

ALBERTO CAMPLANI, *Scritti ermetici in copto = Testi del Vicino Oriente antico, Letteratura egiziana gnostica e cristiana 8* (Brescia, Paideia Editrice 2000), 8°, 218 S. ISBN 88-394-0588-7.

Das Spezialgebiet des Hermetismus in Nag Hammadi erhält durch dieses Werk neue Anregungen. Dr. ALBERTO CAMPLANI (= C.), Dozent am *Istituto Patristico Augustinianum* in Rom und am *Dipartimento di Studi Storico-Religiosi* der *Università degli Studi di Roma »La Sapienza«*, hat zu verschiedenen Aspekten des alexandrinischen Christentums des 4. Jh. sowie im Bereich der koptischen Philologie geforscht und arbeitet an der Herausgabe syrischer und koptischer christlich-gnostischer Texte. In seinem neuen Buch präsentiert C. die erste italienische Übersetzung der hermetischen Schriften aus dem Codex VI von Nag Hammadi – *OgdEnn* (NHC VI,6); *PrecHerm* (NHC VI,7); *Askl* (NHC VI,8) – mit Anmerkungen und Kommentar samt einer ausführlichen Einleitung zum Thema »Hermetismus« und einer Einführung zu den Einzeltexten.

Das Buch gliedert sich in zwei Teile: Der Einleitung und thematischen Darstellung in fünf Kapiteln (bis S. 131) folgen im zweiten Teil (S. 133/218) die Übersetzung der Texte, die Anmerkungen zu diesem (Anhang I), eine Übersetzung der lateinischen und griechischen Paralleltex-te (Anhang II) und die Indizes.

Das erste Kapitel bietet in drei Paragraphen einen Einstieg in den Hermetismus als ein im kulturell gemischten Milieu Ägyptens vom 1. bis 3. Jh. n.C. verbreitetes literarisch-religiöses Phänomen. Ägypten galt im kulturellen Bereich als Autorität und übte auf das hellenistische Publikum eine unwiderstehliche Kraft aus. So wurde auch die hermetisch-philosophische Literatur, zu der diese Texte aus Nag Hammadi gehören, von der genuin ägyptischen hermetisch-technischen Literatur (Magie, Alchimie usw.) beeinflusst. Sie entstanden jedoch nicht auf einem rein ägyptischen Humus, sondern spiegeln sowohl die sozialen Spannungen als auch die kulturelle Integration der hellenistisch-ägyptischen Bevölkerung wider. Daher darf der Hermetismus nicht als ein im engeren Sinn ägyptisches Phänomen angesehen werden. Zur Orientierung seien hier alle Texte genannt, die zum »philosophischen Hermetismus« gehören. Schon aus der Antike bekannt sind das *Corpus Hermeticum* (= CH), der (lateinische) *Asclepius*, die *Stobaios-Exzerpte* und die *Testimonien* aus den Kirchenvätern; dazu kommen im 20. Jh. die Texte NHC VI,6/8, die arme-

nisch und teilweise auch griechisch überlieferten »Horoi« bzw. »Definitionen«, die Papyri *Vindobonenses Graecae IX und X* und die *Hermetica Oxoniensia* aus der Oxforder Handschrift *Clarkianus 11* (Bodleian Library). Das Kapitel schließt mit einem nützlichen Forschungsbericht, der sich sinnvollerweise auf die wichtigsten Etappen der Forschung seit dem Anfang des 20. Jh. (von REITZENSTEIN bis FOWDEN) beschränkt, über die neueren Beiträge und Forschungsanstöße aber ausführlicher informiert, so daß der Beitrag eine chronologische Fortsetzung des »Bibliographical Approach« von A. GONZÁLEZ BLANCO, *Hermetism. A bibliographical approach: ANRW 2, 17,4* (Berlin/New York 1984) 2240/81 leistet.

