneben sind aber recht viele Formen vorhanden, die nicht dem Standard dieses Dialekts entsprechen und auf Einflüsse anderer oberägyptischer Dialekte, wohl insbesondere des Lykopolitanischen hindeuten, das in verschiedenen Detailausprägungen in Mittelägypten gesprochen wurde. Es bleibt unsicher, ob dies insgesamt ein real gesprochenes Idiom im Sinne der Alltagssprache eines Ortes etwa im Grenzbereich dieser Dialekte darstellt, oder ob es z.B. auf Interferenz eines Abschreibers beruht, der einen anderen Dialekt als seine eigene Muttersprache kopiert. In jedem Falle führt die Präsenz von Lautformen unterschiedlicher Dialekte gelegentlich zu Ambiguitäten, insbesondere hinsichtlich eines Wortes ( $\Delta\text{N}$ ), das im lykopolitanischen Dialekt die Form der Partikel „wiederum“ darstellt, während es im saidischen Dialekt eine Negation ist.

Als Leser, die Interesse an einer Übersetzung ins Koptische hatten, kann man sich kaum die städtische Elite vorstellen. Selbst wenn diese ägyptischer Abkunft war, wurde in ihr das Griechische so sehr als Kultursprache gepflegt, dass man bei inhaltlichem Interesse sicher auf den griechischen Originaltext zurückgegriffen hätte. Eher ist die potentielle Leserschaft in ähnlichen Kreisen zu suchen wie denen, für die im 3. und 4. Jahrhundert n. Chr. auch sonst in großem Umfang religiöse Texte ins Koptische übersetzt wurden, insbesondere die Bibel sowie gnostische und manichäische Texte. Hier wird man sich wohl Personen vorzustellen haben, die lesefähig

waren, aber keine intensive höhere Bildung erhalten hatten, die sich vielleicht auch von der Elite des Landes nicht mitgenommen fühlten. Es gibt Zeugnisse dafür, dass solche Gruppen sich vielfach in Gemeinschaften z.B. klösterlicher Natur zusammenschlossen, welche die Hauptträger des Koptischen als Literatursprache in dieser Zeit waren. Manche solche Gruppen stilisierten sich gerne als die Wenigen, welche sich von einer großen Masse Unwissender abheben; und auch im *Asclepius* ist das Selbstverständnis als Mitglieder einer kleinen Wissenselite, die verkannt, ja angefeindet und verfolgt wird, deutlich zu spüren.

## 2. Das Schlussgebet

Eine Passage, die dem Schlussgebet des lateinischen *Asclepius* entspricht, findet sich einerseits als unabhängig überlieferter Abschnitt in einem griechischsprachigen magischen Papyrus aus Ägypten (pMimaut = pLouvre N 2391 = PGM III 591–609),<sup>8</sup> wo sie als Schlusspassus in einer Praktik gebraucht wird, die auf eine direkte Kontaktaufnahme mit dem Sonnengott abzielt. Daneben ist sie auch in koptischer Sprache im Codex Nag Hammadi VI überliefert, der auch den oben übersetzten Teil des *Asclepius* enthält. Allerdings ist dieses Schlussgebet im koptischen Codex im Anschluss an den hermetischen Traktat *Über die Achtheit und die Neunheit* gesetzt, also vor den *Asclepius*, und von ihm noch durch eine kurze Schreibernotiz getrennt. Beide Befunde deuten darauf hin, dass es sich bei diesem Gebet um eine redaktionell ursprünglich selbstständige Einheit handelt, die als krönender Abschluss an Texte verschiedener Art angefügt werden konnte.

## 3. Zum Text

Der vorliegende koptische Text orientiert sich an der Ausgabe von Mahé 2019 und weicht an den folgenden Stellen – jeweils durch einen Asteriskos (\*) markiert – davon ab:

Stelle	Parrott 1979	Mahé 1982	Mahé 2019	Quack
75,25	ñ  oγoeiω nιη	ñ  oγoeiω <nιη δ̄η̄σοη ε> nιη	ñ  oγoeiω <nιη δ̄η̄σοη ε> nιη	ñ  oγoeiω nιη
77,6	εϥ[π]η̄τ̄	εϥ[π]φ̄τ̄	εϥ[π]φ̄τ̄	εϥ[π]η̄τ̄
78,4	νετ̄ñ]ζωμα ϣ[δ̄γ]ο[γω ]	νετ̄ñ]ζωμα ϣ[δ̄γ]ο[γω....]	νετ̄ñ]ζωμα ϣ[δ̄γ]ο[γω....]	νογ]ζωμα ϣ[δ̄γ]ο[γωμογ]
78,5	[.]ινε̄ .ιη̄ .[.]γ̄	[ε]ινε̄ nιη̄ ε[.]γ̄	[ε]ινε̄ nιη̄ ε[.]γ̄	[ε]ινε̄ nιη̄ ε[τ̄ ζοο]γ̄

<sup>8</sup> Zu dieser Handschrift vgl. zuletzt E. Love, „The “PGM III” Archive. Two Papyri, two Scribes, two Scripts, and two Languages”, *ZPE* 202 (2017) 175–188.



|| εωχε κογωω δε εναγ εφωβ μηπειμυστηριον· αγω θικων | μηπηρε  
 μη'ναγ ερος μητετσυνηογσια εωασωωπε εβολ ητη | φοογτ' μη τσημε·  
 ροταν δε || εαωανει ετακνη ωααωδε εβολ | μη πεσπερμα· μητεγνογ  
 ετη|μαγ ωαρετςημε χι μη'δον | μηφοογτ'· φοογτ' ρωωα ωαα|χι μηδον  
 μη'ςημε εροα· ρωσ || ερεπςπερμα ρενεργει μηπαϊ· | ετβε παϊ  
 μηγστηριον μητςυ|νογσια εγειρε μηοα ηη ογρωπ' | χεκααε ενετςοειω  
 μηφγςις | ρααχμηονη μηναρνη ραα εγχο||μητ' αν μηφωβ ετημαγ· πογα | γαρ  
 πογα μηοογ ατ μηπεααπο· | νετε γαρ μηνατ'σοογνη μηριωβ | εωχε αωοοη  
 μηναρραγ <αε> μησβε | αγω μηνατναρτε· μηρογο δε || ρενημγστηριον  
 εγογααβ νε | μητε μηλογος μηη μηρβηγε· | ογ μονον χε εγτησωτη | αλλα  
 μησεναγ· ετβε παϊ (35) ναϊ μημινε ρενηρεαχε ογα νε | ρενατ'νογτε νε  
 ρενααεβηε νε |

ναϊ δε μημινε μηραα εν νε· | αλλα ρενηκογει νε εγνηη μη|δε μηρημηνογτε·  
 ετβε παϊ | ωαρετκακια ωωπε ηη ραα· | εωωπε τεπιατημη ωοοη | ναγ αν  
 ετβε νετ'σμοητ'· | τηνωαα γαρ μηνετ'σμοητ' || ηαμε μητοε πε μηααο  
 μημηπα|θοε μηθγλη· ετβε παϊ τε|πιατημη ογεβολ ηη τηνω|αα τε· εωωπε  
 δε ογμη ογ|μηητ'ατ'σοογνη μηη ογεπιατη||με ωοοη αν ηη τηγχη μηρω|με·  
 ωαρεμηπαθοε αω μηη|τς εμηητεγ τααο· μητετκε|κακια ωωπε μημαγ  
 μη|σμοτ' μηοααω εμηητεα τααο· || πεαω δε ωααογωμη μηα τηγχη μηα  
 αητ' εβολ ηητοοτ'α μη|τκακια μηα αητ' βωων· μηογ|τε δε αωοοη μηαηαιτιοε  
 μη|ναϊ ρωε εαατημηοογ μηρω||με μητηνωαα μηη τεπιατη|μη·

ω μηριςμεγιστοε μη|ταατημηοογσε μηρωμε | ογααγ·

ερε ω αακμηπε μη|ταατημηοογσε ναγ ογααγ || ογααον δε πε  
 ετρενω|οε εροα· ετβε ογ μηρωμε | ογααγ ααρηαριζε ναγ μητ'|τηνωαα μηη  
 τεπιατημη | μηροε μηπεααγαθον· τηνογ δε αωτη μηογτε μηη | μηωτ'  
 αγω πεοειε αατα|μηε πρωμε μημηα μηογ|τε· αγω ααα μηοα εβολ (36)  
 ηη τηρεαα μηγλη [εαατ' θ]γλ[η] | ερογνη επταμηο μη|πηωω|ωε | μη[εα]μη[ι]αε·  
 ωαρεμηπη|αθοε αω|πε ρραϊ μηηητς· εβολ ηη παϊ || ωαρογρε|τε ερραϊ εαμη  
 πεα|αωμη· νεαηαωωπε γαρ αν | μηκερητε ει μητη χε ααα μητει|τροφη μηη  
 πειζωων ρωε | εγρεαμογ πε· ταηα'κη || τε ετρερενηκεεπι|θημηα | ωωπε

## Übersetzung

[Ascl. 21] (...) (65,15) Wenn du aber wünschst, das Werk dieses Geheimnisses zu sehen, dann sollst du<sup>1</sup> auf das wundersame Bild des Beischlafs, der von Mann und Frau vollzogen wird, blicken. Wenn er<sup>2</sup> nämlich zum Höhepunkt kommt, spritzt der Samen heraus. In jenem Moment empfängt die Frau die Kraft des Mannes, der Mann dagegen empfängt die Kraft der Frau an sich, als ob der Samen dies bewirkt. Deswegen wird das Geheimnis des Beischlafs im Verborgenen vollzogen, damit das Geschlechterpaar nicht unanständig wirkt vor den vielen, die in jenem Werk nicht erfahren sind. Jeder von ihnen nämlich trägt sein Zeugungspotential bei.<sup>3</sup> [22] Doch diejenigen, die über dieses Werk unwissend sind – wenn (es geschieht), scheint es ihnen Gegenstand von Spott und Unglauben zu sein. Vielmehr aber sind es heilige Geheimnisse von Worten und Taten, nicht nur nicht zu hören, sondern auch nicht zu sehen. Deswegen (66) sind derartige Leute Lästerer, Gottlose, Unfromme.

Solche von dieser (anderen) Art sind nicht viele, sondern es sind wenige, die abzählbar sind, nämlich die Frommen. Deswegen existiert die Bosheit in Vielen, wenn sie kein Wissen über das, was unveränderlich ist, haben. Denn die Erkenntnis dessen, was wirklich feststeht, sie ist die Heilung von den Leidenschaften der Materie. Deswegen stammt das Wissen aus der Erkenntnis. Doch wenn es Unwissenheit gibt und Wissen in der Seele des Menschen nicht existiert, bleiben die Leidenschaften in ihr, ohne dass es Heilung für sie gibt, und auch die Bosheit ist bei ihnen in der Art einer Wunde, für die es keine Heilung gibt. Die Wunde aber frisst an der Seele, und durch die Bosheit bildet sie Maden aus, und sie gibt üblen Gestank von sich. Gott jedoch ist schuldlos<sup>4</sup> an diesem, da er den Menschen die Erkenntnis und das Wissen gesandt hat.

Oh Trismegistos, hat er sie allein den Menschen gesandt?

Ja, oh Asklepios, ihnen allein hat er sie gesandt. Und es ist auch angemessen, dass wir dir sagen, warum er allein den Menschen die Erkenntnis und das Wissen zum Geschenk gemacht hat, den Anteil an seiner Güte. Höre nun! Der Gott, Vater und Herr, erschuf den Menschen nach den Göttern. Und er nahm ihn aus (67) dem Anteil der Materie. [Da er die] Materie im [Gleichgewicht] zu [seinem Atemhauch] in die Schöpfung [gegeben hatte], existieren die Leidenschaften in ihr. Aus diesem Grund ergießen sie sich über seinen Körper. Er als Lebewesen könnte nämlich in keiner Weise existieren, außer er nimmt diese Nahrung zu sich. Weil er sterblich ist, ist es zwingend, dass ihm auch



unpassende Begierden zuteil werden, die schädlich sind. Die Götter brauchen Wissen und Erkenntnis nämlich nicht, weil sie aus einer reinen Materie entstanden sind. Denn die Unsterblichkeit der Götter ist das Wissen und die Erkenntnis. Da sie aus der reinen Materie entstanden sind, wurde sie ihnen zur Entsprechung von Erkenntnis und Wissen. Notwendigerweise hat Gott den Menschen abgegrenzt und ihn in Wissen und Erkenntnis gesetzt. Aufgrund der Dinge, die wir zuvor gesagt haben, hat er sie vervollkommnet, damit er (der Mensch) durch sie sich der Leidenschaften und der Schlechtigkeiten enthalte nach seinem (des Gottes) Wunsche. Sein Sterbliches hat er zu einer Unsterblichkeit gebracht, damit er gut und unsterblich werde.<sup>5</sup> In der Art dessen, was ich gesagt habe, hat er ihm nämlich zwei Naturen geschaffen, die unsterbliche und die sterbliche. Und es geschah in dieser Weise aufgrund des Wunsches (68) des Gottes, dass der Mensch den Göttern überlegen sei. Während die Götter nämlich unsterblich sind, sind die Menschen dagegen unsterblich *und* sterblich. Deshalb ist der Mensch ein Verwandter der Götter geworden. Denn sie kennen verlässlich jeweils ihre Werke; die Götter kennen die der Menschen, und die Menschen kennen die der Götter. [23] Ich spreche aber, oh Asklepios, von denjenigen Menschen, welche Wissen und Erkenntnis erlangt haben. Dagegen diejenigen, die dessen entbehren, dazu ziemt es sich nicht, dass wir irgendetwas Schlechtes (über sie) sagen, weil wir göttlich sind und zu reinen Reden anleiten.

Da wir zum Thema der Gemeinschaft von Göttern und Menschen gekommen sind, wisse, oh Asklepios, durch was der Mensch Macht haben kann. So wie der Vater, der Herr des Alls, Götter<sup>6</sup> erschafft, so erschafft auch wiederum der Mensch, dieses sterbliche Lebewesen, das auf der Erde ist, das dem Gott nicht gleicht, seinerseits Götter. Er macht nicht nur stark, sondern wird auch stark gemacht. Er ist nicht nur Gott, sondern er erschafft Götter.

Staunst du, oh Asklepios, und bist auch du ungläubig wie die Masse?

(69) Oh Trismegistos, ich weiß nicht, was ich sagen soll. Ich glaube dir, wenn du sprichst, doch ich habe mich über diese Rede gewundert, und ich habe den Menschen als glücklich eingeschätzt, dass er diese große Macht erlangt hat.

Und er, der größer als alle diese ist, oh Asklepios, er verdient es, bewundert zu werden. Es ist uns nämlich offensichtlich hinsichtlich des Geschlechts der Götter, und wir und jedermann stimmen darin überein, dass er aus einer reinen Substanz entstanden ist, und ihre Körper lediglich Köpfe. Was die Menschen dagegen schaffen, ist das Abbild der Götter. Sie sind welche, die aus dem letzten Teil der Materie stammen,



und er ist einer, der aus der letzten Existenz<sup>7</sup> des Menschen stammt. Sie sind nicht nur Köpfe, sondern auch alle anderen Teile des Körpers, und zwar nach ihrem (der Menschen) Bilde.

So wie der Gott gewollt hat, dass der innere Mensch nach seinem Ebenbilde geschaffen sei, so erschafft auch der Mensch auf Erden Götter<sup>8</sup> nach seinem Abbild.

[24] Oh Trismegistos, sprichst du also von Statuen?

Oh Asklepios, von Statuen sprichst vielmehr du! Du siehst, dass auch du gleichartig, oh Asklepios, der Rede nicht Glauben schenkst. Als Statuen bezeichnest du diejenigen, die Seele und Atem haben; diese, welche derart große Werke vollbringen. Als Statuen bezeichnest du diese, welche Prophezeiungen geben; diese, welche (70) [Krankheiten] bewirken und heilen und selbst Todesfälle [ausschicken].

Weißt du etwa nicht, oh Asklepios, dass Ägypten Abbild des Himmels ist, vielmehr gar Wohnsitz des Himmels und aller Kräfte, die im Himmel sind? Wenn es sich gehört, dass wir wahrheitsgemäß sprechen, so ist unser Land Tempel der Welt. Es gehört sich aber, dass du nicht unwissend bist, dass eine Zeit geschehen wird, in der sich die Ägypter erweisen werden, dass sie sich umsonst um die Göttlichkeit bemüht haben, und ihre ganze Bemühung in ihrer Göttlichkeit wird zuschanden sein. Die ganze Göttlichkeit wird sich von Ägypten entfernen und zum Himmel aufsteigen, und Ägypten wird verwitwet sein; es wird von den Göttern verlassen sein. Denn die Fremdvölker werden nach Ägypten hereinkommen und Herr über es sein. Ägypten, oder vielmehr die Ägypter, werden daran gehindert werden, dem Gott zu dienen. Mehr noch, sie werden der strengsten Strafe ausgesetzt sein, nämlich derjenige unter ihnen, den man findet, dass er Gott dient und ihn verehrt. An jenem Tage aber wird das Land, das frömmere als alle anderen Länder ist, gottlos sein. Es wird nicht mehr voll von Tempeln sein, sondern voll von Gräbern. Auch wird es nicht mehr voll von Göttern, sondern von Leichnamen sein. Oh Ägypten, Ägypten! Deine Frömmigkeit wird wie Fabeln sein, und an deine Kulte (71) wird man nicht glauben, [weder] wunderbare Werke noch heilige Worte, selbst wenn deine wunderbaren Worte Stein sind.<sup>9</sup> Und der Barbar wird mehr gelten als du, oh Ägypter, in seiner Frömmigkeit, oder ein Skythe oder die Inder, oder noch andere von dieser Art.

Was aber sage ich über den Ägypter? Sie wiederum werden Ägypten verlassen.<sup>10</sup> Zu dem Zeitpunkt, wenn die Götter das Land Ägypten verlassen haben und zum Himmel aufgestiegen sein werden, dann werden alle Ägypter sterben. Und Ägypten wird von Göttern und Ägyptern verlassen sein.

ἦτοκ' δε ὦ πι'ε'ρο οὐν | οὐροὺ ναῶωπε ἦρ'ζε'τε | ἦσνοϋ ἦροϋο  
 ἐπμοοϋ· ἀγω || ἦσωνα ἐτ'μοοϋτ' σενάωω|πε εὐχοσε ἦροϋο ἀπτηνε· |  
 ἀγω σεναριμε ἀν ἦπετ'μο|οϋτ' ἦθε ἦπετοῖη· σενά|μεεγε μεν εροϋ  
 χε οὐρῆῖ||κῆμε πε ετβε τεϋασπε ἦ|πμερσοῖ' σναϋ· ὦ ἀσκληπτε |  
 ἀρροκ' ἐκριμε· ρναοϋωῖη | εβολ ρωσ αλλοφῦλος κατα | νεϋρβηοϋε·

κῆμε ἦθειον || ρναῶεπ' ρενπε-θοοϋ ἐνεαϋ | ἐναῖ· κῆμε ἦμαεῖνοϋτε·  
 | ἀγω πμα ἦωωπε ἦῖνοϋτε | ἦμα ἦτ' σβω ἦτῆῖτ'νοϋτε | ρναῶωπε ἦρῖκων  
 ἦτῆῖτ' | ἀσεβῆς· ἀγω ἦφοοϋ ἐτῆ|μεϋ σεναρῖθαϋμα ἀν ἦπκοσμοσ (OB) . [ . .  
 . . ] ἦῖ τ. . . ἦ[ἦτ'α]τ'νοϋ[τε] | οὐ[τε σ]ἐναοϋαϋτ' [ . . . . . ] | ἀν[ . . . . . ]ε  
 ἐνχω ἦ[μοσ χ]ε να|νοϋϋ νε[σ]ωϋ ἀν· οὐτ[ε] ἦ||πεϋωω[πε] ἦοϋα ἦοϋωτ'  
 οὐ[τε] ἦθεω[ρ]ια· ἀλλὰ ρρκινλυ|νε[γ]ε ετρεϋωωπε ἦβαροσ | ἦῖρωμε  
 τηροϋ· λια τοϋτο | σενάκαταφροῖ ἦμοϋ· πκο||σμοσ ἐτνεσωϋ  
 ἦτεπνοϋ|τε φωβ εἶῖ πετῆῖτων | εροϋ· τενεργεια ετε οὐῖ|τασ ἦμαϋ  
 ἦταρετη· θεωρια | ετῖη ραῖ ἦσμοτ'· τῃρηγια || ἐμασῖφθονι· πετ'μερ |  
 ἦθεωρια ἦῖ· σενάσετῖ | πκακε ἦροϋο ἐποϋοειν· | ἀγω σενάσετῖ  
 πμοϋ ε|πωῖη· ἦῖ ἀαϋ ναεῖωῖη || ερραῖ ετπε· ἦῖῖνοϋτε δε | σενάοῖϋ  
 ρωσ ρεϋλοβε· πα|σεβῆς δε ἦρωμε σενάτα|ειοϋ ρωσ σাবে· πσανῖ ροτε |  
 σενάοῖϋ ρωσ χωρε· ἀγω || σενάκολαζε ἦπαγαθοσ ἦ|ρωμε ρωσ ρωμε  
 εϋροοϋ· |

ετβε τῖγχι δε ἦῖ ἦρβηϋε | ἦτῖγχι ἦῖ νατῆῖτ'ατμοϋ | ἦῖ πκεσεεπε  
 ἦταεῖχοοϋ || ερωτῖ ὦ τατ' ἦῖ ἀσκληπτε | ἦῖ ἀμωῖ· οϋ μονον  
 σε|ναμεεγε εροοϋ χε οϋσω|βε πε· ἀλλὰ σεναρῖπκεσπα|τ'α'λα ἦμοοϋ·  
 ἀλλὰ εριπιστεϋ||ε ναῖ χε ναῖ ἦτεῖῖνε σενά|δινλυνεϋε ῖῖ πρδε  
 ἦδινλυ|νοσ ἦτοϋτῖγχι· ἀγω σε|νασῖῖ οϋνομοσ ἦῖῖρε (OF) [- - -] | [- - -  
 ]ἀῖ | [ ± 12 ] | [ἀγω σ]ἐνα|[μοο]ω[ε] εβολ ἦῖ ἦλαῖῖων || ἦαγαϋ[οσ·]  
 ἦα[γ'ε]λο[σ δε ἦ]πο|ῖηροσ [σ]ἐναωωχῖτ' ο[γ]αετοϋ | ἦῖρωμε εϋωοῖ  
 ἦῖμαϋ | εϋσωκ ρητοϋ ἀροϋῖ ἀππετ'ρσοϋ ῖῖ οϋτολμηρια· ἀγω ἀροϋῖ ||  
 ἀῖῖτ'ατνοϋτε ἦῖ ρενπολε|μοσ ἦῖ ρεντωῖτ' εϋτ' σβω ναϋ |  
 εῖῖπα[ρ]αϋϋσις·

ῖῖ ἦροοϋ ε|τῖῖμαϋ πκαῖ νασῖῖ[τ]ῖ ἀν· | ἀγω σενάπλεα ἀν ῖῖ θαλασσα ||  
 οϋτε σενάσοϋων ἦσῖοϋ ἀν | ετ'ῖῖ τπε· σῖῖ ἦῖ ετοϋααβ | ἦτε πλογοσ  
 ἦπνοϋτε σενά|καρωοϋ εροϋ· παῖρ δε ναῶω|νε· ταῖ τε{τε} τῆῖτ'ῖλλο  
 ἦπκο||σμοσ· τῆῖτ'ατνοϋτε ἦῖ | τῆῖτ'ατεοοϋ· ἀγω τῆῖτ'ατ'λογοσ  
 ἦῖψαχε ἐτῖῖνοϋοϋ· |

Du aber, oh Fluss, ein Tag wird kommen, an dem du mehr von Blut als von Wasser strömen wirst, und tote Körper höher aufgestiegen sein werden als die Deiche, und man wird den Toten nicht so wie den Lebenden beweinen. Man wird ihn zwar wegen seiner Sprache für einen Ägypter halten, bei genauerem Hinschauen aber<sup>11</sup> [25] – oh Asklepios, was hast Du, dass du weinst? – wird er wie ein Fremder erscheinen nach seinen Taten.

