

Frühe Neuzeit

Band 80

Studien und Dokumente zur deutschen Literatur
und Kultur im europäischen Kontext

In Verbindung mit der Forschungsstelle
„Literatur der Frühen Neuzeit“
an der Universität Osnabrück

Herausgegeben von
Achim Aurnhammer, Klaus Garber, Wilhelm Kühlmann,
Jan-Dirk Müller und Friedrich Vollhardt

Ralph Häfner

Götter im Exil

Frühneuzeitliches Dichtungsverständnis
im Spannungsfeld christlicher Apologetik
und philologischer Kritik (ca. 1590–1736)

Max Niemeyer Verlag
Tübingen 2003



Als Habilitationsschrift auf Empfehlung des Fachbereichs Philosophie und Geisteswissenschaften der Freien Universität Berlin gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

ISBN 3-484-36580-3 ISSN 0934-5531

© Max Niemeyer Verlag GmbH, Tübingen 2003

<http://www.niemeyer.de>

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen. Printed in Germany.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Satz: Linsen mit Spektrum, Kirchentellinsfurt

Druck: AZ Druck und Datentechnik GmbH, Kempten

Einband: Norbert Klotz, Jettingen-Scheppach

Inhalt

| | |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------|------|
| Analytisches Inhaltsverzeichnis | IX |
| Die Ordnung der Buchstaben | XVII |
| ERSTER TEIL: Das Fortleben der orphisch-platonischen Hymnologie im christlichen Humanismus | |
| 1. <i>Die Poesiologie von Gerhard Johann Vossius und der christliche Humanismus in Italien</i> | 1 |
| a. Der kulturelle Horizont: Zweite Sophistik, »Apuleianismus«, Polymathie | 3 |
| b. Anti-Ramistische Tendenzen der Polymathie: Vossius' Wissenschaftssystem | 8 |
| c. Eklektischer Platonismus: Vossius und die Poetik Pseudo-Longins | 21 |
| d. »Ein tönendes Denkmal unseres Schweigens«: Die Präsenz der patristischen Hymnologie | 37 |
| e. Der christliche Humanismus um 1600: Von Domenico Mellini zu Livio Galante | 48 |
| 60 | |
| 2. <i>Platonische Poesiologie und kopernikanische Astronomie: Lucas Holstenius</i> | 81 |
| a. Platonismus-Studien im Dienste Francesco Barberinis | 84 |
| b. Pythagoreische Rätsel und archäologische Forschung | 102 |
| c. Holstenius im Kreis der »vielfältigen Gelehrsamkeit« der Humoristen | 116 |
| d. Platonisierende Allegorese göttlicher »Geschichten« | 141 |
| e. Ein Schatz sehr göttlicher Weisheit: Die Tradition der Astronomie Galileis | 154 |
| 3: <i>Christliche Apologetik und Mythogenese: Martin Opitz und die Leidener Philologie</i> | 175 |
| a. Divergente Lektüren: Hugo Grotius' <i>De veritate religionis christianae</i> | 177 |
| b. Wissenschaftliche Poesie: Martin Opitz' <i>Vesuvius</i> | 200 |
| c. Coelus und Saturn: Gerhard Johann Vossius' Idololatrieprojekt | 224 |

VI

| | |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| ZWEITER TEIL: Heidnische Prophetien, christliche Weissagungen und heilige Betrügereien | 249 |
| 1. <i>Die apologetische Funktion der sibyllinischen Orakel</i> | 251 |
| a. Sébastien Castellion und die Aufnahme der sibyllinischen Gesänge | 254 |
| b. »Ultima Cumaei venit iam carminis aetas«: Vergils vierte Ekloge | 265 |
| c. Casaubons Regeln kritischer Hermeneutik | 282 |
| d. Jesuitische Deutungen und das Ende der Echtheitsfrage | 291 |
| 2. <i>Archäologie der Orakel und Allegorese der heidnischen fabulae</i> . | 305 |
| a. Eine »politische« Allegorese der heidnischen Orakel: Daniel Clasen | 307 |
| b. Jacob Thomasius und die rinascimentale Apologie der <i>fabulae homericæ</i> | 325 |
| c. Jacob Thomasius und die englische Philologie der Jahrhundertmitte | 346 |
| 3. <i>Heilige Sprüche und philologische Träumereien</i> | 365 |
| a. Chiliastische Tendenzen der heidnischen Hymnologie: Isaac Vossius | 366 |
| b. Eine Weissagung Christi: Das delphische Orakel | 378 |
| c. Unglaubwürdigkeiten und wahre Geschichten: Antonius van Dale und Jacob Tollius | 386 |
| d. Tubalcain und der Schild des Achilleus | 410 |
| DRITTER TEIL: Poesie und Prophetie: Von ersten und letzten Dingen ... | 423 |
| 1. <i>Sternenalphabet, Kopernikanismus und Apotelesmatographie</i> ... | 425 |
| a. Jacques Gaffarels »curiositas« und die Hamburgische Philologie um 1700 | 427 |
| b. Die Geschichte der chaldäischen Astrologie: Claude de Saumaise | 460 |
| c. Chronologische Spielereien: Rollenhagen, Dilherr, Bianchini . | 471 |
| 2. <i>Hamburgische Kosmologien und das Fragment des Propheten Henoch</i> | 487 |
| a. Neujahrgedichte und astrologische Kalender | 488 |
| b. »Geistliche Veränderungen«: Fabricius' Manilius-Manethon-Projekt | 497 |
| c. Überfahrt des Lebens der Seele: Die zoroastrische Hymnologie | 514 |

| | |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| d. Ein ungewöhnliches Dokument: Fabricius und die Geschichte des Universums | 525 |
| e. »Der heilige Chiliasmus« und das Fragment des Propheten Henoch | 546 |
| 3. <i>Palmyra: »Von der Vergänglichkeit ein unvergänglich Bild«</i> | 567 |
| ANHÄNGE | 577 |
| Anhang 1: Drei akademische Reden von Lucas Holstenius | 579 |
| a. »Dissertatio Academica de Poëtica et triplici eius genere secundum Platonem« | 579 |
| b. »De selectioribus compositionibus Academicis asservandis ac publicandis Dissertatio« | 589 |
| c. »Laudatio Boreae« | 595 |
| Anhang 2: Holstenius' Gutachten zu Daniel Heinsius' <i>Laus Asini</i> (1629) | 601 |
| Anhang 3: Die lateinischen Übertragungen der Hymnen des Proklos | 605 |
| a. Die Übertragungen von Lucas Holstenius | 605 |
| b. Die Übertragungen von Frédéric Morel, Gottfried Olearius und Hugo Grotius | 609 |
| Anhang 4: Johann Christian Nehrings Sibyllinische Prophezeiungen | 617 |
| a. »Ein Gesicht von Versetzung der Gestirne in der letzten Zeit« | 617 |
| b. »Ein Stück aus dem ersten Buch Henochs von denen so genannten Egregoris, oder Wächtern« | 618 |
| Bibliographie | 623 |
| a. Quellen | 623 |
| b. Forschungsliteratur | 659 |
| Index | 693 |

Analytisches Inhaltsverzeichnis

| | |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| ERSTER TEIL: Das Fortleben der orphisch-platonischen Hymnologie im christlichen Humanismus | 1 |
| 1. <i>Die Poesiologie von Gerhard Johann Vossius und der christliche Humanismus in Italien</i> | 3 |
| a. Der kulturelle Horizont: Zweite Sophistik, »Apuleianismus«, Polymathie | 8 |
| Antiquarianismus und Sophistik: Beroaldo ediert Apuleius' <i>Verwandlungen</i> (9) – Archäologie der Wörter (12) – Blüte der Apuleius-Edition um 1600 (13) – Griechischer und römischer Attizismus (17) – Bonaventura Vulcanius ediert Isidors <i>Origines</i> und Martians <i>Nuptiae</i> (18) | |
| b. Anti-Ramistische Tendenzen der Polymathie: Vossius' Wissenschaftssystem | 21 |
| Grotius ediert Martianus Capella (21) – Vossius über Philologie und Polymathie (21) – Seltenheit polyhistorischer Geister (23) – Die <i>saecularia studia</i> als »Geschenk Gottes« (24) – Das Verhältnis der Polymathie zu den oberen Fakultäten (24) – Johann Thomas Freigius als Förderer des Ramismus (26) – Die Dialektik des Pierre de La Ramée (28) – Vossius über Providenz in der Geschichte (33) – Philon von Alexandrien über die Auslegung der Schriftsteller (31) – Der »sophistische« Gehalt der Dichtkunst (35) | |
| c. Eklektischer Platonismus: Vossius und die Poetik Pseudo-Longins | 37 |
| Aitiologien der Dichtkunst (37) – Rhythmische Sophistik (40) – Ps.-Longinos über Erfindungskraft und Begeisterung (40) – Der ekstatische Ursprung der Dichtung (41) – Aristotelische Temperamentenlehre und platonischer <i>furor</i> (42) – Die Rhetorik von Antonius Lullus (43) – Franciscus Gomarus' <i>Lyra Davidis</i> [1637] (47) | |
| d. »Ein tönendes Denkmal unseres Schweigens«: Die Präsenz der patristischen Hymnologie | 48 |
| Der Fastenhymnos Gregors von Nazianz (50) – Die Struktur des | |

- Hymnos in Scaligers *Poetik* (52) – Cantiones spirituales: Die Tradition der prudentianischen Dichtung (56) – Jacob Spiegels Hymnologie (56)
- e. Der christliche Humanismus um 1600:
 Von Domenico Mellini zu Livio Galante 60
- Origenes und die Schriftexegese Domenico Mellinis: Die Sonnenfinsternis in der Todesstunde Christi (63) – Mellinis christliche Apologetik (65) – Muzio Pansas »Kuß der heidnischen und christlichen Philosophie« (68) – Empedokles über die Schöpfung der Engel (70) – Giovanni Antonio Venier (72) – »Hinc mel hinc venenum«: Livio Galante und der Status des christlichen Humanismus vor 1630 (73) – Die trinitarische Struktur der Schöpfung (77)
2. *Platonische Poesiologie und kopernikanische Astronomie:*
Lucas Holstenius 81
- a. Platonismus-Studien im Dienste Francesco Barberinis 84
- Daniel Heinsius' Editionsunternehmungen (82) – Holstenius' Studienjahre und seine Anstellung in Rom (84) – Studien zur alten Geographie: Die Bekanntschaft mit Philipp Cluver (90) – Girolamo Aleandro (92) – Unfruchtbarkeit gelehrter Studien (94) – Die zeremonielle Rhetorik der Barberini aus der Sicht von Gregorio Leti und Girolamo Teti (99)
- b. Pythagoreische Rätsel und archäologische Forschung 102
- Das Nymphenfresko bei dem Palazzo Barberini alle Quattro Fontane (102) – Holstenius liest Proklos' *Kratylos*-Kommentar (105) – Lorenzo Pignorias archäologische Studien (110) – Aleandros allegorische Deutung eines antiken Reliefs solarer Mythologie (112) – Eine Rettung des Porphyrios (113)
- c. Holstenius im Kreis der »vielfältigen Gelehrsamkeit« der Humoristen 116
- Die Accademia degli Humoristi als »artistischer« Gelehrtenzirkel (116) – Die Gemälde in der Akademie: Astraea und die toten Affen (117) – Die Funeralfeier für Aleandro (120) – Aleandros Erfindung des Akademie-Emblems (122) – Holstenius' akademische Reden (124) – »Über die Dichtkunst und ihre dreifache Herkunft gemäß Platon« (125) – Holstenius verteidigt die proklische Poesiologie (125) – »An die Muses«: Die proklische Hymnologie (133) – »Lobpreis des Boreas« (139)
- d. Platonisierende Allegorese göttlicher »Geschichten« 141
- Die fünf Arten zu träumen, nach Macrobius (141) – Claude Ménestrier über das Standbild der Diana von Ephesos (143) – Pirro Ligorio (145)

- Die Welt als Mythos: Leone Allacci ediert »Über die Götter und die Welt« des Salustios (147) – Die Gegenwart des Phaëton-Mythos (150)
- Alessandro Tassoni (151)

e. »Ein Schatz sehr göttlicher Weisheit«:
 Die Tradition der Astronomie Galileis 154

Andrea Sacchis Fresko der »divina sapientia« und Campanellas Anteil (154) – Der Dialog »Hermippos oder über die Astrologie« (156) – Tassonis Geburtstagsthema (160) – Holstenius als Gutachter vor der Index-Kongregation: Daniel Heinsius' *Laus asini* (163) – Restrangierung der Literaturstudien seit dem Beginn der 1630er Jahre (164) – Eine Verteidigung Galileis: »Über das Weltsystem des Kopernikus und des Lansberghe« (165) – Proklos' Sonnenhymnos und seine Deutung (169)

3: *Christliche Apologetik und Mythogenese:*
 Martin Opitz und die *Leidener Philologie* 175

a. Divergente Lektüren:
 Hugo Grotius' *De veritate religionis christianae* 177

Francesco Barberini liest Grotius' *De veritate* (177) – Gerhard Johann Vossius' Stellungnahme (180) – Opitz übersetzt Grotius' Traktat ins Deutsche (182) – Opitz' ambivalente Stellung zur platonischen Tradition (185) – Kompensation der heidnischen Mythologie durch die Aufwertung der christlichen Dämonologie (191) – Grotius' biblische Textkritik (192)

b. Wissenschaftliche Poesie: Martin Opitz' *Vesuvius* 200

Daniel Heinsius ediert die Dichtungen Hesiods (200) – Die Einheit von Dichtung und Kommentierung in Opitz' *Vesuvius* (203) – Kritik an der heidnischen Mythologie Ovids (206) – Das *Aetna*-Gedicht des Cornelius Severus (207) – Opitz über »weltgemäße« Ursachen der »Natur« (208) – Die Bedeutung der »Wunderzeichen«: Rabbi Elcha ben David über das Ende der Welt (214) – Opitz' Hymnos auf die Geburt Jesu Christi (218) – Christliche Weissagung nach Caspar Peucers »Warsager-Buche« (221) – Der Anti-Humanismus und die *studia humanitatis* (223)

c. Coelus und Saturn: Gerhard Johann Vossius' Idololatrieprojekt 224

Die Entstehung von Vossius' Idololatrie-Projekt (224) – Grotius liest Jean Bodins *Colloquium heptaplomeres* (226) – Der Aufbau von Vossius' Traktat *De theologia gentili et physiologia christiana* (231) – Das Verfahren mythogenetischer Komparatistik: Saturn-Moses-Noah-Prometheus (237) – Sterne als Heilige (245)

| | |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| ZWEITER TEIL: Heidnische Prophetien, christliche Weissagungen und heilige Betrügereien | 249 |
| 1. <i>Die apologetische Funktion der sibyllinischen Orakel</i> | 251 |
| a. Sébastien Castellion und die Aufnahme der sibyllinischen Gesänge | 254 |
| Johann Christian Nehring übersetzt die sibyllinischen Weissagungen ins Deutsche (254) – Eberhard Werner Happels <i>Gröste Denkwürdigkeiten</i> (256) – Castellions lateinische Übersetzung der <i>Sibyllina</i> von 1546 (260) – Probabiliter mentiri (261) – Die poesiologische Struktur der sibyllinischen Akrostichis und eine ver- meintliche Stellungnahme Ciceros (262) | |
| b. »Ultima Cumaei venit iam carminis aetas«: Vergils vierte Ekloge | 265 |
| Juan Luis Vives' »Scholion« zu Vergils Ekloge (265) – Augustus Buchners kritische Stellungnahme: Die Sternengöttin Astraea (267) – Erasmus Schmid erörtert die Echtheitsfrage der Sibyllinen (270) – Da- vid Blondel (272) – Johann Heinrich Boecler und die »seculi novi interpretatio« (276) – Tobias Wagners polemische Invektiven (278) – Die Persiflage des Leipziger <i>Poeta laureatus</i> Johannes Praetorius (280) | |
| c. Casaubons Regeln kritischer Hermeneutik | 282 |
| Friedrich Benedikt Carpzovs Rezension der Vergilschen Ekloge (282) – Casaubons hermeneutischer Kriterienkatalog (284) – Jacques Cappel verteidigt Casaubon (287) – Eine psychologische Motivierung hymni- scher Dichtung: Pierre Petit (288) | |
| d. Jesuitische Deutungen und das Ende der Echtheitsfrage | 291 |
| Jean Crasset verteidigt die sibyllinischen Gesänge gegen Blondel und Huet (291) – Nicolas Caussin (294) – Laurent Lebruns idyllische Kon- trafaktur Vergils (296) – Der argute Disput zwischen Johann Albert Fabricius und Henrich Ludolf Benthem (297) – Nicolas Frérets kriti- sche Geschichte des Christentums (302) | |
| 2. <i>Archäologie der Orakel und Allegorese der heidnischen fabulae</i> .. | 305 |
| a. Eine »politische« Allegorese der heidnischen Orakel: Daniel Clasen | 307 |
| Onuphrius Panvinus und Villamont besichtigen den Tempel der Sibyl- le von Cumae (310) – Eine antimachiavellistische Deutung der Orakel: Clasen greift auf Campanellas »spanische Monarchie« zurück (313) – | |