Das zweite Kapitel widmet sich in fünf Paragraphen neben den philologischen Problemen und Einleitungsfragen von NHC VI besonders den Relationen zwischen den drei untersuchten Schriften VI,6, VI,7 und VI,8, zu denen von C. bereits frühere Veröffentlichungen vorliegen. Auf knapp 12 Seiten erhält der Leser das Grundwissen und die Präliminarinformationen auswertend zusammengefaßt. Insbesondere werden die Abhängigkeiten zwischen den drei (lateinischen, koptischen und griechischen) Zeugnissen der *PrecHerm* zugunsten einer koptischen Übersetzung aus der ursprünglichen »Vollkommenen Lehre« ohne Teilung der Überlieferung rekonstruiert (gegen MAHÉ mit der neueren Forschung). Zur schwierigen Frage der Reihenfolge der Traktate VI,7 und VI,8 lautet die These von C.: »Als der Kopist *Askl* abschrieb, merkte er nicht, daß diese Schrift aus derselben »Vollkommenen Lehre« stammte, zu der auch *PrecHerm* gehörte, welche er schon an *OgdEnn* angehängt hatte. Daraus läßt sich schließen, daß die Nähe von VI,7 und VI,8 ein reiner Zufall ist« (C. 40; Übersetzung S. P.). Sehr nützlich ist die im letzten Paragraphen gegebene schematische Gliederung der behandelten Schriften: Sie bietet die Möglichkeit, sich vor der Lektüre schnell einen Überblick über den thematischen Aufbau dieser Texte zu verschaffen.

Das dritte Kapitel schildert die Prophezeiung des Hermes an Asklepios und die Apokatastasis der Welt (die sogenannte »Apokalypse«) vor dem Hintergrund der Gattung »Prophezeiung« und des ägyptischen Entstehungsmilieus dieses Textes. Das Kapitel ist sehr gut gelungen und bringt interessante Vergleiche mit der politischen Literatur aus der ptolemäischen Zeit Ägyptens (u. a. »Das Lamm des Bokchoris« und das »Töpferorakel«). Interessant ist auch ein Vergleich zweier antiker Lektüren (Laktanz und Augustin) mit modernen Interpretationen des Textes (KRAUSE, DERCHAIN,

MAHÉ, ASSMANN). Vor diesem Hintergrund läßt sich *Askl* als ein Beispiel synkretistischer Fusion des hellenistisch-ägyptischen Erbes bestimmen. Die Konzentration auf die Apokalyptik berücksichtigt andere Aspekte von *Askl* notwendigerweise weniger, wie zB. die ungewöhnliche Ansicht von *Askl*, NHC VI 65,15/66,1: »Wenn der Samen zum Höhepunkt kommt, springt er heraus. In jenem Augenblick empfängt die Frau die Kraft des Mannes und der Mann empfängt die Kraft der Frau, weil der Samen dies bewirkt. Deswegen vollzieht man das Geheimnis des Beischlafs im Geheimen ...« (NHC VI 65,20/4). Diese Auffassung von der absoluten Gleichwertigkeit der Geschlechter (da ja die Menschen androgyner Herkunft sind) und die hohe Wertschätzung des sexuellen Mysteriums in einem mystischen Text – in dieser Form sowohl im gnostischen als auch im christlichen Milieu selten – hätten mit Gewinn der traditionellen Fassung von CH I (»ein männliches Element, das erzeugend, formend und lebenspendend ist, ... und ein weibliches Element, ein amorphes, fruchtbar gemachtes Substrat«, C. 83; Übersetzung S. P.) gegenübergestellt werden können.

Das vierte Kapitel widmet 60 Seiten dem theologischen Kern und der zentralen Inspiration dieser Schriften (insbesondere von *OgdEnn*), der Wiedergeburt und der Erleuchtung, im Dialog mit den heidnischen und biblischen Religionen. Alle wichtigen Fragen der diesbezüglichen Forschung werden berührt: der religiöse – insbesondere jüdische und christliche – Hintergrund (C. 69/73), der angesprochene Leser (C. 72. 99), das kulturell gemischte Entstehungsmilieu (C. 96), die Ansiedlung des Textes als Ritualbuch bzw. »Modell« in einer Gemeinde (diese These von MAHÉ wird von C. 98f. 100 abgelehnt), die brüderliche Dimension der hermetischen Erfahrung (C. 106), die Nähe zur Theurgie (C. 116f), die Rolle der Mysterien (C. 97. 102f), der Einfluß der philosophisch-religiösen Literatur (C. 119f). Beim Vergleich von *OgdEnn* mit CH XIII (C. 76/81) distanziert sich C. von HOLZHAUSEN hinsichtlich des prioritären Einflusses der christlichen (so C. 105) oder aber der jüdisch-hellenistischen Tradition auf CH XIII (so J. HOLZHAUSEN, *Das Corpus Hermeticum deutsch 1* [Stuttgart-Bad Cannstatt 1997] 172f). Für C. sind die Berührungen mit den christlichen Elementen zu gravierend, um christliche Einflüsse zu negieren; HOLZHAUSEN ging es eher darum, den Ursprung des Motivs der Wiedergeburt zu bestimmen, das sicher als vorchristlich anzusetzen ist. Die Argumente sind auf beiden Seiten stichhaltig, nur die unterschied-