Das göttliche Ägypten wird noch Schlimmeres als dies ertragen müssen. Das götterliebende und götterbewohnte, frömmigkeitlehrende Ägypten wird ein Bild der Gottlosigkeit werden. Und an jenem Tage wird man die Welt nicht bewundern (72) [wegen der ...] und der Gottlosigkeit; und man wird sie nicht verehren [... Sie,] von der wir sagen, dass sie gut ist, ist nicht schön und ist weder ein Einzigartiges geworden, noch Betrachtungsobjekt, sondern droht, eine Last für alle Menschen zu werden. Deshalb wird man sie verachten, die schöne Welt des Gottes, das Werk, dem nichts gleicht, die Verwirklichung, die Tugend hat, das mannigfaltige Schauspiel, die neidlose Freigiebigkeit, die mit jedem Anblick gefüllt ist. Man wird die Finsternis dem Licht vorziehen, und den Tod dem Leben vorziehen. Niemand wird zum Himmel aufblicken. Der Fromme wird für einen Wahnsinnigen gehalten werden, den Unfrommen dagegen wird man als Weisen ehren. Den Feigling wird man für tapfer halten, und den guten Menschen wie einen bösen Menschen bestrafen.

Hinsichtlich der Seele aber und der Werke der Seele und der Angelegenheiten der Unsterblichkeit, und sonst dem Rest dessen, was ich euch gesagt habe, oh Tat, Asklepios und Ammon, man wird nicht nur denken, dass sie lachhaft sind, sondern sie sogar verunglimpfen. Doch glaubt mir, dass derartige Leute in die äußerste Gefahr für ihre Seelen geraten werden. Und man wird ein neues Gesetz festsetzen, (73) [... ..] und die gu[ten Däm]onen werden von den Menschen weggehen. Dagegen werden allein die bösen Engel bei den Menschen übrigbleiben, indem sie mit ihnen zusammenleben und sie zum Bösen in Unverfrorenheit verführen, zu Gottlosigkeit, Kriegen und Raub, indem sie sie zu Widernatürlichem belehren.

In jenen Tagen wird die Erde nicht mehr fest sein, und man wird nicht mehr auf dem Meer segeln, noch wird man die Sterne kennen, die am Himmel sind. Jede heilige Stimme mit Kunde vom Gott, davon wird man schweigen. Selbst die Luft wird krank sein. [26] Dies ist das Greisenalter der Welt: Gottlosigkeit und Ehrlosigkeit und Unverstand gegenüber allen guten Reden.

ερεψαναϊ λε ψωπε ω ασκλη|πιε τοτε πχοεις πειωτ' αγω || πνουτε  
 ππωορπ' ογααυ' πνου|τε πλημιουργος εαυδωωτ' ε|χ̄ν̄ νερωωπε· αγω  
 πευωο|χνε ετε παγαθον πε αυσα|ρωυ ερατ̄ῡ εχ̄ν̄ ταταξια· αυυ  
 π̄||τπλανη π̄μαυ· αγω τκαδία | αυδωχε π̄μος· ρενσοπ' μεν | αυομεс ρ̄ν̄  
 ογνος π̄μοου· | ρενκεσοπ' λε αυροκ'ρ̄ς ρ̄ν̄ ου|κωρ̄τ' εαυαυαατ'·  
 ρενκεσοπ || λε αυωωχ̄ρ̄ π̄μος ρ̄ν̄ ρενπολε|μος π̄ν̄ ρενλοιμος·  
 ψαντ̄ῡεινε (OΛ) [ zwei Zeilen ganz verloren ] | ο[ - - - ] | π̄[ etwa 14  
 Buchstaben verloren ]πευ|| ν[ ± 6 ] [π̄]τε πιρω[β'] | α[γω] πᾱι πε πχπο  
 π̄πκοσ|μο[с· τ]αποκατασταсис π̄τ|φγсис π̄νεγсевнс ετνα|νογνοу  
 εсναωωπε ρ̄ν̄ ου||περιολос π̄χρονос ем|песхи αρχη ενερ' πουω|ψε γαρ  
 π̄πνου[τ]ε π̄ν̄τευ | ροφε[ι]τε· κατα θε π̄τευφγ|сис ετε πευοуωωπε πε· ||  
 τφγсис γαρ π̄πνουτε πε που|ωωπε· πευοуωωπε λε πε πα|γαθον·

ω π̄τρισμεγистε | ρ̄τε τρωγληсис [[π]]`т'ε ποуωωπε· |

ερε ω ασκληπие· ερεποу||ωωπε ψοοπ' ρ̄ν̄ πωοχνε· | οу γαρ πετε  
 οӯπ̄ταυ<υ> υοуαωυ | αν ρ̄ν̄ πωτα· ρωс εαυοοπ' | π̄μοуρ̄ π̄πμα τηρ̄ῡ·  
 υοу|ωω πετε οӯπ̄ταῡ ρ̄ν̄ οӯμοу'ρ̄'· || αγαθον λε ним οӯπ̄ταυсе· |  
 πετ̄ῡοуαωυ λε υοуαωυ· | οӯπ̄ταυ λε π̄μαυ π̄παγαθον | ετ̄ῡοуαωυ· ара  
 οӯπ̄ταυ π̄|μαυ π̄πτηρ̄ῡ· αγω π̄νοу||τε υοуωω πετ̄ῡοуαωυ· | αγω  
 π̄κοсмос π̄αγαθος | εαυοοп' π̄ρ̄κων π̄παγαθος· |

ω π̄τρισμεγистε ρ̄τε οуага|θος πε π̄κοсмос·

ω ασκλη||пие οуагаθος πε· π̄θε ε|εια† свω наκ· κατα θε γαρ (OΕ)  
 [π̄ταπ̄νουτε] | [ - - - ] | [ . . . ] [ . . π̄νοус π̄н̄ τ'γχη π̄н̄ π̄]ωπ̄ρ̄ | [τα]ε[ι τε  
 θε] π̄πκ[α]ρ̄ υκω ε|ρ̄ρη||ε]! εβ[ολ ρ̄]π̄ θυλη π̄н̄[ε]τ̄η[αν]οу|[ο]у· π̄ωβε π̄παηρ  
 αυ[ω π̄]ανᾱι | ρ̄ν̄ π̄χωκ' εвол π̄πκαρ̄пос π̄н̄ | νετ̄не π̄на̄ι τη[ρ]οу· εтве πᾱι  
 | π̄νουτε υεμαρ̄τε εχ̄н̄ π̄хисε || π̄тπε· ρ̄ρ̄н̄ ма ним αγω υιαρ̄π̄ | εχ̄н̄ ма ним·  
 πευτοпос λε π̄н̄|πε π̄н̄[α]у· ουτε π̄н̄ сιοу· αγω | υτοуυμ̄οу асωна·  
 π̄[λ]ημιοуρ|гос λε εαμαρ̄τε εптопос ε||тоуτε π̄καρ̄ π̄н̄ тπε· πᾱι  
 ετοу|μοуτε ероу хе зεус εте | π̄ωп̄ρ̄ пе· π̄лоуτ̄ωн̄иос π̄ζεус | π̄тоу  
 пе εте π̄χοεις εχ̄н̄ π̄кар̄ | π̄н̄ θαλαсса· αγω π̄п̄ταυ τρο||φη π̄μαυ  
 π̄π̄ζωон τηροу π̄|θ̄н̄нтон· т̄κορη γαρ ετ̄р̄φορι | π̄πκαρ̄пос· не̄ӣε̄не̄р̄ге̄ӣа  
 π̄|οуο̄е̄ӣω ним се̄б̄н̄б̄ом π̄п̄κω|те π̄п̄кар̄· на̄π̄κοоуе λε π̄||οуο̄е̄ӣω \* ним π̄те  
 пет'ψοοп' |

сенасeρ̄тоу λε π̄μαυ π̄β̄ι π̄|χοεις π̄πκαρ̄· αγω сена̄τε|ρ̄οоу ера̄тоу  
 ρ̄н̄ οӯποл̄ис εсρ̄н̄ | οӯκοορ̄ π̄те κн̄ме· εӯна̄κο||т̄с ρ̄н̄ π̄са π̄ρ̄ωт̄π̄ι π̄те π̄н̄· |  
 ρ̄ωне ним на̄в̄ок ερ̄οӯн̄ ерос | ειτε неτ̄п̄н̄ноу ρ̄н̄ θαλαсса | ειτε  
 неτ̄п̄н̄ноу ρ̄н̄ π̄κρο· |

ω π̄τρισμεγистос на̄ι τ̄ноу || εӯна̄καаӯ τ̄ων·

Wenn dies aber geschieht, oh Asklepios, dann wird der Herr, der Vater und der Gott, des ersten einzigen Gottes Demiurg, nachdem er auf das geblickt haben wird,<sup>12</sup> was geschehen ist, und seinen Plan, welcher das Gute ist, aufgerichtet haben wird gegen die Unordnung, den Irrtum weggenommen haben wird, und die Bosheit beseitigt haben wird – manchmal hat er sie in einer Sintflut ertränkt, manchmal in einem flammenden Feuer verzehrt, manchmal auch mit Krieg und Pestilenz gequält –, bis er (74) [es zum ursprünglichen Zustand] gebracht haben wird [und seine Welt wieder aufgerichtet haben wird.<sup>13</sup> ... ..] dieses Werks. Und dies ist die Erzeugung der Welt, die Wiederherstellung der Natur der Seligen, die gut sind. Sie wird in einem rekurrierenden zeitlichen Zyklus stattfinden, der niemals einen Anfang genommen hat. Denn der Wille des Gottes hat keinen Anfang, so wie auch die Art seiner Natur, welche sein Wille ist. Denn die Natur des Gottes ist sein Wille; sein Wille aber ist das Gute.

Oh Trismegistos, ist also der Plan der Wille?

Ja, oh Asklepios, im Ratschluss ist der Wille. Denn was er besitzt, will er nicht im Mangel haben. Dass es überall in Fülle existiere, will er von dem, was er in Fülle hat. Jedes Gute aber besitzt er. Er besitzt nun das Gute, das er will, also besitzt er Alles.<sup>14</sup> Und Gott will, was er will. Und die gute Welt, vom Guten ist sie ein Abbild.

Oh Trismegistos, ist also die Welt gut?

[27] Oh Asklepios, sie ist gut, so wie ich es dich lehren werde. Denn so wie (75) [... ..] verteilt das, was gut ist, in der Materie, die Veränderung der Luft und die Schönheit in der Heranreifung der Früchte, und was diesem allen ähnelt. Deshalb herrscht er über der Höhe des Himmels. Er ist an jedem Ort, und er blickt auf jeden Ort. An seinem Ort aber gibt es keinen Himmel, und es gibt keine Sterne, und er ist fern von Körpern. Der Demiurg dagegen herrscht über den Ort, der zwischen der Erde und dem Himmel ist; er, den man Zeus nennt, d.h. das Leben. Zeus Plutonios, er ist es, der Herrscher über die Erde und das Meer ist und er hat keine Nahrung für alle sterblichen Lebewesen, denn es ist Kore, welche die Früchte trägt.<sup>15</sup> Diese Kräfte haben zu jeder Zeit Macht über den Umkreis der Erde, diejenigen der anderen (Götter) dagegen zu jeder Zeit dessen, was existiert.<sup>16</sup>

Die Herren der Erde werden sie jedoch entfernen, und sie werden sie in einer Stadt aufrichten, die in einer Ecke Ägyptens liegt, die sie in der Richtung des Sonnenuntergangs erbauen werden. Jedermann wird in sie hineingehen, sei es die, die auf dem Meer kommen werden, sei es die, die zu Lande kommen werden.

Oh Trismegistos, diese (Götter) nun – wo wird man sie ansiedeln?

ω̄ ασκληπιε | ̄η̄ τ̄νος̄ η̄πολις̄ τᾱῑ ε̄τ̄ ̄η̄̄πτοο̄ῡ (OZ) [̄η̄λιβ̄η̄] | [ - - - ] |

[ - - - ] | [ . . . . . ]†[.] [ . . . . . ] | [ . . . ] [̄η̄-θε̄ νο̄]γ̄η̄ο̄[ς̄ η̄πε̄]θ̄ο̄[ο̄ῡ ̄η̄]||[ο̄ῡ]η̄η̄†̄ᾱτ̄σο̄ο̄ῡ[η̄] η̄φ̄ω̄[β̄:] | π̄η̄[ο̄]γ̄ γαρ̄ ε̄ψᾱᾱψ̄ω̄πε̄ ε̄τ̄[ε̄] | π̄β̄ω̄λ̄ ε̄β̄ο̄λ̄ πε̄ η̄η̄̄η̄̄σε̄ η̄π̄ς̄[ω̄]||μᾱ· ᾱγ̄ω̄ τ̄η̄π̄[ε̄] ε̄ψᾱᾱᾱᾱω̄κ̄' ε̄|β̄ο̄λ̄ <η̄η̄̄η̄̄ᾱρῑθ̄νο̄ς̄> η̄π̄ς̄ω̄μᾱ || πᾱρῑθ̄νο̄ς̄ γαρ̄ πε̄ φ̄ω̄τ̄η̄ η̄|π̄ς̄ω̄μᾱ· ψᾱᾱμ̄ο̄ῡ δε̄ η̄β̄ῑ π̄ς̄ω̄|μᾱ ̄ρ̄ο̄ταν̄ ε̄ᾱτ̄η̄ψ̄ς̄[̄η̄]δ̄ο̄μ̄ η̄β̄ῑ | ̄ᾱ η̄ρ̄ω̄με̄ ᾱγ̄ω̄ πᾱῑ πε̄ π̄μ̄ο̄ῡ | π̄β̄ω̄λ̄ ε̄β̄ο̄λ̄ η̄π̄ς̄ω̄μᾱ· ᾱγ̄ω̄ π̄τε̄||κο̄ η̄τᾱις̄-θ̄η̄ς̄ις̄ η̄π̄ς̄ω̄μᾱ· | ᾱγ̄ω̄ ε̄ψ̄ω̄ε̄ αν̄ ε̄̄̄ ̄ο̄τε̄ ̄η̄η̄τ̄ῑ | η̄πᾱῑ· ο̄ῡτε̄ ̄ᾱ πᾱῑ· ᾱλλᾱ ̄ᾱ | πε̄το̄ῡε̄ η̄η̄ᾱτ̄σο̄ο̄ῡη̄ ε̄ρο̄ῡ | ε̄ῡε̄ η̄ᾱπισ̄τος̄ η̄η̄η̄τ̄ῑ·

ε̄ῡ || δε̄ <ω̄ τ̄ρις̄μ̄ε̄γ̄ις̄τε̄> πε̄το̄ῡε̄ η̄η̄ᾱτ̄σο̄ο̄ῡη̄ ε̄ρο̄ῡ | η̄ ε̄ῡε̄ η̄ᾱπισ̄τος̄ ε̄ρο̄ῡ·

σ̄ω̄|τ̄η̄ ω̄ ασκληπιε· ο̄ῡη̄ ο̄ῡη̄νο̄ς̄ | η̄λᾱιμ̄ω̄η̄ ψ̄ο̄ο̄η̄' ᾱπ̄η̄νο̄ς̄ η̄η̄ο̄ῡ|τε̄ το̄ῡτ̄ῑ ε̄ᾱε̄ η̄ε̄π̄ις̄κο̄πο̄ς̄ || η̄ η̄λ̄ικᾱς̄τη̄ς̄ ε̄ᾱη̄ η̄†γ̄χη̄ | η̄η̄ρ̄ω̄με̄· ᾱπ̄η̄ο̄ῡτε̄ δε̄ κᾱᾱᾱ | ̄η̄η̄ τ̄η̄η̄τε̄ η̄πᾱη̄ρ̄ ο̄ῡτε̄ π̄κᾱᾱ | η̄η̄η̄ τ̄η̄ε̄· ̄ο̄ταν̄ δε̄ ε̄ρε̄ψ̄ᾱ|τ̄†γ̄χη̄ ε̄ῑ ε̄β̄ο̄λ̄ ̄η̄η̄ σ̄ω̄μᾱ τᾱ||νᾱγ̄κη̄ τε̄ σ̄η̄ᾱτ̄ω̄μ̄η̄η̄†̄ ε̄πε̄ῑ|λᾱιμ̄ω̄η̄· η̄τε̄ῡη̄ο̄ῡ ᾱη̄ᾱτ̄κ̄τε̄ | πε̄ῑ η̄τ̄ῑμᾱω̄τ̄ῑ ᾱπ̄ς̄μᾱτ̄' η̄η̄ᾱᾱ|ᾱᾱᾱ ̄η̄η̄ πε̄ᾱβ̄ῑο̄ς̄· ε̄ψ̄ω̄πε̄ δε̄ | ε̄ᾱη̄ᾱβ̄ῑη̄ε̄ η̄η̄ο̄ῡ ε̄ᾱᾱη̄ η̄ε̄ᾱ||η̄β̄η̄ο̄ῡε̄ τ̄η̄ρο̄ῡ ̄η̄η̄ ο̄ῡη̄η̄η̄†̄|η̄ο̄ῡτε̄ η̄η̄ᾱᾱε̄ῑ ε̄π̄κο̄ς̄μ̄ο̄ς̄ | ε̄τ̄β̄η̄η̄η̄το̄ῡ· πᾱῑ ᾱη̄ᾱκᾱᾱᾱ (OZ) [̄η̄η̄ . . . . . ]†τ̄ῑ [ . . . . . ] | [ . . . . . ]ς̄ κο̄τ̄ῑ [ . . . . . . ] | [ . . . . . ̄ο̄τ̄]ᾱη̄ δε̄ ε̄ᾱ[ψ̄ᾱη̄η̄ᾱ]γ̄ ᾱγ̄|[ . . . . . ] η̄η̄†[.] η̄η̄πᾱῑ η̄†[μ̄η̄η̄ε̄ χ̄ε̄] ᾱᾱε̄ῑρ̄ε̄ | η̄η̄πε̄ᾱβ̄ῑο̄ς̄ ̄η̄η̄ η̄η̄β̄η̄γ̄ε̄ ε̄[τ̄η̄ο̄]ο̄ῡ· | ψ̄ᾱρε̄ᾱμᾱᾱη̄τε̄ η̄η̄ο̄ῡ ε̄ᾱ[π̄]η̄†̄ \* ε̄η̄ρᾱῑ | ε̄π̄ς̄ᾱ η̄η̄ρ̄ε̄· η̄τ̄ῑη̄ο̄ς̄τ̄ῑ ε̄π̄ς̄ᾱ μ̄π̄ῑτ̄η̄ | η̄τ̄ῑω̄[ω̄]πε̄ ε̄ᾱᾱψ̄ε̄ η̄η̄τ̄η̄ε̄ ε̄π̄ῑτ̄η̄ | ε̄γ̄η̄ρ̄κο̄λᾱᾱε̄ η̄η̄ο̄ῡ ̄η̄η̄ ο̄ῡη̄νο̄ς̄ η̄η̄τ̄ῑ||μ̄ω̄ρ̄ῑᾱ· η̄η̄το̄ῡ δε̄ ᾱη̄ᾱψ̄ω̄πε̄ ε̄γ̄η̄|ᾱπο̄ς̄τε̄ρ̄ῑ η̄η̄ο̄ῡ η̄η̄τε̄ᾱη̄ε̄λ̄π̄ις̄ ε̄ᾱ|ψ̄ο̄ο̄η̄†̄ [̄η̄]η̄ ο̄ῡη̄νο̄ς̄ η̄η̄ᾱγ̄η̄η̄· τ̄†γ̄χη̄ δε̄ [ε̄τ̄]η̄η̄μᾱγ̄· ο̄ῡτε̄ [̄η̄]π̄ο̄ῡκᾱᾱς̄ | ̄η̄η̄ η̄κᾱᾱᾱ ο̄ῡτε̄ η̄η̄π̄ο̄ῡκᾱᾱς̄ ̄η̄η̄ τ̄η̄ε̄· || ᾱσ̄ψ̄ω̄πε̄ δε̄ ̄η̄η̄ η̄π̄ε̄λᾱγ̄ο̄ς̄ η̄η̄πᾱ|η̄ρ̄ [̄η̄]η̄η̄π̄κο̄ς̄μ̄ο̄ς̄ π̄η̄ᾱ ε̄†ε̄ρ̄ε̄ ο̄ῡη̄νο̄ς̄ | η̄η̄κ̄ω̄η̄†̄' η̄η̄μᾱγ̄· η̄η̄η̄ ο̄ῡη̄μ̄ο̄ῡ η̄η̄κ̄ρ̄γ̄|σ̄τᾱλλ̄ο̄η̄ η̄η̄η̄ ̄η̄ε̄η̄τ̄η̄η̄ο̄ο̄η̄ η̄η̄ς̄ᾱτε̄ | η̄η̄η̄ ο̄ῡη̄νο̄ς̄ η̄η̄ω̄τ̄ο̄ρ̄τ̄η̄ ε̄ρε̄ η̄η̄ς̄ω̄μᾱ || ω̄τ̄η̄ρ̄τ̄ω̄ρ̄ η̄ε̄†η̄ε̄ αν̄ η̄η̄η̄ε̄γ̄η̄ρ̄η̄ο̄ῡ | ̄η̄ε̄η̄ς̄ο̄π̄' η̄ε̄η̄ ε̄γ̄η̄ω̄η̄†̄' η̄η̄μ̄ο̄ῡ ε̄|ᾱη̄ η̄η̄μ̄ο̄ῡε̄ῑη̄ ε̄τ̄'σ̄ω̄κ̄· ̄η̄ε̄η̄κ̄ε̄ς̄ο̄π̄' | δε̄ σ̄ε̄ρ̄ω̄η̄†̄' η̄η̄μ̄ο̄ῡ ε̄π̄ῑτ̄η̄ ε̄π̄κ̄ω̄|η̄†̄' ε̄τ̄ρε̄ᾱτ̄ᾱκο̄ο̄ῡ· ᾱγ̄ω̄ †η̄ᾱχο̄||ο̄ῡ αν̄ χ̄ε̄ πᾱῑ πε̄ π̄μ̄ο̄ῡ η̄η̄τ̄†γ̄χη̄· | ᾱς̄π̄ω̄λ̄δ̄ γαρ̄ ε̄β̄ο̄λ̄ ̄η̄η̄ η̄η̄πε̄-θ̄ο̄ο̄ῡ | ᾱλλᾱ ο̄ῡκᾱτᾱλῑκη̄ η̄η̄μ̄ο̄ῡ τε̄· |

ω̄ ασκληπιε ε̄ψ̄ω̄ε̄ ᾱπισ̄τε̄ῡε̄ | ε̄νᾱῑ ᾱγ̄ω̄ η̄κ̄η̄ρ̄ ̄ο̄τε̄ ̄η̄η̄το̄ῡ· χ̄ε̄||κᾱᾱς̄ ε̄η̄ε̄η̄η̄ε̄ ε̄ρο̄ο̄ῡ· η̄ε̄τε̄ γαρ̄ | η̄ᾱπισ̄τος̄ σ̄ε̄ε̄ η̄ᾱς̄ε̄β̄η̄ς̄ ᾱγ̄ω̄ | σ̄ε̄η̄̄̄ η̄ο̄β̄ε̄· η̄η̄η̄η̄ς̄ω̄ς̄ σ̄ε̄νᾱβ̄ᾱη̄<ᾱγ̄>|κᾱᾱε̄ η̄η̄μ̄ο̄ῡ ε̄τ̄ρε̄ῡπισ̄τε̄ῡε̄ | ε̄γ̄η̄ᾱς̄ω̄τ̄η̄ αν̄ ̄η̄η̄

Oh Asklepios, in der großen Stadt, die auf dem Berg (76) [Libyens] ist.

[Nun ist aber über den Tod zu reden. Die Masse erschreckt der Tod]<sup>17</sup> wie ein großes Übel in Unwissenheit über die Angelegenheit. Denn der Tod tritt ein – was die Auflösung ist – bei den Mühen des Körpers.<sup>18</sup> Und die Zahl, wenn er die Zahl des Körpers erfüllt hat.<sup>19</sup> Denn die Zahl ist die Zusammenfügung des Körpers. Der Körper stirbt, wenn er den Menschen nicht mehr aufrecht erhalten kann. Und das ist der Tod: Die Auflösung des Körpers, und die Vernichtung der Wahrnehmungsfähigkeit des Körpers. Und es ziemt sich nicht, sich vor diesem oder jenem zu fürchten, sondern vor dem, wovon man nichts weiß, oder woran<sup>20</sup> man nicht glaubt.

Doch was ist es, was man nicht weiß, oder woran man nicht glaubt?