- Orakelliteratur und Hieroglyphik (319) – Johann Albert Fabricius über die Inkonsistenz von Platonismus und Christentum (321)
- b. Jacob Thomasius und die rinascimentale Apologie
 der *fabulae homericæ* 325
- Conrad Gesners Ausgabe der »Moralischen Auslegung der Irrfahrten des homerischen Odysseus« (325) – Die Edition der »Allegorien« des (Ps.-) Herakleides Pontikos (326) – Homers Grotte der Nymphen und der persische Mithraskult (327) – Theologale Exegese der Götterfabeln (331) – Die Tradition der Dunkelmännerbriefe (336) – Die allegorische Bedeutung des Europa-Mythos (338) – Thomasius liest *Dialoghi d'amore* des Leone Ebreo (339)
- c. Jacob Thomasius und die englische Philologie
 der Jahrhundertmitte 346
- Heidnisch-christliche »Parallelen«: James Duports Gnomologie Homers (346) – Zachary Bogans »hebraisierender Homer« (350) – Francis Rous' »Attische Archäologie« (352) – Die Allegorese in Edmund Dickinsons *Delphi phoenicizantes* (354) – Der arguteske Typus »Python« (354) – Dickinsons Literaturprogrammatik einer »philosophia liberanda« (356) – Paulinische Eklektik (361)
3. *Heilige Sprüche und philologische Träumereien* 365
- a. Chiliastische Tendenzen der heidnischen Hymnologie:
 Isaac Vossius 366
- Vergils vierte Ekloge und die »Wiederbringung von allem«: Isaac Vossius (368) – Chiliastische Berechnungen (370) – Noachitische Archäologie: Der Strandungsplatz der Arche Noahs (371) – Johann Reiske widerlegt Isaac Vossius (376)
- b. Eine Weissagung Christi: Das delphische Orakel 378
- Diodor von Sizilien und Pierre Du Moulin über die heidnischen Orakel (380) – Der letzte Spruch des delphischen Orakels (382) – Philologische Emendationen (383)
- c. Unglaubwürdigkeiten und wahre Geschichten:
 Antonius van Dale und Jacob Tollius 386
- Bonaventure des Périers und der beraubte Merkur (386) – Dales Zitationsweise und rhetorische Strategie der Parodie (390) – Die *Fortuita* des niederländischen Philologen Jacob Tollius (390) – Eine »chemische« Deutung der heidnischen *fabulae* (395) – Das Wunderkabinett

des Nicolas Grollier de Servière (397) – Ars volandi (400) – Ein »Augiasstall von Fabeln« (407)

d. Tubalcain und der Schild des Achilleus 410

Eine »Liturgie des Teufels« (410) – Moses und die »Sprüche Gottes« (411) – Der Erfinder der Pyrotechnik (412) – Die »Geschichte« von Venus, Mars und Vulkan (415) – Dickinsons alchemistische Experimente (417) – Lessing über den Schild des Achilleus (417) – Anakreontische Parodien (419)

DRITTER TEIL: Poesie und Prophetie: Von ersten und letzten Dingen ... 423

1. *Sternenalphabet, Kopernikanismus und Apotelesmatographie* ... 425

a. Jacques Gaffarels »curiositas«
und die Hamburgische Philologie um 1700 427

Fabricius' Editionsunternehmungen und die literarischen Gesellschaften in Hamburg (427) – Gaffarels *Quaestio pacifica* über den Gebrauch der »Bilder« im Gottesdienst (431) – Sein Verhältnis zur Kabbala (432) – Gregor Michaelis übersetzt und ediert Gaffarels »Unerhörte Neuigkeiten« (436) – »Gott, dessen Mittelpunkt überall und dessen Umfang nirgends ist«: Barthold Heinrich Brockes und die mystische Tradition (437) – Nestors Becher (443) – Die Lesbarkeit der Sterne: Brockes liest Gaffarel und Pierre de Ronsard (447) – Johann Franz Budde über »göttliche Figuren« (453) – Eine kritische Reaktion: Johann Valentin Pietsch und der Gottsched-Kreis (459)

b. Die Geschichte der chaldäischen Astrologie:
Claude de Saumaise 460

Eine Rettung des *orbis disciplinarum*: Fabricius ediert Sextus Empiricus (460) – Der poetische Ursprung der Sternbilder (464) – Die Nichtigkeit der judiciarischen Astrologie (469)

c. Chronologische Spielereien: Rollenhagen, Dilherr, Bianchini .. 471

Eine sibyllinische Verheißung des Weltendes (474) – Georg Rollenhagens *Warhaffte Lügen* und die Widerlegung des Chiliasmus (474) – Johann Michael Dilherrs *Christliche Betrachtungen* und Girolamo Cardanos *De genituris* (478) – »Stoßgebetlein« (480) – Francesco Bianchini und der Meridian in S. Maria degli Angeli zu Rom (481)

2. *Hamburgische Kosmologien und das Fragment des Propheten Henoch* 487
- a. Neujahrgedichte und astrologische Kalender 488
- Barthold Heinrich Brockes und Charles Claude Genest (488) – Astrologie-Kritik im Hamburgischen »Patrioten« (492) – Der »Tisch der Göttin Isis« (495) – Die Ausgabe des Hippolytos von Rom (497)
- b. »Geistliche Veränderungen«:
- Fabricius' Manilius-Manethon-Projekt 497
- Fabricius ediert den *Timaios*-Kommentar des Chalcidius (497) – Brockes und die Geschichte der Wissenschaften (498) – Die Tradition der antiken wissenschaftlichen Poesie (501) – Die poetischen »Archive der ältesten Völker« (Tertullian) (505) – Poesis philosophica (Henri Estienne) (507) – Thomas Gale ediert eine Sammlung »alter« Poesie (510) – Théophile Raynaud (511) – Die »Natur« eine »rätselhafte Dichtung« (513)
- c. Überfahrt des Lebens der Seele: Die zoroastrische Hymnologie 514
- Das Modell einer *pia lectura* (515) – Die Offenbarung des Johannes (515) – Eine Schau des Himmlischen Jerusalem (522) – Der proklische Euklid-Kommentar (523)
- d. Ein ungewöhnliches Dokument:
- Fabricius und die Geschichte des Universums 525
- Die Jahreszeiten und die himmlische Jungfrau Astraea (528) – Kepler und die Ordnung der fünf regulären Körper (530) – Saturn und Jupiter (532) – Die Emendation der *Genesis* (537)
- e. Der »heilige Chiliasmus«
und das Fragment des Propheten Henoch 546
- Keplers Kritik an Robert Fludds »poetischem und rhetorischem« Welt-system (546) – Die »chronologia microcosmi« (547) – Der Fall der Wächter und der Beginn der Präzession (549) – Peiresc bemüht sich um die äthiopische Version des Buchs Henoch (551) – Johann Ernst Grabe und Henry Dodwell »Über die Himmelstafeln« (553) – Gaffarel ein »echter Betrüger« (555) – Nehring übersetzt das Buch Henoch ins Deutsche (556) – Gottfried Vockerodt über die literarischen Gesellschaften vor der Sintflut (557) – Tropische und siderische Jahre: Die Auslegung »alter Geschichten« (562)

3. *Palmyra: »Von der Vergänglichkeit ein unvergänglich Bild«* 567

Brockes' Sonnenhymnos (568) – Christian Friedrich Weichmann preist das Ideal einer »christlichen Poesie« (568) – Die Philologie als Voraussetzung derselben (569) – Die Dissoziation zwischen Poesie und Prophetie (570) – Brockes betrachtet den »Peters Tempel« in Rom (571) – Brockes als Übersetzer von Edward Youngs »Nachtgedanken« (574)

Die Ordnung der Buchstaben

Im Jahr 1696 begab sich der junge Hamburger Gelehrte Johann Albert Fabricius zusammen mit dem Theologen Johann Friedrich Mayer, dessen Bibliothek er zu dieser Zeit verwaltete, auf eine Reise nach Schweden, die ihm neben dem Empfang durch König Karl XI. die Bekanntschaft mit zahlreichen schwedischen Kollegen eintrug.¹ Seit den Tagen der Königin Christine von Schweden, deren Konversion zum Katholizismus im Jahr 1655 der Bibliothekar der Vaticana Lucas Holstenius assistierte² und die seit langem eine mächtige Wirkung auf die Gelehrtenkultur ihrer Zeit ausgeübt hatte,³ entfaltete das nordische Königreich eine lebhaft wissenschaftliche Tätigkeit, deren Verbindungsnetz sich über ganz Europa erstreckte. Zu dem Kreis schwedischer Gelehrter, mit denen Fabricius fortan einen dauerhaften Briefwechsel unterhielt, gehörte auch der Uppsalensische Philologe Eric Benzelius, der unter anderem an der Emendation der gotischen Bibel des Ulphila, des sogenannten *Codex argenteus*, arbeitete.

In der Reihe der Editionsprojekte, mit denen sich Fabricius zur selben Zeit trug, ragt der Plan einer Gesamtausgabe der »christlichen Dichter« (*poetae sacrae*) hervor. Dieses Unternehmen reihte sich mühelos in die Tradition der *Poetae veteres ecclesiastici* ein, die sein Namensvetter Georg Fabricius 1562 in Basel drucken ließ.⁴ Trotz stetiger Bemühungen und einer kaum zu übertreffenden Arbeitsdisziplin ist es jedoch nie zur Ausführung dieses Projekts gekommen. Fabricius wußte, daß Eric Benzelius in England einschlägige Handschriften kollationiert hatte, und so wandte er sich an ihn mit der Bitte, er möge ihm Nachricht von den Codices geben, die entsprechende Dichtwerke enthielten.

¹ Vgl. Hermann Samuel Reimarus: *De vita et scriptis Joannis Alberti Fabricii commentarius* [...], Hamburg 1737, S. 28.

² Vgl. Nicolaus Wilckens: *Leben des Gelehrten Lucae Holstenii* [...], Hamburg 1723, S. 17–20.

³ Vgl. Susanna Åkermann: *Queen Christina of Sweden and Her Circle. The Transformation of a Seventeenth-Century Philosophical Libertine*, (Brill's Studies in Intellectual History. Bd. 21), Leiden u. a. 1991.

⁴ Vgl. Erik Petersen: *Johann Albert Fabricius en humanist i Europa*, (Danish Humanist Texts and Studies. Bd. 18), 2 Bde, Kopenhagen 1998, S. 246. Bei der Versteigerung der Bibliothek von Friedrich Benedict Carpzov im Jahr 1700 erwarb Fabricius Nicolaus Heinsius' Handexemplar der *Sacra Poesis*, Leiden 1588, eine Sammlung, die Werke von Juvenecus, Sedulius und Arator enthielt: vgl. Petersen, S. 584.

XVIII

Am 25. Februar 1702 schrieb Benzelius aus Uppsala, daß er in dem Collegium des heiligen Benedikt zu Cambridge eine sehr alte Handschrift der Dichtungen des Prudentius eingesehen habe, durch die er die von Nicolaus Heinsius 1667 herausgegebene maßgebliche Edition⁵ in nicht wenigen Örtern habe verbessern können. Zudem besitze er Abschriften der bisher noch nicht veröffentlichten Gedichte des Tatuinus († 734), Erzbischofs zu Canterbury, und des Mönches Milo von St. Amand († 871/872), die er ihm, Fabricius, gerne zur Verfügung stellen wolle. Über das bekannte *Ostergedicht* des Sedulius (1. Hälfte 5. Jh.) fügte er hinzu:⁶

Haben Sie gesehen, was Johannes Pierius in seiner Abhandlung zugunsten des Bartes der Priester über Papst Hadrian VI. berichtet, daß er niemanden mit größerem Haß verfolgte als die Dichter, und zwar deswegen, weil er in der fünfzehnten Bestimmung des Gelasianischen Dekretes die verdorbene Stelle über das Ostergedicht des ehrwürdigen Sedulius las, das er *in häretischen Versen schrieb*, da man doch vielmehr lesen muß: *in heroischen?*

In sehr pointierter Weise charakterisierte Benzelius damit einen christlichen Humanismus, in dessen Dienst die philologische Textkritik eine für die Unversehrtheit des Dichters und seines Textes geradezu konstitutive Rolle spielte. Dieser Wert, der der philologischen Tätigkeit – mit Vorläufen bei Lorenzo Val-la, Angelo Poliziano, Erasmus von Rotterdam und anderen – spätestens seit Joseph Justus Scaliger zugesprochen wurde, schuf eine bis dahin unerhörte Spannung zwischen den *studia liberalia*, in dessen Umkreis auch die ›grammatische‹ Textkritik anzusiedeln ist, und einer Theologie, deren ›politischer‹ Aspekt sich in der Form von Rechtsetzungen widerspiegelte. Allein die scheinbar zeitfreie Gültigkeit derartiger Rechtsetzungen wie etwa des (ps.-)gelasianischen Dekretes⁷ stand selbst im Kontext einer langen literarischen Tradition und einer Überlieferung von Texten, innerhalb der die ›grammatische‹ Richtigkeit derselben mannigfaltigen Schwankungen, bedingt etwa durch die Abschreiber, unterliegen mochte. Der *rechtsetzenden* Auslegung alter Dekrete mußte also allererst die *grammatische* Auslegung des überlieferten Textes, wie sie sich etwa schon in der korrekten Buchstabenfolge zeigte, vorausgehen. Die Richtigstellung des Textes erforderte vor allem einen Vergleich und eine gene-

⁵ Vgl. Aurelii Prudentii Clementis quae exstant. Nicolaus Heinsius Dan F. ex vetustissimis exemplaribus recensuit, & animadversionibus adjecit, Amsterdam: Daniel Elzevir, 1667.

⁶ Brief von Eric Benzelius an Fabricius aus Uppsala vom 25. Februar 1702, in: H. S. Reimarus: De vita et scriptis Joannis Alberti Fabricii commentarius [...], S. 220: »[...] Vidistin quae narrat Jo. Pierius in Dissert. Pro sacerdotum barba, Leodii Anno 1643. p. 37. de Hadriano VI. Pontifice, quod nullum hominum genus majori prosecutus fuerit odio quam Poetas, propterea quod in Distinct. XV. Gelasii Papae corrupte legeret, venerabilis Viri Sedulii Paschale opus, quod *haereticis versibus descripsit*, quum legendum esset, *heroicis?*«

⁷ Zum Problem: H. Leclercq, s. v. »Gélasien (Décret)«, in: Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, Bd. 6, Paris 1924, Sp. 722–747; Edition des Dekretes: ebd., Sp. 740–745, hier: Sp. 743.

tische Hierarchisierung konkurrierender Manuskripte durch den mit dem Werkzeug der Diplomatik ausgerüsteten Blick des Kritikers.

Dieser Primat der philologischen Textkritik war in seinen möglichen Folgen umso weitreichender, als er die Reichweite der rechtsetzenden Auslegung von Texten durch sehr enge Grenzen umschrieb. Pierio Valeriano (1477–1560) brachte in seinem Traktat, in dem er das Tragen des Bartes den Priestern vindizierte, diese Spannung auf den Punkt, wenn er mit der Korrektur der varianten Lesarten *haereticis-heroicis versibus* das hexametrische Ostergedicht des ehrwürdigen Sedulius vor einer auf falschen ›grammatischen‹ Voraussetzungen ruhenden rechtsetzenden Auslegung rettete.⁸

Nehmen wir noch ein weiteres Beispiel philologischer Textkritik in Augenschein, das uns mit ähnlich weitreichenden Folgen Umfang und Bedeutung, die der ›kritisch‹ gebrochene christliche Humanismus um 1700 insbesondere für die Tradition christlicher Dichtung noch haben konnte, vergegenwärtigt. Der katholische Gelehrte Jean François Baltus veröffentlichte 1711 eine anonym erschienene »Verteidigung der heiligen Väter, die des Platonismus angeklagt werden«.⁹ Seitdem der Sozinianer Matthieu Souverain im Jahr 1700, ebenfalls anonym, eine Schrift mit dem Titel *Le platonisme dévoilé ou Essai touchant le verbe platonicien* herausgegeben hatte, richtete sich der Vorwurf des Platonismus der Kirchenväter insbesondere gegen das Dogma der Trinität, das von diesem Blickpunkt aus als platonische ›Erfindung‹ ohne biblischen Grund erscheinen konnte. Baltus nahm sich unter anderem dieses Problems im Rahmen des vierten Buches seines Traktats an, in dem er eine Widerlegung des »gottlosen Paradoxes der Sozinianer gegen das Geheimnis der Trinität« versprach. Allein seine Polemik richtete sich zumal gegen den Arminianer und Remonstranten Jean Leclerc (1657–1736),¹⁰ den zwischen Genf, Amsterdam und London wohl berühmtesten ›Kritiker‹ und Kirchenhistoriker seiner Zeit, indem er ihn mit dessen eigener ›Waffe‹ der philologischen Textkritik zu schlagen gedachte.

Die Problematik, um die es Baltus ging, war nicht so tiefgreifend wie das Dogma der Trinität, aber es war deshalb nicht weniger delikat im Blick auf die dogmatische Begründung des christlichen Glaubens. Das Dogma von der Ewigkeit der Höllenstrafen war unmittelbar verknüpft mit der Bestimmung des wahrscheinlichen Ortes, an dem die Sünden dieser Welt einst zu verbüßen sein würden. Klemens (um 150–vor 215), der den Christenverfolgungen unter Septimius Severus entkommene Gelehrte aus Alexandrien, um dessen »Teppiche« es sich hier handelte, versuchte in diesem monumentalen Werk frühchristlicher Buntschriftstellerei den Beweis zu führen, daß die griechischen Dichter und

⁸ Vgl. Giovanni Pierio Valeriano: *Pro sacerdotum barbis*, ed. Paris 1633, S. 24f.