lichen Perspektiven führen zu den verschiedenen Bewertungen. Weiterhin unterscheidet C., wie HOLZHAUSEN, die Wiedergeburt (nur als Vorphase) von der Erleuchtung (als eigentlicher Erlösungserfahrung), jedoch verbindet er sie enger miteinander, so daß die Vision als Geburt des »Neuen Menschen« (»uomo nuovo«, C. 95; vgl. auch 89) präsentiert werden kann, während HOLZHAUSEN 2, 509 (überzeugend) Wiedergeburt und Erleuchtung entschieden auseinanderhält. Insgesamt hebt C. in seiner Darstellung und Interpretation die folgenden Züge der hermetischen Traktate von Nag Hammadi als wesentlich hervor: den Aufstieg (anabatisch) zur Gottheit und das Herabkommen der Gottheit (katabatisch) auf den Betenden als eine Bewegung mystischer Vereinigung (C. 74f); die Initiation und die Beziehung zwischen Meister und Jünger (»Vater« und »Sohn«) als die gründende Tradition des Mysten (81f); das Beten als mystische, rituelle Initiationspraxis (62/73); die Konzeption Gottes als lebenspendende Quelle (90/4); das Pneuma als Dimension der Begegnung mit Gott und der Weitergabe des Göttlichen (82f); die Abwesenheit eines gnostischen Erlösungsmythus, dagegen die Wiederbenutzung jener mythologischen Bausteine als gelehrter kultureller Hintergrund (110); die Textkohärenz nicht in der diskursiven Ebene und in der Gattung, sondern in der inhaltlichen und religiös-kultischen Ebene (46f. 89). Die Thesen von C. lesen sich klar und schlüssig, und er überzeugt durch die Ausgeglichenheit seiner Kritik: wo sichere Anhaltspunkte fehlen, ist er angenehm zurückhaltend (zB. 65f. 88. 98. 101. 176).

Das letzte Kapitel enthält abschließende Bemerkungen zur Überlieferung dieser Texte, die im 4. Jh. kopiert wurden – in einer Zeit, in der die ägyptische Kirche ihre Orthodoxie schon definiert hatte. Die Texte enthalten – so C.s neue Hypothese – das Erbe all jener Tendenzen, die in der Orthodoxie der Großkirche keinen Platz finden konnten, und besonders das der Manichäer (123). Der Leser, der als der Adressat der Texte erscheint, ist ein gelehrter, hellenisierter Ägypter, der die konfessionellen Grenzen zwischen Christentum, Gnostizismus und Manichäismus überschreiten kann und auch bereit ist, die spezifischen Formen jeder dieser Religionen fallenzulassen (127).

Der Aufbau der fünf Kapitel kann manche Wiederholungen in der Darstellung nicht vermeiden, aber er verfolgt eine nachvollziehbare Ordnung. Die auf dem hinteren Buchdeckel angekündigte Darstellung der Beziehung zur Magie nimmt insgesamt weniger Platz ein. Deutlichere

Konturen als in anderen Untersuchungen gewinnen in dieser Abhandlung die Analyse des Gebets und der Prophezeiung. Der im ersten Teil des Buches unternommene Versuch, den passenden Hintergrund für eine Lektüre des Textes zu finden und, soweit wie möglich, das Verhältnis zwischen Adressat und Textproduzent zu beleuchten, ist gelungen. Weiterhin gewinnt die Darstellung durch die Fähigkeit des Autors, die hermetische Sensibilität zu durchdringen und sie dem Leser mit feiner und klarer Sprache nahezubringen. In deutlicher Weise wird das synkretistische Gefüge von einem Teil der Spiritualität und Religiosität der ersten Jahrhunderte der christlichen Epoche erhellt. In diesem Rahmen klärt sich die Stellung des Hermetismus. Weit davon entfernt, die untersuchten Schriften lediglich mit synthetisch-klassifizierendem Interesse als gnostisch, hermetisch, hellenistisch oder christlich einzuordnen, werden vielmehr die in ihnen enthaltenen einzelnen Elemente als gnostisch, den Mysterien nahestehend, philosophisch usw. angesprochen und erklärt. So überwiegt die analytische und interpretatorische Herangehensweise, und es werden hervorragende Ergebnisse erzielt.