[28] Höre, oh Asklepios! Es gibt einen großen Dämon. Der große Gott hat ihn eingesetzt, dass er Aufseher oder Richter über die Seelen der Menschen sei. Der Gott hat ihn nun in die Mitte der Luft gesetzt, zwischen die Erde und den Himmel. Wenn also die Seele aus dem Körper kommt, wird sie notwendigerweise auf diesen Dämon treffen. In diesem Moment wird er ihn (den Menschen) umwenden und ihn über das Verhalten untersuchen, das er zu Lebzeiten gemacht hat. Wenn er ihn nun findet, dass er all seine Werke in Frömmigkeit ausgeübt hat, derentwegen er in die Welt gekommen war, dann lässt er diesen (77) [... ..] ihn umwenden [... ..] Wenn er aber einen [...] sieht [... ..] einen Derartigen, [dass] er sein Leben mit schlechten Werken verbracht hat, dann ergreift er ihn, während er nach oben hin eilt, und wirft ihn hinab, so dass er umgekehrt herum<sup>21</sup> aufgehängt sein wird, während man ihn mit einer heftigen Strafe peinigt. Er aber wird seiner Hoffnung beraubt und in großer Trauer sein. Jene Seele aber hat man weder auf der Erde noch im Himmel gelassen; sie existierte im Meer der Luft des Kosmos, an dem Ort, wo es großes Feuer und zu Eis gefrorenes Wasser gibt, Rinnen von Feuer und einen großen Tumult, wobei die Körper in Aufruhr sind, die einander nicht gleichen. Manchmal wirft man sie in reißende Wasser, manchmal stößt man sie hinab ins Feuer, damit es sie vernichtet – und ich werde nicht sagen, dass dies der Tod der Seele ist, denn sie befreite sich vom Bösen, sondern es ist ein Todesurteil.

Oh Asklepios, es ist nötig, dies zu glauben, und dass du dich vor ihnen fürchtest, damit wir nicht in sie geraten. Denn diejenigen, die ungläubig sind, sie sind gottlos und sie sündigen. Danach aber wird man sie zwingen zu glauben, wobei sie nicht allein Worte hören, son-

οὐραχε μ̄||μετε· ἀλλὰ εὐηαεῖρε ἴτοϋ μ̄|φωβ· ναγ̄ρ̄πιστεγε γαρ <χε>  
νεγ|ναψαπ̄ ναῖ ἀηπε·

οὐμονον (οθ) [.....]π̄η[.....] | [.....]

[π]ωρ̄π̄τ̄ με[η ὦ ἀσκληπ̄ε] | να[ι ετ̄μ̄π̄κ]αζ̄ τηρο[γ] ψ[αγμογ] | αγ[ω  
νογ]ζ̄ωμα ψ[αγ]ο[γ]ομογ\* || τε[ . . ε]τε ἴκακος [ε]ινε̄ η̄μ̄ ε[τ̄ροο]γ\* |  
να[νο]γ̄ϋ ρ̄ατ̄η̄ η̄η̄ ἴτ̄ζε· νετ̄η̄[η]εῖ|μα ρ̄[α]ρ̄ εγ̄τ̄η̄των ἀη̄ ε̄νε[τ̄]η̄π̄η̄α |  
ετ̄η̄μαγ· ἴθε̄ ἴη̄α[α]η̄μων̄ ε[.].[.] | ἴη̄ρ̄ωμε̄ σεκατ[α]φρονεῖ [ . ]η̄α[.] ||  
ετ̄η̄μαγ· ἴτ̄ζε ἀη̄ ἴογ̄ωτ̄ τε· ἀλλὰ ἀη̄θ̄ωσ̄ ἴη̄ογ̄τε̄ ετ̄η̄πεῖμα· | μαλλον  
πενταρ̄ροϋτ̄η̄ ἴπεῖμα | σενακο̄λαζε̄ ἴμοϋ ἴ[ηη]η̄ε̄ ἴμαψ̄ο |

ὦ π̄τ̄[ρ]ι[σ]μεγ̄ι[σ]τε[ε] ἀψ̄ [τε τ̄]ζ̄μοτ̄ ἴ||τ̄μ̄π̄τ̄'ψαζ̄τ̄' ετ̄η̄η̄ε[ι·]

ἴη̄ εκ̄η̄εγε | λε̄ ὦ ἀσκληπ̄ε χε̄ ερεψ̄αογ̄α ϋῖ ἴογ̄η̄κᾱ ρ̄η̄ ογ̄ρ̄πε̄ εϋε̄  
ἴασεῑη̄σ̄· | ογ̄λη̄[σ]τη̄σ̄ γαρ̄ πε̄ παῖ ἴη̄μ̄η̄νε̄ αγ̄ω | ογ̄[ρ]εϋ̄ζ̄ιογε̄ πε·  
ἀπεῑζ̄ωβ̄ λε̄ ῥ̄ρο||ογ̄ω ἴη̄η̄ογ̄τε̄ ἴη̄ ἴρ̄ωμε̄· ναπεῖ|μα λε̄ ἴη̄ ναπ̄κεμα  
ἴη̄π̄ρ̄τ̄η̄τωνογ̄ | ε̄νεγ̄ερ̄[η]ογ̄· †ογ̄ωω̄ λε̄ εχ̄ω | νακ̄ ἴη̄πεῖψαχε̄ ρ̄η̄  
ογ̄μ̄γ̄στη̄ριον | παντ̄ωσ̄ σενατ̄η̄ρογ̄τ̄η̄ ἀη̄· ἴη̄γ̄χη̄ || γαρ̄ εγ̄μερ̄ ἴη̄ψα  
ἴκακ̄ιᾱ σεναψ̄ε|εῖ ἴη̄μοογ̄ ἀη̄ ρ̄η̄ παη̄ρ· ἀλλὰ εγ̄νακα|αγ̄ ρ̄η̄ ἴτοποσ̄  
ἴη̄η̄λαῖμων̄ ναῖ ετ̄'η̄μερ̄ ἴη̄μοκ̄ζ̄σ̄· ναῖ ἴογ̄οειψ̄ η̄μ̄ | εγ̄μερ̄ ἴσ̄νοϋ ρ̄η̄ ρ̄ετ̄βε·  
αγ̄ω τογ̄||ρ̄ε̄ ετε̄ π̄η̄με̄ πε̄ ἴη̄ ἴη̄η̄ερ̄πε̄ | ἴη̄ ἴαψ̄εζ̄ομ̄·

ὦ π̄τ̄ρι[σ]μεγ̄ι[σ]τοσ̄ | η̄μ̄ η̄ε̄ ναῖ·

ὦ ἀσκληπ̄ε̄ η̄ετ̄εψ̄αγ̄|η̄ογ̄τε̄ εροογ̄ η̄ε̄ χε̄ ἴη̄ρεϋ̄ωδ̄τ̄' η̄ε̄ ἴη̄η̄ |  
η̄ετ̄εψ̄αγ̄σ̄κορ̄κ̄ρ̄ ἴη̄η̄γ̄χοογε̄ ρ̄η̄||χ̄η̄ ἴσ̄ιβετ̄' ε̄π̄η̄τ̄η̄· ἴη̄η̄ η̄ετ̄εψ̄αγ̄|μασ̄τιγ̄ογ̄  
ἴη̄μοογ̄· ἴη̄η̄ η̄ετ̄'η̄ογ̄χε̄ | ε̄π̄η̄μοογ̄ ἴη̄η̄ η̄ετ̄'η̄ογ̄χε̄ ε̄π̄κ̄ωρ̄η̄τ̄' | ἴη̄η̄ η̄ετ̄εψ̄αγ̄ρ̄  
ρ̄ωβ̄ ἀη̄μοκ̄ζ̄σ̄ ἴη̄η̄ρ̄ωμε̄ ἴη̄η̄ ἴσ̄γ̄μ̄φορα· ναῖ ἴγ̄'αρ̄ ἴη̄η̄μ̄η̄νε̄ εγ̄ψ̄οογ̄' ἀη̄ ε̄βολ  
ρ̄η̄η̄ ογ̄γ̄γ̄χη̄ ἴη̄θειον· ογ̄τε̄ ρ̄η̄η̄ ογ̄γ̄γ̄χη̄ | ἀη̄ ἴη̄λογ̄ικη̄ ἴη̄τε̄ π̄ρ̄ωμε̄· ἀλλὰ |  
ρ̄ε̄νε̄βολ̄ η̄ε̄ ρ̄η̄η̄ τ̄κακ̄ιᾱ ε̄θ̄οογ̄

### NHC VI, 63,34–65,7

παῖ πε̄ πωλη̄η̄ ἴταγ̄χοοϋ:

ἴη̄η̄π̄τ̄ ρ̄μοτ̄ ἴη̄τοοτ̄η̄ γ̄γ̄χη̄ || η̄μ̄· αγ̄ω φη̄τ̄' πορ̄ω̄ ψαροκ̄ | ὦ π̄η̄ρ̄αν  
εγ̄ρ̄ενωχ̄λεῑ ναϋ ἀη̄· (ε̄λ̄) εϋτ̄αεῑδειτ̄' ρ̄η̄η̄ τονομασ̄ια | ἴη̄η̄η̄ογ̄[τ̄]ε̄· αγ̄ω  
εγ̄σ̄νογ̄ | εροϋ ρ̄η̄η̄ τονομασ̄ια ἴη̄η̄ω[τ̄'] |

χε̄ ψᾱ ογ̄ον̄ η̄μ̄· αγ̄ω ψᾱ π̄τη̄||ρ̄η̄· τεγ̄νοιᾱ ἴη̄πειωτ̄' ἴη̄η̄ | π̄η̄ε̄ ἴη̄η̄  
πογ̄[ογ̄]ωω̄· αγ̄ω | εψ̄χε̄ ογ̄η̄ ογ̄σ̄βω̄ ε̄σ̄ρ̄αλε̄σ̄ | ε̄σο̄ ἴη̄ρ̄απ̄λογ̄σ̄· ε̄σ̄ρ̄χαριζε̄

dern die Sache erleben werden. Denn hätten sie geglaubt, würden sie dies nicht erdulden.

Nicht nur (78) [... .. . . .?]

Zuerst nun, [oh Asklepios,], ist alles Irdische [sterblich] und [ihre] Körper [vergehen.<sup>22</sup> ...], die böse sind. Jede Form, die sch[lec]ht (?) ist,<sup>23</sup> ist bei Derartigen gut. Was an diesen Orten ist, ähnelt nämlich nicht dem, was an jenen Orten ist. So wie die Dämonen, die die Menschen [...], verachten sie jene [... ..], ist es nicht allein diese Art, sondern die Götter, die an jenem Ort sind, werden gewisslich ganz besonders den, der sich an diesem Ort verborgen hatte, täglich heftig strafen.

[29] Oh Trismegistos, was ist die Art des Frevels an diesen?

Denkst du etwa nicht, oh Asklepios, wenn jemand etwas aus dem Tempel fortnimmt, dass er gottlos ist? Denn ein Derartiger ist ein Räuber und ein Dieb. Eine derartige Angelegenheit ist Gegenstand der Sorge für Götter und Menschen geworden. Doch die von hier und von dort, vergleiche sie nicht miteinander! Doch ich will dir diese Rede als Geheimnis sagen; man wird es überhaupt nicht glauben: Wenn die Seelen nämlich ganz besonders voll von Bosheit sind, werden sie nicht in der Luft hin- und hergehen, sondern man wird sie an den Orten der Dämonen lassen, die voll von Leid sind. Zu jeder Zeit sind diese voll von Blut und Mord, und ihrer Nahrung, welche ist Weinen, Seufzen und Stöhnen.

Oh Trismegistos, wer sind diese?

Oh Asklepios! Das sind die, die man als Würger bezeichnet, und die, welche die Seelen über die Hügel hinab rollen, und die, welche sie auspeitschen, und die, welche ins Wasser werfen, und die, welche ins Feuer werfen, und die, welche an den Foltern und Qualen für die Menschen arbeiten. Denn derartige entstehen nicht durch eine göttliche Seele und nicht durch eine vernünftige Menschenseele, sondern sie sind solche, die übelster Bosheit entspringen.

#### Das Schlussgebet

[41] (63,33) Dies ist das Gebet, das sie sprachen.

Wir danken dir! Jede Seele und das Herz ist zu dir hin ausgestreckt, o dieser Name, dem man nicht lästig fällt, (64) der geehrt ist in der Benennung des Gottes und den man segnet bei der Benennung des Vaters.

Denn auf Alles und das Ganze (richtet sich) das Wohlwollen des Vaters und die Liebe und die Zuneigung. Und wenn es eine Lehre gibt,

| ναη̄ν̄ ἡ̄π̄νοῦς ἡ̄π̄λογο̄ς ἡ̄|τ̄γ̄νω̄σις· π̄νοῦς με̄ν χε|κᾱας ε̄νᾱρ̄νο̄ει ἡ̄μο̄κ·  
 π̄λο|γο̄ς λε̄ χεκᾱας ε̄νᾱρ̄ε̄ρ̄μη|νε̄γε̄ ἡ̄μο̄κ· τ̄γ̄νω̄σις λε̄ | χεκᾱας  
 ε̄νη̄ᾱσοῦω̄ν̄κ̄· || τ̄ῆ̄ρᾱω̄ε̄ ἡ̄τᾱρ̄η̄χῑ οὔο̄εῑν | ῶ̄ν̄ τε̄κ̄γ̄νω̄σις· τ̄ῆ̄ρᾱω̄ε̄ | χε  
 ᾱκ̄τ̄σε̄βον̄ ε̄ρο̄κ· τ̄ῆ̄ρᾱ|ω̄ε̄ χε̄ ε̄η̄ῶ̄ῑσ̄ω̄μᾱ ᾱκᾱᾱν̄ | ἡ̄νοῦ̄τε̄ ῶ̄ν̄ τε̄κ̄γ̄νω̄σις· ||  
 π̄ω̄π̄ ῶ̄ μ̄ ᾱτ̄ ἡ̄π̄ρω̄με̄ ε̄τ̄π̄η̄ῶ̄ | ω̄ᾱρο̄κ· οὔᾱ πε̄ χεκᾱς ᾱτ̄ῆ̄ν̄|σοῦω̄ν̄κ̄·  
 ᾱη̄σοῦω̄ν̄κ̄ | ὦ̄ ποῦο̄εῑν ἡ̄νο̄η̄τον̄· ὦ̄ | π̄ω̄ν̄ῶ̄ ἡ̄π̄ω̄ν̄ῶ̄ ᾱη̄σοῦω̄ν̄κ̄ || ὦ̄ τ̄μη̄τρα  
 ἡ̄χ<π>ο̄ η̄ῑμ̄ ᾱη̄σοῦ|ω̄νε̄ ὦ̄ τ̄μη̄τρᾱ ε̄τ̄χ̄πο̄ ῶ̄ν̄ | τ̄φ̄γ̄σις ἡ̄π̄ω̄τ̄ ᾱη̄σοῦω̄|νε̄·  
 ὦ̄ π̄μοῦ̄ν̄ ε̄βο̄λ̄ ω̄ᾱ ε̄νε̄ῶ̄ | ἡ̄π̄ειω̄τ̄ ε̄τ̄χ̄πο̄· τε̄ῖ̄ῶ̄ ε̄ᾱη̄|οὔω̄ω̄τ̄ ἡ̄π̄κε̄ᾱγᾱθον̄·  
 οὔ|οὔω̄ω̄ε̄ οὔω̄τ̄ πε̄τ̄ῆ̄ρ̄ᾱῑτε̄ | ἡ̄μο̄κ̄· ε̄νοῦω̄ω̄ ε̄τ̄ρεῦ̄ρ̄|τ̄η̄ρεῑ ἡ̄μον̄ ῶ̄ν̄  
 τ̄<ε̄κ>γ̄νω̄σις· | οὔᾱρε̄ῶ̄ λε̄ οὔω̄τ̄ πε̄τ̄ ε̄ν̄ (ῶ̄ε̄) οὔοῦω̄ ε̄τ̄ῆ̄τ̄ρε̄ν̄σ̄λᾱᾱτε̄ |  
 ῶ̄ν̄ π̄ε̄ε̄ῑβιο̄ς ἡ̄τ̄[μ]ῆ̄νε̄·

ἡ̄|τᾱροῦ̄χε̄ η̄ᾱῖ̄ εὔω̄λη̄· ᾱγ̄ρ̄|ᾱσ̄πᾱζε̄ ἡ̄νεῦ̄ε̄ρ̄νοῦ̄· ᾱγ̄ω̄ || ᾱγ̄βω̄κ  
 εὔη̄ᾱοῦω̄μ̄ ἡ̄τεῦ̄|τ̄ρο̄φ̄η̄ ε̄σοῦᾱᾱβ̄· ε̄ἡ̄ν̄ σ̄η̄ο̄κ̄ | ἡ̄ῶ̄η̄τ̄ε̄:

die süß und einfach ist, so beschenkt sie uns mit dem Intellekt, dem Wort, dem Wissen. Dem Verstand, damit wir dich verstehen, dem Wort aber, damit wir dich deuten, dem Wissen aber, damit wir dich erkennen. Wir freuen uns, nachdem wir durch Kenntnis von dir erleuchtet sind. Wir freuen uns, dass du uns über dich belehrt hast. Wir freuen uns, dass du uns, während wir im Leib sind, vergöttlicht hast durch die Erkenntnis von dir. Der Dank des Menschen, der zu dir gelangt, ist einer: Dass wir dich erkennen. Wir haben dich erkannt, o geistig wahrnehmbares Licht! Oh Leben des Lebens, wir haben dich erkannt! Oh Mutterschoß jedes Samens, wir haben dich erkannt! Oh Mutterschoß, der durch die Natur des Vaters hervorbringt, wir haben dich erkannt! Oh ewige Dauer des erzeugenden Vaters, auf diese Weise haben wir deine Güte verehrt! Ein einziger Wunsch ist es, um den wir bitten: Wir wünschen, dass man uns in der Erkenntnis bewahrt. Auch nur eine Bewahrung ist es, die wir (65) wünschen: Dass wir in einer derartigen Lebensweise nicht straucheln.

Nachdem sie dies im Gebet gesagt hatten, küssten sie einander<sup>24</sup> und gingen ihre reine und von Blut freie<sup>25</sup> Speise essen.

## Anmerkungen zur Übersetzung

\* Der Asteriskos im koptischen Text bezieht sich auf die Liste der Textvarianten am Ende der Einführung.

- 1 Die Syntax ist hier nicht unproblematisch, vgl. die Diskussion von MAHÉ 1982, 209f.
- 2 Bezugswort ist mutmaßlich der Mann.
- 3 Dieser Satz scheint an die falsche Stelle geraten und dürfte besser vor den vorherigen gehören.
- 4 Die vorangehenden Ausführungen greifen auf Platon, *Politeia*, 10. Buch zurück, spezifisch die Ausdrucksweise vom schuldlosen Gott findet sich 617e.
- 5 Für die Konstruktion vgl. W.-P. FUNK, „The Future Conjunctions of Southern Coptic Dialects“, in: P. BUZI / A. CAMPLANI / F. CONTARDI (Hg.), *Coptic Society, Literature and Religion from Late Antiquity to Modern Times. Proceedings of the Tenth International Congress of Coptic Studies, Rome, September 17th-22th, 2012 and Plenary Reports of the Ninth International Congress of Coptic Studies, Cairo, September 15th-19th, 2008* (Leuven u.a. 2016) [2: 1325–1332] 1328f.
- 6 Hier und in den folgenden Sätzen ist zu beachten, dass im Koptischen bei artikellosen Substantiven Singular und Plural meist (so auch bei „Gott/Götter“) morphologisch nicht unterschieden sind.
- 7 Oder „dem letzten Abbild“, sofern man die Deutung von SCHENKE / BETHKE / KAISER 2001–2003, 535 Anm. 48 akzeptiert, die MAHÉ 1982, 226f. bereits erwägt.
- 8 Im Koptischen artikellos, könnte somit Singular oder Plural sein.
- 9 D.h. in Form von Steininschriften verewigt.
- 10 Ich fasse mit MAHÉ 1982, 174 gegen SCHENKE / BETHKE / KAISER 2001–2003, 537 mit Anm. 55  $\text{an}$  als Schreibung für  $\text{on}$ , nicht als Negation auf.
- 11 Wörtlich „beim zweiten Mal“. Vgl. auch CAMPLANI 1986, 353f., der hier vielmehr einen Schreibervermerk erkennen will, dass zwei Elemente in umgekehrter Reihenfolge zu lesen seien.
- 12 Hinsichtlich der in der Forschung diskutierten Tempuswahl (vgl. SCHENKE / BETHKE / KAISER 2001–2003, 538 Anm. 65) ist zu beachten, dass der Umstandssatz der Vergangenheit in Verbindung mit einem Futur im Hauptsatz (das im verlorenen obersten Teil von Seite 74 zu ergänzen ist) für das *Futurum in praeterito* steht. Dem Umstandssatz folgen äußerlich initiale Vergangenheitsformen, ähnlich wie 71,11–13 einem Relativsatz der Vergangenheit (ebenfalls für ein Futur II) ebenfalls ein scheinbar initiales Perfekt folgt.
- 13 Ergänzt nach dem Zitat der griechischen Originalfassung bei Lactantius.
- 14 Vgl. CAMPLANI 1986, 354f.
- 15 Vgl. CAMPLANI 1986, 360–366, der Zeus Plutonios und Kore als Serapis und Isis verstehen will.
- 16 So die Lesart des Codex. MAHÉ 1982, 192f.; Ders. 2019, 179 will den Text in einer Weise emendieren, die mir bedenklich scheint, weil  $\text{nm}$  nie ohne vorangehendes Substantiv verwendet wird (auch von VAN RINSVELD 1985, 236 bemerkt). Möglicherweise ist einfach  $\text{o}\gamma\text{o}\epsilon\text{i}\omega$  in  $\text{o}\gamma\text{on}$  zu korrigieren und „diejenigen der anderen (Götter) dagegen über alle Existenz dessen, was existiert“ zu verstehen. Vgl. ähnlich CAMPLANI 1986, 356–359; Ders. 2000, 188.
- 17 Ergänzt nach dem griechischen Text bei Stobaios.
- 18 Von den verfügbaren Übersetzungen beachten die von PARROTT 1979, 441 als „For death occurs, [which] is the dissolution of the labors of the body“ (ähnlich CAMPLANI 2000, 166 „[La] morte infatti avviene, essa che è la dissoluzione dalle sofferenze del corpo“) und MAHÉ 1982, 194; ähnlich Ders. 2019, 180 als „en effet, la mort souvient,

- comme le détachement des souffrances du corps“ nicht, dass hier ein zweites Tempus vorliegt, und die von Holzhausen in SCHENKE / BETHKE / KAISER 2001–2003, 540 als „Der Tod ist nämlich, wenn er eintritt, die Auflösung der Leiden des Körpers“ würde die Korrektur von ⲉϩⲁϩⲟⲩⲛⲉ in ⲉϩⲟⲁϩⲟⲩⲛⲉ erfordern; Mahé und Holzhausen werden zudem dem ⲉⲧ[ⲉ] ⲡⲅⲟⲗ ⲉⲃⲟⲗ ⲡⲉ „welches die Auflösung ist“ syntaktisch kaum gerecht. Ich verstehe das erste ⲛ von ⲛⲛⲉⲓⲥⲉ als Präposition und meine, mit meiner Auffassung auch näher am griechischen Text zu bleiben, wie er bei Stobaios zitiert wird.
- 19 Der koptische Text ist hier mutmaßlich korrupt; beginnend damit, dass das feminine ⲛⲡⲉ „Zahl“ durch ein maskulines Suffix aufgegriffen wird (oder „Wenn er erfüllt hat“ auf den „Tod“ bezogen werden müsste).
- 20 So mit einer Konjektur nach der Rede des Asklepios.
- 21 Wörtlich „von oben nach unten“. Die bisher übliche Übersetzung „zwischen Himmel und Erde“ scheint mir dem koptischen Ausdruck nicht gerecht zu werden.
- 22 Meine Übersetzung folgt hier weitgehend den Lesungen und Ergänzungen bei PARROT 1979, 446, abweichend davon allerdings mit den Ergänzungen [ⲛⲟⲩ]ⲥⲟⲩⲛⲁ und ⲟ[ⲁⲮ]ⲟ[Ⲯⲟⲩⲟⲩ]; für letzteres vgl. *NH* II 122,13.
- 23 Ich folge hier den Lesungen bei MAHÉ 1982, 202f. und schlage zusätzlich die Ergänzung ⲉ[ⲧⲉⲟⲟ]Ⲯ vor.
- 24 Im griechischen Text des pMimaut fehlt diese Passage ganz, und im lateinischen Text der Akt des Küssens. Vgl. H. LUNDHAUG, „Prayer in the Nag Hammadi Codices“, in: SCHRÖTER / SCHWARZ 2017, [163–183] 180f., der Kuss oder Umarmung als typisches Element eucharistischer Feiern ansieht, und angesichts der häufigen Bezeichnung der Eucharistie als blutfreies Opfer hier die christliche Adaptation eines ursprünglich paganen Textes sehen will.
- 25 Im koptischen Text wird zweifelsfrei nur die Abwesenheit von Blut gefordert, was sich vom lateinischen Text unterscheidet, der strikter einen vegetarischen Standpunkt vertritt.



# Literaturverzeichnis

## 1. Abkürzungen

Die hier nicht aufgelisteten Reihenabkürzungen richten sich nach S. SCHWERTNER, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete* (Berlin / New York<sup>3</sup>2014).