⁹ Vgl. Jean François Baltus: *Défense des SS. Peres accusez de platonisme*, Paris 1711.

¹⁰ Zu Leclerc vgl. Maria Cristina Pitassi: *Entre croire et savoir. Le problème de la méthode critique chez Jean Le Clerc*, (Kerkhistorische Bijdragen. Bd. 14), Leiden 1987 (mit Literatur).

Philosophen nahezu alles, und so auch die Lehre von den »Strafen in dem anderen Leben« aus der heiligen Schrift genommen haben. Baltus übernahm zunächst die Lesart des klementinischen Textes, der in der Leclercschen Version so lautete:¹¹

Hatte nicht Platon Kenntnis von jenen Feuerströmen und jenen grauenhaften Abgründen der Erde, die die Nicht-Griechen Gehenna nennen und die er *auf prophetische Weise* Tartaros nannte? Hat er nicht den Kozytos erwähnt, den Acheron und den Pyriphlegeton und andere dergleichen Züchtigungen, die er zur Besserung der Schuldigen einführt?

Spätestens seit den Editionen des Cassiodor und des Augustinus durch die Benediktiner des Klosters von Saint Maur¹² wußte man auch auf katholischer Seite das Werkzeug philologischer Textkritik in umfassender Weise zu handhaben. Kein anderer als Dom Jean Mabillon (1632–1707) hatte 1681 mit seinen *De re diplomatica libri VI* die Grundlinien für eine verantwortbare Handschriftenkunde erarbeitet. Die Entgegnung, mit der Baltus sich an Leclerc richtete, war denn auch durch eine entsprechende ›Kritik‹ akzentuiert. Denn woher hatte Platon seine Kenntnis des Fegefeuers? Leclerc schien mit seiner Lesart des klementinischen Textes zu suggerieren, daß Klemens habe sagen wollen, Platon habe eine derart genaue Kenntnis der Hölle durch *prophetisches* Wissen erlangt. Baltus entgegnete, daß die Schilderung des Tartaros freilich schon lange vor der Zeit Platons *bei den Dichtern* beliebt gewesen sei und daß man Platon folglich keine prophetische Gabe beilegen müsse, wenn er sich offenbar bloß an jene ›Geschichten‹ Homers erinnerte, die er von frühester Jugend auf gehört haben mochte. »In der Hoffnung, daß es Leclerc nicht mißfällt«, so legte Baltus triumphierend dar, »so werden wir das Wort ›auf prophetische Weise‹ [προφητικῶς] aus dem Text des Klemens hinwegnehmen und es durch das Wort ›auf poetische Weise‹ [ποιητικῶς] ersetzen, was der Sinn des Satzes notwendig erfordert.«¹³

Baltus hatte die ›kritische‹ Lektion Polizianos und Scaligers wohl gelernt, und so fügte er hinzu, daß derartige »Verbesserungen der Werke der Alten« einer gegründeten Stütze durch einen Vergleich der Manuskripte oder durch Herbeiziehung verlässlicher Sekundärquellen bedürfe. Eusebios war ihm hier der entscheidende Bürge, der die Stelle des Klemens ausschrieb und bei dem man

¹¹ Jean François Baltus: *Défense des SS. Peres accusez de platonisme*, S. 454: »Platon n'a-t-il point connu les fleuves de feu & ces gouffres horribles de la terre que les Barbares appellent Gène, & qu'il a nommée *prophetiquement* Tartare? N'a-t-il pas fait mention du Cocyte, de l'Acheron & du Pyriphlegeton, & d'autres semblables châtimens qu'il introduit pour la correction des coupables?« (Meine Hervorhebung).

¹² Vgl. Daniel-Odon Hurel: »Les mauristes, éditeurs des Pères de l'Église au XVII^e siècle«, in: *Les Pères de l'Église au XVII^e siècle, Actes du colloque de Lyon, 2–5 octobre 1991*, hg. v. Emmanuel Bury und Bernard Meunier, Paris 1993, S. 117–134.

¹³ Ebd., S. 455: »N'en déplaie donc à M. le Clerc, nous ôterons ce mot, *prophetiquement*, du passage de Clement, pour luy substituer celui de *poëtiquement*, que le sens de la phrase exige necessairement.«

lesen konnte, daß Platon die Gehenna »auf poetische Weise Tartaros genannt« habe. »Machen wir uns also nichts aus diesem prophetischen Geist Platons, der nur ein Hirngespinnst des Leclercschen Geistes ist, und geben wir diesem Philosophen seinen poetischen Geist zurück, von dem er in seinen Werken in der Tat so sehr Zeugnis abgelegt hat.«¹⁴

Diese beiden sehr unterschiedlich gelagerten Beispiele machen deutlich, daß die Überlieferung von Texten inzwischen an ein sehr hohes Bewußtsein philologischer Textkritik geknüpft war, die im Falle von Baltus zu einem scharfen konfessionspolitischen Angriff auf den Autor einer *Ars critica* genutzt wurde. Zudem implizierte seine Attacke eine radikale Scheidung poetischen und prophetischen Wissens, für die freilich auch Leclerc, unangesehen des Streites über die varianten Lesarten, einstand. Das Verfahren einer ›grammatischen‹ Kritik alter Texte war keine Erfindung des Zeitalters Polizianos, Erasmus' oder Scaligers, aber die Kodifikation bestimmter Prinzipien der Textkritik war, wie wir anhand des Werkes von Isaac Casaubon sehen werden, von einer neuen Qualität, die sich insbesondere durch die Untersuchung der geographischen und historischen Entstehungsbedingungen von Texten auszeichnete. Damit wurde nicht nur die ›grammatische‹ Richtigkeit des Textes, sondern vielmehr die Frage nach seiner Echtheit auf bemerkenswerte Weise virulent. In einer 1751 erschienenen *Historischen und moralischen Abhandlung von dem gelehrten Bücherfluche* fand Johann Peter Christian Decker, ein Schüler des berühmten Kirchenhistorikers Johann Lorenz von Mosheim, Gelegenheit, durch eine zehnfach geteilte Klassifikation auch die beiden hier entwickelten Aspekte zu berücksichtigen. Unter dem »Gebrauch der Flüche und Beschwörungen« fand er insbesondere die Warnung jenes Rufinus (um 345–410) zu bemerken, der die lateinische Übersetzung des höchst umstrittenen origenianischen Werkes Περὶ ἀρχῶν mit einer Verfluchung derjenigen einleitete, die die ›grammatische‹ Struktur des Textes korrumpierten; Rufin legte dar:¹⁵

¹⁴ Ebd., S. 456: »Mocquons-nous par consequent de cet esprit prophetique de Platon, qui n'est qu'une chimere de celui de M. le Clerc, & rendons à ce Philosophe son esprit poétique, dont il donne en effet tant de marques dans ses ouvrages.«

¹⁵ Johann Peter Christian Decker: *Historische und Moralische Abhandlung von dem Gelehrten Bücherfluche* [...], Halle 1751, S. 49; Rufinus: Praefatio 5, 20–6, 16 in: Origenes: *De principiis* (ed. Koetschau): »Illud sane omnem, qui hos libros vel descripturus est vel lecturus, in conspectu dei patris et filii et spiritus sancti contestor atque convenio per futuri regni fidem, per resurrectionis ex mortuis sacramentum, per illum ›qui praeparatus est diabolo et angelis eius aeternum ignem‹: sic non illum locum aeterna hereditate possideat, ubi est ›fletus et stridor dentium‹, et ›ubi ignis eorum non extinguetur et vermis eorum non morietur‹: ne addat aliquid huic scripturae, ne auferat, ne inserat, ne immutet, sed conferat cum exemplaribus unde scripserit, et emendet ad litteram et distinguat, et inemendatum vel non distinctum codicem non habeat, ne sensuum difficultas, si distinctus codex non sit, maiores obscuritates legentibus generet.« (Übersetzung von Herwig Görgemanns und Heinrich Karpf).

Jeden aber, der diese Bücher abschreiben oder lesen wird, beschwöre und verpflichte ich im Angesichte Gottes des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, beim Glauben an das kommende Reich, beim Geheimnis der Auferstehung von den Toten, bei dem ›ewigen Feuer, das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist‹: so wahr er nicht jenen Ort als ewiges Erbe besitzen möge, wo ›Heulen und Zähneknirschen ist‹, wo ihr Feuer nicht erlischt und ihr Wurm nicht stirbt‹, soll er dieser Schrift nichts hinzufügen, nichts wegnehmen, nichts einfügen, nichts ändern, sondern sie mit den Originalen vergleichen, aus denen er sie abgeschrieben hat, sie buchstabengetreu verbessern und interpungieren, und er soll keinen unkorrigierten und uninterpungierten Codex besitzen, damit nicht die Schwierigkeit der Gedanken, wenn der Codex (noch dazu) ohne Interpunktion ist, zu noch größeren Unklarheiten für die Leser führt.

Ungeachtet der Freiheiten, die sich Rufin selbst bei der Übersetzung des Origenes erlaubte, hatte der lateinische Gelehrte die Grundlinien einer ›grammatischen‹ Textkritik ausgezogen, für die das alexandrinische Ambiente¹⁶ den geeigneten Nährboden bereitstellte und die in den konkurrierenden Übersetzungen der Schriften des Origenes durch ihn selbst und durch Hieronymus einen ersten Gipfel erreichte. Diese frühe patristische Philologie war in vielerlei Hinsicht vorbildlich für die Textkritik seit Erasmus, und die Wertschätzung, die man dem anathematisierten Origenes seit jener Zeit wieder entgegenzubringen geneigt war, wurzelte nicht zuletzt in der bewunderten Textkritik, die Origenes durch den varianten Vergleich der verschiedensprachigen Überlieferungen der biblischen Dokumente in der sogenannten *Hexapla* vorgeführt hatte.

Im Falle des nüchternen Kirchenhistorikers Decker hatte die Beziehung auf eine begründete Textkritik allerdings noch eine durchaus zeitgemäße Bewandnis. Auch dem frühen Christentum war die Frage der Echtheit von Texten nicht unbekannt, wie der soeben erwähnte Streit um die korrekte Übersetzung des Origenes zwischen Rufin und Hieronymus zeigen könnte, denn er implizierte den von Rufin geäußerten Verdacht der bewußten Interpolation. Decker machte auf einen besonders schweren Fall von ›erdichteten‹ oder ›untergeschobenen‹ Texten aufmerksam, der für den Leser insofern eine Nutzenanwendung bereithielt, als die *Vermischung von Platonismus und Christentum* der christlichen Mystik und dem neueren Pietismus allem Anschein nach mächtig Vorschub geleistet hatte: »Besonders ist hier anzumerken, daß ein gewisser Betrüger unter den Griechen im 4ten Jahrhunderte, der sich hinter dem Namen des bekannten Dionysius Areopagita (Apostelgesch. 17, 34.) verstecket hatte, viele Betrügereyen gestiftet, und vielen Seelen auf diese Art eine Neigung zu der sogenannten innerlichen Beschauung oder Mystic eingeflösset habe.«¹⁷

Decker wußte sehr wohl um die Inkonsistenz von ›Platonismus‹ und Christentum, wie sie sein Lehrer Mosheim in einem reichen Lebenswerk aufgezeigt

¹⁶ Vgl. hierzu Étienne Vacherot: *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, 3 Bde, Paris 1846, Neudruck: Amsterdam 1965.

¹⁷ Johann Peter Christian Decker: *Historische und Moralsche Abhandlung von dem Gelehrten Bücherfluche*, S. 106, Anm.

hatte,¹⁸ indem er gegen die neuplatonische Mystik des Areopagiten polemisierte, aber mit diesem von einem bestimmten Standpunkt aus so einleuchtenden Ergebnis öffnet sich ein weiter Problemhorizont, in den die aemulative Rezeption der heidnischen und frühchristlichen Poesie im Zeitalter des christlichen Humanismus gestellt ist. Wenn Gottfried Arnold,¹⁹ der Autor der *Unpartheyischen Kirchen- und KetzerHistorie* und Herausgeber der Schriften des Mystikers Johannes Ruysbroek,²⁰ noch 1703 in einer detaillierten *Historie oder Beschreibung der Mystischen Theologie oder geheimen GottesGelehrtheit* Anlaß fand, wesentliche Traditionslinien des Platonismus für das Christentum zu retten, so deutet sich darin an, daß beider Verhältnis selbst innerhalb des Protestantismus auf höchst unterschiedliche Weise bestimmt worden ist.

Die Auswirkungen dieser Debatte, wie sie sich in der christlichen, vorwiegend hymnodischen Dichtung seit der ›kritischen‹ Wende Joseph Justus Scaligers manifestierte, formen ein zentrales Anliegen unserer Untersuchung. Die christliche Dichtung des 17. und frühen 18. Jahrhunderts gewinnt ihre Spannung aus einer produktiven Rezeption der heidnischen und frühchristlichen Gelehrsamkeit, aber diese inzwischen gewissermaßen triviale Einsicht erlangt doch dadurch eine erhebliche Brisanz, daß das aemulative Element im Rahmen einer gesamteuropäischen *Querelle des anciens et des modernes* ganz wesentlich durch die Überlieferungsformen des ›alten‹ Textes selbst bedingt ist. Die überragende Funktion, die der jeweils zeitgenössischen ›Philologie‹ des überlieferten Textes in diesem Zusammenhang zukommt, wird daraus unmittelbar evident. Indem sich Fabricius um die Sammlung und philologische Sichtung einer ›christlichen Poesie‹ bemühte, stand für ihn außer Zweifel, daß dieses Unternehmen neben dem unmittelbaren textkritischen Ertrag einen exemplarisch-topischen Vorrat für eine künftige Dichtung in einem christlichen Gemeinwesen bereitstellen konnte, wie sie sich ja dann in der Tat in dem *Irdi-*

¹⁸ Man denke vor allem an Mosheims Übersetzung von Ralph Cudworths *The True Intellectual System of the Universe* (lat. Jena 1733) und seine darauf folgenden kritischen Abhandlungen, besonders die bereits 1725 erschienene, 1733 vermehrte *De turbata per recentiores platonicos ecclesia commentatio*.

¹⁹ Zu Arnolds Werk vgl. den Sammelband: Gottfried Arnold (1666–1714), hg. v. Dietrich Blaufuß und Friedrich Niewöhner, (Wolfenbütteler Forschungen. Bd. 61), Wiesbaden 1995. Den für unseren Zusammenhang besten Einblick gibt Hanspeter Marti, »Die Rhetorik des Heiligen Geistes. Gelehrsamkeit, poesis sacra und sermo mysticus bei Gottfried Arnold«, in: Pietismus-Forschungen. Zu Philipp Jacob Spener und zum spiritualistisch-radikalpietistischen Umfeld, hg. v. Dietrich Blaufuß, Frankfurt/M, Bern, New York 1986, S. 197–294.

²⁰ Vgl. Des Ehrwürdigen Vaters D. Johannis Rusbrochii [...] Schrifften, welche die höchsten geheimnisse der Göttlichen beschauung abhandeln [...] Und, weil sie von dem geist Gottes eingegeben, allenthalben, voller Gottseligkeit, gesunder Sitten-lehre, und nach eines jeden menschen zustand eingerichtet seynd [...] Alles ins Teutsche treulichst übersetzt, von G.J.C. und mit einer Vorrede heraus gegeben, von Gottfried Arnold, Offenbach/M. 1701.

schen Vergnügen in Gott seines Freundes Barthold Heinrich Brockes darstellen sollte, und als Fabricius in seinem letzten Lebensjahr 1735 jene *Erweckte Nachfolge zum Irdischen Vergnügen in Gott* des Dichters Albrecht Jacob Zell einleitete, so stellte er dieser Ausgabe eine ausgedehnte Sammlung von Gedichten über die Nachtigall voran, die von Plinius' Beschreibung in der ›Naturkunde‹²¹ über frühchristliche, mittelalterliche und rinascimentale Adaptionen bis hin zu Brockes und Daniel Wilhelm Triller reichte.²² Der eigenartige Charakter dieses Florilegiums ergibt sich daraus zumal, daß Fabricius die zahlreichen frühchristlich-mittelalterlichen Überformungen des Nachtigallenstoffes durch kritische Lesarten, unter anderem durch die des großen Philologen Melchior Goldast (1576/78–1635), erweiterte und so ein Specimen für den früh gehegten Plan einer Sammlung christlicher Dichtung lieferte.²³ Für einen christlichen Dichter sei es im übrigen, so legte er dar, schicklicher, den christlichen Vorbildern als den »eiteln Heydnischen Exempeln« zu folgen, weil von ihnen eine »erbauliche und lebendige Ermunterung« und ein »ersprießlicher Unterricht anderer Menschen zum Gute« erwartet werden durfte. Und über die Herkunft dieser Tradition führte er aus: »Den rechten Gebrauch der Edlen Poesie hätten wir längst von Mose lernen sollen, als solche nach ihm der König David nun vor drey tausend Jahren schon von GOTTES Geist getrieben auf eine so herrliche Art uns angewiesen hat.«²⁴

Fabricius griff mit den Psalmen des Königs David jenes schlechthin gültige Urbild biblischer Poesie auf, das seit langem eine gleichsam topische Persistenz in dem christlichen Humanismus gewonnen hatte; aber nicht so sehr darin besteht die Signifikanz dieser späten Äußerung. Sie ist vielmehr in dem Umstand zu sehen, daß auch Fabricius, zumindest in dem Kontext der *Erweckten Nachfolge*, die biblische ›Poesie‹ als eine solche charakterisierte, deren Urheber »von Gottes Geist getrieben« worden sind. Diese Frage des *Wissensursprungs* der biblischen Poesie und ihr Verhältnis zur einer je zeitgenössischen Poesie bildet den zweiten maßgeblichen Gesichtspunkt der vorliegenden Untersuchungen. Der denkgeschichtliche ›Ort‹ der Poesie ergibt sich nämlich in

²¹ Vgl. Arno Borst: *Das Buch der Naturgeschichte. Plinius und seine Leser im Zeitalter des Pergaments*, Zweite, verbesserte Auflage, Heidelberg 1995, S. 286.