Die Übersetzung aus dem Koptischen erfolgt unter Berücksichtigung aller bisher debattierten textkritischen Probleme, wobei C. oft eigene Lösungen vorschlägt (vgl. u. a. *OgdEnn* 55,1; 61,18/30; 62,5; *PrecHerm* 64,7; *Askl* 67,1/4; 69,24; 72,1; 73,28; 75,5; 75,24/6). Als Leitfaden wird oft MAHÉ erwähnt (vgl. C. 7f. 134), dennoch sind bei einer Prüfung der von C. gewählten Lesarten Eigenständigkeit, kritische Distanz und Fortschritte im Textverständnis festzustellen. Da die thematische Gliederung der Traktate bereits im ersten Teil des Buches gegeben wird (40/2), entfaltet sich die Übersetzung fortlaufend ohne Zwischenüberschriften. Das Griechische wird nicht in Klammern wiedergegeben (wie MAHÉ und COPENHAVER gegen DIRKSE/BRASHLER/PARROTT und HOLZHAUSEN). Das koptische Original ist nicht beigefügt (hier mit HOLZHAUSEN und COPENHAVER), und konsequenterweise wird auch kein Index der koptischen Lexeme gegeben: das Buch richtet sich an ein breiteres Forscherpublikum, nicht exklusiv an den kompetenten Philologen der koptischen Sprache. Ungewohnt ist die Zitierweise nach einer eigenen Einteilung des Textes in kurze Einheiten (»unità«, C. 134); zB. auf S. 86: »*Ogd. Enn.* 34–44« entspricht »NHC VI 57,33/58,27« in der international üblichen Zitierweise mit Codexseite und Zeile der *pagina*. In der thematischen Gliederung (Kap. 2) und in den

Anmerkungen werden aber die Textstellen parallel nach beiden Systemen angegeben.

Der Anmerkungsapparat, klar und vollständig, ist angenehm unterteilt in Beobachtungen zum Textverständnis (als Fußnoten zum Übersetzungstext) und in die Begründungen textkritischer Entscheidungen und Einzelfragen (als Anmerkungen im Anhang I). Präzise und umfassend informiert zaudert C. nicht, wo nötig, einige wenige Punkte seiner früheren Ansichten (zB. in »*Alcune note*«) zu revidieren – zB. bezüglich angenommener Interpolationen in *Askl* aufgrund des Vergleichs mit der lateinischen Version oder bezüglich eines monastischen Hintergrunds für die Nag-Hammadi-Texte (zB. C. 33. 187). In formaler Hinsicht hätte man sich vielleicht das Koptische lieber in koptischer Alphabet gewünscht statt lateinisch translitteriert, da doch auch das Griechische im griechischen Alphabet wiedergegeben wird.

Im Anhang II mit den griechischen und lateinischen Paralleltexten vermisste ich Angaben zu den der Übersetzung zugrunde liegenden Originaltexten. Zu *Askl* hätte auch die neue Edition von MORESCHINI in der Bibliotheca Teubneriana erwähnt werden können (*Apulei Platonici Madaurensis opera quae supersunt. Vol. III De philosophia libri*, ed. C. MORESCHINI [Stuttgart/Leipzig 1991] 39/86).

Eine ausführliche Bibliographie bis 1998 und ein Sachindex mit italienischen und griechischen Haupttermini und -themen erleichtern die Arbeiten mit dem Buch.

Das Buch kann als neuer Beitrag zum Hermetismus gelten. C. geht von den Fragestellungen der bisherigen Forschung aus, und er überschreitet sie: die Darstellung entwickelt sich am Textinhalt der Traktate thematisch, flexibel und prägnant. Das Buch verdient nicht nur als neue Übersetzung in eine europäische Sprache, sondern auch aufgrund seines analytischen Kommentars die Aufmerksamkeit des internationalen Forums. C. schreibt in einem leicht lesbaren, klar verständlichen und stilistisch eleganten Italienisch. Eine lehrreiche und zugleich angenehme Lektüre.

BERLIN

SILVIA PELLEGRINI