ANRW	<i>Aufstieg und Niedergang der römischen Welt</i>
ARW	<i>Archiv für Religionswissenschaft</i>
BIFAO	<i>Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale</i>
BSFE	<i>Bulletin de la Société Française d'Égyptologie</i>
CdE	<i>Chronique d'Égypte</i>
CH	<i>Corpus Hermeticum</i>
DK	Diels / Kranz (Hg.), <i>Die Fragmente der Vorsokratiker</i>
ENIM	<i>Égypte Nilotique et Méditerranéenne</i>
FGrHist	<i>Die Fragmente der griechischen Historiker</i>
FH	<i>Fragmenta Hermetica</i>
HWPh	<i>Historisches Wörterbuch der Philosophie</i>
JEA	<i>Journal of Egyptian Archaeology</i>
JNES	<i>Journal of Near Eastern Studies</i>
LÄ	Helck / Otto (Hg.), <i>Lexikon der Ägyptologie</i>
LÄGG	Leitz u.a. (Hg.), <i>Lexikon der Ägyptischen Götter and Götterbezeichnungen</i>
MH	<i>Museum Helveticum</i>
NH(C)	<i>Nag Hammadi (Codex/Codices)</i>
PDM	<i>Papyri Demoticae Magicae</i>
PGM	<i>Papyri Graecae Magicae</i>
RAC	<i>Reallexikon für Antike und Christentum</i>
RdE	<i>Revue d'Égyptologie</i>
RE	<i>Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft</i>
REG	<i>Revue des Études Grecques</i>
RHR	<i>Revue de l'Histoire des Religions</i>
SAK	<i>Studien zur Altägyptischen Kultur</i>
SH	<i>Stobaei Hermetica</i>
SVF	<i>Stoicorum Veterum Fragmenta</i>
Wb	Erman / Grapow (Hg.), <i>Wörterbuch der Aegyptischen Sprache</i>
ZÄS	<i>Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde</i>
ZPE	<i>Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik</i>

## 2. Ausgaben, Kommentare und Übersetzungen

### *Asclepius und Corpus Hermeticum*

CAMPANELLI 2011

M. CAMPANELLI (Hg.), *Mercurii Trismegisti Pimander sive de potestate et sapientia Dei*. Ficinus novus 1 (Torino 2011)

- CAMPLANI 2000 A. CAMPLANI (Hg.), *Scritti ermetici in copto. L'Ogdoade e l'Enneade. Preghiera di ringraziamento. Frammento del Discorso Perfetto*. Testi del vicino oriente antico 8 (Brescia 2000)
- COLPE / HOLZHAUSEN 1997 C. COLPE / J. HOLZHAUSEN (Hg.), *Das Corpus Hermeticum Deutsch. Übersetzung, Darstellung und Kommentierung in drei Teilen. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*. Clavis Pansophiae 7 (Stuttgart 1997)
- COPENHAVER 1992 / 1995 B. P. COPENHAVER (Hg.), *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation, with Notes and Introduction* (Cambridge 1992; <sup>2</sup>1995)
- ECKART 1999 K.-G. ECKART, *Corpus Hermeticum einschließlich der Fragmente des Stobaeus*. MJSt 3 (Münster 1999)
- MAHÉ 1978 / 1982 J.-P. MAHÉ, *Hermès en Haute-Égypte. Tome I: Les textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles grecs et latins. Tome II: Le fragment du discours parfait et les Définitions hermétiques arméniennes* (NH VI, 8.8a). BCNH «Textes» 3; 7 (Québec 1978; 1982)
- MAHÉ 2019 J.-P. MAHÉ, *Hermès Trismégiste. Corpus Hermeticum. Vol V: Parlipomènes, grec, copte, arménien. Codex VI de Nag Hammadi, Codex Clarkianus 11 Oxoniensis, Définitions Hermétiques, Divers*. CUFr (Paris 2019)
- MORESCHINI 1991 C. MORESCHINI (Hg.), *Apulei opera quae supersunt. Vol. III, De philosophia libri* (Stuttgart / Leipzig 1991)
- NOCK / FESTUGIÈRE 1960 / 1954 A. D. NOCK / A.-J. FESTUGIÈRE (Hg.), *Hermès Trismégiste. Corpus Hermeticum. Vol. I: Poimandrès; Traités II–XII. Vol. II: Traités XIII–XVIII; Asclépius* (Paris 1945; <sup>2</sup>1960); *Vol. III: Fragments extraits de Stobée I–XXII. Vol. IV: Fragments extraits de Stobée XXIII–XXIX; Fragments divers*. CUFr (Paris 1954)
- PARROTT 1979 D. M. PARROTT, *Nag Hammadi Codices V, 2–5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502,1*. NHS XI (Leiden 1979)
- SCOTT 1924 / 1925 / 1926 W. SCOTT, *Hermetica. The Ancient Greek and Latin Writings which contain Religious or Philosophical Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus. Vol. I: Introduction, Texts and Translation; vol. II: Notes on the Corpus Hermeticum; vol. III: Notes on the Latin Asclepius and the Hermetic Excerpts of Stobaeus* (Oxford 1924; 1925; 1926)
- SCOTT / FERGUSON 1936 W. SCOTT / A. S. FERGUSON, *Hermetica. Vol IV: Testimonia with Introduction, Addenda and Indices* (Oxford 1936)

### 3. Sekundärliteratur (und Ausgaben anderer Autoren)

- ALLEN 1998 M. J. B. ALLEN, *Synoptic Art. Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation*. StT 40 (Firenze 1998)
- ASSMANN 2004 J. ASSMANN, *Ägyptische Geheimnisse* (München 2004)
- ASSMANN 2009 J. ASSMANN, „Vorwort“, in: EBELING 2009, 7–15
- AUFRÈRE 1991 S. H. AUFRÈRE, *L'univers minéral dans la pensée égyptienne*, 2 Bde. Bibliothèque d'Études 105,1–2 (Kairo 1991)
- AUFRÈRE 2001 S. H. AUFRÈRE (Hg.), *Encyclopédie religieuse de l'univers végétal. Croyances phytoreligieuses de l'Égypte ancienne*, Bd. 2. Orientalia Monspeliensia 11 (Montpellier 2001)
- AUFRÈRE 2004 S. H. AUFRÈRE, „Imhotep et Djoser dans la région de la Cataracte: de Memphis à Éléphantine“, *BIFAO* 104 (2004) 1–20

- AUFRÈRE 2005 S. H. AUFRÈRE, „Parfums et onguents liturgiques. Présentation des recettes d’Edfou“, in: Ders. (Hg.), *Encyclopédie religieuse de l’univers végétal. Croyances phytoreligieuses de l’Égypte ancienne*, Bd. 3. *Orientalia Monspeliensia* 15 (Montpellier 2005) 213–262
- AUFRÈRE 2006 S. H. AUFRÈRE, „Threskiornis aethiopicus. Histoire d’un mouvement migratoire de l’ibis dans l’Égypte ancienne“, in: M. MAZOYER (Hg.), *L’Oiseau. Entre ciel et terre*. Collection Kubaba 6 (Paris 2006) 11–34
- AUFRÈRE 2007 S. H. AUFRÈRE, *Thot-Hermès l’Égyptien. De l’infiniment grand à l’infiniment petit*. Collection Kubaba 13 (Paris 2007)
- AUFRÈRE 2014a S. H. AUFRÈRE, „La bibliothèque et le cercle d’or du tombeau d’Osymandias“, in: MÉLA / MÖRI 2014, I 78–86
- AUFRÈRE 2014b S. H. AUFRÈRE, „Thot-Hermès et le substrat nilotique de l’hermétisme“, in: MÉLA / MÖRI 2014, II 565–570
- AUFRÈRE 2016 S. H. AUFRÈRE, „Sous le vêtement de lin du prêtre isiaque, le ‘philosophe’: le ‘mythe’ égyptien comme sagesse barbare chez Plutarque“, in: AUFRÈRE / MÖRI 2016, 191–270
- AUFRÈRE 2018 S. H. AUFRÈRE, „Ce que Typhon dissimule, Isis le révèle. Étymologies allégoriques des noms de Typhon et d’Osiris dans le De Iside et Osiride de Plutarque“ in: F. GRAZIANI / A. ZUCKER (Hg.), *Mythographie de l’étranger dans la Méditerranée ancienne* (Paris 2018) 253–287
- AUFRÈRE / MÖRI 2016 S. H. AUFRÈRE / F. MÖRI (Hg.), *Alexandrie la divine. Les SagesseS barbares. Échanges et réappropriations dans l’espace culturel gréco-romain* (Genève 2016)
- BALTES 1992 M. BALTES, „Was ist antiker Platonismus?“, in: *Studia Patristica* 24. Papers Presented to the 11th International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 1991 (Leuven 1992) 219–238 (Nachdr. in: Ders. 1999, 223–248)
- BALTES 1999 M. BALTES, ΔΙΑΝΟΗΜΑΤΑ. *Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*. BzA 123 (Stuttgart 1999)
- BENAISSA 2012 A. BENAISSA, „Greek Language, Education, and Literary Culture“, in: RIGGS 2012, 526–542
- BERTOLINI 1985 M. BERTOLINI, „Sul lessico filosofico dell’Asclepius“, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, Serie III, vol. 15, n. 4 (1985) 1151–1209
- BETZ 1985 D. BETZ (Hg.), *The Greek Magical Papyri in Translation including the Demotic Spells* (Chicago / London 1985)
- BLASIVS / SCHIPPER 2002 A. BLASIVS / B. U. SCHIPPER (Hg.), *Apokalyptik und Ägypten. Eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten*. OLA 107 (Leuven u.a. 2002)
- BLUMENTHAL 1982 E. BLUMENTHAL, „Die Prophezeiung des Neferti“, *ZÄS* 109 (1982) 1–27
- BONAZZI / DONINI / FERRARI 2015 M. BONAZZI / P. DONINI / F. FERRARI (Hg.), *Sistema, tradizioni, esegesi. Il medioplatonismo*, *Rivista di storia della filosofia* 70.2 (2015)
- BOYLAN 1922 P. BOYLAN, *Thot the Hermes of Egypt. A Study of some Aspects of Theological Thought in Ancient Egypt* (London 1922)
- BRAKKE / CRISLIP 2015 D. BRAKKE / A. CRISLIP, *Selected Discourses of Shenoute the Great: Community, Theology, and Social Conflict in Late Antique Egypt* (Cambridge 2015)
- BULL 2016 C. H. BULL, „No End to Sacrifice in Hermetism“, in: P. JACKSON / A.-P. SJÖDIN (Hg.), *Philosophy and the End of Sacrifice: Disengaging Ritual in Ancient India, Greece and Beyond* (Sheffield 2016) 143–166

- BULL 2018 C. H. BULL, *The Tradition of Hermes Trismegistus: the Egyptian Priestly Figure as a Teacher of Hellenized Wisdom*. RGRW 186 (Leiden / Boston 2018)
- CAMPLANI 1986 A. CAMPLANI, „Alcune note sul testo del VI codice di Nag Hammadi: La predizione di Hermes ad Asclepius“, *Augustinianum* 26 (1986) 349–368
- CAUVILLE 2009 S. CAUVILLE, *Dendara, Le Temple d'Isis*, 2 Bde. (Kairo 2009)
- CHARLESWORTH 1983 J. H. CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha. Vol 1: Apocalyptic Literature & Testaments* (New York u.a. 1983)
- CHAUVEAU 2017 M. CHAUVEAU, „L'Agneau revisité ou la révélation d'un crime de guerre ignoré“, in: JASNOW / WIDMER 2017, 37–69
- CHLUP 2007 R. CHLUP, „The Ritualization of Language in the Hermetica“, *Aries* 7 (2007) 133–159
- DAUMAS 1982 F. DAUMAS, „Le fonds égyptien de l'hermétisme“, in: J. RIES (Hg.), *Gnosticisme et monde hellénistique: actes du colloque de Louvain-la-Neuve 11.–14.3.1980*. PIOL 27 (Louvain-la-Neuve 1982) 3–25
- DERCHAIN 1962 P. DERCHAIN, „L'authenticité de l'inspiration égyptienne dans le ‚Corpus Hermeticum‘“, *RHR* 161 (1962) 175–198
- DERCHAIN 1965 P. DERCHAIN, *Le papyrus Salt 825 (B.M. 10051). Rituel pour la conservation de la vie en Égypte* (Bruxelles 1965)
- DIELEMAN 2005 J. DIELEMAN, *Priests, tongues and rites. The London-Leiden magical manuscripts and translation in Egyptian Ritual 100–300 CE*. RGRW 153 (Leiden 2005)
- DIELEMAN / MOYER 2010 J. DIELEMAN / I. S. MOYER, „Egyptian Literature“, in: J. J. CLAUSS / M. CUYPERS (Hg.), *A Companion to Hellenistic Literature* (Hoboken, NJ 2010) 429–447
- DILLERY 2015 J. DILLERY, *Clio's Other Sons. Berossus & Manetho* (Ann Arbor 2015)
- DILLON 1977 J. M. DILLON, *The Middle Platonists. 80 B.C. to A.D. 220* (Ithaca 1977)
- DODSON / JOHNSTON / MONKHOUSE 2014 A. M. DODSON / J. J. JOHNSTON / W. MONKHOUSE (Hg.), *A Good Scribe and an Exceedingly Wise Man. Studies in Honour of W. J. Tait*. GHP Egyptology 21 (London 2014)
- DÖRRIE / BALTES 1990 H. DÖRRIE / M. BALTES, *Der Platonismus in der Antike 2. Der hellenistische Rahmen des kaiserzeitlichen Platonismus*. Bausteine 36–72: Text, Übersetzung, Kommentar (Stuttgart 1990)
- DÖRRIE / BALTES 1996 H. DÖRRIE / M. BALTES, *Der Platonismus in der Antike 4. Die philosophische Lehre des Platonismus. Einige grundlegende Axiome / Platonische Physik (im antiken Verständnis) I*. Bausteine 101–124: Text, Übersetzung, Kommentar (Stuttgart 1996)
- DÖRRIE / BALTES 1998 H. DÖRRIE / M. BALTES, *Der Platonismus in der Antike 5: Die philosophische Lehre des Platonismus. Platonische Physik (im antiken Verständnis) II*. Bausteine 125–150: Text, Übersetzung, Kommentar (Stuttgart 1998)
- DÖRRIE / BALTES 2002a H. DÖRRIE / M. BALTES, *Der Platonismus in der Antike 6.1: Die philosophische Lehre des Platonismus. Von der „Seele“ als der Ursache aller sinnvollen Abläufe*. Bausteine 151–168: Text, Übersetzung, Kommentar (Stuttgart 2002)
- DÖRRIE / BALTES 2002b H. DÖRRIE / M. BALTES, *Der Platonismus in der Antike 6.2: Die philosophische Lehre des Platonismus. Von der „Seele“ als der Ursache aller sinnvollen Abläufe*. Bausteine 169–181: Text, Übersetzung, Kommentar (Stuttgart 2002)

- DÖRRIE / BALTES / PIETSCH 2008 H. DÖRRIE / M. BALTES / Ch. PIETSCH, *Der Platonismus in der Antike 7.1: Die philosophische Lehre des Platonismus. Theologia Platonica*. Bausteine 182–205: Text, Übersetzung, Kommentar (Stuttgart 2008)
- DÖRRIE / BALTES / PIETSCH 2020 H. DÖRRIE / M. BALTES / Ch. PIETSCH, *Der Platonismus in der Antike 8: Die philosophische Lehre des Platonismus. Die Ethik im antiken Platonismus der Kaiserzeit*. Bausteine 231–252: Text, Übersetzung, Kommentar (Stuttgart 2020)
- EBELING 2005 / 2009 F. EBELING, *Das Geheimnis des Hermes Trismegistos. Geschichte des Hermetismus von der Antike bis zur Neuzeit* (München 2005; <sup>2</sup>2009)
- ENMARCH 2008 R. ENMARCH, *A World Upturned, Commentary on and Analysis of The Dialogue of Ipuwer and the Lord of All* (Oxford / New York 2008)
- FESTUGIÈRE 1942 A.-J. FESTUGIÈRE, „Le style de la ‚Korè Kosmou‘“, *Vivre et Penser* 2 (1942) 15–57 [Nachdr. in: Ders., *Études d'histoire et de philologie* (Paris 1975) 231–273]
- FESTUGIÈRE 1949–1954 A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste. I L'astrologie et les sciences occultes. II Le dieu cosmique. III Les doctrines de l'âme. IV Le dieu inconnu et la gnose* (Paris <sup>2</sup>1950; 1949; 1953; 1954)
- FOCANTI 2018 L. FOCANTI, *The Fragments of the Late Antique Patria*. PhD Thesis (Groningen 2018)
- FOURNET 2013 J.-L. FOURNET, „Culture grecque et document dans l'Égypte de l'antiquité tardive“, in: T. DERDA / A. ŁAJTAR / J. URBANIK (Hg.), *Papyrology AD 2013: 27th International Congress of Papyrology, Key-note Papers. Journal of Juristic Papyrology* 43 (2013) 135–162
- FOWDEN 1986 / 1993 / 2000 G. FOWDEN, *The Egyptian Hermes: a Historical approach to the late pagan mind* (Cambridge 1986; Princeton <sup>2</sup>1993); fr. Ausgabe: *Hermès l'Égyptien. Une approche historique de l'esprit du paganisme tardif, traduit de l'anglais par J.-M. Mandosio. L'âne d'or* 13 (Paris 2000 [avec une nouvelle postface, 1999])
- FRANKFURTER 1998 D. FRANKFURTER, *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance* (Princeton, NY 1998)
- GENTILE / NICCOLI / VITI 1984 S. GENTILE / S. NICCOLI / P. VITI (Hg.), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Mostra di manoscritti etc. catalogo* (Firenze 1984)
- GERSH 1986 S. GERSH, *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin tradition*. 2 Bde. *Publications in medieval studies* 23 (Notre Dame 1986)
- GERSH 1992 S. GERSH, „Theological Doctrines of the Latin Asclepius“, in: R. T. WALLIS / J. BREGMAN (Hg.), *Neoplatonism and Gnosticism. Studies in neoplatonism, ancient and modern* 6 (New York 1992) 129–166
- GIVERSEN / PETERSEN / PODEMAN SØRENSEN 2002 S. GIVERSEN / T. PETERSEN / J. PODEMAN SØRENSEN (Hg.), *The Nag Hammadi Texts in the History of Religions. Proceedings of the Royal Academy of Sciences and Letters in Copenhagen, September 19–24, 1995 on the Occasion of the 50th Anniversary of the Nag Hammadi Discovery* (Kopenhagen 2002)
- GROSSMAN / DILS / RICHTER / SCHENKEL 2017 E. GROSSMAN / P. DILS / T. S. RICHTER / W. SCHENKEL (Hg.), *Greek Influence on Egyptian-Coptic: Contact-Induced Change in an Ancient African Language. Lingua Aegyptia* 17 (Hamburg 2017)
- HADOT 2014 I. HADOT, *Sénèque. Direction spirituelle de pratique de la philosophie* (Paris 2014)
- HARRISON 2000 S. J. HARRISON, *Apuleius. A Latin Sophist* (Oxford 2000)
- HELCK 1970 W. HELCK, *Die Prophezeiung des Nfr.tj. Kleine ägyptische Texte 2* (Wiesbaden 1970)
- HIJMANS 1987 B. L. HIJMANS jr., „Apuleius, philosophus Platonicus“, *ANRW* II 36,1 (1987) 395–475

- HOFFMANN / QUACK 2007  
 D'HOINE / VAN RIEL 2014  
 HORNING 1993  
 HORSFALL SCOTTI 2000  
 IVERSEN 1984  
 JASNOW / WIDMER 2017  
 JASNOW / ZAUZICH 2005  
 JASNOW / ZAUZICH 2014  
 KÁKOSY 1981  
 KOENEN 2002  
 KRAUSE 1969  
 KRAUSE 1998  
 KRAUSE 1998a  
 KROLL 1914  
 LAHE 2012  
 LE CORSU 1977  
 LINGUITI 2014  
 LIPPERT / SCHENTULEIT 2005  
 LÖHR 1997  
 LOSEKAM 2010  
 LUCENTINI 2003  
 LUCENTINI 2007
- F. HOFFMANN / J. F. QUACK, *Anthologie der Demotischen Literatur. Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie 4* (Berlin 2007)  
 P. D'HOINE / G. VAN RIEL (Hg.), *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Studies in Honour of Carlos Steel*. Ancient and medieval philosophy. Series 1. 49 (Leuven 2014)  
 E. HORNING, *Das Totenbuch der Ägypter* (München 1993)  
 M. HORSFALL SCOTTI, „The Asclepius: Thoughts of a Re-opened Debate“, *Vigiliae Christianae* 54 (2000) 396–416  
 E. IVERSEN, *Egyptian and Hermetic Doctrine*. Opuscula Graecolatina 27 (Copenhagen 1984)  
 R. JASNOW / G. WIDMER (Hg.), *Illuminating Osiris. Egyptological Studies in Honor of Mark Smith*. Material and Visual Culture of Ancient Egypt 2 (Atlanta, Georgia 2017)  
 R. JASNOW / K.-Th. ZAUZICH, *The Ancient Egyptian Book of Thoth: A Demotic Discourse on Knowledge and Pendant to the Classical Hermetica* (Wiesbaden 2005)  
 R. JASNOW / K.-Th. ZAUZICH, *Conversations in the House of Life* (Wiesbaden 2014)  
 L. KÁKOSY, „Selige und Verdammte in der spätägyptischen Religion“, in: Ders., *Selected Papers (1956–1973)*. *Studia Aegyptiaca* 7 (Budapest 1981) 227–237  
 L. KOENEN, „Die Apologie des Töpfers an König Amenophis oder das Töpferorakel“, in: BLASIUS / SCHIPPER 2002, 139–187  
 M. KRAUSE, „Ägyptisches Gedankengut in der Apokalypse des Asclepius“, in: W. VOIGT (Hg.), *XVII. Deutscher Orientalistentag, vom 21. bis 27. Juli 1968 in Würzburg: Vorträge*. ZDMG.S 1 (Wiesbaden 1969) Bd. 1: 48–57  
 M. KRAUSE (Hg.), *Ägypten in spätantik-christlicher Zeit*. Sprachen und Kulturen des christlichen Orients 4 (Wiesbaden 1998)  
 M. KRAUSE, „Heidentum, Gnosis und Manichäismus. Ägyptische Survivals“, in: Ders. 1998, 81–116  
 J. KROLL, *Die Lehren des Hermes Trismegistos*. BGPhMA 12, 2–4 (Münster 1914)  
 J. LAHE, *Gnosis und Judentum. Alttestamentliche und jüdische Motive in der gnostischen Literatur und das Ursprungsproblem der Gnosis*. NHMS 75 (Leiden 2012)  
 F. LE CORSU, *Isis. Mythe et mystères* (Paris 1977)  
 A. LINGUITI, „Choice, Self-Determination and Assimilation to God in Plotinus“, in: D'HOINE / VAN RIEL 2014, 211–223  
 S. LIPPERT / M. SCHENTULEIT (Hg.), *Tebtynis und Soknopaiu Nesos – Leben im römerzeitlichen Fajum. Akten des Internationalen Symposiums 11.–13. Dezember 2003 in Sommerhausen bei Würzburg* (Wiesbaden 2005)  
 G. LÖHR, *Verherrlichung Gottes durch Philosophie. Der hermetische Traktat II im Rahmen der antiken Philosophie- und Religionsgeschichte*. WUNT 97 (Tübingen 1997)  
 C. LOSEKAM, *Die Sünde der Engel. Die Engelfalltradition in frühjüdischen und gnostischen Texten*. TANZ 41 (Tübingen 2010)  
 P. LUCENTINI, „Il problema del male nell'Asclepius“, in: LUCENTINI / PARRI / PERRONE COMPAGNI 2003, 22–44  
 P. LUCENTINI, *Platonismo, ermetismo, eresia nel medioevo*. TEMÂ 41 (Louvain-la-Neuve 2007)