²² Vgl. Johann Albert Fabricius, »Vorrede« zu: Albrecht Jacob Zell: *Erweckte Nachfolge zum Irdischen Vergnügen in Gott*, bestehend in Physicalisch- und Moralischen Gedichten, Hamburg 1734, foll. 5^v–23^r; hier: foll. 7^v–23^v. – Zu Zell vgl. Uwe-K. Ketelsen: *Die Naturpoesie der norddeutschen Frühaufklärung. Poesie als Sprache der Versöhnung: alter Universalismus und neues Weltbild*, (Germanistische Abhandlungen. Bd. 45), Stuttgart 1974, passim.

²³ Eine umfassende Bibliographie zur mittelalterlichen Gelehrtenkultur legte Fabricius mit der *Bibliotheca latina mediae et infimae aetatis* (Hamburg 1724) vor, nachdem Polycarp Leyser 1721 in Halle seine ebenso monumentale *Historia poetarum et poematum medii aevi libri decem* in erster Auflage (²1741) publiziert hatte.

²⁴ Johann Albert Fabricius, »Vorrede« zu: A. J. Zell: *Erweckte Nachfolge*, foll. 5^v–6^r.

dem Zeitalter des christlichen Humanismus jedesmal aus einer Bestimmung des spannungsreichen Verhältnisses zwischen philologischer Kritik und prophetischem Wissen, eines Verhältnisses, dessen Brisanz auf der stets variablen Begrenzung des Umfanges des biblischen Kanons gründet. Denn was war von dem ›prophetischen‹ Gehalt von Texten zu halten, die sich als apokryphe oder pseudepigraphische Zeugnisse nicht gut in den biblischen Kanon einfügen mochten und deren ›inspirierter‹ Status daher höchst umstritten war? Was hatte von einer bei Klemens von Alexandrien überlieferten Empfehlung des Apostels Paulus zu denken, der die Christen zur Lektüre der sibyllinischen Gesänge und der Weissagungen des vorgeblichen altpersischen Weisen Hystaspes (Vishtaspa) ausdrücklich ermunterte? Und wie verhielt es sich mit den Leseempfehlungen, die derselbe Apostel in anerkanntermaßen kanonischen Zeugnissen aussprach, als er Arat und andere heidnische Dichter wohlwollend erwähnte?

Die genaue Schätzung dieser und anderer, die Möglichkeit einer christlichen Poesie unmittelbar tangierender Fragen wurde noch dadurch erschwert, daß der genaue *gnoseologische* Status bestimmter Schriften weithin umstritten war. Ein christlicher Roman wie die *Rekognitionen* des (Pseudo-)Clemens Romanus mochte sich ziemlich eindeutig als ausgesprochen *fiktive* Präsentation christlicher ›Geschichten‹ geben, aber das eigenartige Changieren in der Wertschätzung der sibyllinischen Gesänge, die im Laufe der frühen Neuzeit abwechselnd als fiktive und fingierte, als absichtlich gefälschte und durch den Heiligen Geist inspirierte Dichtung über gewisse Sachverhalte des menschlichen Heils gehandhabt wurden, läßt erkennen, welches ›kritische‹ Potential und welches Maß an interpretatorischer *argutezza* erfordert war, um den Umgang mit dieser Textform in einem konfessionell differenzierten christlichen Gemeinwesen der frühen Neuzeit je zu regulieren. Denn nach dem Zeugnis der altchristlichen Messe stand der gnoseologische Wert der sibyllinischen Lieder den inspirierten Dichtungen Davids (»teste David cum Sibylla«) in nichts nach! Ebendeshalb war sehr genau hinzuhören, wenn Fabricius in scheinbar topischer Weise auf den königlichen Sänger David wies, als er Zells *Erweckte Nachfolge* seinen Zeitgenossen empfahl.

Aus diesem Problemhorizont ergibt sich folgende Gliederung: Ausgehend von der Poesiologie, wie sie der Leidener Gelehrte Gerhard Johann Vossius vor dem Hintergrund einer polyhistorischen »vielfältigen Gelehrsamkeit« (*varia eruditio*) ausgebildet hat (Kapitel 1), umschreibt der *erste Teil* unserer Untersuchung in einer weitgehend *synchronen* Darstellung den gnoseologischen Status, den Lucas Holstenius (Kapitel 2) und Martin Opitz (Kapitel 3) der ›alten‹ Dichtung für eine jeweils zeitgemäße aemulative Rezeption derselben zugesprochen haben. Beide, sowohl Lucas Holstenius als auch Martin Opitz, kamen mit dem spezifischen philologischen Ambiente in Leiden in enge und vertraute Berührung, als jener dort zu studieren begann und dieser sein bewundertes Vorbild Daniel Heinsius aufsuchte, und beide stehen zumindest zeitweilig für eine

konfessionell höchst labile Lebenskonkretion, die durch die sozialgeschichtlichen und religionspolitischen Ereignisse der Zeit mannigfach konditioniert worden ist. In den 1620er und zu Beginn der 1630er Jahre, denen dieser Teil gewidmet ist, vollziehen sich maßgebliche Umwertungen in der Einschätzung einer platonisierenden Poesiologie, Umwertungen, die durch die ›kritische‹ Infragestellung des christlichen Renaissance-Platonismus und ihres Versuchs der Herstellung einer Konsistenz von ›Platonismus‹ und Christentum, bei aller Differenzierung im Detail, bedingt ist. Sowohl die römischen Platonismus-Studien von Lucas Holstenius als auch die christliche Apologetik in den Dichtungen und Übersetzungen von Martin Opitz blieben von dieser Entwicklung nicht unberührt, und es erwies sich deshalb als unabdingbar, zumindest einige Leitlinien der christlichen Apologetik um 1600 und in den folgenden Jahrzehnten herauszuarbeiten (Kapitel 1d).

Die Auseinandersetzung mit der heidnischen Mythologie, mit den ›Geschichten‹ oder *fabulae* und ihrer Auslegung, stellte eine der großen Herausforderungen für die christliche Dichtung seit der Hymnologie Gregors von Nazianz dar, und der erste Teil schließt deshalb mit einer zur christlichen Apologetik um 1600 parallelen Entwicklung der Allegorese heidnischer ›Fabeln‹, wie sie Gerhard Johann Vossius in seinem monumentalen komparatistischen Hauptwerk, dem Idololatrie-Projekt *De theologia gentili et physiologia christiana* seit den 1630er Jahren ausgearbeitet hat (Kapitel 3c).

Diese Pointierung einer christlichen Komparatistik dient dem *zweiten, diachron* organisierten *Teil* zur Grundlage, der vornehmlich die grundsätzliche Neubewertung zwischen dem gnoseologischen Status der Dichtkunst und prophetischem oder weissagendem (›inspiriertem‹) Wissen durch das hermeneutische Instrumentarium ›kritischer‹ Philologie zum Inhalt hat. Die nach und nach erfolgte Destruktion des heilsgeschichtlichen und glaubenspolitischen Wertes der sibyllinischen Gesänge und insbesondere die Auseinandersetzung mit einer vorgeblichen Weissagung in Vergils vierter Ekloge, die zumal im Reich in unterschiedlichen akademischen Zusammenhängen immer wieder problematisiert worden war (Buchner, Boecler, Carpzov u. a.), erwies sich hierbei als Musterbeispiel für ein Dichtungsverständnis, das sich nicht länger mehr auf den inspirierten Gehalt der Dichtung zu berufen vermochte (Kapitel 1). Dennoch blieb den sibyllinischen Liedern aufgrund gewisser endzeitlicher oder chiliastischer Verheißungen noch bis ins frühe 18. Jahrhundert eine erstaunliche, zumal volkssprachlich gut dokumentierte Wirkung beschieden.

Die komparatistische Polymathie erlebte mit dem Vossius'schen Idololatrie-Projekt eine neue Blüte. Es ist das Anliegen des zweiten Kapitels dieses Teils, den hermeneutischen Typus der Komparatistik, wie er im Verlaufe des 17. Jahrhunderts in vielfältiger Differenzierung erscheint, in einigen Hauptlinien vor Augen zu stellen. Im Zentrum dieser Diskussion um die komparatistische Exegese der heidnischen *fabulae* und ihrer Anwendbarkeit auf eine christliche Dichtung steht – neben einer ›politischen‹ Allegorese durch den Helmstedter

Philologen Daniel Clasen – das Werk des Leipziger Professors für Poesie und Beredsamkeit Jacob Thomasius. Thomasius, der Vater des heute bekannteren Christian, entwickelte eine einläßliche Charakteristik im Umgang mit der älteren platonischen Allegorese Conrad Gesners und des Florentiner Neuplatonismus sowie in der Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen englischen Philologie und deren komparatistischer Auslegung ›alter Geschichten‹.

Schied Jacob Thomasius eine ›theologische‹ oder ›metaphysische‹ Auslegung der heidnischen Mythologie im Sinne des mehrfachen Schriftsinns aus, weil sie die Anmaßung enthielt, durch poetische (tropische) Rede offenbartes Wissen *eigentlich* zum Ausdruck zu bringen, so destruierte der niederländische Gelehrte Antonius van Dale (Kapitel 3) am Ende des Jahrhunderts verschiedenorts jede Möglichkeit, aus den heidnischen ›Geschichten‹ fruchtbare Aufschlüsse über die dem Christen geoffenbarte Wahrheit zu gewinnen. Dieser Sachverhalt betraf insbesondere eine seit langem geübte *pia lectura* der antiken Orakelliteratur, die zum Beispiel mit der Verkündigung des Heilands in vergleichbarer Weise wie die sibyllinischen Gesänge Aufschluß über zentrale Tatsachen des menschlichen Heils zu geben versprach. Die aemulative Funktion, die der heidnischen Dichtung zugesprochen wurde, geriet damit in ernste Gefahr, da sie als lügenhafte Rede mit einer implizierten Täuschungsabsicht ihres Urhebers kein Vorbild für die literarische Organisation eines christlichen Gemeinwesens mehr sein konnte. Es ist gerade die Gleichzeitigkeit dieser zwischen Fideismus und Libertinismus schwankenden Polemik van Dales und einer komparatistischen Exegese ›alter‹ Poesie bei Pierre Daniel Huet, Jacob Tollius und Edmund Dickinson, die derart überraschenden Deutungen wie der allegorischen Exegese des homerischen Schildes des Achilleus Raum gegeben und die einen Reichtum literarischer Gattungen und Darstellungsformen hervorgebracht hat, wie er später und zumal seit dem späten 18. Jahrhundert aufgrund einer methodisch stark restringierten Textkritik und -hermeneutik nicht mehr erreicht, freilich auch gar nicht mehr intendiert worden ist.

Die konkrete poetische Umsetzung der Spielarten komparatistischer Polymathie ist der Gegenstand des *dritten Teils*. Das Beispiel der Hamburgischen Philologie in den Jahren von etwa 1694 bis etwa 1736 – es ist Fabricius' Todesjahr, aber auch dasjenige Leclercs – bietet Gelegenheit, einige Ergebnisse der Diskussion um den gnoseologischen Status der Dichtkunst zwischen prophetischem Wissen und philologischer Kritik, wie er sich im Verlauf des 17. Jahrhunderts herauskristallisiert hatte, in wiederum *synchroner* Weise zusammenzufassen. Barthold Heinrich Brockes (Kapitel 1) schuf mit seinem *Irdischen Vergnügen in Gott* ein Werk, dessen arguteske Struktur erst vor dem Hintergrund einer Philologie sich voll erschließt, die den mit dem Wissensanspruch verknüpften Gehalt gelehrter *curiositas* in eigenartiger Weise integrierte. Dieser Kontext öffnet sich im Blick auf Brockes' astronomische Gedichte erstaunlicherweise nur zum geringen Teil durch den Rückgriff auf zeitgenössische physikotheologische Konzepte; er ergibt sich vielmehr durch eine von Jo-

hann Albert Fabricius nachdrücklich geförderte ›curieuse‹ Komparatistik von der argutesken Art Jacques Gaffarels. Diese Wißbegierde erforderte eine doppelte Klärung des Verhältnisses einerseits zur judiciarischen Astrologie und andererseits zu einer radikalen Negation des Wissens, wie sie von mystisch-pietistischer Seite promulgiert worden ist. Beide Aspekte wurden in dem wechselnden Freundeskreis Hamburgischer Gelehrter bis hin zur »Patriotischen Gesellschaft« wiederholt thematisiert. Insbesondere die Klärung der Frage nach dem Wert, der astrologischem Wissen zugesprochen werden konnte, erwies sich hier von vordringlichem Interesse. Die Wertschätzung einer ›semantischen‹ Astrologie bei gleichzeitiger Abwehr ›judiciarischer‹ Astrologie konnte gerade wegen der Bedeutung, die astronomische Beobachtungen für die Chronologie (Kalenderberechnung) des Kirchenjahres hatten, in ihrer Persistenz aufgewiesen werden. Die Kritik an der judiciarischen Astrologie schloß im Falle von Claude de Saumaise umgekehrt geradezu eine Rettung der griechischen Mythologie ein.

Ein Werk wie Georg Rollenhagens Abhandlung über den »Jüngsten Tag« im Rahmen seiner *Warhafften Lügen* macht aber deutlich, welches Gewicht der Kenntnis der ›wahren‹ Konsistenz der astronomischen Verhältnisse seit Kepler und Galilei in zunehmendem Maße zukam. Dieser in sich konsistenten Auslegung des ›Weltgedichts‹, wie es in der mosaischen Schöpfungsgeschichte niedergelegt war und dem mit der johanneischen Apokalypse eine unerhörte Zukunft beschieden sein sollte, ist das zweite Kapitel gewidmet. Die Darlegungen dieses Kapitels stützen sich auf ein Manuskript, in dem der junge Fabricius im letzten oder vorletzten Jahr des 17. Jahrhunderts noch einmal die Leistungsfähigkeit trivialen und quadrivialen Wissens in dem polyhistorischen Kontext »vielfältiger Gelehrsamkeit« unter Beweis stellte und das seine genaue Signifikanz durch eine Berechnung des »heiligen Chiliasmus« oder des Tausendjährigen Reiches Christi innerhalb der Chronologie des mosaischen ›Weltgedichts‹ erhält. Nachdem die hermetisch-paracelsische Tradition (wiewohl subkutan beinahe unaustilgbar) im Verlaufe des 17. Jahrhundert sowohl von der ›kritischen‹ Philologie als auch von der pythagoreisch-keplerschen Wissenschaft ausgeschieden worden war, weil man zu der Auffassung gelangte, daß es sich bei dem *Corpus Hermeticum* um Fälschungen sehr später Zeit handelte, erlangten im Zuge der Erforschung des Vorderen Orients die *zoroastrische Hymnologie* und mit ihr die pythagoreisch-mathematische Tradition innerhalb der *artes liberales* eine neue Dignität. Diese neuerliche Wertschätzung pythagoreisch-keplerscher Weisheit manifestierte sich ebenso in Brockes' solarer Dichtung und seiner kongenialen Übertragung von Charles Claude Genests *Principes de philosophie* als auch in den ›curiösen‹ Spekulationen, die Fabricius im Ausgang der zoroastrischen Hymnologie betrieb.

Diese Kohärenz des christlichen kritischen Humanismus, wie er sich zuletzt in der Hamburgischen Philologie darstellte, blieb solange in Gültigkeit, wie die topische Ordnung des trivialen und quadrivialen Wissens durch die Gewißheit

des geoffenbarten Wissens gesichert war, oder umgekehrt: die Philologie des christlichen Humanismus arbeitete daran, die Heilsgewißheit, wie sie sich zum Beispiel in Opitz' Hymnos auf die Geburt Jesu Christi darstellte, durch das neu erarbeitete ›kritische‹ Instrumentarium zu sichern. In einer abschließenden Überlegung (Kapitel 3) sollen zumindest einige Aspekte zur Sprache kommen, die erläutern können, warum diese kulturelle Kohärenz auf Dauer nicht zu bewahren war. Brockes' Gedicht über ›Die lehrende Ruinen‹ schafft noch einmal in dem Bilde der geschichtlichen Abfolge der Religionen eine topische Einheit des Wissens, aber schon mit Edward Young, dessen »Nachtgedanken« er im Auszug übersetzte, wurde er mit einer beunruhigenden *Inkonsistenz* menschlicher Lebensverhältnisse konfrontiert, die in seinem Falle, nicht aber auf längere Sicht, ein letztes Mal durch eine topische Ordnung des Wissens heilsgeschichtlich zu retten war.