- LUCENTINI / PARRI / PERRONE COMPAGNI 2003 P. LUCENTINI / I. PARRI / V. PERRONE COMPAGNI (Hg.), *Hermetism from Late Antiquity to Humanism. La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'Umanesimo. Atti del convegno internazionale di studi, Napoli, 20–24 novembre 2001*. IPM 40 (Turnhout 2003)
- LUCK 1986 G. LUCK, „Two Predictions of the End of Paganism“, *Euphrosyne*, NS 14 (1986) 153–156
- LUNDHAUG / JENOTT 2015 H. LUNDHAUG / L. JENOTT, *The monastic origins of the Nag Hammadi codices*. STAC 97 (Tübingen 2015)
- MACRIS 2006 C. MACRIS, „Autorità carismatica, direzione spirituale e genere di vita nella tradizione pitagorica“, in: G. FILORAMO (Hg.), *Storia della direzione spirituale. Vol. I: L'età antica* (Brescia 2006) 75–102
- MACRIS 2013 C. MACRIS, „Charismatic Authority, Spiritual Guidance, and Way of Life in the Pythagorean Tradition“, in: M. CHASE / S. R. L. CLARK / M. MCGHEE (Hg.), *Philosophy as a Way of Life: Ancient and Modern. Essays in Honor of Pierre Hadot* (Hoboken, NY 2013) 57–83
- MAHÉ 1981 J.-P. MAHÉ, „Le Discours Parfait d'après l'Asclepius latin: utilisation des sources et cohérence rédactionnelle“, in: B. BARC (Hg.), *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi, Québec, 22–25 août 1978*. BCNH 1 (Québec / Louvain 1981) 405–434
- MAHÉ 1999 J.-P. MAHÉ, „The Definitions of Hermes Trismegistus to Asclepius“, in: C. SALAMAN u.a. (Hg.), *The Way of Hermes. New Translations of the Corpus Hermeticum and the Definitions of Hermes Trismegistus to Asclepius* (London 1999) 99–122
- MAHÉ 2003 J.-P. MAHÉ, „Théorie et pratique dans l'Asclepius“, in: LUCENTINI / PARRI / PERRONE COMPAGNI 2003, 5–23
- MATTHEWS 2006 J. MATTHEWS, *The Journey of Theophanes. Travel, Business and Daily Life in the Roman East* (New Haven / London 2006)
- MÄNNLEIN-ROBERT 2013 I. MÄNNLEIN-ROBERT, „Tugend, Flucht und Ekstase: Zur ὁμοίωσις θεῶν in Kaiserzeit und Spätantike“, in: PIETSCH 2013, 99–111
- MÉLA / MÖRI 2014 C. MÉLA / F. MÖRI en coll. avec S. H. AUFRÈRE / G. DORIVAL / A. LE BOULLUEC (Hg.), *Alexandrie la Divine* (Genève 2014)
- MERTENS 1995 M. MERTENS, *Zosime de Panopolis. Mémoires authentiques*. Collection des universités de France 369 (Paris 1995)
- MICHALEWSKI 2014 A. MICHALEWSKI, *La puissance de l'intelligible. La théorie plotinienne des Formes au miroir de l'héritage médioplatonicien*. Ancient and medieval philosophy 51 (Leuven 2014)
- MORESCHINI 2011 C. MORESCHINI, *Hermes Christianus. The Intermingling of Hermetic Piety and Christian Thought*. Translated by P. Baker. *Cursor mundi* 8 (Turnhout 2011)
- MORESCHINI 2015 C. MORESCHINI, *Apuleius and the Metamorphoses of Platonism*. *Nutrix* 10 (Turnhout 2015)
- MOSCADÌ 1970 A. MOSCADÌ, „Le lettere dell'archivio di Teofane“, *Aegyptus* 50 (1970) 88–154
- MÜLKE 2008 M. MÜLKE, *Der Autor und sein Text. Die Verfälschung des Originals im Urteil antiker Autoren*. UALG 93 (Berlin / New York 2008)
- NAETHER 2010 F. NAETHER, *Die Sortes Astrampsychi. Problemlösungsstrategien durch Orakel im römischen Ägypten*. ORA 3 (Tübingen 2010)
- NOCK 1925 A. D. NOCK, „A New Edition of the Hermetic Writings“, *JEA* 11 (1925) 127–137
- NOCK 1939 A. D. NOCK, Review of Wilhelm GUNDEL, *Neue astrologische Texte des Hermes Trismegistos* (München 1936), *Gnomon* 15 (1939) 359–368

- NOCK 1947 A. D. NOCK, „Word-Coinage in the Hermetic Writings“, *Coniectanea Neotestamentica* 11 (1947) 163–178
- NYORD / RYHOLT 2015 R. NYORD / K. RYHOLT (Hg.), *Lotus and laurel: Studies on Egyptian language and religion in honour of Paul John Frandsen*. CNI publications 39 (Copenhagen 2015)
- O'BRIEN 2015 C. S. O'BRIEN, *The Demiurge in Ancient Thought. Secondary Gods and Divine Mediators* (Cambridge 2015)
- OPSOMER 2005 J. OPSOMER, „Demiurges in Early Imperial Platonism“, in: R. HIRSCH-LUIPOLD (Hg.), *Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder*. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 54 (Berlin u.a. 2005) 51–99
- OPSOMER 2014 J. OPSOMER, „The Middle Platonic Doctrine of Conditional Fate“, in: D'HOINE / VAN RIEL 2014, 137–167
- PAGELS 2006 E. PAGELS, *Das Geheimnis des fünften Evangeliums: Warum die Bibel nur die halbe Wahrheit sagt* (München 2006)
- PARRI 2003 I. PARRI, „Tempo ed eternità nell'Asclepius“, in: LUCENTINI / PARRI / PERRONE COMPAGNI 2003, 45–62
- PARRI 2005 I. PARRI, *La via filosofica di Ermete. Studio sull'Asclepius* (Firenze 2005)
- PIETSCH 2013 Ch. PIETSCH (Hg.), *Ethik des antiken Platonismus. Der platonische Weg zum Glück in Systematik, Entstehung und historischem Kontext. Akten der 12. Tagung der Karl und Gertrud Abel-Stiftung vom 15. bis 18. Oktober 2009 in Münster*. PhA 32 (Stuttgart 2013)
- PIETSCH 2013a Ch. PIETSCH, „αἰτία ἐλομένου – Menschliches Entscheiden und Handeln zwischen Freiheit und Determination im Platonismus der Kaiserzeit“, in: Ders. 2013, 191–218
- PLEŠE 2015 Z. PLEŠE, „Dualism in the Hermetic Writings“, in: F. JOURDAN / A. VASILIU (Hg.), *Dualismes: doctrines religieuses et traditions philosophiques, Chôra. Revue d'études anciennes et médiévales*, Hors-Série (2015) 261–276
- QUACK 2002 J. F. QUACK, „Ein neuer prophetischer Text aus Tebtynis (Papyrus Carlsberg 399 + PSI Inv. D 17 + Papyrus Tebtunis Tait 13)“, in: BLASIVUS / SCHIPPER 2002, 253–274
- QUACK 2003 J. F. QUACK, „'Ich bin Isis, Herrin der beiden Länder.' Versuch zum demotischen Hintergrund der memphitischen Isisaretologie“, in: S. MEYER (Hg.), *Egypt – Temple of the Whole World, Studies in Honour of Jan Assmann*. Numen Book Series 97 (Leiden 2003) 319–365
- QUACK 2006 J. F. QUACK, „Fragmente des Mundöffnungsrituals aus Tebtynis“, in: RYHOLT 2006, 69–150
- QUACK 2007 J. F. QUACK, „Die Initiation zum Schreiberberuf im Alten Ägypten“, *SAK* 36 (2007) 249–295
- QUACK 2008 J. F. QUACK, „Spuren ägyptischer Opfertheologie bei Jamblich?“, in: E. STAVRIANOPOULOU / A. MICHAELS / C. AMBOS, (Hg.), *Transformations in Sacrificial Practices. From Antiquity to the Modern Times. Proceedings of an International Colloquium, Heidelberg, July 10–12, 2007*. Performanzen 15 (Berlin 2008) 241–262
- QUACK 2012 J. F. QUACK, „Reiche, Dynastien, ... und auch Chroniken? Zum Bewußtsein der eigenen Vergangenheit im Alten Ägypten“, in: J. WIESEHÖFER / Th. KRÜGER (Hg.), *Periodisierung und Epochenbewußtsein in der antiken Geschichtsschreibung*. Oriens et Occidens 20 (Stuttgart 2012) 9–36

- QUACK 2014 J. F. QUACK, „Imhotep – der Weise, der zum Gott wurde“, in: V. LEPPER (Hg.), *Persönlichkeiten aus dem Alten Ägypten im Neuen Museum* (Petersberg 2014) 43–66
- QUACK 2016 J. F. QUACK, *Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte, III: Die demotische und gräko-ägyptische Literatur*. Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie 3 (Berlin<sup>3</sup> 2016)
- QUACK 2016a J. F. QUACK, „The Last Stand? What remains Egyptian at Oxyrhynchus“, in: K. RYHOLT / G. BARJAMOVIC (Hg.), *Problems of Canonicity and Identity Formation in Ancient Egypt and Mesopotamia*. CNI Publications 43 (Kopenhagen 2016) 105–126
- QUACK 2016b J. F. QUACK, „Prophetische und apokalyptische Texte aus dem späten Ägypten“, in: K. MARTIN / Chr. SIEG (Hg.), *Zukunftsvisionen zwischen Apokalypse und Utopie* (Würzburg 2016) 83–106
- QUACK 2017 J. F. QUACK, „(H)abammons Stimme? Zum ägyptischen Hintergrund der jamblich zugegeschriebenen Schrift De mysteriis“, in: M. ERLER / M. A. STADLER (Hg.), *Platonismus und spätägyptische Religion: Plutarch und die Ägyptenrezeption in der römischen Kaiserzeit*. BzA 364 (Berlin / Boston 2017) 149–174
- QUACK (im Druck) J. F. QUACK, *Beiträge zu den ägyptischen Dekanen und ihrer Rezeption in der griechisch-römischen Welt* (im Druck)
- RAY 1976 J. D. RAY, *The Archive of Hor*. Texts from Excavations, Second Memoir of The Egypt Exploration Society (London 1976)
- REES 1964 B. R. REES, *Papyri from Hermopolis and Other Documents of the Byzantine Period*. Egypt Exploration Society, Graeco-Roman Memoirs 42 (London 1964)
- REES 1968 B. R. REES, „Theophanes of Hermopolis Magna“, *Bulletin of the John Rylands Library* 51 (1968) 164–183
- REGEN 1971 F. REGEN, *Apuleius philosophus Platonicus*. UALG 10 (Berlin 1971)
- REITZENSTEIN 1904 R. REITZENSTEIN, *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur* (Leipzig 1904)
- RIGGS 2012 C. RIGGS (Hg.), *The Oxford Handbook of Roman Egypt* (Oxford 2012)
- VAN RINSVELD 1985 B. VAN RINSVELD, „La version copte de l’Asclépius et la ville de l’âge d’or. À propos de Nag Hammadi VI, 75,22–76,1“, in: P. W. PESTMAN (Hg.), *Textes et études de papyrologie grecque, démotique et copte*. P.L.Bat. 23 (Leiden 1985) 233–242
- ROBERTS 1952 C. H. ROBERTS, *Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library Manchester. Vol. IV: Documents of the Ptolemaic, Roman, and Byzantine Periods (Nos. 552–717)* (Manchester 1952)
- ROCHETTE 2003 B. ROCHETTE, „Un cas peu connu de traduction du Grec en Latin: l’«Asclépius» du Corpus Hermeticum“, *Cahiers du Centre Gustave Glotz* 14 (2003) 67–96
- ROWLANDSON 2013 J. ROWLANDSON, „Dissing the Egyptians: Legal, Ethnic, and Cultural Identities in Roman Egypt“, in: A. GARDNER / E. HERRING / K. LOMAS (Hg.), *Creating Ethnicities & Identities in the Roman World*. BICS 120 (London 2013) 213–247
- RUTHERFORD 2016 I. RUTHERFORD (Hg.), *Greco-Egyptian Interactions: Literature, Translation, and Culture, 500 BC–AD 300* (Oxford 2016)
- RYHOLT 2005 K. RYHOLT, „On the Contents and Nature of the Tebtunis Temple Library. A Status Report“, in: LIPPERT / SCHENTULEIT 2005, 141–170
- RYHOLT 2006 K. RYHOLT (Hg.), *The Carlsberg Papyri VII. Hieratic Texts from the Collection*. CNI Publications 30 (Kopenhagen 2006)
- SACI / MORESCHINI / TRONCARELLI 2009 M. P. SACI / C. MORESCHINI / F. TRONCARELLI (Hg.), *Ludovico Lazarelli. Opere ermetiche* (Pisa / Roma 2009)

- SCARPI 2018 P. SCARPI, „§ 108. Hermetische Tradition“, in: Ch. RIEDWEG / Ch. HORN / D. WYRWA (Hg.), *Die Philosophie der Antike 5: Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike (Grundriss der Geschichte der Philosophie, begründet von F. Ueberweg)* (Basel 2018) 1155–1176; 1224–1230
- SCHENKE / BETHKE / KAISER 2001–2003 H.-M. SCHENKE / H.-G. BETHKE / U. U. KAISER, *Nag Hammadi Deutsch* (Berlin / New York 2001–2003)
- SCHIPPER 2002 B. U. SCHIPPER, „Apokalyptik, ‚Messianismus‘, ‚Prophetie‘ – eine Begriffsbestimmung“, in: BLASIUS / SCHIPPER 2002, 21–40
- SCHRÖTER / SCHWARZ 2017 J. SCHRÖTER / K. SCHWARZ (Hg.), *Die Nag-Hammadi-Schriften in der Literatur- und Theologiegeschichte des frühen Christentums*. STAC 106 (Tübingen 2017)
- SIEGERT 1999 F. SIEGERT, „Einleitung des Herausgebers“, in: ECKART 1999, 9–27
- SMITH 2003 J. Z. SMITH, „Here, There, and Anywhere“, in: S. NOEGEL / J. WALKER / B. WHEELER (Hg.), *Prayers, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World* (University Park, PA 2003) 21–36
- SORABJI 2004 R. SORABJI (Hg.), *The Philosophy of the Commentators 200–600 AD. A Sourcebook. Vol. 2: Physics* (London 2004)
- STADLER 2009 M. A. STADLER, *Weiser und Wesir. Studien zu Vorkommen, Rolle und Wesen des Gottes Thot im Altägyptischen Totenbuch*. ORA 1 (Tübingen 2009)
- STERNBERG / PEUST 2001 H. STERNBERG / C. PEUST, „Das Denkmal Memphitischer Theologie“, in: O. KAISER, *Ergänzungsband. Texte aus der Umwelt des Alten Testaments* 3,6 (Gütersloh 2001) 166–175
- STOWERS 2011 S. STOWERS, „The Concept of ‚Community‘ and the History of Early Christianity“, *Method and Theory in the Study of Religion* 23 (2011) 238–256
- TANASEANU-DÖBLER 2013 I. TANASEANU-DÖBLER, *Theurgy in Late Antiquity. The Invention of a Ritual Tradition*. Beiträge zur Europäischen Religionsgeschichte 1 (Göttingen 2013)
- THEILER 1966 W. THEILER, „Gott und Seele im kaiserzeitlichen Denken“, in: Ders., *Forschungen zum Neuplatonismus*. QSGP 10 (Berlin 1966) 104–123 (zuerst erschienen in: *Recherches sur la tradition platonicienne. Entretiens de la Fondation Hardt III*, Genève 1955, 63–91)
- TORNAU 1998 Ch. TORNAU, *Plotin. Enneaden VI 4–5 [22–23]. Ein Kommentar*. BzA 113 (Stuttgart / Leipzig 1998)
- TORNAU 2011 Ch. TORNAU, „Materie“, *RAC* 24 (2011) 346–410
- TORNAU 2017 Ch. TORNAU, „Spuren philosophischer Debatten im 3. Jahrhundert? Plotin und der zweite Traktat des Corpus Hermeticum“, in: A. EICH / S. FREUND / M. RÜHL / Ch. SCHUBERT (Hg.), *Das dritte Jahrhundert. Kontinuitäten, Brüche, Übergänge*. Palingenesia 108 (Stuttgart 2017) 221–238
- VAN DEN KERCHOVE 2012 A. VAN DEN KERCHOVE, *La voie d’Hermès: Pratiques rituelles et traités hermétiques*. NHMS 77 (Leiden / Boston 2012)
- VAN DEN KERCHOVE 2017 A. VAN DEN KERCHOVE, *Hermès Trismegiste, le messager divin*. BEHE.R 13 (Paris 2017)
- VAN DER HORST 1984 P. W. VAN DER HORST, *Chaeremon: Egyptian Priest and Stoic Philosopher*. ÉPRO 101 (Leiden 1984)
- VAN DER VLIET 1993 J. VAN DER VLIET, „Spätantikes Heidentum in Ägypten im Spiegel der koptischen Literatur“, *Riggisberger Berichte* 1 (1993) 99–130
- VENIT 2016 M. S. VENIT, *Visualizing the Afterlife in the Tombs of Graeco-Roman Egypt* (Cambridge 2016)

- VOLOKHINE 2004 Y. VOLOKHINE, „Le dieu Thot et la parole“, *RHR* 221 (2004) 131–156
- VON BOMHARD 1999 A.-S. VON BOMHARD, *The Egyptian Calendar. A Work for Eternity* (London 1999)
- YOYOTTE 1969 J. YOYOTTE, „Bakhthis, religion égyptienne et culture grecque à Edfou“, in: P. DERCHAIN (Hg.), *Religions en Égypte hellénistique et romaine. Colloque de Strasbourg 16-18 mai 1967* (Paris 1969) 127–141
- YOYOTTE 1977 J. YOYOTTE, „Une notice biographique du roi Osiris“, *BIFAO* 77 (1977) 145–149
- WADDELL 1970 W. G. WADDELL, *Manetho with an English translation*. LCL 350 (Cambridge, Ma / London 1940, Nachdruck 1970)
- WIGTIL 1984 D. N. WIGTIL, „Incorrect Apocalyptic: The Hermetic *Asclepius* as an Improvement of the Greek Original“, *ANRW* II 17,1 (1984) 2282–2297
- WITTHUHN / STERNBERG-EL HOTABI 2015 O. WITTHUHN / H. STERNBERG-EL HOTABI, *Die Bentresch-Stele: Ein Quellen- und Lesebuch. Forschungsgeschichte und Perspektiven eines ptolemäerzeitlichen Denkmals aus Theben (Ägypten)*, Göttinger Miscellen. Occasional Studies 2 (Göttingen 2015)
- ZIVIE 1977 A. ZIVIE, „L'Ibis, Thot et la coudée“, *BSFE* 79 (1977) 22–41

## 4. Abbildungsnachweis

### Ägyptische Religion und Hermetismus am Beispiel des *Asclepius*

- Abb. 1, S. 254 F. W. BISSING, „Tombeaux d'époque romaine à Akhmim“, *Annales du Service des Antiquités Égyptiennes* 50 (1950) 547–576, Tafel I
- Abb. 2, S. 256 KÁKOSY 1981, 229 Abb. 1a
- Abb. 3, S. 257 KÁKOSY 1981, 313 Abb. 5



## Stellenregister (in Auswahl)

Abaelard	<i>Met.</i>	18: 18, 92, 195
<i>Theol. Chr.</i>	VIII 17,5: 213	19: 27, 105, 184, 204,
I 64: 285	X 18,4: 213	218f., 280
I 67: 285	<i>Mund. praef.:</i> 25	19–21: 19
I 68: 285	<i>Plat.</i>	20: 101, 171, 188, 292,
I 70: 285	I 5–7: 179	301
I 101: 285	I 12: 199, 202	20–21: 288
<i>Theol. Sum. Bon.</i>	Arat	21: 245
III 58: 285	127f.: 102	22: 169, 232
Aelian	<i>Asclepius</i>	22–32: 19
<i>Nat. anim.</i> II 38: 113	1: 14–16, 27, 162, 169,	23: 28, 169, 213, 232,
Aetios	187, 229, 232, 301	248f., 288, 292
I 3,21: 180	2: 20, 171f., 187f., 209,	23–24: 24
I 11,1f.: 180	238, 252	24: 27, 105, 114f., 127,
I 11,2: 181	2–6: 17	169, 247–250, 278,
Alain de Lille	2–7: 209	280
<i>Summa quon. hom.</i>	3: 15, 99f., 165, 172,	24–26: 128, 265, 293
I 4: 287	182, 242	25: 27f., 127, 146, 197,
I 6b: 287	4: 28, 209, 245	210, 273, 279
I 8e: 287	5: 28, 99, 209f.	26: 28, 173, 196
I 9: 287	6: 20, 210, 220, 245f.	27: 116, 189, 252, 280
I 16b: 287	7: 210, 213	28: 27, 252f.
I 31: 288	7–10: 18	28–19: 279
Alexander von	7–12: 209	29: 92, 188, 222, 241,
Aphrodisia	8: 195f., 211, 213f.,	260
<i>De an.</i> (Bruns)	218, 241, 244, 285	30: 182, 188–190,
83,23–25: 219	9: 27, 188, 213, 220,	204f., 288
84,24f.: 219	232	30–31: 203
Alkinoos	10: 17, 27, 195, 213,	31: 28, 171, 173,
<i>Did.</i>	241	188–192
1: 177	11: 27, 98, 171,	32: 119, 135, 171, 182,
4: 215	209–214	191f., 217–220, 288
5: 163	11–12: 18	33: 188f., 192
8: 179	12: 178f., 209, 253	33–38: 19
8–10: 179	12–14: 177	34: 171, 188f., 193–196
10: 184–186, 216f.,	13: 178, 213	34–35: 192
221	13–14a: 18	35: 194
14: 189	14: 97, 178, 181–183,	36: 20
16: 206	195, 213	37: 12, 92, 113–119,
27: 207	14b–15: 18	124, 202, 227, 229,
28: 206f.	15: 212	249, 284, 291–293,
Apuleius	15–16: 182	303f.
<i>Deo Socr. praef.</i> 5: 25	16: 94, 100, 119, 172,	38: 97, 121, 244,
<i>Flor.</i>	182, 261	247–249
18,19–20: 25	16–17: 18	39: 202–204, 258
18,86: 24	17: 27, 96, 181–183	39–40: 19, 301

- 40: 202, 204–206  
 41: 19, 93, 97, 168f.,  
 188, 218f., 222, 231f.,  
 235, 292
- Augustinus  
*Civ. Dei*  
 VIII 12: 25  
 VIII 23: 23f., 306  
 VIII 23–26: 283  
 VIII 24: 105  
 VIII 26: 102, 105  
*Divin. daem.* 1,1: 274  
*Trin.* XII 24: 216
- Bernardus Silvestris  
*Cosmogr.*  
 I ii 6: 286  
 I ii 11: 286  
 I ii 13: 287  
 I iv 1: 286  
 I iv 9: 286  
 I iv 14: 287  
 II ii 13: 286  
 II iii 11: 286  
 II iv 8: 287  
 II v 1: 286  
 II x 14–22: 286  
 II xiv 157–164: 286
- Biblici libri*  
*Vetus Testamentum*  
 Gen  
 1,27: 100  
 2,7: 96  
 6,1–4: 279  
 Ex  
 7,14–25: 278  
 Ps  
 104,29f.: 96  
 Hiob  
 10,11: 97  
*Novum Testamentum*  
 Joh  
 1,18: 222  
 1 Tim  
 6,20: 9  
*Apocrypha*  
 1 En  
 17,1–5: 279  
 EvThom  
 77: 238
- Boethius  
*Cons.*  
 IV pr. 6,4: 202
- IV pr. 6,12: 201  
 IV pr. 6,17: 201
- Calcidius  
*In Tim.* 144: 204
- Catull  
 64,397–408: 102
- Chairemon (van der  
 Horst)  
 Fragm. 10: 155, 230
- Cicero  
*Nat. deor.*  
 II 72: 92  
 III 56: 12  
*Rep.*  
 VI 9–29: 7  
 VI 15: 213  
 VI 17: 8  
*Tusc.* V 5: 95
- Clemens von Alexandria  
*Protr.* 4,48,4–6: 121  
*Strom.*  
 VI 4,35,2–37,1:  
 260  
 VI 4,35–38: 133
- Corpus Hermeticum*  
 I 8: 196  
 I 9: 183, 201  
 I 14: 196  
 I 15: 202  
 I 24–26: 171  
 I 25f.: 257  
 II 5: 171f., 219  
 II 8: 183  
 II 14: 171f., 216  
 IV 7: 168  
 IV 8: 172  
 V 1: 171  
 V 10: 240  
 VI 4: 172, 221  
 VI 5: 178  
 IX 1: 219  
 IX 4: 168, 178  
 IX 6–8: 96  
 IX 8f.: 218  
 IX 9: 172, 183  
 X 1: 161  
 X 2: 173  
 X 2f.: 196  
 X 10: 173, 182  
 X 13: 183  
 X 17: 169  
 XI 2: 189
- XI 3: 173, 182, 193  
 XI 3–4: 162  
 XI 18–19: 165  
 XII 2: 172  
 XII 6: 201  
 XII 9: 202  
 XII 15f.: 195  
 XII 23: 168  
 XIII 13: 135  
 XIII 22: 169  
 XIV 4: 173  
 XVI 1: 128, 135, 174  
 XVI 2: 128, 155  
 XVI 10: 260  
 XVI 11: 201  
 XVI 12: 193  
 XVI 15: 259  
 XVI 16: 201, 259  
 XVI 18: 241  
 XVI 19: 187  
 XVII: 168
- Stobaei Excerpta*  
 II A: 171, 221  
 II A 6: 178  
 II A 14: 241  
 II B 2: 178  
 III 1: 172  
 III 1–2: 163  
 V 1f.: 172  
 V 7–9: 126  
 VI: 126  
 VI 8: 259  
 VI 13: 125  
 VI 16: 126  
 VII 3: 178, 201  
 VIII 1: 201  
 VIII 7: 201  
 XI 1–3: 160  
 XI 2,16: 171  
 XI 2,46: 201  
 XI 5: 202  
 XII 1: 201  
 XII 2: 201  
 XIV 2: 201  
 XIX 5f.: 183  
 XVIII 3–5: 202  
 XXI 1: 172  
 XXIII: 227  
 XXIII 5: 135  
 XXIII 6: 118, 120  
 XXIII 7: 122  
 XXIII 8: 122, 132  
 XXIII 9: 303