Die Verwendung des Begriffs »christlicher Humanismus« geschieht im folgenden vorwiegend als bloß instrumentelle, erst in zweiter Linie auch als historische Kategorie; dieser instrumentelle Gebrauch ermöglichte es, etwa im Zusammenhang mit Basileios dem Großen oder Cassiodor von einem frühchristlichen Humanismus zu sprechen, wenn es sich um die *produktive Rezeption* heidnischen Wissens für einen christlichen Lebenszusammenhang der frühen Kirche handelte. In gleicher Weise, wenn auch aus anderer *sachlicher* Perspektive, konnte die Dichtungstradition des Florentiner Neuplatonismus als christlicher Humanismus gekennzeichnet werden, ohne in Schwierigkeiten epochaler Abgrenzungen zu geraten. Demgegenüber bleibt der Terminus ›kritischer christlicher Humanismus‹ als instrumentelle Kategorie auf den Zeitraum *nach* der ›kritischen‹ Wende der Philologie durch den jüngeren Scaliger und Isaac Casaubon beschränkt, wiewohl ich mir der Problematik dieses Begriffs bewußt bin. Denn gerade die ›kritische‹ Beschäftigung mit der heidnischen Antike ließ nicht mehr viel Raum für eine produktive Rezeption unter dem Gesichtspunkt eines konfessionell geprägten christlichen Kontextes, ja sie förderte in zunehmendem Maße und insbesondere im Horizont des Calvinismus das Auseinanderbrechen des Bündnisses von ›platonisierendem‹ Humanismus und Christentum. Die Spielart des christlichen Humanismus, wie wir sie bei Martin Opitz finden, konnte daher, so paradox es auf den ersten Blick erscheint, in ihrer letzten Konsequenz nicht anders denn als ›Anti-Humanismus‹ gekennzeichnet werden, eine Bestimmung, die Henri Gouhier mit vielem Ertrag für einige Traditionen der französischen Literatur des *Grand siècle* in Anschlag gebracht hat.²⁵

Die Auswahl der Quellen (und um eine solche kann es sich vernünftigerweise immer nur handeln) erfolgte zum einen in Rücksicht auf eine *möglichst*

²⁵ Henri Gouhier: *L'anti-humanisme au XVII^e siècle*, Paris 1987.

weitgehende konfessionelle Differenzierung der jeweiligen gelehrten Zirkel. Diese Differenzierung sollte sowohl innerhalb der philologischen und poesiologischen Überlegungen auf katholischer (und jesuitischer) als auch auf protestantischer und reformierter Seite sichtbar werden. Nur so war sicherzustellen, daß dieselben Fragestellungen, etwa im Blick auf die sibyllinischen Gesänge, in ihrer jeweiligen, denkgeschichtlich vielfach variablen Integrität erfaßt würden. Dieses methodische Vorgehen impliziert freilich auch Wandlungen, die sich innerhalb desselben Œuvres vollzogen haben, so etwa Opitz' Wandlung von einem ›Platonismus‹ Heinsius'scher Prägung (der noch ganz im Zeichen einer Erneuerung der Zweiten Sophistik des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts stand, wie sie zuerst in Bologna und Ferrara um 1500 betrieben wurde) hin zu einem Krypto-Calvinismus in der Nachfolge Caspar Peucers. Zum anderen galt es, die Rekonstruktion kultureller Zustände in ihrem stets mehrsinigen intellektuellen Gefüge nachvollziehbar zu machen. Dieser Aspekt betrifft zumal die synchronen Teile I und III. Die Präsentation und Verknüpfung der Quellen geschah also stets im Hinblick auf die *faktischen oder wahrscheinlichen Tatsachenreihen*, so wie sie sich aus diesen Quellen selbst erschlossen. Der Kontext der Kirchenväter-Rezeption zum Beispiel – und dieser Sachverhalt ist ausdrücklich zu betonen – ist daher stets auf den von den frühneuzeitlichen Quellen selbst eröffneten Horizont begrenzt und erhält von dort her seine Beleuchtung. Es konnte sich im Blick auf die *historische* Plausibilität der Tatsachenreihen nicht im Ernst darum handeln, aus heutiger Sicht möglicherweise wichtige, aber in den thematisierten Zusammenhängen nicht oder nicht erkennbar rezipierte Traditionen der frühchristlichen Literatur zu berücksichtigen.

Die Kapitel I, 2 und III, 2 stützen sich weitgehend oder doch in hohem Maße auf bisher nicht publiziertes handschriftliches Material. Die Anhänge I und 3 enthalten daher bisher unbekannte Quellen zu Holstenius' neuplatonischer Poesiologie; Fabricius' polyglottes Manuskript über das ›Weltgedicht‹ des Moses teile ich in dem entsprechenden Kapitel (III, 2) in umfangreicheren Auszügen mit. So konnte sichergestellt werden, daß dem Leser eine Verifikation der Argumentationslinien ermöglicht sei.

Das Buch wurde hauptsächlich in den Jahren 1995 bis 1998 geschrieben. Es verdankt sich den vor allem in den zurückliegenden zwanzig Jahren erheblich intensivierten Forschungen zur späthumanistischen Gelehrtenkultur. Es ist mir die angenehmste Pflicht, meinen Kollegen Wilhelm Kühlmann (Heidelberg), Hans-Gert Roloff (Berlin) und Wilhelm Schmidt-Biggemann (Berlin) für die aufmerksame Sorgfalt zu danken, die sie mit der Begutachtung meiner Habilitationsschrift im Rahmen des Habilitationsverfahrens im damaligen Fachbereich Germanistik der Freien Universität Berlin bezeugt haben. Unter den Kollegen und Freunden, mit denen ich Probleme von verwandtem Interesse diskutieren durfte, danke ich besonders Barbara Bauer (Bern), Ann Blair (Harvard), Luc Deitz (Luxembourg), Peter N. Miller (New York), Martin Mulsow (Mün-

chen), Erik Petersen (Kopenhagen), Markus Völkel (Rostock), Fritz Vollhardt (Gießen) und Helmut Zedelmeier (München). Teilaspekte meiner Forschungen konnte ich in Forschungskolloquien von Irena Backus (Genf), Laetitia Böhm (München) und Christopher Ligota (London) zur Diskussion stellen. Zu mehrfachem Dank verpflichtet bin ich der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Bonn, und ihren Gutachtern, die meine Forschungen durch Stipendien und Reisebeihilfen maßgeblich gefördert haben. Herzlich danken möchte ich dem Deutschen Historischen Institut in Rom und seinem ehemaligen Direktor, Herrn Professor Dr. Arnold Esch, der mir eine nochmalige Überprüfung und Durchsicht der entsprechenden Vatikanischen Manuskriptbestände durch die Gewährung eines Forschungsstipendiums im Jahr 1999 ermöglicht hat. Hierdurch konnte das Lucas Holstenius gewidmete Kapitel (I, 2), insbesondere im Blick auf dessen Verbindungen zur Accademia degli Humoristi, gegenüber der Erstfassung in zahlreichen Details verbessert und präzisiert werden. Unter den Bibliotheken, die meine Forschungen allererst ermöglicht oder wesentlich erleichtert haben, möchte ich die Staatsbibliothek zu Berlin, Preußischer Kulturbesitz, die Bayerische Staatsbibliothek, München, die Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel, die Handschriftenabteilungen der Bibliothèque nationale de France, Paris, und der Königlichen Bibliothek Kopenhagen, die Biblioteca Angelica, Rom, und die Biblioteca Apostolica Vaticana insbesondere hervorheben. Zu Dank verpflichtet bin ich endlich den Herausgebern der »Frühen Neuzeit« und dem Max Niemeyer Verlag, die die Untersuchung in ihre Reihe aufgenommen haben.

Berlin, im Februar 2001 / Oktober 2002

ERSTER TEIL Das Fortleben der orphisch-platonischen
Hymnologie im christlichen Humanismus

1. Die Poesiologie von Gerhard Johann Vossius und der christliche Humanismus in Italien

In den Jahren heftigster kirchenpolitischer Auseinandersetzungen, die sich an die Synode von Dordrecht (13. November 1618 bis 9. Mai 1619) anschlossen, schuf der 1577 in Heidelberg geborene niederländische Gelehrte Gerhard Johann Vossius¹ ein Werk, das in seiner vielseitigen Gelehrsamkeit nahezu alle Bereiche des Wissens umfaßt; es gibt von einer Auffassung über die *studia humanitatis* Zeugnis, deren genauer Sinn sich insbesondere vor dem Hintergrund der Religionsstreitigkeiten seiner Zeit erschließt. Unter den mannigfaltigen Spielarten gelehrter Studien, die in dem Zeitalter des christlichen Humanismus erschienen, markieren seine Forschungen einen bedeutsamen Wandel in der Orientierung gelehrten Wissens, indem einerseits der erasmianische Humanismus eines Joseph Justus Scaliger zusammen mit einem noch näher zu charakterisierenden Platonismus in ihnen fortlebte, und indem zum anderen bestimmte Traditionen der frühchristlich-patristischen Literatur Richtlinien und Modelle für einen verantwortbaren und die konfessionellen Differenzierungen des christlichen Europa überspannenden Umgang mit der heidnischen Gelehrsamkeit an die Hand zu geben vermochten. Das Autoritätsgebot, das der Patristik gegenüber nahezu vorbehaltlos – sieht man von schwierigen Fällen wie dem des Origenes einmal ab – von katholischer Seite seit dem Tridentiner Konzil für die Entscheidung der Glaubensgrundsätze zugebilligt wurde, schuf eine der mächtigsten intellektuellen Herausforderungen, mit denen sich das protestantische und reformierte Lager noch bis ins frühe 18. Jahrhundert konfrontiert sah; umso mehr nämlich, als auch Luther keine eindeutige Stellungnahme über den dogmatischen Wert der frühchristlichen Literatur gegeben hatte. Die Tragweite dieser Auseinandersetzung in nahezu allen Bereichen des Wissens kann kaum überschätzt werden, denn ihr lag ein Problem der Wissensbegründung zugrunde, dessen Lösung durch eine *naturrechtliche* Komponente im Sinne des mit Vossius eng befreundeten Hugo Grotius zu einer gänzlich neuartigen Gestalt

¹ Zur Biographie vgl. Paul Colomiès: »Vita viri incomparabilis, Gerardi Joannis Vossii eloquentiae & chronologiae in incluta academia Lugduno Batava professoris celeberrimi, cùm ex Athenis Batavis Jo. Meursii, tùm scriptis aliis, breviter collecta«, in: Doctissimi clarissimique Gerardi Joannis Vossii et ad eum virorum eruditione celeberrimorum epistolae [...], hg. v. Paul Colomiès, Iterata editio, London 1693, *initio*; Großes vollständiges Universal-Lexicon [Zedler], Bd. 50, Leipzig, Halle, 1746, coll. 1390–1396; Cornelis Simon Maria Rademaker: Life and Work of Gerardus Joannes Vossius (1577–1649), Assen 1981 (zuerst in niederländischer Sprache, Zwolle 1967, erschienen).

des christlichen Humanismus geführt hat. Im Laufe des von uns betrachteten Zeitraums verlieren die *studia liberalia* fast vollständig ihre Bedeutung im Blick auf die dogmatische Begründung der Glaubensgewißheiten, eine Bedeutung, die sie auf dem Höhepunkt des Renaissance-Humanismus, bei Cusanus oder Ficino, zweifellos noch besessen hatte, und es ist sehr signifikant, daß sich die Spannung, die innerhalb dieses Konflikts zwischen den gelehrten Studien und der Theologie als Leitwissenschaft zutage trat, erst in den dreißiger Jahren des 18. Jahrhunderts, in der Folge der neuerlichen Thematisierung des Naturrechts durch Samuel Pufendorf und Jean Barbeyrac, merklich verlieren wird. Die differenzierte Bedeutung, die den konfessionellen Unterschieden im Rahmen dieses Humanismus zukommt, spiegelt sich noch in dem gelehrten Kreis um Johann Albert Fabricius und Barthold Heinrich Brockes, die in einer Zeit ernsthafter Konziliationsbemühungen² durch Leibniz, Jablonski und andere mit dem zwischen Pietismus und Hamburger Orthodoxie aufgebrochenen konfessionellen Dissenz konfrontiert wurden und in deren Werk sich der eigentümlich apologetische, von der frühchristlichen gelehrten Enzyklopädie her motivierte Humanismus schließlich vollendete.

Aber gerade der so merkwürdig ambivalente Blick, den dieser Humanismus auf die literarische Überlieferung in ihrer Gesamtheit warf, hatte ihn etwa im Falle des frühchristlichen Sektenwesens und der Geschichte der Bibelexegese rasch in dem durchaus zweifelhaften Licht eines religiösen Indifferentismus erscheinen lassen können, insbesondere auch deswegen, weil er von Denkern wie Vossius oder Grotius als wohlbedachte Folge dieser naturrechtlichen Begründung eines christlichen Gemeinwesens konzipiert worden war. Die gelehrten Studien hatten vor allem die Funktion, eine propädeutische Grundlage zu den Wissenschaften der oberen Fakultäten bis hinauf zur Theologie bereitzustellen. Aber die ›Kritik‹ der literarischen Denkmäler schuf damit doch zugleich einen Freiraum, innerhalb dessen man zum Beispiel das Sakrament der Taufe – hypothetisch und nach wahrscheinlichen Gründen – ziemlich unbehelligt diskutieren konnte, ohne doch zu einer abschließenden Stellungnahme im Sinne dogmatischer Evidenz gezwungen zu sein. Es war dieses Syndrom einer sich verselbständigenden Literaturkritik, die von orthodoxer Warte aus mit Beunruhigung wahrgenommen wurde.

Seit der Unabhängigkeitserklärung gegenüber Spanien im Jahr 1581 zogen Tausende von Emigranten aus den großen Wirtschaftszentren der habsburgischen Niederlande, aus Antwerpen, Gent, Mechelen und Brügge, in die noch wenig entwickelten Städte des Nordens. Zwischen 1581 und 1600 verdoppelte sich etwa die Zahl der Einwohner Leidens auf über 26 000.³ Als Joseph Justus

² Vgl. grundsätzlich: Carl Wilhelm Hering: Geschichte der kirchlichen Unionsversuche seit der Reformation bis auf unsere Zeit, 2 Bde, Leipzig 1836/1838.

³ Vgl. Jonathan Israel: The Dutch Republic. Its Rise, Greatness, and Fall 1477–1806, Oxford 1995, S. 309.

Scaliger (1540–1609)⁴ 1593 in den Vereinigten Niederlanden eintraf, um den durch Justus Lipsius' Weggang vakant gewordenen Lehrstuhl nach längerem Zögern zu besetzen, erblühte Leiden – wie die anderen großen Handelsstädte begünstigt durch den wirtschaftlichen Aufschwung seit Beginn der 1590er Jahre⁵ – zu einem der führenden Zentren der Gelehrsamkeit in Europa.

Das kirchenpolitische Kreuzfeuer, in das die Universität Leiden⁶ seit Beginn des 17. Jahrhunderts in zunehmendem Maße geraten war, könnte vorderhand den Eindruck erwecken, daß sie nicht die besten Voraussetzungen für die Entfaltung eines derart umschriebenen christlichen Humanismus zu bieten vermochte. Der Triumph der Gomaristen auf der Synode von Dordrecht⁷ über die Anhänger des Jacob Arminius, der 1609 als Professor der Theologie in Leiden verstorben war, zeitigte bekanntlich nicht nur die Enthauptung Jan van Oldenbarnevelts und die Verhängung einer lebenslangen Haftstrafe über Hugo Grotius, der er sich bald durch Flucht zu entziehen vermochte; er hatte vielmehr auch Vossius' Entsetzung von seinem seit 1615 verwalteten Amt des Direktors des Statencollege zur Folge, das 1593 zum Zwecke des propädeutischen Theo-

⁴ Vgl. Anthony Grafton: *Joseph Scaliger. A Study in the History of Classical Scholarship*. Bd. 1: »Textual Criticism and Exegesis«; Bd. 2: »Historical Chronology«, Oxford 1983, 1993.

⁵ Vgl. Jonathan Israel: *Dutch Primacy in World Trade, 1585–1740*, Oxford 1989.

⁶ Vgl. *Grundriß der Geschichte der Philosophie* (»Ueberweg«), Die Philosophie des 17. Jahrhunderts, Bd. 2: »Frankreich und Niederlande«, hg. v. Jean-Pierre Schobinger, Basel 1993, S. 49–60 (allerdings fast ausschließlich, dem Unternehmen entsprechend, auf die Philosophie beschränkt); Matthijs Siegenbeck: *Geschiedenis der Leidsche Hoogeschool, van hare oprigting in den Jare 1575, tot het Jaar 1825*. Met Portretten, 2 Bde., Leiden 1829, 1832; Ferdinand Sassen: *Het oudste wijsgeerig onderwijs te Leiden (1575–1619)*, (Mededeelingen der Nederlandsche Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks. Bd. 4,1), Amsterdam 1941; Paul Dibon, »L'Université de Leyde et la République des Lettres au 17^e siècle«, in: *Quaerendo* 5 (1975), S. 5–38; Roger Zuber, »De Scaliger à Saumaise: Leyde et les grands ›Critiques‹ français«, in: *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 126 (1980), S. 461–488. Vielfältiges Material bieten die Aufsätze in dem Sammelband: *Leiden University in the Seventeenth Century. An Exchange of Learning*, hg. v. Th. H. Lunsingh Scheurleer und G. H. M. Posthumus Meyjes, Leiden 1975; Fiorella De Michelis: *Le origini storiche e culturali del pensiero di Ugo Grozio*, Florenz 1967, Kapitel I (»Funzione e caratteri dell'Università di Leida dalla fondazione al Sinodo di Dordrecht (1575–1618)«), und Kapitel II (»Grozio e l'Università di Leida«). – Zu den Lehrtraditionen vgl. außerdem: Wilhelm Schmidt-Biggemann: »Die Modelle der Human- und Sozialwissenschaften in ihrer Entwicklung«, in: *Geschichte der Universität in Europa*, hg. v. Walter Rüegg, Bd. 2: »Von der Reformation bis zur Französischen Revolution 1500–1800«, München 1996, S. 391–424.