- XXIII 14: 135  
 XXIII 20: 126  
 XXIII 26: 303  
 XXIII 29–30: 303  
 XXIII 32: 132, 135,  
 303  
 XXIII 33–37: 165  
 XXIII 41a–d: 166  
 XXIII 42: 140  
 XXIII 43: 132  
 XXIII 43–44: 166  
 XXIII 43–48: 166  
 XXIII 44: 303  
 XXIII 54–61: 166  
 XXIII 64–69: 123  
 XXIII 65: 115, 123  
 XXIII 66f.: 116  
 XXVI 9: 118, 120  
*Fragmenta*  
 1: 118  
 3b: 118  
 28: 116  
 30: 161
- David  
*Proleg.* (Busse)  
 20,25–31: 177
- Diodor von Sizilien  
 I 15: 304  
 I 16,2: 134  
 II 29: 236
- Diogenes Laertios  
 X 35: 161, 164  
 X 38f.: 164
- Eunapios  
*V. soph.*  
 471–473: 274  
 493: 166
- Eusebius  
*Praep. ev.*  
 I 10,14: 131  
 IX 24: 135
- Ficinus  
*De vita*  
 III 13: 294  
 III 26: 294  
*Pimander*  
 I 9: 292  
 I 15: 292  
 I 16: 292
- A. Gellius  
 VII 2,3: 199
- Hermogenes  
*De ideis* 251: 163
- Herodot  
 II 123: 253
- Hesiod  
*Op.* 197–201: 102
- Hippolyt  
*Ref.* V 7,23: 193
- Historia Augusta*  
 V. *Staurn.* 8: 233
- Homer  
*Od.* I 32–34: 198
- Horaz  
*Carm.*  
 I 3,37–40: 95  
 III 1,1: 94  
 IV 15,55f.: 274
- Inscriptiones*  
 Denkmal Memphit.  
 Theologie (BM EA  
 498): 249  
 Tempel von Esna:  
 240, 242f.  
 403: 260
- Jamblich  
*Myst.*  
 II 11: 147  
 IV 2: 147  
 V 23: 147  
 VII 5: 147  
 VIII 1: 134  
 VIII 4: 147, 223
- Johannes Lydos  
*Mens.* IV 7: 203f.
- Josephus  
*C. Ap.*  
 239: 277  
 249: 277
- Juvenal  
*Sat.* 15: 105
- Kyrill von Alexandria  
*C. Jul.* I 41: 167
- Lactantius  
*Div. inst.*  
 IV 6: 14  
 IV 6,3–7,3: 283  
 IV 6,4: 211  
 IV 28: 92
- VII 13: 14  
 VII 18: 14
- Lazzarelli  
*Crater Hermetis*  
 4,2: 297  
 24,4: 297  
 25,2: 297  
 25,3: 297  
 25,4: 297  
 26,1: 297  
*Fasti christ. rel.*  
 I 539–542: 295  
 XIV 19: 296  
 XIV 23–30: 295  
 XIV 37–70: 296  
 XIV 39–40: 296  
 XIV 41–42: 296  
 XIV 43–44: 296  
 XIV 57–58: 296  
 XIV 63–64: 296
- Lehre des Königs*  
*Amenemhet*  
 14a–c: 273  
*Lehre für Merikare*  
 (pCarlsberg VI): 246
- Livius  
 XXXVII 17,11: 233
- Longinus  
*Subl.*  
 32,1: 165  
 35,3: 165  
 36,1: 165
- Lukian  
*Philops.* 34–36: 156
- Lukrez  
 I 101: 105
- Macrobius  
*Somn.* I 11,10–12,17:  
 207
- Ps.-Manetho  
 208–211 Waddell: 134
- Marius Victorinus  
*Adv. Arium* I 50: 191
- Maximos von Tyros  
*Or.*  
 9: 184  
 10: 97
- Nag Hammadi*  
 VI 6: 310  
 VI 7: 235, 310  
 VI 7, 65,7: 232

- VI 7a: 310  
 VI 8: 245, 248  
 VI 8, 65,15: 245  
 VI 8, 66: 172  
 VI 8, 66,3–4: 232  
 VI 8, 69,22–70,2: 247  
 VI 8, 77–78: 252  
 VI 8, 78: 253  
 VI 56,17–22: 139  
 VI 61,10–15: 139  
 VI 61,18–22: 119  
 VI 62,33–63,6: 162  
 VI 70,21–23: 273  
 VI 71,5–9: 273  
 VI 71,17–19: 278  
 VI 71,23–29: 278  
 VI 72,20–23: 273  
 VI 73,1–12: 279  
 VI 73,5–12: 279  
 VI 73,31–36: 280  
 VI 75,25: 312  
 VI 75,26–36: 280  
 VI 76,22–78,43: 279  
 VI 77,6: 312  
 VI 78,4: 312  
 VI 78,5: 312
- Nemesios  
 40: 213
- Nikolaus von Kues  
*De beryl.*  
 7: 289  
 13: 289  
*De docta ign.*  
 I 24,75: 289  
 II 8,134: 289  
*De mente*  
 III 69: 289
- Numenios  
 Fragm. 15,7–10 des  
 Places: 191
- Oracula Sibyllina*  
 IV 61: 278  
 V 9: 274  
 V 206–213: 280
- Origenes  
*Cels.* VII 45: 216f.
- Ovid  
*Met.* I 149f.: 102
- Papyri*  
 British Library Pap.  
 CVI
- 21f.: 268  
 23: 268  
 pBerlin P 23040: 277  
 pCarlsberg 399: 271  
 Fragm. A 1,1–8:  
 271  
 pGenf inv. 187: 279  
 PGM  
 I 244–247: 122  
 I 885–895: 129  
 III 591–609: 312  
 III 591–610: 235  
 VIII 1–63: 141  
 XII 401–444: 140  
 XII 417: 122  
 XIII 343–646: 243  
 XIII 960–963: 129  
 CXXII 1–3: 129  
 pLeiden I 344  
 (*Admonitions of  
 Ipuwer*)  
 6,13–14: 273  
 pLeiden I 350, IV  
 9–11: 240  
 pLeiden I 350, IV  
 17–19: 239  
 pLouvre N 2391: 235,  
 312  
 pMimaut: 312  
 pSalt 825 VII 3: 133  
 PSI Inv. D 17: 271  
 pTebtunis Tait 13: 271  
 pWien D 10000  
 (*Lamm des  
 Bokchoris*): 268  
 2,6–14: 269  
*Töpferorakel*: 269  
 P<sub>2</sub> 1,3–11: 270  
 P<sub>2</sub> 1,19f: 270  
 P<sub>3</sub> 31–33: 270  
 P<sub>3</sub> 44–48: 270  
 P<sub>3</sub> 63–77: 270
- Philon  
*Cher.*  
 125–127: 180  
 127: 197  
*Leg.* I 34: 96
- Platon  
*Apol.* 31d–e: 9  
*Leg.* X 896d–899b: 8  
*Phaed.*  
 62b: 213  
 72e: 104
- Phaedr.*  
 245c: 163, 172, 209  
 245c5–246a2: 163  
 247c–e: 165  
 248a: 207  
 248c: 200  
 274b–275b: 131
- Rep.*  
 V 475b: 177  
 VI 508b–509b: 216  
 VI 509b: 216  
 VII 517a–518b:  
 104  
 IX 588b–589b: 213  
 X 616c–617a: 7  
 X 617b–e: 201  
 X 617d–621d: 7  
 X 617e: 172, 198,  
 202, 330  
*Soph.* 253d–e: 210  
*Symp.*  
 202d: 94  
 202d–e: 9  
 204a–b: 177  
 209–212a: 168
- Tht.*  
 176a–b: 206  
 176b: 171, 206
- Tim.*  
 22b: 223  
 23a: 223  
 27d–28a: 189, 215  
 28c: 217  
 29d: 190  
 29d–e: 197  
 29e–30a: 208  
 30b: 190  
 31a: 180, 191  
 31b: 191  
 36d–e: 193  
 37c: 208  
 37c–38a: 189  
 37c–d: 189, 211  
 39e: 208  
 41b: 208  
 41e: 200  
 49a: 94, 181  
 52d: 182  
 90a: 96  
 90c: 96  
 90d: 206  
 92c: 172
- Ps.-Platon

- Alc.* 130c: 207
- Plotin  
 I 1,12,20: 207  
 I 2,6,2f.: 207  
 I 4,5–8: 212  
 I 4,13: 212  
 III 1,8,9–9,16: 201  
 III 3,5,14–16: 200  
 III 5,6: 9  
 III 7,3: 186  
 III 7,11: 186  
 IV 3,15,10–15: 201  
 IV 3,15,15–23: 200  
 IV 8,1,23–50: 208  
 V 1,1,3–5: 207  
 V 1,4: 186  
 V 2,1,1–3: 185  
 V 3,5: 186  
 V 5,1f.: 186, 215  
 V 5,7.: 217  
 VI 4,14,22f.: 208  
 VI 5,6,7–15: 186  
 VI 7,16–36: 222  
 VI 9,7,33f.: 207
- Plutarch  
*De E* 19, 392E–393A:  
 186  
*Def. orac.* 47, 435F:  
 197  
*Is. et Os.*  
 25, 360E: 9  
 33, 364C: 120  
 71, 379D–E: 105  
 78, 382E–F: 258  
*Plat. Quaest.* 2,1,  
 1000E: 184  
*Quaest. conv.*  
 I 1,2, 613B: 179  
 IX 3,2: 139
- Ps.-Plutarch  
*Fat.*  
 1, 568D: 199
- 2, 568E: 200, 204  
 7, 571E–572C: 202  
 9, 572F: 199  
 10, 574B: 202
- Polybios  
 XXXIV 14,5: 233
- Porphyrios  
*Abst.* IV 7: 134  
*Regr. an.* (Smith)  
 287F: 147  
 290F: 147  
*Scire te ipsum* (Smith)  
 274F: 147  
*Sent.*  
 29: 183  
 31: 185
- Proklos  
*In Tim.*  
 1, 261: 183  
 1, 357: 180  
 2, 251: 190  
*Prophezeiung des Neferti*  
 Xa–b: 276
- Quodvultdeus  
*Adv. quin. haer.*  
 3,4–21: 284
- Sargtexte  
 VII 462d–464e: 261
- Seneca  
*Ep.*  
 65,2–10: 180  
 94: 160  
 95: 160  
 108,23: 179  
*Nat. quaest.* III 29: 280
- Sophokles  
*Ant.* 332–375: 166
- Steucus  
*Perenni phil.*  
 I 10: 302  
 I 25: 302
- Strabon  
 XVII 17: 251
- Sueton  
*Tib.* 36: 102
- Tacitus  
*Ann.* II 85: 102
- Tertullian  
*Apol.* 1: 262
- Theon  
*Expos.* (Hiller)  
 14,18–16,2: 177,  
 207
- Thierry von Chartres  
*Comm. in Boethii De*  
*Trin.* IV 3,8: 286  
*Lect. in Boethii De*  
*Trin.*  
 IV 6,11: 286  
 IV 28: 286
- Äg. Totenbuch  
 Spruch 45: 237  
 Spruch 64: 236, 238  
 Spruch 125: 253, 258
- Varro  
*Rer. div.* Fragm. 206  
 Cardauns: 180
- Vergil  
*Georg.* III 137: 101
- Vettius Valens  
*Anth.* (Pingree)  
 251,18–23: 168
- Xenophanes  
 21 B 15 DK: 101
- Zorzi  
*Harm. mund.*  
 I 1,2: 301  
 I 3,2: 301  
 III 4,9: 301  
 III 8,20: 301



# Namens- und Sachregister

- Abaelard: 284–287  
Abammon: 249  
Aberglaube: 92, 105  
Abraxas: 141, 236  
Abydos: 123, 137, 250  
Ach: 247, 253–255  
Achmim: *siehe* Panopolis  
Adrasteia: 119, 198  
Ägypten: 12, 101f., 110f., 113–117, 119f.,  
123–125, 127f., 130, 134, 136f., 143f.,  
146, 148f., 167, 169, 173f., 223, 225f.,  
230–236, 239, 242, 244, 248–253, 255,  
258–260, 262f., 266–275, 277f., 280f.,  
288, 291, 297, 304, 309, 311f.  
– als heiliges Land: 127  
– als Tempel der Welt: 249, 266  
– hellenozentrisches Ägypten: 117, 143  
– hermetisches Ägypten: 144  
– Schicksal Ägyptens: 265  
Ägypter: 12, 16, 118, 124, 131, 134, 136f.,  
147, 149, 155, 157, 233f., 237, 247, 249f.,  
269, 273f., 277f., 291, 294, 301  
– hellenisierte Ägypter: 166, 278  
Ägyptisch: 118, 123, 128, 140f., 147f.,  
153, 223, 232, 240, 247, 249, 269, 305  
– Demotisch: 152, 266, 268  
– gesprochenes Ägyptisch: 129  
– Hieratisch: 152, 267  
Ägyptomanie: 148  
*aeternitas*: 173, 191f., 204, *siehe auch*  
Ewigkeit  
Äthiopien: 270  
Agathodaimon: 138, 270  
Aire-sur-l'Adour: 305  
Akademie  
– platonische Akademie: 8  
– skeptische Akademie: 198  
Alain de Lille: 287f.  
Alchemie: 11, 118, 137, 223, 226f., 229  
Alexander der Große: 12, 233  
Alexander von Aphrodisias: 198  
Alexandria: 12, 103, 116f., 148–151, 153f.,  
157f., 226, 228, 233, 269, 271, 274f.,  
280f.  
– Bibliothek von Alexandria: 128, 228  
Alexandrin: 143  
Alkinoos: 175–177, 185, 188, 207,  
215–217, 220  
Allegorese: 193, 204  
Allegorie: 15  
Alliteration: 27  
Altes Testament: 281  
Ambrosios: 158  
Amenemope: 269  
Amenhotep III.: 269  
Amenophis: 269  
Amenophis-Osiris: 138  
Ammon: *siehe* Hammon  
Ammonios: 150  
Amun: 138, 229, 240, 250  
– Amun-Osiris: 138  
– Amun-Re: 13, 240  
Amun von Theben: 120  
Anamnesis-Lehre: 97  
Ananke: 180, 201, 204, *siehe auch*  
Necessitas, Notwendigkeit  
Anapher: 27  
Anatolios: 158  
Anatolios aus Hermopolis: 158  
Anebo: 147  
Anoubion von Diospolis: 150, 157  
Anthropologie: 14, 97, 179, 206  
Antigone: 4  
Antinoopolis: 153  
Antiochia: 158  
Antiochos IV.: 268  
Antiochus: 275  
Antoninus von Kanopus: 274  
Antonius: 230  
Anubeion: 115  
Anubis: 138  
Aphrodite: 119  
Aphroditopolis: 137  
Apion Pleistonikes: 157  
Apis: 105  
Apokalypse: 10, 12, 14, 28, 103, 128, 169,  
266f., 271–274  
– ägyptische Apokalypse: 283  
Apokalyptik: 10  
Apollonios von Tyana: 232  
Apophis: 138, 243, 261f.

- Apuleius: 14, 20–26, 136, 176, 179, 287,  
 289–291, 294, 300, 302, 305  
 Aramäisch: 268  
 Archenthechtha: 138  
 Arignotos: 156  
 Aristophanes: 158  
 Aristoteles: 13, 21, 185  
 Aristotelismus: 302  
 Arithmetik: 98, 131, 178  
 Arkentechta: 138  
 Arsentechnphtha: 138  
*Asclepius*  
 – als einheitliche Komposition: 176  
 – als göttlich inspiriert: 94  
 – als Lehrdialog: 3  
 – als *sermo divinus*: 14  
 – als synkretistischer Text: 3  
 – Autorschaft: 21–24, 26  
 – Publikum: 28  
 – Schlussgebet: 169, 182, 222, 287, 292,  
 312  
 Asclepius: 13–17, 19f., 25, 92–94, 96–98,  
 100, 102, 105, 114, 116, 121, 124, 127,  
 135, 146, 169, 196, 202, 210, 228, 231,  
 241, 247f., 252f., 258, 261, 265, 291, 302,  
 304, 331  
 Asenophre: 138  
 Asklepeion: 250  
 Asklepiades: 150  
 Asklepios: 13, 92, 115, 119, 161, 229  
 Asklepios-Imhotep: 118f., 155f., 229, 251  
 Asolo: 300  
 Assyrer: 273  
 Astraios: 102  
 Astrologie: 11, 98, 145f., 154, 183, 223,  
 226, 235f., 259  
 Astronomie: 125, 178  
 – ägyptische Astronomie: 125  
 Athen: 8, 167  
 Athribis: 227, 236, 256  
 Atum: 240, 243  
 Auferstehung: 255, 263  
 Augustinus: 11, 23–26, 28, 105, 216, 274,  
 283f., 289–291, 293, 306  
 Augustus: 268  
  
 Ba: 247f., 253–256  
 Babylonien: 100, 236  
 Babylonier: 236  
 Bachtan: 252  
 Barbaren: 102  
 Bentresch: 252  
 Bernardus Silvestris: 286f.  
  
 Berossos: 280  
 Bes: 138, 250  
 Besodoros: 158  
 Bibel: 175, 286, 311  
 Bibliothek: 130, 143  
 – Priester-Bibliothek: 133, 152  
 – Tempelbibliothek: 153  
 – Vatikanische Bibliothek: 301  
 Bildung: 178, 261, 312  
 – griechische Bildung: 150, 152, 157, 234  
 Biologie: 111  
 – okkulte Biologie: 145  
 Boethius: 201  
 Bokchoris: 128, 268  
 Bordeaux: 305  
 Botanik: 111  
 Bradwardine, Thomas: 288  
 Briçonnet, Guillaume (der Jüngere): 298  
 Bubasteion: 117, 119  
 Busiris: 137  
 de' Bussi, Giovanni Andrea: 289f.  
 Buto: 137  
  
 Calcidius: 198, 204  
 Candale: *siehe* Foix-Candale  
 Casaubon, Isaac: 306  
 Chairemon von Alexandria: 133f., 148,  
 150, 155, 230, 234  
 Chaos: 6, 246  
 Chenoboskion: 309  
 Chepri: 243  
 Chereduanch: 138  
 Cherso: 302  
 Chiasmus: 27  
 Chnouth: 138  
 Chnum: 242  
 Chop/Suphis: 137  
 Chora: 180  
 Chou/Sôsis: 138  
 Chphyris/Chepri: 138  
 Christen: 102, 111, 233, 255, 260, 262,  
 274, 285  
 Christentum: 22, 28, 223, 231, 233, 235,  
 239, 262f., 275, 293, 298f., 306  
 Cicero: 7f., 13, 15, 27, 92, 198, 218, 290  
 Clemens von Alexandria: 121, 133, 142,  
 260  
 Cupido: 100  
  
 Dämonen: 9, 19f., 23, 95, 102, 104, 199,  
 201, 209f., 236, 241, 249, 252f., 258f.,  
 279, 293f., 298  
 – als Halbgötter: 104

- Dämonenlehre: 23f., 26
- Dämonologie: 23, 201, 259
- Daimonion: 9
- Decius: 242
- Deir el-Bahari: 251
- Dekane: 100, 125, 137, 236, 256, 260, 280
- Delphi: 16
- Demeter: 4
- Demiurg: 6, 8, 10, 147, 166, 172, 180, 184, 197–199, 208, 211, 216, 241–244, 261
- Demosthenes: 152
- Dendera: 123, 125, 251
- Determinationslehre: 105
- Determinismus: 105, 198, 204
  - astrologischer Determinismus: 201, 204
  - stoischer Determinismus: 198
- Dialog: 12–17, 19f., 25, 28, 92–94, 97, 123, 133f., 176, 228, 296, 302f.
  - hermetische Dialoge: 153
  - kosmologischer Dialog: 208
  - philosophischer Dialog: 15
  - platonische Dialoge: 15, 151f., 172
- Dike: 102
- Diodor von Sizilien: 123, 134, 236, 303f.
- Diokletian: 124
- Diospolis: 119, 122f., 126, 304
- Diospolis Parva: 120
- Diotima: 94
- Divination: 154
- Doxographie: 180
- Dualismus: 5, 8, 10, 14, 93, 176
  - platonischer Dualismus: 8, 14
  
- Edfu: 137, 234, 248
- Elephantine: 112
- Engel: 19, 249, 279, 281
- Enthusiasmus: 27, 303
- Epiklese: 95, 118, 138
- Epikur: 161, 164
- Epikureer: 104, 161
- Epikureismus: 16, 161
- Er: *siehe* Mythos
- Erde: 94–96, 100, 102, 116, 127, 239–241, 245f., 248f., 252f., 257, 270, 280, 286, 294f., 331
- Erkenntnis: 3, 13, 15, 92, 99, 104, 130, 133f., 177f., 184, 193, 207, 210, 213f., 216, 218–220, 232, 236f., 244, 257, 261f., *siehe auch* Gotteserkenntnis
  - Erkenntnislehre: 216f.
  - Erkenntnistheorie: 179, 214
  - geistige Erkenntnis: 171, 215, 217
  - göttliche Erkenntnis: 218, 232, 238, 263
  - philosophische Erkenntnis: 28
- Eros: 94
  - als Daimon: 94
- Eschatologie: 11
- Esenephi: 138
- Esna: 242, 260f.
- Esoterik: 110, 262
- Ethik: 21, 179, 206f., 209–211
  - hermetische Ethik: 206
  - platonische Ethik: 206f.
- Eunapios: 166
- Euphrat: 278
- Europa: 265
- Eusebios (äg. Rhetor): 166
- Eusebios von Kaisareia: 303
- Ewigkeit: 103f., 186, 189–193, 195, 199, 201, 203, 205, 217f., 220f., 241, 245, 253, 287, *siehe auch aeternitas*
- Exegese: 172, 175, 189, 201, 210, 216
  - Bibel-Exegese: 175
  - Platon-Exegese: 9, 174f., 179
  
- Fajjum: 226, 235
- Fatalismus: 202
- Fatum: 105, 199–204, 206, 259, *siehe auch* Heimarmene, Schicksal
- Ferdinand von Aragon: 296
- Feuer: 94, 253, 280
- Ficino, Marsilio: 11f., 288, 290–295, 297–301, 304f.
- Fixsterne: 100, 104, 241, 260
- Fixsternsphäre: 194, 200, 204
- Flavius Josephus: 277
- Florenz: 290, 298
- Foix-Candale, François: 304–306
- Francesco Giorgio Veneto: *siehe* Zorzi, Francesco
- Freiheit: 3, 95f., 102, 106, 198, 200, 204, 206
  - Freiheitsbegriff: 201
- Frömmigkeit: 18, 20, 115, 159, 168, 222, 229, 251
  
- Geb: 138
- Gebet: 9, 97, 106, 158, 160, 165, 168f., 231, 235, 294, 312
  - Dankgebet: 15, 231f., 235, 310
  - hermetisches Gebet: 232
  - theurgisches Gebet: 168
- Geist: 8, 26, 93, 96, 99, 103f., 169, 180, 185–187, 189, 191f., 203, 207, 210f., 213, 216f., 219–222, 229, 232, 240, 242,