⁷ Zu Vossius' Rolle in dem Synodalstreit vgl. C. S. M. Rademaker: *Life and Work of Gerardus Joannes Vossius*, S. 125 ff.; zum Kontext vgl. auch Wilhem Neuser: »Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Zwingli und Calvin bis zur Synode von Westminster«, in: *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, hg. v. Carl Andresen, Bd. 2: »Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität«, Göttingen 1980, S. 165–352, hier: S. 335–339; W. J. M. van Bysinga: »De internationale synode van Dordrecht«, in: *ders.: Sparsa collecta. Een aantal der verspreide geschriften*, Leiden 1958, S. 290–323.

logieunterrichts eingerichtet worden war.⁸ Man warf Vossius eine verdeckte Parteinahme für die arminianische Faktion vor, nachdem er 1618, in einem Jahr, dessen kirchenpolitische Brisanz auch für seine Zeitgenossen erkennbar war, seine Geschichte des Pelagianismus publiziert hatte.⁹ Die Tatsache allein, daß sich Vossius in aller Ausführlichkeit mit einem so prekären Fall der frühchristlichen Literaturgeschichte wie dem des Pelagius beschäftigte, der die Erbsünde leugnete, von der Willensfreiheit des Menschen überzeugt war und das Sakrament der Taufe in Frage stellte, konnte in den Monaten schärfster Synodalstreitigkeiten ohne weiteres als indirekte Parteinahme für den Arminianismus gedeutet werden.

Vossius kam vergleichsweise glimpflich davon, indem er einen Ruf auf die Leidener Professur der Beredsamkeit und Chronologie erhielt, die er bis zu seinem Amtsantritt in dem neugegründeten akademischen Gymnasium zu Amsterdam 1631 innehatte.¹⁰ Trotz aller widrigen äußeren Umstände bot die Universität Leiden also dennoch einen wohlbestellten Grund für die Entfaltung gelehrter Studien, deren Ruhm sich neben Vossius auf so herausragende Philologen wie Bonaventura Vulcanius (de Smet), Johannes Meursius, Daniel Heinsius und Caspar Barlaeus, der zum selben Zeitpunkt wie Vossius nach Amsterdam wechseln sollte, gründete. Heinsius hatte 1607 die Leitung der Leidener Bibliothek übernommen, deren Handschriftenschatz durch die Bestände aus dem Besitz Scaligers wesentlich vermehrt werden konnte.¹¹ Der Ruf Leidens als führenden Zentrums der Gelehrsamkeit in Europa wurde zudem durch den raschen Aufbau verlegerischer und typographischer Ressourcen erheblich begünstigt. François Raphelengien (d. J.) führte dort das Verlagsgeschäft der berühmten Antwerpener *Officina Plantiniana* zu neuem Glanz,¹² auch wenn das

⁸ Neben Vossius wurde auch der Sekretär des Statencollege, der Gelehrte und Dichter Caspar Barlaeus, seines Amtes enthoben. – Vgl. C. S. M. Rademaker: *Life and Work of Gerardus Joannes Vossius*, S. 130f.

⁹ Vgl. Gerhard Johann Vossius: *Historiae de controversiis, quas Pelagius eiusque reliquiae moverunt, libri septem*, Leiden 1618.

¹⁰ Zu Vossius' Wirken in Leiden und Amsterdam vgl. C. S. M. Rademaker: *Life and Work of Gerardus Joannes Vossius*, S. 150ff., 236ff.; ders.: »The Athenaeum illustre in the Correspondence of Gerardus Joannes Vossius«, in: *Lias* 9 (1982), S. 19–55. Zum akademischen Gymnasium vgl. Chris L. Heesakkers: »Foundation and Early Development of the Athenaeum illustre at Amsterdam«, ebd., S. 3–18.

¹¹ Vgl. G. D. J. Schotel: *De bibliotheek der hoogeschool te Leyden*, Leiden 1866, S. 12.

¹² Zu François Raphelengien (d. J.) vgl. den seinem Vater gewidmeten Artikel von Max Rooses, in: *Biographie nationale [...] de Belgique*, Tome XVIII, Brüssel 1905, Sp. 728–735, hier: Sp. 734 f. – François Raphelengien (d. Ä.), der einen Teil der Antwerpener Offizin Plantins geerbt hatte, trat in Leiden zum Calvinismus über und hatte neben seiner Tätigkeit als Drucker der Universität bis zu seinem Tode 1597 die Professur für hebräische Sprache inne. Das Arabische erlernte er unter anderem noch bei Guillaume Postel. Von seinen drei Söhnen führte zunächst Christophe die Offizin weiter; in ihr erschienen einige der frühesten Werke von Grotius. Im Unterschied zu Christophe behielt François d. J. den katholischen Glauben bei.

Stammhaus, durch das etwa Justus Lipsius seit seinem Weggang nach dem brabantischen Leuven seine Werke verlegen ließ, weiterhin hohes Ansehen genoß.

All diese Faktoren erhöhten die Attraktivität der Universität Leiden für Gelehrte und Studierende aus dem Ausland. Auch die Frequenz von Studenten aus dem Heiligen Römischen Reich an den Universitäten der Vereinigten Niederlande war durchaus beachtlich.¹³ Dennoch erschließt sich die denkgeschichtliche Signifikanz, die die Aufnahme oder Fortsetzung akademischer Studien zu einem bestimmten Zeitpunkt an einem bestimmten Ort für den Lebenslauf und den Lebenssinn eines Gelehrten hat und die durch zufällige Umstände von mancherlei Art konditioniert ist, erst in der Rekonstruktion des sozio-kulturellen Ambientes, innerhalb dessen die gelehrten Studien einzelner Persönlichkeiten Gestalt gewonnen haben und deren mitunter verblüffend folgerichtige Entwicklung bei einer im übrigen höchst labilen konfessionspolitischen und sozialgeschichtlichen Gesamtkonfiguration Anlaß zu gehöriger Irritation gibt.

Als sich im Jahr 1620 Lucas Holstenius und Martin Opitz nach Leiden begaben¹⁴ – freilich wurden beide niemals miteinander bekannt –, eigneten sie sich markante Elemente eines christlichen Humanismus in der Gestalt an, wie ihn Vossius in jenen Jahren ausarbeitete und der seine Erfüllung schließlich in dem 1642 in Amsterdam publizierten Hauptwerk *De theologia gentili et physiologia christiana* fand. Der darin niedergelegte komparatistische Aufschluß der heidnischen *fabulae*, dessen ›kritischer‹ Begründung wir uns im einzelnen zuwenden werden, setzte einerseits eine Reflexion über das Verhältnis der heidnischen Erdichtungen zu den ›Wahrheiten‹ der christlichen Religion in welcher Spielart auch immer voraus, wie sie sich in bestimmter Form fast gleichzeitig aus Grotius' alttestamentlicher Bibelexegese (1644) ergeben hatte; dieses Verhältnis schloß zugleich eine Untersuchung der Stellung, die der *Dichtkunst* im Rahmen des insbesondere durch das frühe Christentum adaptierten und überformten Kreises der heidnischen *artes liberales* zukam, ein. Zum anderen war zu prüfen, welche Bedeutung die explizit theologale Auslegung dieser *fabulae* durch eine ›platonisierende‹ (etwa neuplatonische) Hermeneutik für die christliche Religion unter den Bedingungen einer allseits wirkenden göttlichen Vorsehung haben konnte; in dieser Bestimmung ist zugleich das Verhältnis der Dichtkunst zu den Erscheinungen prophetischer Mitteilungen thematisiert, das uns dann vor allem im zweiten Teil beschäftigen wird. Denn der Wandel, dem die Auffassung der sibyllinischen Gesänge vom Ende des 16. bis zum Beginn

¹³ H. Schneppen: *Niederländische Universitäten und deutsches Geistesleben von der Gründung der Universität Leiden bis ins späte 18. Jahrhundert*, Münster 1960.

¹⁴ Wenig Brauchbares zu Opitz bietet Gustav Schönle: *Deutsch-niederländische Beziehungen in der Literatur des 17. Jahrhunderts*, (Leidse Germanistische en Anglistische Reeks. Deel VII), Leiden 1968, S. 12–32. – Detaillierte Hinweise zur Forschung über Holstenius und Opitz erfolgen unten in Kapitel 2 und 3.

des 18. Jahrhunderts unterliegen wird, ist in höchstem Maße symptomatisch für die intellektuelle Signatur einer Zeit, die in der Konkurrenz der Konfessionen zu einer stetig erneuerten Rechtfertigung derselben literarischen Überlieferung herausforderte.

a. Der kulturelle Horizont:

Zweite Sophistik, »Apuleianismus«, Polymathie

Blicken wir zunächst auf die philologischen Arbeiten von Gerhard Johann Vossius, weil wir in ihnen sowohl die Wurzeln der Neuplatonismus-Studien von Lucas Holstenius als auch die maßgebende Intention von Martin Opitz' Übersetzung von Grotius' apogetischem Gedicht *Von der Wahrheit der Christlichen Religion* (1631) sowie für die Dichtung *Vesuvius* des Jahres 1633 erkennen können. Allerdings stößt der Versuch einer Rekonstruktion des christlichen Humanismus, wie ihn Vossius in den zwanziger Jahren lehrte, auf einige pragmatische Schwierigkeiten, da die Schriften, mit denen er sein Projekt einer christlichen Polymathie sukzessive ausarbeitete, zum überwiegenden Teil erst nach seinem Tode erschienen waren. Obgleich auch die Sammlung des Materials zum Idolatrie-Komplex (*De theologia gentili et physiologia christiana*) in stark erweiterter Fassung erst 1668 aus dem Nachlaß publiziert wurde, so weisen die die *artes liberales* betreffenden Abhandlungen aber augenscheinlich die Anlage von Konzepten zum Gebrauch bei akademischen Vorlesungen auf. Diese Beobachtung betrifft etwa die zuerst 1623 und 1627 erschienenen Untersuchungen *De historicis graecis* und *De historicis latinis*,¹⁵ die ebenfalls komplementären Traktate *De poetis graecis* und *De poetis latinis* als auch die Schrift *De artis poeticae natura, ac constitutione*, die für unsere Fragestellung nach dem christlich-apogetischen Element der Vossius'schen Poesiologie von besonderem Interesse ist. Zudem wird unsere Einschätzung durch zahlreiche Briefe gestützt, in denen Vossius über den Fortgang seiner Arbeiten im einzelnen berichtet; in einem Brief vom April 1635 etwa spricht er von den »lange erwarteten drei Büchern über die Poetik« (die dann unter dem Titel der *Poeticae institutiones* erschienen), und er nennt im selben Zusammenhang eine Abhandlung über die gelehrte Enzyklopädie, die wohl mit der Schrift über die Philologie identisch ist.¹⁶

¹⁵ Vgl. C. S. M. Rademaker: *Life and Work of Gerardus Joannes Vossius*, S. 185f.

¹⁶ Vgl. Brief an den Erzbischof von Cambridge, William, Amsterdam, 6. April 1635 (alten Stils), in: *Doctissimi clarissimique Gerardi Joannis Vossii et ad eum virorum eruditione celeberrimorum epistolae [...]*, S. 259f., hier: S. 259: »[...] Et si permulta jam praelo parata sint ut praeter Originum libros [sc. de theologia gentili et physiologia christiana], vastum en opus! etiam tres de re poeticâ libri diu expetiti, quia hactenus eam disciplinam, ratione illâ, tractarit nemo. Item liber περί ἐγκυκλοπαιδείας, sive scientiarum artiumque omnium naturâ, nexu, & usu. Item Graecorum Olympiadas. Ad haec rerum Romanarum Annales. Pluraque id genus, quibus non insistem [...].«

Die bemerkenswert reiche Entfaltung gelehrter Studien in den Vereinigten Niederlanden zur Zeit von Vossius und Daniel Heinsius stand – begünstigt durch die rasch wachsende ökonomische Prosperität des Landes – noch immer im Horizont einer literaturgeschichtlich hochbedeutsamen Erscheinung, die um 1500 von Italien aus zu europäischer Wirksamkeit gelangte. In Konkurrenz zu Klassizität und Normativität eines Stils, der im Ciceronianismus seinen differenzierten Ausdruck gefunden hatte,¹⁷ brachte insbesondere der bolognesische Gelehrte Filippo Beroaldo d. Ä. (1453–1505) eine literarische Methodenbildung zur Wirksamkeit, die man als »Apuleianismus« bezeichnet hat.¹⁸ Allerdings markiert dieser »Apuleianismus«, der sich stilistisch durch die Verwendung von Archaismen, Neologismen, Gräzismen, syntaktischen Manierismen etc. von der Reinheit des ciceronianischen Stilideals scharf abhebt, nur den bemerkenswertesten Aspekt eines auch sozialgeschichtlich komplexen Syndroms, das sich als durchaus produktive *Renaissance der Zweiten Sophistik* des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts¹⁹ und ihrer Ausläufer bis hin zu Martianus Capella (5. Jh. n. Chr.) und Isidor von Sevilla (ca. 570–636) zu erkennen gibt. Als Beroaldo im Jahr 1500 seinen Kommentar zu Apuleius' *Verwandlungen* durch Benedetto Ettore in Bologna drucken ließ,²⁰ nahm er die ›lustige‹

¹⁷ Vgl. hierzu Remigio Sabbadini: *Storia del ciceronianesimo e di altre questioni letterarie nell'età della rinascenza*, Turin 1885.

¹⁸ Zum »Apuleianismus« Beroaldos vgl. John F. D'Amico: »The Progress of Renaissance Latin Prose: The Case of Apuleianism«, in: *Renaissance Quarterly* 37 (1984), S. 351–392, bes. S. 361ff. In kritischem Rekurs schließt D'Amico an die Begriffsbildung von Piero Floriani an: »La ›Questione della lingua‹ e il ›Dialogo‹ di P. Valeriano«, in: *Giornale storico della letteratura italiana* 155 (1978), S. 321–345.

¹⁹ Vgl. Graham Anderson: *The Second Sophistic. A Cultural Phenomenon in the Roman Empire*, London, New York 1993; ders.: »The Second Sophistic: Some Problems of Perspective«, in: *Antonine Literature*, hg. v. D. A. Russell, Oxford 1990, S. 91–110; Peter Steinmetz: *Untersuchungen zur römischen Literatur des zweiten Jahrhunderts nach Christi Geburt*, (Palingenesia. Bd. 16), Wiesbaden 1982.

²⁰ Vgl. *Commentarii a Philippo Beroaldo conditi in Asinum Aureum Lucii Apuleii*, Bologna: Benedetto Ettore, 1. Juli 1500. Dieser Kommentar war als fulminanter Anfang einer Kommentierung aller Werke des Apuleius geplant (so der Hinweis auf dem Titelblatt: »Mox in reliqua Opuscula eiusdem Annotationes imprimentur.«). Eine Fortsetzung ist – wohl bedingt durch den verhältnismäßig frühen Tod Beroaldos – nie erschienen. – Ich zitiere im folgenden nach dem wenig später erschienenen Nachdruck: *Commentarij a Philippo Beroaldo conditi in asinum aureum lucij apuleij*, Venedig: Simone Bevilacqua, 29. April 1501. – Zu Beroaldo vgl. Konrad Krautter: *Philologische Methode und humanistische Existenz. Filippo Beroaldo und sein Kommentar zum Goldenen Esel des Apuleius*, München 1971; Eugenio Garin: »Note in margine all'opera di Filippo Beroaldo il vecchio«, in: *Tra latino e volgare. Per Carlo Dionisotti*, hg. v. Gabriella Bernardoni Trezzini u.a. (Medioevo e Umanesimo. Bd. 18), Bd. 2, Padua 1974, S. 439–456; ders.: »Note sull'insegnamento di Filippo Beroaldo il vecchio«, in: ders.: *La cultura filosofica del rinascimento italiano. Ricerche e documenti*, Mailand 1994, S. 364–387; ders.: »Filippo Beroaldo il Vecchio: un universitario inquieto«, in: ders.: *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Rom, Bari 1975, S. 197–218; Ezio Raimondi: *Politica e commedia. Dal Beroaldo al Machiavelli*, Bologna 1972, S. 38–45 *et passim*; Anna Rose: *Filippo Beroaldo der Ältere und sein Beitrag zur Propez-Überlieferung*, München, Leipzig 2001.