- 244–246, 248, 261, 285, 287, 289, 301,  
*siehe auch* Pneuma, *spiritus*
- als Seele Gottes: 202
- Geist der Welt: 104, 219f.
- göttlicher Geist: 181, 184, 193f., 200f.,  
215, 217, 219, 222, 248
- Heiliger Geist: 285, 287–289
- höchster Geist: 217
- innerkosmischer Geist: 185
- materieller Geist: 219
- menschlicher Geist: 104, 219f., 222, 297
- potentieller Geist: 219
- Totengeist: 255
- transzendenter Geist: 146, 185, 190
- Geographie: 178
- Geometrie: 98, 131, 178
- Gerechtigkeit: 4, 7, 102, 130, 229, 268
- Gesang: 97
- Gestirne: 100, 102, 186, 201, 205, 256, 259
- Giovanni da Correggio: 295, 298
- Glaube: 92
  - christlicher Glaube: 294
- Gnomologie: 110, 150
- Gnosis: 9f., 171, 223, 237, 309
  - christliche Gnosis: 146
  - hermetische Gnosis: 202
- Gnostiker: 9, 278
- Götter: 4, 9, 17–20, 23, 92, 95, 97, 101f.,  
106, 116–119, 121, 125, 127, 132–134,  
138, 143, 147, 165, 174, 202, 209–211,  
215, 228, 230, 236, 239–244, 247–249,  
253, 255, 260, 268f., 271, 274, 276–278,  
280f., 284, 288, 294, 297, 304, 330
  - ägyptische Götter: 102, 105, 118f., 138,  
155, 227, 229f., 270f.
  - anthropomorphe Götter: 4
  - Erschaffung der Götter: 101, 288, 292f.,  
297, 301
  - Götterbilder: 105, 168, 247, 249, 252,  
277
  - Götterhierarchie: 194, 202
  - Götternamen: 148
  - Götterordnung: 204
  - Götterstatuen: 121, 244, 247f., 250, 262,  
270, 284, 292f., 297, 300, 305
  - Götterverehrung: 23, 101, 168, 214, 286
  - himmlische Götter: 23, 97, 202, 247f.,  
258
  - immaterielle Götter: 246
  - intelligible Götter: 286
  - irdische Götter: 19, 121, 169, 202, 231,  
249, 258
  - niedere Götter: 211
  - Planetengötter: 201
- Götzendienst: 283, 301, 305
- Gott: 3–6, 8, 10f., 13–20, 25, 28, 92–97,  
99–101, 103f., 112, 118, 123, 128f., 131,  
141, 145–147, 149, 162, 165f., 168,  
171–173, 178–199, 201, 203–205,  
207–214, 216–218, 220–222, 227f., 231f.,  
236, 238–250, 252f., 256–261, 263, 271,  
285–289, 291, 295f., 298, 302f., 306, 330
  - als Licht: 106
  - Angleichung an Gott: 177, 206f.
  - Aufstieg zu Gott: 28, 222
  - erster Gott: 199, 220, 241, 283
  - Gottesbegriff: 239
  - Gottesbild: 3, 19, 100, 195, 246
  - Gotteserkenntnis: 9, 11, 18, 96, 98, 105,  
168, 178, 218–222
  - Gotteslästerung: 168, 231, 284, 288f.,  
293, 305
  - Gottesnamen: 188, 235, 296
  - Gottessohn: 283–285, 287
  - Gottesverehrung: 3, 17f., 93, 178, 211,  
214, 220, 262
  - Gottes Wille: 9, 17f., 97, 182, 195–197,  
204, 211, 250, 265, 291, 298, 306
  - Gott-Gleichheit: 95
  - Gott-Werdung: 92, 165
  - hermetischer Gott: 186
  - Hinwendung zu Gott: 10, 176
  - höchster Gott: 19, 23, 106, 172, 184f.,  
191f., 202f., 205, 207, 231, 239–241, 243,  
245, 258, 261f., 296
  - Immanenz Gottes: 187, 193, 239
  - Rückkehr zu Gott: 18, 263
  - Schöpfergott: 6, 10, 19, 184, 187, 209,  
211, 220, 239–242, 247
  - Sonnengott: 13, 235, 238, 243f., 261,  
270, 312
  - Transzendenz Gottes: 184, 193, 217
  - Vereinigung mit Gott: 147, 222
  - zweiter Gott: 203, 241f., 258, 283, 285f.
- Gräzismus: 24–26
- Grammatik: 150, 162, 166
- Grammatiker: 157
- Griechen: 12, 102, 105, 112, 125, 127, 134,  
143, 149f., 155, 223, 233f., 250, 270, 272,  
280, 291, 296
- Griechenland: 5, 100
- Griechisch: 24–27, 95f., 99, 102f., 123,  
128f., 132, 136, 139, 148, 150, 152, 156,  
174, 196, 223, 239, 266, 269, 272, 277,  
306
  - als Kultursprache: 311

- Gubbio: 301
- Hades: 27, 99
- Hadrian: 276
- Häresie: 284, 298
- Hammon/Ammon: 13, 15f., 93, 119, 128, 135, 138, 155, 162, 169, 228f., 261
- Hamra Dum: 309
- Hapi: 138
- Harmonie: 112, 130, 237
- Haroeris: 138
- Harpokrates: 138, 251
- Harponknuphi: 138
- Harsamosi: 138
- Harsiese: 268
- Hathor: 138
- Hatschepsut: 251
- Hebräer: 297
- Hebräisch: 98
- Heiden: 102, 283, 288f.
- Heidentum: 233, 283, 305
- Heimarmene: 19, 100, 105, 199f., 204f., 258, 287, 301, *siehe auch* Fatum, Schicksal
- Helikon: 299
- Heliopolis: 129, 137, 141, 240, 270, 304
- Helios: 119, 304
- Helios-Osiris: 138
- Hellenisierung: 276
- Hellenismus: 117, 145, 233
- Hephaestion: 158
- Heraiskos: 150
- Herakleon von Tilothis: 150
- Herakleopolis: 137
- Herakles: 4
- Heraklit: 94
- Hermanubis: 138
- Hermeneutik: 134
- Hermes: 12, 25, 92, 105, 113, 116, 130f., 140, 229, 269, 291, 303f.  
– als Intellekt des Kosmos: 303
- Hermes-Thot: 112, 118f., 129f., 133f., 136, 138, 140–143, 145, 148, 243
- Hermes Trismegistos: 10–20, 23–27, 92–94, 96, 98–100, 105, 113–115, 118f., 121–123, 127–129, 131–136, 140–142, 146, 148, 158, 160–163, 165, 169, 174, 177–179, 182, 184, 186–197, 202–206, 209–213, 217–223, 228–231, 238, 245, 248, 258–260, 265, 279f., 284–291, 293–296, 298, 300, 302–306
- Hermetica*: 10–13, 15, 93, 110, 136, 142, 151, 153, 159, 163, 167, 173f., 187, 205, 214, 224–226, 232f., 244, 251, 262, 291, 305  
– griechische *Hermetica*: 283, 290  
– philosophische *Hermetica*: 11, 110f., 114–118, 124, 126, 131, 135f., 139, 143f., 146, 148, 152, 154, 156, 159f., 167, 169, 171, 223–226, 228  
– technische *Hermetica*: 11, 110, 118, 129, 131, 135f., 139, 141, 143f., 148, 223, 226
- Hermetik: *siehe* Hermetismus
- Hermetiker: 148f., 160, 164, 171, 174, 191, 231, 253, 256, 260, 298  
– christliche Hermetiker: 288
- Hermetismus: 10, 12, 14, 16, 22, 26, 28, 92f., 109, 111, 113, 118, 127f., 142–148, 152, 154, 158, 162, 164f., 168, 170–173, 175f., 179, 208f., 223, 226, 233, 236, 239, 262f., 265f., 283f., 287–289, 291, 293–295, 297–300, 304, 310  
– als Geheimlehre: 94  
– als pagane Lehre: 283  
– als Theosophie: 284  
– christlicher Hermetismus: 294  
– griechischer Hermetismus: 291, 295
- Hermias von Hermopolis: 157
- Hermione (Stadt): 12
- Hermodoros: 158
- Hermopolis Magna: 105, 112f., 116, 118, 136f., 141, 157f., 226, 228–230, 292, 304, 310
- Herodot: 105, 253
- Heroen: 104
- Hesies: 138
- Hieroglyphen: 12, 111, 113, 126, 129, 131, 133, 138f., 234, 236
- Hippolyt: 193
- Homer: 152
- Hor-Amun: 138
- Horapollo der Jüngere: 150
- Hor aus Sebennytyos: 229
- Horigenes: 158
- Horoskop: 100
- Horus: 119f., 123, 138, 227, 303  
– als Gott der Medizin: 120
- Horus Behdeti: 138
- Horus-Osiris: 138
- Hu: 130, 238
- Humanisten: 11, 294
- Hyksos: 276–278
- IAO: 236
- Ibis: 105, 112, 130, 139–142  
– Ibis-Kult: 119

- Ideen: 6–8, 95, 99, 104f., 177, 180–182, 184–189, 191f., 194f., 197, 206, 209, 215, 217f., 220, 286  
 – Idee des Guten: 172, 180, 184, 216  
 – Ideenlehre: 6, 97, 175, 209, 215  
 – Ideenwelt: 208  
 Iethor: 138  
 Imhotep: 13, 105, 115, 119, 138, 229, *siehe auch* Asklepios-Imhotep  
 Immanentismus  
 – stoischer Immanentismus: 206  
 Immanenz: 186, 188, 194, 221  
 Imuthes: 304  
 Inder: 102, 273f.  
 Inkubation: 250f., 263  
 Inspiration  
 – göttliche Inspiration: 104, 230  
 Intellekt: 168, 246, 286f., *siehe auch* *Nous interpretatio Graeca*: 12f., 113, 118, 120, 130, 229  
 Io: 4  
 Iran: 266  
 Isis: 5, 13, 105, 112, 115, 119f., 123, 140, 146, 227, 230, 251, 270, 303f., 330  
 – Isis-Heiligtum: 230  
 – Isiskult: 102  
 Italien: 5, 294, 298
- Jamblich: 101, 134, 147f., 150, 170, 231, 240, 246, 249, 299, 303  
 Jenseits: 5, 237, 254, 260  
 – Jenseitsglaube: 233, 255, 258  
 – Jenseitsstrafen: 279  
 – Jenseitsvorstellung: 236  
 Jerusalem: 296, 301  
 Jesus (Christus): 236, 238, 295  
 Johannes Lydos: 203f., 218  
 Juden: 296  
 Judentum: 299  
 – hellenistisches Judentum: 146  
 Juppiter: 103, 304
- Ka: 247, 253–255  
 Kabbala  
 – jüdische Kabbala: 301  
 Kairo: 309  
 Kalender: 127  
 – ägyptischer Kalender: 125  
 – Festkalender: 295  
 – Loskalender: 251  
 – Mondkalender: 113  
 Kamephis: 120  
 Kanopus: 126, 251, 274
- Karanis: 235  
 Karnak: 105, 123, 229, 240, 250, 252  
 Karthago: 262  
 Kelsos: 216f.  
 Khepri: 138  
 Khnum: 138  
 Khu: 137  
 Kirchenväter: 11, 181, 285  
 Klauseltechnik: 22f.  
 Kleopatra: 138  
 Klimax: 101  
 Kmeph: 270  
 Körper: 8, 97, 99f., 165, 177, 183, 200f., 207f., 210–213, 240–242, 244–246, 252–254, 258–260, 289, 331  
 Kometen: 5, 126  
 Komödie: 21  
 Kontemplation: 147, 220f.  
 – intellektuelle Kontemplation: 155  
 Koptisch: 248, 311f., 330  
 – als Literatursprache: 312  
 – Altkoptisch: 129  
 – Lykopolitanisch: 311  
 – Sahidisch: 11, 311  
 Koptos: 137  
 Kore: 330  
 Korinth: 163  
 Kosmogonie: 5, 165, 244  
 – Esna-Kosmogonie: 243, 261  
 Kosmologie: 7, 14, 171, 179, 196  
 Kosmos: 3, 6–8, 18, 27f., 94–99, 103f., 147, 162, 176, 178, 182, 184f., 189f., 192f., 195, 208, 218, 220f., 223, 237f., 241f., 246, 259, 262, 303, *siehe auch* *Universum, Welt*  
 – als Ordnung: 97  
 – als Schmuck: 97  
 – als zweiter Gott: 96, 102, 241  
 – geistiger Kosmos: 169  
 – körperlicher Kosmos: 179, 195, 200  
 – materieller Kosmos: 14, 95  
 – stofflicher Kosmos: 103  
 Kronos: 119  
 Kult: 4, 19, 23, 92f., 102, 125, 137, 147, 231, 246, 248f., 251, 274  
 – ägyptischer Kult: 14, 234, 250, 275f.  
 – Bilderkult: 101  
 – heidnischer Kult: 283  
 – Isiskult: 5  
 – Kaiserkult: 231  
 – Kultpraxis: 248  
 – Mithraskult: 5  
 – Mysterienkult: 4, 7, 10, 13, 16, 94

- Opferkult: 276
- paganer Kult: 102, 274f.
- Tempelkult: 19, 235
- Kultur: 142, 154, 157, 227, 234
- ägyptische Kultur: 109–111, 115, 251, 276
- ägyptisch-griechische Kultur: 131
- alexandrinische Kultur: 150
- griechische Kultur: 113, 156, 159
- griechisch-römische Kultur: 155
- Kunst
  - ägyptische Kunst: 114
- Kynopolis: 117
- Kyrrill von Alexandria: 228
  
- Lactantius: 11, 14, 20f., 24, 28, 92, 96, 224, 274f., 283f., 287, 290f., 296, 305, 330
- Laios: 200
- Latein: 3, 24f., 27f., 97, 204, 218, 290, 294, 302
- Lazzarelli, Ludovico: 294–301
- Leben: 4–7, 96, 98, 103, 126, 186, 191, 195, 206, 208f., 222f., 237, 259f., 263, 287, 293
- Lefèvre d'Étaples, Jacques: 298f.
- Lehre: 3, 5, 10, 14–17, 20, 27, 93f., 97f., 111, 161, 164, 168, 252, 259, 261, 293, 300–302, 304f.
  - astrologische Lehre: 280
  - christliche Lehre: 285, 297
  - Geheimlehre: 15, 135
  - geistige Lehre: 98
  - göttliche Lehre: 15
  - hermetische Lehre: 27, 135, 145, 160, 291, 294, 297f., 301, 306
  - himmlische Lehre: 118
  - kabbalistische Lehre: 298
  - philosophische Lehre: 167
  - platonische Lehre: 177, 225, 253, 291
  - stoische Lehre: 225
  - Trinitätslehre: 284, 288
  - wahre Lehre: 193
- Lepidopolis: 117
- Letopolis: 120, 137
- Libanon: 269
- Libyen: 105, 116, 119, 229, 304
- Licht: 99, 106, 216f., 238, 241, 243
- Liebe: 222, 287, 289
- Linguistik: 111
- Literatur: 114, 128, 157, 159, 162, 167, 238, 287
  - ägyptische Literatur: 135, 152, 267
  - apokalyptische Literatur: 273
  - Dialog-Literatur: 20
  - didaktische Literatur: 93
  - esoterische Literatur: 117
  - frühchristliche Literatur: 145
  - gräko-ägyptische Literatur: 152, 155
  - griechische Literatur: 111, 151f.
  - hermetische Literatur: 28, 145, 150, 152, 155, 226, 298
  - hermetisch-philosophische Literatur: 157
  - jüdische Literatur: 279
  - lateinische Literatur: 92
  - philosophische Literatur: 152
  - pseudepigraphische Literatur: 117
  - religiöse Literatur: 146, 293
  - Totenliteratur: 237
- Liturgie
  - ägyptische Liturgie: 121
- Livius: 102, 233
- Lodève: 298
- Logik: 21
- Logos: 180, 183, 201, 232
- Lucius: 26
- Luft: 94f., 245f., 253
- Lukian: 156, 166
- Lukrez: 92
- Luxor: 242
- Lykopolis: 117
  
- Maat: 237, 247, 258
- Macrobius: 179
- Madaura: 20
- Magie: 118, 136, 141, 143, 145f., 223, 226, 229f., 235, 248, 281, 284, 293f., 298, 301, 306
  - griechisch-römische Magie: 136
  - hermetische Magie: 293
  - Iatromagie: 118
  - schwarze Magie: 293
- Maieutik: 15
- Mailand: 290
- Manetho: 137, 277
- Manethon: 138
- Manichäer: 253, 278
- Mantik: 202
- Marcellinus: 306
- Marcioniten: 9
- Maroneia: 123
- Materialismus: 185
- Materie: 6, 8, 10f., 17–19, 27, 93–96, 99, 101, 103f., 162f., 180–184, 186, 193–195, 202, 212, 220, 241, 243f., 246, 286f., 289, 302

- Urmaterie: 244
- Mathematik: 177
- Maximos von Tyros: 97
- Meder: *siehe* Perser
- de' Medici, Cosimo: 11, 299
- de' Medici, Lorenzo: 299
- Medizin: 11, 13, 133, 223, 229, 304
- Memphis: 105, 116f., 119f., 137, 228, 238, 240, 270f., 281
- Menas: 251
- Menasstadt: 251
- Mendes: 137
- Menelaïtes: 137
- Mensch: 3–11, 14, 17–20, 23, 92, 94–99, 101–104, 146, 166, 168, 177, 179, 194, 198, 202, 206–214, 219–223, 232, 235–237, 241–248, 252–254, 258–261, 271, 274, 278f., 281, 286, 288, 292, 294, 296f.
  - als dritter Gott: 241
  - als zweiter Gott: 289
  - Doppelnatur des Menschen: 210, 244–247, 255
  - innerer Mensch: 213
  - Menschenbild: 11, 95, 171, 209
- Menuthis: 230
- Mercurius: 25
- Merenptah: 247
- Merkur: *siehe* Hermes (Trismegistos)
- Meroe: 137
- Mesopotamien: 125
- Metapher: 98, 101, 104, 168, 182, 186, 189f., 204, 207, 213, 221
  - Fluss-Metaphorik: 100
  - Licht-Metaphorik: 99
- Metaphysik: 164, 179
- Metempsychose: 98, 253
- Mithras: 5
- Mittelalter: 11, 14, 263, 275, 284, 300
- Mittelplatonismus/Mittelplatoniker: *siehe* Platonismus/Platoniker
- Mnevis: 138
- Moiren: 200f., 204
- Momos: 119, 166
- Mond: 100, 113, 119, 125, 141, 260
- Monismus: 176, 203
- Monotheismus
  - heidnischer Monotheismus: 239
- de Montaigne, Michel: 305
- Moses: 11, 295, 297
- Musen: 98, 232
- Musik: 97f., 131f., 178
- Mut: 138
- Mysterien: 153, 168, 249
  - ägyptische Mysterien: 6, 26
  - eleusinische Mysterien: 4–6, 28
  - Isis-Mysterien: 26, 263
  - Mysterien Gottes: 287
  - orphische Mysterien: 5f.
  - Osiris-Mysterien: 122f., 249
  - platonische Mysterien: 177
- Mythos: 3f., 7, 9, 207
  - ägyptischer Mythos: 242
  - altägyptische Mythen: 227
  - Er-Mythos: 7, 198, 200f., 204
  - Jenseitsmythen: 7
- Nag Hammadi: 9, 235, 309
  - Bibliothek: 173, 213
  - Codices: 11, 275
- Natur: 93, 110f., 199, 206, 213, 242, 244, 248, 259
  - Naturbegriff: 206
- Naukratis: 153
- Neapel: 296, 299
- Necessitas: 19, 205, 301, *siehe auch* Necessitas, Notwendigkeit
- Neith: 242
- Nektanebe I.: 272
- Nektanebos II.: 272
- Nemesios von Emesa: 198
- Nephotes: 137
- Nephtho: 138
- Nephthys: 138
- Neuplatonismus/Neuplatoniker: *siehe* Platonismus/Platoniker
- Nikolaus von Kues: 289f.
- Nil: 102, 105, 112, 114, 119, 127, 129, 136f., 142f., 242, 256, 270, 309
  - als heiligster Fluss: 114
  - Nildelta: 12, 226
- Nilos: 158
- Notwendigkeit: 201, 203f., 258, *siehe auch* Ananke, Necessitas
- Nous: 9, 183, 217–219, 232, 285, *siehe auch* Geist, Intellekt
  - göttlicher Nous: 191
- Nubier: 273
- Numenios: 8, 172, 175, 182, 191, 207
- Nun: 242
- Obelisken: 115, 137
- Ochos / Artaxerxes III.: 129, 137
- Ödipus: 200
- Onnuris-Osiris: 138
- Ontologie: 8, 199

- Opfer: 19, 97, 106, 115, 123, 231, 244, 248, 269, 277  
 – blutfreies Opfer: 331  
 – Blutopfer: 93  
 – Brandopfer: 20, 168, 231  
 – immaterielles Opfer: 231  
 – Weihrauchopfer: 106, 231  
 Orakel: 5, 154, 230, 239, 248, 250f., 276  
 – Traumorakel: 251f.  
 Ordnung: 6, 19, 199, 202–205, 258, 276, 301  
 – Weltordnung: 12, 203, 229, 237, 259  
 Ordo: *siehe* Ordnung  
 Orestes: 4  
 Origenes: 175  
 Orion: 150, 257  
 Orpheus: 5, 296  
 Orphiker: 5, 98  
 Osarseph aus Heliopolis: 277  
 Oserapis: 138  
 Osirchtehta: 138  
 Osiris: 6, 13, 115, 119, 122–124, 134, 137f., 227, 247, 249, 257f., 304  
 – Osiris Esies: 138  
 – Osiriskult: 102  
 – Osiris-Michael: 138  
 – Osiris-Mnevis: 138  
 – Osiris Onnophris: 137  
 – Osir-Phre: 138  
 – Osornuphre: 138  
 – Osoronnophris: 137f.  
 – Ouserrannuphthi: 138  
 – Ousersetementh: 138  
 Ovid: 295  
 Oxyrhynchos: 137, 233
- paideia*: *siehe* Bildung  
 Palingenesia: 98, 168  
 Pan: 304  
 Pankrates: 156  
 Panopolis: 226–228, 230, 236, 304  
 Pantheismus: 239  
 – hermetischer Pantheismus: 187  
 Paradoxographie: 114, 128  
 Parallelismus: 27, 166  
 Parammon: 138  
 Pare: 138  
 Paris: 298, 300  
 Paschalom: 137  
 Patrizi, Francesco: 302–305  
 Paulus von Tarsos: 163, 287  
 Pausiris: 138  
 Pavian: 112, 130, 139
- Pebichios: 138  
 Pelusion: 137  
 Pentateuch: 301  
 Peripatos: 198  
 Persephone: 4  
 Perser: 268, 271, 273  
 Petasios: 138  
 Petesis: 138  
 Phalagry: 137  
 Philologie: 179, 300  
 Philon von Alexandria: 175, 180, 197  
 Philon von Byblos: 131, 134  
 Philosophen: 27, 148, 155, 164, 167, 175, 223, 227, 250, 284f., 287f., 290, 298, 300  
 – heidnische Philosophen: 296  
 Philosophie: 3f., 10f., 13f., 18, 97, 111, 128, 134, 147f., 157, 160, 171f., 174, 176–179, 207, 226, 230, 287f., 293, 302  
 – ägyptische Philosophie: 133, 144  
 – alexandrinische Philosophie: 149  
 – als Anschauung Gottes: 98  
 – als Erkenntnis Gottes: 98  
 – als Exegese: 172  
 – als Lebenskunst: 179  
 – als Verehrung Gottes: 98  
 – griechische Philosophie: 28, 148, 156, 173, 181, 223, 226, 282, 302  
 – hellenistische Philosophie: 27  
 – hermetische Philosophie: 296  
 – lateinische Philosophie: 13  
 – mittelplatonische Philosophie: 92, 181  
 – Naturphilosophie: 21, 179, 198  
 – neuplatonische Philosophie: 92, 246  
 – *pia philosophia*: 293, 300f.  
 – platonische Philosophie: 6, 14, 171, 175  
 – pythagoreische Philosophie: 10  
 – religiöse Philosophie: 146, 148  
 – Schulphilosophie: 174, 178f., 183  
 – stoische Philosophie: 10  
 – theologische Philosophie: 11  
 – wahre Philosophie: 18, 98, 127, 213  
 Phoinix: 138  
 Phre: 128, 138  
 Phthas: 138  
 Physik: 183  
 – atomistische Physik: 104  
 Pidjemé: 137  
 Planeten: 7, 125, 141, 236, 241, 259f., 280  
 – Planetenharmonie: 98  
 – Planetensphäre: 7, 200, 202, 204, 280  
 Platon: 5–8, 13, 15, 21, 93f., 98f., 131, 152, 158, 163, 168, 174, 177, 181, 183–186,