Eselgeschichte zum Anlaß einer umfangreichen Lemmatisierung eines Textes, dessen Sprachgestalt und Sachhaltigkeit einen möglichst bunten Vorrat anti-quarischen Wissens thesaurierte. Der Kommentar nahm damit ausgesprochenmaßen den Charakter einer rekreativen Sammlung von »obiter dicta« an. In dem Beroaldo auf die ›archaisierende‹ Tendenz der Zweiten Sophistik²¹ anspielte, legte er dem Leser die Lektüre von Apuleius' *Metamorphosen* nahe, dessen Stil, wenn er aufgrund der Verwendung fremdartiger Worte und ungewohnter Satzfügungen bisweilen »hart« scheine, der auslegende Kommentar geschmeidige und glätte. Kein geringerer als Augustin aus Hippo habe die Beredsamkeit (*eloquentia*) des »Platonikers« gerühmt, weil er sowohl in griechischer als auch lateinischer Sprache bewandert gewesen sei,²² und nichts hindere daher, daß das Werk des Apuleius »gleichsam Dein Handbuch und Leitfaden« werde.²³ Mit der Berufung auf Augustins Lob der Gelehrsamkeit waren Beroaldos scharfe Attacken also exzellent motiviert, die er in eindrucksvoller Weise gegen die »rusticitas« des Klerus im allgemeinen und die »ungebildeten Bischöfe« im besonderen richtete.²⁴

Die Erneuerung der Zweiten Sophistik um 1500, die in bestimmten intellektuellen Zirkeln in unterschiedlichsten Spielarten noch bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts gepflegt wurde, wurde begleitet von diesem Typus des ›beredten Platonikers‹, der sich sowohl von dem spekulativen Platonismus des Florentiner Kreises um Marsilio Ficino als auch von den Scholastizismen der fortwirkenden aristotelischen Tradition heraushob. Der Typus des ›beredten Platonikers‹ schloß nämlich dann keinen Widerspruch ein, wenn man ihn mit den Augen eines spätantiken *érudit* wie Eunapios aus Sardes (345 bis um 420 n. Chr.) betrachtete,²⁵ der in der »bunten Gelehrsamkeit« (ποικίλη παιδεία) des Neuplatonikers Porphyrios, der »gleichsam an der Kette des Hermes zu den Menschen geschickt worden« sei, den stilistisch blendenden Vortrag eines an ihm selbst dunklen Sachgehalts feierte. Der aus Douai stammende Protestant Jérôme Commelin († 1598), der in Heidelberg die Bibliotheca Palatina verwaltete, hatte erst neuerdings (1596) eine vorzügliche Ausgabe von Eunapios' Viten-sammlung vorgelegt.²⁶ Indem Porphyr alle gelehrten Fächer umgriff, geriet

²¹ Grundlegend: René Marache: *La critique littéraire de langue latine et le développement du goût archaisant au II^e siècle de notre ère*, Rennes 1952, v. a. zu Fronto (S. 113–179), Aulus Gellius (S. 181–310) und Apuleius (S. 321–334).

²² Augustinus: *De civ. dei* XVIII, 18.

²³ »Philippi Beroaldi in commentarios Apuleianos praefatio«, in: *Commentarij a Philippo Beroaldo conditi*, fol. b [i]v: »[...] Quamobrem te lector. oro. moneo: Hortor: ut familiaris tibi fiat hic scriptor sitque tuum quasi manuale & Enchiridion. In quo si quid durum uidebitur id nostrorum commentariorum expositione emollietur: ac leuigabitur«.

²⁴ Vgl. ebd., fol. [2]v.

²⁵ Vgl. Robert J. Pennella: *Greek Philosophers and Sophists in the Fourth Century A.D. Studies in Eunapius of Sardis*, (Arca. Bd. 28), Leeds 1990, S. 41f.

²⁶ Vgl. Eunapius Sardonius: *De vitis philosophorum et sophistarum*, Hadriano Iunio Hornano interprete. Graeca cum mss. Palatinis comparata, aucta, & emendata, Hieronymi

er für Eunapios zum Urbild jenes πολυμαθής, als den ihn das pythische Orakel einst gerühmt hatte²⁷ und der deshalb »alles verständlich und lauter erklärte« (πάντα εἰς τὸ εὖγνωστον καὶ καθαρὸν ἐξήγγελλεν), weil er schlechthin »alles wußte«.

Es ist dieses Konzept einer umfassenden Polymathie, das Beroaldo mit der erlesenen Geste des archaisierenden Abenteurers aktualisierte, indem er den afrikanischen Gelehrten Apuleius einen »polyhistor hoc est multiscius« nannte, dessen Werk zur Zierde eines jeden Geistes reichen sollte. Die polyhistorische Dichte der Eselgeschichte exponierte ihren Kommentator vielmehr selbst zu jenem »Vielwesser«, für den die platonisierende Sophistik des zweiten und dritten Jahrhunderts²⁸ Gewähr leistete. Die Sammlung der »uralten«, seltenen oder neu geprägten Wörter, die Beroaldo wie Perlen, Edelsteine oder Gemmen eines Raritätenkabinetts vor dem Leser auslegte, diente im wesentlichen der Rekreation eines im Sinne der *artes* freien Geistes. Der stilistisch archaisierenden Tendenz, die eine dezidierte Vorliebe für einen erlesenen, seltenen und außer Gebrauch gekommenen Wortschatz einschloß, entsprach sachlich ein ganz unerhörtes antiquarisches Interesse, das sich in Porphyrs Auslegung der Grotte Homers ebenso vorbildlich niederschlug wie in Apuleius' Reminiscenzen an die Heiligtümer der ägyptischen Gottheiten Isis und Osiris im elften Buch der *Verwandlungen* oder in Plutarchs *Moralia*, in Lukians Traktat über die syrische Göttin und unzähligen anderen dergleichen Werken. Beroaldo charakterisierte seine Aufgabe dementsprechend auf eine doppelte Weise: Zum einen waren die »stilistischen Unebenheiten« der *Metamorphosen*, »sollten sich welche darin finden«, in ihrem Sprachsinne zu erläutern, »damit alles nächtliche Dunkel, nachdem ich Licht hätte eindringen lassen, vertrieben würde.« Darüber hinaus aber ließ er es sich insbesondere angelegen sein, »Blüten, die ich von der Aue der Wissenschaften (*doctrinae*) gelesen habe, sorgfältig einzuflechten und, nach Art der Maler, wiederholt Beiwerke hinzuzufügen, durch die der Leser, wenn er erschöpft sein würde, wieder erfrischt werde.«²⁹

Commellini opera. Nunc recens accedunt eiusdem Auctoris legationes, e bibliotheca Andreae Schotti Antverpiani, [Heidelberg:] Jérôme Commelin, 1596, S. 12–20 (Porphyrius), Zitat ebd., S. 16/17; ich zitiere Hadrian Junius' Übersetzung: »[...] at Porphyrius tanquam Mercurialis quaedam catena ad mortales demissa, omnigenae eruditionis beneficio [διὰ ποικίλης παιδείας], cuncta aperte, dilucide, clareque explicabat.«

²⁷ Vgl. Robert J. Pennella: *Greek Philosophers*, S. 46.

²⁸ Neuerdings grundlegend: Gerald Sandy: *The Greek World of Apuleius. Apuleius and the Second Sophistic*, (Supplements of Mnemosyne. Bd. 174), Leiden, New York, Köln 1997; vgl. Maevae O'Brien: »Apuleius and the Concept of a Philosophical Rhetoric«, in: *Hermathena* 151 (1991), S. 39–50.

²⁹ »Philippi Beroaldi in commentariis Apuleianis praefatio«, fol. b [i]': »[...] ut meo labore aspredines salebrarum sique sunt in asino Apuleiano leuigarentur: omnisque nocturna caligo inmissa luce discuteretur [...] Interdum ex instituto prope peculiari, flosculos ex doctrinarum prato decerptos decenter intexui, & more pictorum parerga frequenter adieci. quibus lassescens lector reficeretur: & sane id genus additamenta.«

Die antiquarische und archaisierende Tendenz des »Apuleianismus« zeigte hierin eine genuine Verwandtschaft mit jener durchaus werthafte eklektischen Geisteshaltung, die dann etwa auch – wie wir sehen werden – Edmund Dickinson in der Mitte des 17. Jahrhunderts mit einer ausgesprochen heftigen Polemik gegen den zeitgenössischen aristotelischen Scholastizismus für sich in Anspruch nehmen sollte.

Der doppelten programmatischen Zielsetzung entsprechend (Archaisierung des Wissens und Rekreation des Geistes) fügte Beroaldo seinem Kommentar eine reiche Auswahl antiquarischer Beobachtungen (*additamenta*) ein, die methodologisch ganz unterschiedlich motiviert sein konnten, wie einige wenige Beispiele aus dem »theologischen« elften Buch der *Metamorphosen* deutlich machen: Die »dunkle Redewendung« von der Himmelskönigin (»Regina coeli«, XI, 1, 4) erläuterte er sachlich als einen Ausdruck, den die Alten innerhalb des Initiationsritus der geheimen Theologie auf jene *eine* Mondgöttin bezogen haben, die mit vielen Namen genannt werde. Das Lemma »Palmae foliis« (XI, 4, 3) gab ihm Gelegenheit zu einem archäologischen Exkurs über die Verwendung der Palmblätter, die den Ägyptern als Schreibunterlage dienten. Apuleius' Hinweis auf den Gebrauch von Tiersymbolen als Schriftzeichen (XI, 22, 8) nutzte er zu einer breiten Darstellung der Hieroglyphenschrift, wie er selbst eine solche auf dem Obelisk vor dem agrippinischen Pantheon in Rom gesehen hatte. Das Verständnis der Elyseischen Felder (»Campos elysios, XI, 6, 6) öffnete er durch eine dreifach gestufte allegorische Auslegung »gemäß den Dichtern«, »gemäß den Philosophen«, »gemäß den Theologen«. Unter der leitenden Hand des antiquarisch versierten Kommentators, der »erlesene« Kenntnisse bisweilen durch Autopsie abzusichern und zu verifizieren verstand, wohnt der Leser gleichsam einer Vivisektion des »alten« Textes bei, dessen kostbaren Gliederbau er bewundert, ohne sich mit seiner – mitunter obszönen oder idololatratisch verkehrten – Sachhaltigkeit zu identifizieren. Durch die Verwendung von Satzgefügen von der Art: »[...] antiquitas intelligi voluit«, nahm Beroaldo die kritische Distanz, die den Exegeten von den heidnischen Altertümern trennte, sehr bewußt wahr und ermöglichte sich damit erst ein intensives Studium derselben mit dem Ziel einer umfassenden Polymathie. Diese Distanz zu den Objekten der wissenschaftlichen Neugierde war bereits ein auszeichnendes Merkmal jener »Erlesenheit« (*elegantia*), die den archaisierenden *bel esprit* der Spätantike vom Schlage eines Fronto oder Aulus Gellius charakterisiert hatte, die, indem sie die altlateinischen Sprachschätze eines Ennius oder Cato gegenüber dem Klassizismus Ciceros aufwerteten, die Sprachform des Denkens durch den reflektierten Rekurs auf die Sachhaltigkeit der Sprachgeschichte zu bereichern trachteten.³⁰ Die archäologischen Forschungen, die in

³⁰ Über *elegantia* bei Fronto vgl. René Marache: La critique littéraire de langue latine, S. 146–149.

den Jahrzehnten um 1500 durch Gelehrte wie Pomponio Leto oder Flavio Biondo, durch Leon Battista Alberti oder Pirro Ligorio an Intensität gewonnen,³¹ sind bereits lebhaft von der faszinierenden Perspektive durchdrungen, die die archaisierenden Tendenzen der Zweiten Sophistik eröffnet hatten. Einhundert Jahre später vermochten beispielsweise der Leidener Geograph Philipp Cluver und der Heidelberger Gelehrte Janus Gruter die reifenden Früchte zu ernten, indem sie die monumentale und sprachgeschichtliche Archäologie im Sinne eines Fronto oder Aulus Gellius auf eine methodisch differenzierte Grundlage stellten.

Anhänger einer reinen Textkritik in der Nachfolge des Erasmus von Rotterdam fanden an den üppig mäandrierenden Auslegungen Beroaldos wenig Vergnügen. Dennoch wurde das Werk – in einer typographisch vereinfachten Form – noch 1587 durch den Basler Gelehrten Marcus Hopper in Lyon wieder aufgelegt,³² wo die Lyoneser Spielart des florentinischen Neuplatonismus mit signifikanten Modifikationen immer noch nachwirkte.³³ Als der aus Hamburg stammende Gelehrte Johannes Wower – bereits einigermaßen bekannt durch seine *De polymathia tractatio* (1603) – im Jahr 1606 eine Werkausgabe des Platonikers aus Madaura vorlegte,³⁴ reduzierte er den Sachkommentar auf ein Minimum, konzentrierte sich auf Fragen der Textüberlieferung, -konstitution und -kritik und pries in seinem Autor einen Gelehrten, der sich durch einen »erlesenen Geist« und eine »anmutige Heiterkeit« ausgezeichnet habe. Der Vorzug einer »außerordentlichen Gelehrsamkeit« (*eximia eruditio*) stellte sich ihm in einer derartigen »Mannigfaltigkeit des Wissens« dar, die Apuleius in den Stand gesetzt habe, zu behaupten, »daß er in allem bewandert sei«,³⁵ und Wower zitierte die berühmte Selbstcharakterisierung des Afrikaners: »Aus allen Bechern der Philosophie habe ich getrunken. Empedokles läßt seine Lieder erklingen, Platon seine Gespräche, Sokrates seine Hymnen, Epicharmos seine Rhythmen,

³¹ Vgl. Roberto Weiss: *La scoperta dell'antichità classica nel rinascimento*, Padua 1989, S. 55–102 (Kap. V: »Le rovine di Roma e gli umanisti«, und Kap. VI: »L'eredità di Biondo Flavio«); Anthony Grafton: »The Ancient City Restored: Archaeology, Ecclesiastical History and Egyptology«, in: *Rome Reborn. The Vatican Library and Renaissance Culture*, hg. v. Anthony Grafton, Washington u.a. 1993, S. 87–123.

³² Vgl. Apuleius: *Opera, quae extant, omnia. Cum Philippi Beroaldi in Asinum aureum eruditibimis Commentariis [...]*, Lyon: Sib. à Porta, 1587.

³³ Man denke vor allem an Symphorien Champier und seine Wirkung; vgl. grundsätzlich: *Actes du colloque sur l'humanisme lyonnais au XVI^e siècle*, Mai 1972, Grenoble 1974.

³⁴ Vgl. Apuleius: *Opera. Ioan. à Wouuer ad veterum librorum fidem recensuit, infinitis locis emendauit, nonnullis auxit*, [Basel:] Ex Bibliopolio Frobeniano, 1606.

³⁵ Johannes Wower: »L. Apuleii vita et scripta«, in: *Apuleius: Opera*, hg. v. Johannes Wower, fol. † 2⁻[:(9)]: hier: fol. † 7⁻: »[...] Fuit autem in Apuleio elegans ingenium, & indolis gratioza quaedam festiuitas. Doctrinae vero varietas tanta, vt inter praecipua eius exempla merito censeri possit. Primis artibus plerosque imbui; se vero omnium peritum ait.«

Xenophon seine Geschichten, Xenophanes seine Satiren: Apuleius [aber] alle diese, und er verehrt die neun Musen mit gleich großem Eifer.«³⁶

Wower ließ keinen Zweifel daran, daß es die Polymathie im Sinne einer stilistisch ausgesuchten Präsentation aller Wissenszweige war, die er an Apuleius bewunderte,³⁷ und der Typus des ›beredten Platonikers‹ oder ›platonisierenden Sophisten‹, wie ihn die kaiserzeitliche Sophistik geschaffen hatte, blieb auch für ihn der hervortretendste Charakterzug des Gelehrten seiner eigenen Zeit. Es dürfte kein Zufall sein, daß die Schriften des Apuleius in den Jahrzehnten um 1600 in *Leiden* ihren wichtigsten Druckort finden sollten und in dieser Gestalt von ihrer außerordentlichen Wirkung, die man ihnen in den Vereinigten Niederlanden und darüber hinaus entgegenbrachte, Zeugnis geben, auch wenn sich die Formen und Methoden der Textkritik freilich erheblich wandelten.

Bereits 1588 hatte der Flame Pierre Colvius (Brügge 1567–Paris 1594) bei François Raphelengien eine neue, vor allem um die vollständige Abhandlung über den kategorischen Syllogismus (Περὶ ἐρμηνείας)³⁸ erweiterte Ausgabe der *Opera omnia quae exstant* in den Druck gegeben.³⁹ Der exakte Nachweis der verwendeten Handschriften, den Angelo Poliziano als erster mit der größten Umsicht geführt hatte,⁴⁰ fand nicht allerorten sogleich Eingang in die phi-

³⁶ Ebd. – Vgl. Apuleius: *Florida* (XX, 4–6 ed. Vallette): »Universas philosophiae crateras bibi. Canit Empedocles carmina, Plato dialogos, Socrates hymnos, Epicharmus modos, Xenophon historias, Xenophanes satyras: Apuleius haec omnia. Novemque Musas pari studio colit.« (Zitat nach Wower, das im Verhältnis zur kritischen Edition von Paul Vallette stärker abweicht).

³⁷ Vgl. ebd.: »Hanc tamen tantam tamque variam eruditionem ingenij & industriae pari consensu adsecutus est [Apuleius]. quanta enim animi contentione, quam indefesso studio optimas artes sectatus sit, ipse de se testatum reliquit.« – Wower referiert im folgenden Apuleius, *Apol.* IV, 10–V, 1 ed. Vallette.

³⁸ Zur Überlieferung des Traktats vgl. Simona Bianchi: »La trasmissione della logica aristotelica nell'Occidente latino: il caso del «Peri hermeneias» di Apuleio«, in: *Studi medievali*, 3ª serie, 36 (1995), S. 63–86.