- 193f., 198, 200, 204, 207–209, 211, 213, 285f., 299, 303, 310, 330
- Höhlengleichnis: 104
  - Sonnengleichnis: 174, 216f., 221
  - Platoniker: 8, 98, 171, 175, 187, 198f., 206–208, 215
  - Mittelplatoniker: 176, 180, 184, 186, 188, 197, 200, 216f.
  - Neuplatoniker: 185
  - Platonismus: 8, 10, 14, 26, 97, 146, 149, 171–176, 178–180, 183–185, 187, 201, 203, 206, 208f., 214, 216f., 219, 222, 225, 290, 302
  - Mittelplatonismus: 8f., 110, 118, 172, 175, 179f., 182, 185f., 202, 205, 221
  - Neuplatonismus: 8f., 101, 172, 176, 181–183, 185, 190, 199–201, 214
  - Schulplatonismus: 174
  - Plotin: 8f., 93, 104, 146, 175, 181f., 185f., 188f., 191, 193f., 197f., 200, 207–209, 215, 217, 222, 299
  - Plutarch: 8f., 104, 121, 125, 139, 175, 197, 257
  - Ps.-Plutarch: 198, 200, 204
  - Pneuma: 10, 182–184, 192, 195, 248, *siehe auch Geist, spiritus*
  - Pneumatologie: 183
  - Pnuthios: 138
  - Pnuthis: 138
  - Polybios: 233
  - Polypoton: 95, 98
  - Polytheismus: 239
  - Pontanus: 296
  - Porphyrios: 101, 133, 147f., 168, 170, 183, 207
  - Poseidonius: 275
  - Pre-Khepri-Atum: 138
  - Pre-Osiris: 138
  - Priester: 16, 113, 130f., 133f., 137, 143, 154–156, 227f., 250, 263, 277
  - ägyptische Priester: 110, 135, 142, 152f., 167, 173f., 226, 230, 234, 236, 263, 277
  - ägyptisch hellenisierte Priester: 148, 150, 156
  - Amunpriester: 239
  - christliche Priester: 233
  - thebanische Priester: 154
  - Prinzipien: 179
  - Prinzipienlehre: 94, 177f., 181, 183, 195, 197
  - Proklos: 180, 183
  - Pronoia: 118, 204, *siehe auch* Providenz, Vorsehung
  - Prophet
  - Wanderprophet: 295
  - Prophetie: 179
  - Unheilprophetie: 270
  - Prophezeiung: 105, 116, 127, 270, 274, 276, 283
  - sibyllinische Prophezeiung: 272
  - Unheilprophezeiung: 269
  - Providenz: 199–203, 205, *siehe auch* Pronoia, Vorsehung
  - Psammetichos: 137
  - Pschäi: 138
  - Pseudepigraphie: 145
  - Ptah: 121, 138, 148, 238–240, 249
  - Ptah-Hephaistos: 118–120
  - Ptolemagrios: 227
  - Ptolemaios II. Philadelphos: 128
  - Ptolemais: 153, 226
  - Pyramiden: 115
  - Pythagoras: 98
  - Pythagoreer: 16, 155
  - Pythia: 16
  - Quadrivium: 98
  - Qumran: 9
  - Quodvultdeus: 284f., 287f., 290
  - ratio*: 94, 98, 105, 203
  - Re: 127, 134, 138, 235, 243, 247
  - Reinkarnation: 7
  - Religion: 3f., 11, 102, 105, 146, 170, 174, 178, 226, 262, 274, 278
  - ägyptische Religion: 102, 118, 144, 147, 157, 173, 233, 275–277, 282, 293f.
  - altägyptische Religion: 223, 227, 230, 233f., 237
  - christliche Religion: 283, 297, 299f.
  - Geistesreligion: 146
  - gräko-ägyptische Religion: 233, 262
  - hermetische Religion: 226
  - Isis-Serapis Religion: 258
  - jüdische Religion: 102
  - Mysterienreligion: 6, 226
  - pagane Religion: 235, 275
  - pharaonische Religion: 249
  - religiöse Praxis: 4f., 125
  - samaritanische Religion: 233
  - spätägyptische Religion: 236
  - Religiosität: 145f., 170
  - Renaissance: 11, 171, 263, 284, 298f.
  - Rhetoren: 27

- Rhetorik: 132, 150, 156f., 159, 166, 176  
 – epideiktische Rhetorik: 165  
 Ritus/Riten: 4f., 123, 158, 248  
 Römer: 5, 28, 102, 105, 149  
 Rom: 27, 102, 290, 302, 305  
 Roman  
 – griechischer Roman: 114
- Sachmu: 138  
 Sakkara: 113, 115f., 251  
 Salamuni: 236  
 Sarapion: 158  
 Saturninus: 276  
 Schenute: 227f., 230, 251, 255, 260  
 Schicksal: 7, 19, 100, 105, 127, 147,  
 198–200, 202, 204, 235, 258–260, *siehe*  
*auch* Fatum, Heimarmene  
 Schöpfer: 15, 99, 166, 172, 180, 183f., 187,  
 197, 208, 223, 238, 241f., 247, 287, 297,  
*siehe auch* Gott, Schöpfergott  
 Schöpfung: 3, 11, 14, 19, 97, 101, 105,  
 121, 165, 187, 241–244, 246, 261, 286,  
*siehe auch* Weltschöpfung  
 Schule von Chartres: 284  
 Schweigegebot: 5, 13, 94  
 Scipio der Jüngere: 7  
 Sechem: 248  
 Seele: 5–9, 17, 19f., 28, 96–98, 103, 112,  
 124f., 146f., 162f., 165, 168f., 171, 177,  
 183, 185f., 198–202, 206–210, 212f.,  
 215f., 219, 223, 241f., 244–249, 252–254,  
 256, 258–260, 278, 289, 294, 297f., 303  
 – göttliche Seele: 163  
 – pneumatische Seele: 147  
 – Schattenseele: 255  
 – Schicksal der Seele: 5, 103, 209  
 – Seelenvorstellung: 247, 253  
 – Seelenwanderung: 253  
 – Unsterblichkeit der Seele: 17, 163, 171,  
 209  
 – Weltseele: 6, 8, 185, 193, 199, 207f., 287  
 Seligkeit: 6f.  
 Seneca: 160f., 167, 180, 197, 280  
 Septimius Severus: 154  
 Serapeion: 115f., 251, 274f.  
 Serapis: 121, 138, 233, 330  
 Seth: 138, 269, *siehe auch* Typhon-Seth  
 Sia: 130, 238  
 Sirenen: 98  
 Sirius/Sothis: 125, 127, 137f.  
 Sisyphus: 4  
 Siwa: 250  
 Skythen: 102, 273f.
- Sofe: 137  
 Sokar: 138  
 Sokrates: 9  
 Sonne: 19, 92, 100, 103, 106, 125, 127, 144,  
 174, 216, 221, 231, 241, 243, 259f., 269  
 – Sonnengleichnis: 222  
 Sophisten: 18, 98, 157, 167, 178  
 – Sophistenkritik: 98  
 Sophokles: 166  
 Soterichos von Oasis: 157  
 Sothis: *siehe* Sirius  
 Sphären: 5, 7, 100, 183, 202, 207, 240f.,  
 257  
 – Sphärenharmonie: 7, 98  
 – Sphärenmusik: 98  
*spiritus*: 18, 96, 99, 182f., 195, *siehe auch*  
 Geist, Pneuma  
 Stelen: 116  
 Stephanus, Henricus: 296, 298  
 Sterne: 103, 125, 132, 236, 241, 256,  
 258–260  
 Steucus, Augustinus: 300–302  
 Stoa: 16, 94, 104f., 110, 183, 185, 198, 201,  
 225, 280  
 Stobaios: 11, 20, 93, 140, 163, 227, 259,  
 303f., 330f.  
 Stoiker: 198f.  
 Strabon: 125, 251  
 Sudan: 137  
 Sulla: 8  
 Sweynheim und Pannartz: 290  
 Sympathie  
 – kosmische Sympathie: 240, 259  
 Synesios: 299  
 Synkretismus: 136, 144, 225, 283, 295  
 Syrien: 269f.
- Taautos: 131  
 Tanis: 268  
 Tantalus: 4  
 Tat: 13, 15f., 93, 118, 135, 146, 161, 169,  
 196, 228f., 304  
 Tebtynis: 135, 152, 271, 274  
 Tempel: 12, 16, 19, 102, 111, 115, 119, 123,  
 127, 129f., 146, 152, 154, 169, 223, 229f.,  
 235f., 248, 250, 253, 271, 277f., 294, 304  
 – ägyptischer Tempel: 93, 148, 151–153,  
 225, 235, 253, 278  
 – Apollon-Tempel: 16  
 – Göttertempel: 101  
 – Hathortempel: 251  
 – Tempel der Isis: 123  
 – Tempel des Min-Pan: 226

- Tempel des Osiris: 137
- Tempel des Thot-Hermes: 226
- Tempel Sethos I.: 247
- Tempel von Diospolis: 123, 126
- Tempel von Edfu: 248
- Tempel von Esna: 240, 242, 260
- Tempel von Karnak: 250
- Tempel von Tebtynis: 152
- Thot-Tempel: 226
- Totentempel: 251
- Tentyra: 137
- Teos: 272
- Tertullian: 11, 28, 118, 183, 262
- Teufel: 260
- Thebais: 304
- Theben: 13, 119f., 122f., 137, 154, 226, 229, 234, 240
- Theodizee: 20, 99, 198, 211, 261
- Theogonie: 5
- Theologie: 10, 14, 171f., 175, 179, 183, 185, 187, 235, 239, 248, 289, 297
  - Bildtheologie: 249
  - christliche Theologie: 9, 290, 295
  - hermetische Theologie: 295, 297
  - hermopolitanische Theologie: 119
  - memphitische Theologie: 121
  - negative Theologie: 188, 217
  - philosophische Theologie: 11
  - priesterliche Theologie: 242
  - Thot-Theologie: 226
- Theon von Smyrna: 177f.
- Theophanes von Hermopolis: 158
- Theosophie: 283f., 302
- Thessalos von Tralleis: 154, 229
- Theurgie: 19, 23, 97, 101, 105, 147, 248
  - hermetische Theurgie: 24
- Thierry von Chartres: 286
- Thinis: 124, 137
- Thot/Theuth: 12f., 93, 105, 112, 118f., 121, 127, 130–133, 136, 138–142, 148, 228f., 247, 251, 258, *siehe auch* Hermes-Thot
- Thphes: 129, 138
- Thrasyllos von Mendes: 150, 157
- Thutmosis III.: 250
- Tiberius: 102
- Tiere: 95, 101, 112, 124f., 127, 137, 141
  - göttliche Tiere: 125
  - heilige Tiere: 117, 124f., 277
  - unvernünftige Tiere: 209
- Tierkreis: 100, 125
- Tierkreiszeichen: 100, 256, 280
- Tjay: 247
- Tod: 4–7, 17f., 103, 115, 209, 214, 223, 237, 245–247, 252–255, 258, 260, 262, 270f., 274, 303, 331
- Torah: 295
- Tote: 115, 237, 255
  - Totengericht: 252, 255, 258
  - Totenglaube: 247, 257f.
  - Totenkult: 234
  - Totenliturgie: 249
  - Totenreich: 6, 236f.
  - Totenverehrung: 102
- Tradition: 13, 15f., 27, 93, 109f., 120, 132, 136, 139, 141, 146f., 174, 252, 272, 274, 277f., 281, 309
  - ägyptische Tradition: 10, 123, 131, 173, 193, 246, 249, 251, 262, 265, 272f., 281, 310
  - alchemische Tradition: 137
  - Amun-Tradition: 119
  - apokalyptische Tradition: 265, 280
  - aristotelische Tradition: 149
  - christliche Tradition: 281
  - ciceronische Tradition: 203
  - griechische Tradition: 116
  - griechisch-philosophische Tradition: 173
  - hellenistische Tradition: 178
  - hermetische Tradition: 20, 26, 93, 134, 137, 195, 225, 239, 300
  - jüdische Tradition: 10, 281f.
  - lateinische Tradition: 14
  - mesopotamische Tradition: 280
  - philosophische Tradition: 146, 148, 179, 181, 225
  - platonische Tradition: 183, 187, 196f., 209, 213
  - priesterliche Tradition: 139, 143
  - pythagoreische Tradition: 149
  - religiöse Tradition: 133, 146, 153, 170, 229
  - religiös-philosophische Tradition: 164
  - stoische Tradition: 149
- Tragödie: 21
  - attische Tragödie: 4
- Trajan: 242, 276
- Transzendenz: 172, 175, 188, 221, 288, *siehe auch* Gott, Transzendenz Gottes
- Traum: 248, 250f., 263, 287
- Treviso: 300
- Trincavelli, Vittore: 303
- Triphis: 138
- Trismegistus: *siehe* Hermes Trismegistos
- Turnebus, Adrianus: 300f., 304

- Tutanchemun: 127, 274  
 Typhon: 120, 138, 269  
 Typhon-Seth: 112, 138
- Universum: 111f., 129, 141, 165, 242, 286,  
 296, *siehe auch* Kosmos, Welt  
 Unterwelt: 5, 7, 28, 99, 138, 236, 239f.,  
 257  
 Upoke: 137
- Valentinianer: 9  
 Venedig: 300f., 303  
 Venus: 100  
 Vernunft: 6, 94, 199, 201, 205f., 211, 216,  
 219f., 239, 241  
 – göttliche Vernunft: 178  
 Vettius Valens: 168  
 Vorsehung: 19, 176, 199–201, 211, *siehe  
 auch* Pronoia, Providenz
- Wahrheit: 6, 17, 104, 169, 191, 216,  
 220–222, 237, 241, 271, 283, 295, 299  
 – christliche Wahrheit: 283  
 – göttliche Wahrheit: 15  
 – philosophische Wahrheit: 172  
 Wahrnehmung: 218, 241  
 – geistige Wahrnehmung: 217f.  
 – Sinneswahrnehmung: 183, 215, 219f.,  
 252  
 – sinnliche Wahrnehmung: 26, 96, 99,  
 103f., 185, 188, 215, 217f., 242  
 Wasser: 94f., 113, 116, 239, 245f., 253,  
 259, 268, 280  
 Weisheit: 15, 131, 145f., 154, 156, 162f.,  
 167, 174, 177, 226, 229f., 237, 284, 287,  
 291, 295, 298  
 – ägyptische Weisheit: 147f., 154, 167  
 – barbarische Weisheit: 147, 156  
 – gräko-ägyptische Weisheit: 156, 159  
 – griechische Weisheit: 158  
 – heidnische Weisheit: 284  
 – hermetische Weisheit: 297  
 – orientalische Weisheit: 154  
 – philosophische Weisheit: 92  
 – priesterliche Weisheit: 117  
 – religiöse Weisheit: 92
- Welt: 3, 6–8, 10f., 14f., 17f., 98f., 102, 104,  
 112, 115, 120, 125, 127, 146f., 149, 164,  
 166, 168f., 172, 176, 184f., 187–191, 193,  
 195, 197, 204, 206–214, 219–221, 223,  
 238f., 241–246, 248, 253f., 260f., 266,  
 276, 278, 280, 287f., 291, *siehe auch*  
 Kosmos, Universum  
 – als Materie: 18, 195  
 – als zweiter Gott: 18, 195, 203  
 – Erschaffung der Welt: 180, 238, 241,  
 303  
 – geistige Welt: 199, 241  
 – göttliche Welt: 130  
 – immaterielle Welt: 3  
 – intelligible Welt: 115, 188, 192–194, 210  
 – irdische Welt: 232, 240  
 – körperliche Welt: 172, 176, 182, 187,  
 189, 192–195, 199f., 203–205, 207, 210f.,  
 220f.  
 – materielle Welt: 3, 6, 8–10, 14, 17, 20,  
 95, 100, 213f., 242, 261, 301  
 – mystische Welt: 145  
 – Schicksal der Welt: 102, 127  
 – sichtbare Welt: 287  
 – sinnlich wahrnehmbare Welt: 171, 188,  
 193, 201, 218, 220, 241  
 – stoffliche Welt: 3, 92  
 – Weltbild: 4, 100, 171, 198, 203, 280  
 – Weltenbrand: 102  
 – Weltende: 266f., 280  
 – Weltentstehung: 8, 11, 179–181, 184,  
 193, 196f., 242f.  
 – Weltschöpfung: 28, 120f., 187, 243, 283  
 – Weltuntergang: 14, 28  
 Wille: 4, 106, 118, 196f., 259f., 289  
 Wortspiel: 27, 97–99, 103, 105
- Xenophanes: 101
- Zeitalterlehre: 102  
 Zenobia von Palmyra: 275  
 Zeus: 13, 119  
 – Zeus Plutonios: 330  
 Zodiak: 100, 236  
 Zorzi, Francesco: 300f.  
 Zosimos von Panopolis: 138, 227, 279  
 Zufall: 19, 100, 202



## Die Autoren dieses Bandes

*Dr. phil. Sydney Hervé Aufrère* ist emeritierter Forschungsdirektor am Centre National de la Recherche scientifique, angebunden an das Centre Albert-Février, Universität Aix-Marseille und Mitglied der Akademie der Wissenschaften zu Montpellier (Frankreich). Seine Forschungsinteressen umfassen die ägyptische Religion in ptolemäischer und römischer Zeit, den Wissenstransfer von ägyptischen Priestern (vor allem im Bereich der Naturwissenschaften) in die Klassische Welt, Manetho aus Sebennytos und die Ägyptenrezeption im Europa des 17. und 18. Jahrhunderts.

Schriftenauswahl: *L'univers minéral dans la pensée égyptienne* (Kairo 1991); (Hg.) *Encyclopédie religieuse de l'univers végétal* (4 Bde. Montpellier 1999; 2001; 2005); *Le propylône d'Amon-Rê-Montou à Karnak-Nord* (Kairo 2000); (zusammen mit A. Cohen-Skalli / A. Ouzounian), *Eusèbe de Césarée. Chronique I* (Paris 2020); (zusammen mit C. Spieser, Hg.) *Le microcosme animal en Égypte ancienne. De l'effroi à la vénération* (Leuven 2020).

*Prof. Dr. Dorothee Gall* ist Klassische Philologin und lehrte als Ordentliche Professorin für Lateinische Philologie von 2005–2009 in Hamburg, von 2009–2019 in Bonn. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der Literatur der Zeit des Augustus und in der Antike-Rezeption in Spätantike und Humanismus.

Schriftenauswahl: *Zur Technik von Nachahmung und Zitat bei den Römern. Vergil, die Ciris und Cornelius Gallus*. Zetemata 100 (München 2000); „Augustinus auf dem Mt. Ventoux. Zu Petrarcas Augustinus-Rezeption“, in: *Mittellateinisches Jahrbuch* 35 (2000) 301–322; „Volk und Masse bei Lucan“, in: Chr. WALDE (Hg.), *Lucan im 21. Jahrhundert/Lucan in the 21st Century* (München / Leipzig 2005) 89–110; *Die Literatur in der Zeit des Augustus* (Darmstadt 2006); „Römische Lyrik“, in: D. LAMPING (Hg.), *Handbuch Lyrik. Theorie, Analyse, Geschichte* (Stuttgart 2011, <sup>2</sup>2016) 338–350; „Augustinus' Abrechnung mit der Antike in *De civitate Dei*“, in: J. SAUER (Hg.), *Augustinus: De civitate Dei. Fachwissenschaftliche und fachdidaktische Zugänge*. Acta Didactica – Bielefelder Beiträge zur Didaktik der Alten Sprachen in Schule und Universität (Heidelberg 2020) 11–46.

*Prof. Dr. Claudio Moreschini* lehrte als Ordentlicher Professor Lateinische Literatur und Altchristliche Literatur an der Universität Pisa. Er hat vor allem die philosophische Kultur der Antike und deren Verbindungen zur christlichen Theologie erforscht. Ein weiteres Forschungsfeld bildet die Rezeption der Antike in der italienischen Renaissance.

Schriftenauswahl: *Apuleius. De philosophia libri* (Stuttgart / Leipzig 1991); *Boethius. De consolatione philosophiae. Opuscula Theologica. Editio altera* (München / Leipzig 2005); *M. Tullius Cicero. De finibus* (München / Leipzig 2005); *Hermes Christianus. The Intermingling of Hermetic Piety and Christian Thought* (Turnhout 2012); *Apuleius and the Metamorphosis of Platonism*. Nutrix 10 (Turnhout 2015); *Rinascimento Cristiano. Innovazioni e riforma religiosa nell'Italia del quindicesimo e sedicesimo secolo* (Rom 2017); (zusammen mit E. Norelli) *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina. I. Da Paolo all'età costantiniana; II/1. Dal Concilio di Nicea a Gerolamo*. Zweite revidierte und erweiterte Fassung (Brescia 2019; 2020; dt. Übers. der ital. Zusammenfassung, *Manuale di letteratura cristiana antica greca e latina*, Brescia 1999; *Handbuch der antiken christlichen Literatur*, Gütersloh 2007).

*Prof. Dr. Zlatko Pleše* ist Professor für Griechisch-Römische Religion und Antikes Christentum an der Universität North Carolina – Chapel Hill sowie „Adjunct Professor“ am Institut für Neues Testament, Universität Bern. Seine Forschungsinteressen umfassen Plutarchs *Moralia*, die Gnosis, den Hermetismus und griechische, jüdische und christliche Her-

meneutik. Er gehört zu den Herausgebern und Übersetzern von Schenutes literarischem Corpus.

Schriftenauswahl: *Poetics of the Gnostic Universe. Narrative and Cosmology in the Apocryphon of John*. NHMS 52 (Leiden / Boston 2006); (zusammen mit B. D. Ehrman) *The Apocryphal Gospels. Texts and Translations* (New York 2011); (zusammen mit B. D. Ehrman) *The Other Gospels. Accounts of Jesus from Outside the New Testament* (New York 2013); (zusammen mit P. Alexander / S. H. Aufrère, Hg.) *On the Fringe of Commentary: Objectives and Strategies of Metatextuality in Ancient Near Eastern and Ancient Mediterranean Cultures*. OLA 232 (Leuven / Paris 2014); *The Gospel of Thomas* (Zagreb 2017).

Prof. Dr. Joachim Friedrich Quack ist Universitätsprofessor für Ägyptologie an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg. Seine Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der Literatur und Religion des Alten Ägypten, mit einem besonderen Schwerpunkt in der Erstedition späthieratischer und demotischer Papyri.

Schriftenauswahl: *Studien zur Lehre für Merikare*. GOF IV/23 (Wiesbaden 1992); *Die Lehren des Ani. Ein neuägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld*. OBO 141 (Freiburg, CH / Göttingen 1994); *Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte III. Die demotische und gräko-ägyptische Literatur*. Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie 3 (Berlin <sup>3</sup>2016); (zusammen mit F. Hoffmann) *Anthologie der demotischen Literatur*. Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie 4 (Berlin <sup>3</sup>2018); *Eine magische Stele aus dem Badischen Landesmuseum Karlsruhe (Inv. H 1049)*. AHAW 58 (Heidelberg 2018); (zusammen mit K. Ryholt) *The Carlsberg Papyri 11. Demotic Literary Texts from Tebtunis and Beyond*. CNI Publications 36 (Kopenhagen 2019).

Apl. Prof. Dr. Heike Sternberg-el Hotabi ist als außerordentliche Professorin am Seminar für Ägyptologie und Koptologie der Georg-August-Universität Göttingen tätig. Ihre Forschungsschwerpunkte sind altägyptische Religions- und Kulturgeschichte, die persische Epoche sowie Ägypten in der griechisch-römischen Zeit.

Schriftenauswahl: *Mythische Motive und Mythenbildung in den ägyptischen Tempeln und Papyri der griechisch-römischen Zeit* (Wiesbaden 1985); *Der Propylon des Month-Tempels in Karnak-Nord: Zum Dekorationsprinzip des Tores*. GOF.Ä 25 (Wiesbaden 1993); „Schriftverfall und Schrifttod im Ägypten der griechisch-römischen Zeit“, *CdE* 69 (1994) 218–248; *Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der Horusstelen. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte im 1. Jahrtausend vor Chr.* ÄA 62 (Wiesbaden 1999); *Politische und sozio-ökonomische Strukturen im perserzeitlichen Ägypten: Neue Perspektiven*, *ZÄS* 127 (2000) 153–167; *Der Kampf der Seevölker gegen Pharao Ramses III.* AIDA 2 (Rahden 2012); *Quellentexte zur Geschichte der ersten- und zweiten Perserherrschaft in Ägypten* (Münster 2015); *Ägypter und Perser. Eine Begegnung zwischen Anpassung und Widerstand*. AIDA 4 (Rahden 2016).

Prof. Dr. Christian Tornau ist Professor für Klassische Philologie an der Universität Würzburg. Er forscht über Plotin und den antiken Platonismus, die lateinische christliche Literatur der Antike (insbesondere Augustinus) und die antike Rhetorik.

Schriftenauswahl: *Plotin. Enneaden VI 4-5 [22-23]. Ein Kommentar* (Stuttgart / Leipzig 1998); *Plotin. Ausgewählte Schriften. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert* (Stuttgart 2001, <sup>2</sup>2011); *Zwischen Rhetorik und Philosophie. Augustins Argumentationstechnik in De civitate Dei und ihr bildungsgeschichtlicher Hintergrund* (Berlin / New York 2006); *Augustinus. De immortalitate animae – Die Unsterblichkeit der Seele. Zweisprachige Ausgabe, eingeleitet, übersetzt und kommentiert* (Leiden / Paderborn 2020); (zusammen mit M. Erler, Hg.) *Handbuch Antike Rhetorik* (Berlin / Boston 2019).