³⁹ Vgl. Apuleius: *Opera omnia quae exstant, emendata & aucta: curâ Petri Colvi Brugensis; cum eiusdem ad omnia vberioribus notis. Accebit nunc primum, inter alia, lib. ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ*, ex bibliotheca C. V. Francisci Nansi, Leiden: Ex officina Plantiniana, Apud Franciscum Raphelengium, 1588. – Frans Nansen (Nansius; † 1595), von dem Colvius das Manuskript des Logik-Traktats erhalten hatte, emigrierte aus den spanischen Niederlanden nach Leiden und bekleidete in Dordrecht die Professur für griechische Sprache. Er kommentierte unter anderem die Johannes-Paraphrase des Nonnos von Panopolis, mit der sich Daniel Heinsius wiederholt auseinandersetzen sollte.

⁴⁰ Vgl. Anthony Grafton: »On the Scholarship of Politian and its Context«, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 40 (1977), S. 150–188; Konrad Krautter: »Der ›Grammaticus‹ Poliziano in der Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Humanisten. Zur Entwicklung der Philologie aus den ›studia humanitatis‹«, in: *Die Antike-Rezeption in den Wissenschaften während der Renaissance*, hg. v. August Buck und Klaus Heitmann, Weinheim 1983, S. 103–116; s. a. Ida Maier: *Ange Politien. La formation d'un poète humaniste (1469–1480)*, Genf 1966; Emilio Bigi: *La cultura del Poliziano e altri studi umanistici*, Pisa 1967; Eugenio Garin: »L'ambiente del Poliziano«, in: ders.: *La cultura filosofica del rinascimento italiano. Ricerche e documenti*, Mailand 1994, S. 335–363.

lologische Textkritik. Einhundert Jahre nach ihm machte sich Colvius diesen Nachweis zur wichtigsten Aufgabe des Herausgebers, indem er sich gelegentlich ausdrücklich auf den »politissimus Politianus« berief.⁴¹ Die textkritischen Anmerkungen nahmen nun gegenüber den Sacherläuterungen den bei weitem überwiegenden Teil der *notae* ein, wie wir an folgendem Beispiel sehen können: Als der Held Lucius gleich zu Beginn der milesischen Fabel vom *Goldenen Esel* auf einem schneeweißen Pferd durch die reizvolle Landschaft Thessaliens reitet, begegnet er zweien Reisenden, deren Gespräch um »abgeschmackte und ungeheuerliche Flunkereien«⁴² (»tam absurda tamque immania«) kreist. Als Lucius, dieser »nach Neuigkeiten Dürstende« (*sititor novitatis*), hinzutritt, bittet er, an den Unterredungen teilnehmen zu dürfen, und zwar – nach Beroaldos *lectio* – mit der Begründung: »non quidem *curio sum* sed qui velim scire vel cuncta vel certe plurima.« (»Bin ich doch kein ›verzogener Kümmerling‹, sondern jemand, der alles oder doch das meiste wissen möchte«).⁴³ Beroaldo legte dar, daß »*curio*« hier soviel wie »Diener und Herold« (*minister atque praeco*) meine; so nenne Plautus ein »abgemagertes Lamm« einen »Kümmerling« (*curio*), weil es durch zuviel Sorgfalt (*cura*), die man auf es verwendete, schwächlich und ausgemergelt sei. Demgegenüber nenne Apuleius selbst ein »nachlässig behandeltes Lamm« (*incuriosus agnus*) ein Lamm mit Saft und Kraft (*optimus & succulentus*). An der fraglichen Stelle leite Apuleius offenbar »scherzhaft« (*festiviter*) den Terminus *curio* von *cura* ab, indem er sagen wolle: »ich bin freilich nicht wißbegierig: da die Wißbegierde Zeichen der Geschwätzigkeit und niemand wißbegierig ist, der nicht zugleich übelwollend ist.«⁴⁴

Beroaldos wortgeschichtliche Ableitung war mit dem Hinweis auf Plautus durchaus korrekt, aber sie machte freilich nur dann Sinn, wenn seine *lectio* selbst begründet war. Die Konstruktion eines derartigen Scherzes hatte in den sprachgeschichtlichen Mittelgliedern – der verzärtelte »Kümmerling« und das »nachlässig behandelte«, aber eben darum stattliche »Lamm« – mit dem sachlichen Kontext nicht das geringste mehr zu tun; aber sie bildete ein Stilmerkmal der archaisierenden Sophistik ab, wie sie die *Noctes Atticae* des Aulus Gellius mit einem reichen wortgeschichtlichen Ertrag repräsentierten. Beroaldo imputierte dem Text des Apuleius einen Sprachsinn, der sich daher vorbildlich als bewußte Erneuerung derartiger ›sophistischer‹ Argumentationsstrategien herausstellte. Sein Exkurs erwies sich jedoch in dem Augenblick als obsolet, sobald man der einfacheren Lesart des zusammengeschriebenen Wortes »*curiosum*« den Vorzug gab. Colvius' kühle Kritik entschied sich für diese *lectio* und verwarf Beroaldos geistreiche Lesart mit der plausiblen Begründung: »Apulei-

⁴¹ Vgl. Pierre Colvius: In Apuleii opera omnia notae vberiores, Leiden: François Raphelengien, 1588, S. 21.

⁴² So die schöne Übersetzung von Edward Brandt und Wilhelm Ehlers.

⁴³ Commentarij a Philippo Beroaldo conditi in asinum aureum lucij apuleij, fol. [b V]ʷ.

⁴⁴ Ebd.: »[...] est itaque sensus / non sum ego quidem curiosus: cum curiositas sit signum loquacitatis. & nemo curiosus sit qui non sit malevolus«.

us erwähnt häufig seine Wißbegierde (*curiositas*), wie man hier und da in diesem Werk sehen kann.⁴⁵ Zusammen mit dem ›Märchen‹ von Amor und Psyche und dem Initiationsritus des ›theologischen‹ elften Buches umkreiste die milesische Fabel der *Metamorphosen* in ironisch unauslotbarer Oszillation in der Tat das Glück und die Tragik eines Wissensdurstes, dessen Held den tiefsten Charakterzug des *πολυμάθης* lebensvoll darstellte.

Daneben bot Colvius hin und wieder Sacherläuterungen, etwa zu dem Ausdruck »negotiator magnarius«, indem er die Wortbedeutung im Blick auf die französische Entsprechung »Grossiers« und den Nachweis der Wortverwendung auf einer alten römischen Inschrift präziserte, ohne den Text auch nur im geringsten durch eine eigene Schicht polyhistorischer Finesse zu überlagern.⁴⁶ Colvius' Landsmann Bonaventura Vulcanius (de Smet, 1538–1614), der sich nach einer bewegten Gelehrtenlaufbahn, die ihn längere Zeit in Spanien aufhielt, in Leiden niederließ, gab schon 1594 eine abermals verbesserte Edition heraus, indem er sich auf die »ältesten handschriftlichen Codices« stützte. Es war diese Edition, die durch mehrere, ständig überarbeitete Auflagen (1600, 1610, postum 1623 bei Johannes Maire) die außerordentliche und anhaltende Beliebtheit des afrikanischen »Platonikers« dokumentiert. Vulcanius⁴⁷ verzichtete explizit auf jegliche digressive Sachauslegungen, »auf Pferdeschmuck und Reitsattel«, wie sich sein Verleger Christophe Raphelengien in der Ausgabe von 1600 auszudrücken beliebte, »denn wir geben kein [aufgeputztes] Pferd, sondern einen Esel, wenn auch einen goldenen.«⁴⁸ Damit war

⁴⁵ Vgl. Pierre Colvius: In Apuleii opera omnia notae vberiores, S. 5: »Curiosum. Legit Beroaldus, curio sum. At saepiùs curiositatis suae meminit Apuleius, quod passim in hoc opere videre est. Ms. *curiosus*. non melius.« – Vgl. Apuleius, *Met.* I, 2, 6. – Zu dem zentralen Motiv der *curiositas* vgl. Serge Lancel: »Curiositas et préoccupations spirituelles chez Apulée«, in: *Revue de l'histoire des religions*, 80^e année, tome 160 (1961), S. 25–46; Carl C. Schlam: »The Curiosity of the Golden Ass«, in: *The Classical Journal* 64 (1968), S. 120–125; Gerald Sandy: »Knowledge and Curiosity in Apuleius' *Metamorphoses*«, in: *Latomus* 31 (1972), S. 179–183; begriffsgeschichtlich aufschlußreich: André Labhardt: »Curiositas. Notes sur l'histoire d'un mot et d'une notion«, in: *Museum Helveticum* 17 (1960), S. 206–224.

⁴⁶ Vgl. ebd., S. 7. – Vgl. Apuleius: *Met.* I, 5, 5.

⁴⁷ Vgl. Alfons Dewitte: »Bonaventura Vulcanius Brugensis (1538–1614). A Bibliographic Description of the Editions 1575–1612«, in: *Lias* 8 (1981), S. 189–201; ders.: »B. Vulcanius Brugensis. Hoogleraarambt, Correspondenten, Edita«, in: *Sacris erudiri* 26 (1983), S. 311–362; ders.: »Bonaventura Vulcanius en de Officina Plantiniana (1573–1600)«, in: *Ex officina Plantiniana. Studia in memoriam Christophori Plantini (ca 1520–1589)*, hg. v. Marcus de Schepper und Francine de Nave, Antwerpen 1989, S. 591–597.

⁴⁸ Vgl. Apuleius: *Opera omnia quae exstant*, hg. v. Bonaventura Vulcanius, Leiden: Christophe Raphelengien, 1600, »Typographus lectori«, fol. † 2^r: »[...] Nouum, inquam, Apuleium damus, aut renatum verius, sine Notis tamen, hoc est sine phaleris & ephippio: non enim equum damus, sed Asinum: aureum tamen.« – Die Editionen von 1610 und 1623 wiederholen die Druckervorrede. Einen ›kritischen‹ Anspruch kann jedoch nur die ursprüngliche Ausgabe von 1594 erheben, in der Vulcanius variante Lesarten durch Kurivdruck in den fortlaufenden Text eingefügt hat.

die antiquarische Leistung Beroaldos im engeren Horizont der Textkritik endgültig eskamotiert, indem zugleich das polyhistorische Wissenschaftsideal der Zweiten Sophistik immer weitere Kreise zog. Wie das Beispiel Wowers zeigt, bildete die Polymathie aber nicht mehr einen integralen Bestandteil der Textedition wie im Falle Beroaldos, sie trat nun vielmehr in eine eigene Werkgattung – paradigmatisch in Wowers *De polymathia tractatio* – zurück. Daniel Heinsius, der 1607 die *Dissertationen* des Maximos von Tyros, auch er ein Schriftsteller im Umkreis der Zweiten Sophistik, herausgegeben hatte, präsentierte als Beigabe – neben Albinos' Kompendium der platonischen Philosophie – Apuleius' Schrift *De deo Socratis*, deren Topos eine der Abhandlungen des Maximos komplementierte.⁴⁹ Die textkritisch vollendetste Ausgabe lieferte dann 1621 der Hamburgische Gelehrte Geverhart Elmenhorst, der die Spicilegia einiger Kollegen, die er um ihre kritischen Noten bat, als Anhänge folgen ließ.⁵⁰

Die Gründe, die dazu führten, daß die Vereinigten Niederlande zur Pflanzstätte einer bemerkenswerten Überformung von ›literaturpolitischen‹ Entwicklungen der kaiserzeitlichen Zweiten Sophistik geworden sind, sind vielfältiger und komplexer Art. Die archaisierende Tendenz des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts implizierte unter den griechischsprachigen Sophisten einen Rückgang auf die klassische Zeit vor dem Beginn der römischen Vorherrschaft und schloß damit eine eminent politische Dimension in sich. Das Stilideal des Attizismus erlaubte eine vollständige »Amnesie«⁵¹ der eigenen, von Rom aus beherrschten Gegenwart und die Flucht in eine scheinbar glücklichere Vergangenheit. Die Abwesenheit jeglicher römischer Reminiszenzen in der Präsentation der griechischen Mythologie durch Apollodoros' *Bibliothek* ist hierfür ebenso symptomatisch wie die prosperierende historisch-archäologische Literatur jener Zeit.⁵² In genauer Entsprechung zu dem griechischen Attizismus war die archaisierende Strömung unter den lateinischsprachigen Sophisten demgegenüber verknüpft mit der dezidierten Abkehr von den eigenen klassischen Vorbildern Cicero und Vergil, und die Hinwendung zu der archaischen Sprachform eines Ennius oder Cato, wie sie Fronto, Aulus Gellius, Apuleius und viele andere nun favorisierten, stillte die Sehnsucht nach einem in der Kaiserzeit verschwundenen republikanischen Lebensideal.⁵³

⁴⁹ Vgl. »L. Apuleii de deo Socratis liber: qui Maximi dissert. De eodem respondet«, in: Maximus Tyrius: *Dissertationes* XLI. graece. Cum interpretatione, notis, & emendationibus Danielis Heinsii. Accessit Alcinoi in doctrinam Platonis introductio ab eodem emendata: & alia ejusdem generis, Leiden: Johannes Patius, 1607, S. 385–411.

⁵⁰ Elmenhorsts Ausgabe enthält textkritische Anmerkungen von Philipp Cluver, Johannes Rutgers, Erycius Puteanus, Johannes Brant und Cornelius Martinus.

⁵¹ So E. L. Bowie: »Greeks and Their Past in the Second Sophistic«, in: *Past & Present* 46 (1970), S. 3–41, hier: S. 24.

⁵² Vgl. ebd., und S. 10ff.

⁵³ Vgl. René Marache: *La critique littéraire*, S. 110.

Die Wiederkehr einer republikanischen Liberalität, deren man sich nach der Befreiung von dem spanisch-habsburgischen Joch in den Patriziaten der niederländischen Stadtstaaten gewärtigte, mochte gleichwie die Erfüllung attizistischer *virtus* in einem durch Öffentlichkeit geprägten politischen Lebenszusammenhang erscheinen und die Spannungen, die sich im innerkonfessionellen Gefüge der Reformierten in zunehmendem Maße stauten, für einige Zeit überdecken. Eine Ausgabe wie die von Johannes Isacius (Isaac) Pontanus herausgegebenen *Opera* des Macrobius, 1597, wiederum bei François Raphelengien, in Leiden erschienen, bot neben der Präsentation einer »vielfältigen Gelehrsamkeit« im Sinne der attizistischen Polymathie zugleich die Möglichkeit, so umstrittene »Neuigkeiten« wie Nicolaus Copernicus' und Tycho Brahes Berechnungen der Gestirnsumläufe auf einem der gelehrten Neugier eröffneten literarischen Terrain in ihrer Konsistenz zu erproben.⁵⁴ Als Bonaventura Vulcanius im Jahr 1577 Isidors von Sevilla *Origines* zusammen mit des Martianus Capella *De nuptiis Philologiae & Mercurii* in einer prächtigen Ausgabe in Basel drucken ließ,⁵⁵ verlängerte er die Renaissance der Zweiten Sophistik bis in die frühchristliche Enzyklopädie hinein und rühmte insbesondere Isidors Unternehmen, weil er neben den *artes liberales* zugleich auch die Medizin, Jurisprudenz, Theologie, Naturgeschichte und die Geschichte, »die von den Zeitumständen handelt«, umgriffen habe.⁵⁶ In bewußter Anerkennung ihres archaisierenden Potentials rühmte er die antiquarisch wertvolle Sachhaltigkeit der *Origines*, weil sie sich nicht auf die »dürftigen Etymologien der Wörter« beschränkten, »wie diejenigen vorgeben, die den Wert dieser Bücher zu verkleinern und zu untergraben trachten«; vielmehr stellten sie die »Ursprünge der Dinge selbst« und die »Grundlagen aller Wissenschaften« ins Licht.⁵⁷ Isidors Enzyklopädie

⁵⁴ Vgl. Aurelius Theodosius Macrobius: *Opera*, hg. v. Johannes Isacius Pontanus, Leiden: François Raphelengien, 1597, hier: S. 680.

⁵⁵ Vgl. Isidori Hispalensis Episcopi *Originum libri viginti ex antiquitate eruti. Et Martiani Capellae De nuptiis Philologiae & Mercurii libri novem* [...], Basel: Petrus Perna, [Datum des Widmungsbriefes: 29. August 1577]. – Zu Martian vgl. Pierre Daniel Huet: *Traité de l'origine des romans*, Paris 1670, S. 65–67. Aus der reichen neueren Literatur vgl. William Harris Stahl: *Martianus Capella and the Seven Liberal Arts*, Bd. I: »The Quadrivium of Martianus Capella. Latin Traditions in the Mathematical Sciences 50 B.C.-A.D. 1250. With a Study of the Allegory and the Verbal Disciplines by Richard Johnson with E.L. Burge«, (Records of Civilization: Sources and Studies. Bd. 84), New York 1971; zur mittelalterlichen Tradition (mit reicher Bibliographie) vgl. Herbert Backes: *Die Hochzeit Merkurs und der Philologie. Studien zu Notkers Martian-Übersetzung*, Sigmaringen 1982.

⁵⁶ Vgl. Bonaventura Vulcanius: »Epistola dedicatoria«, in: *Isidori Hispalensis Episcopi Originum libri viginti*, fol. 2r: »Ceterum hic [sc. Martianus Capella], tantum septem illas quas appellamus Artes liberales libris nouem quos de nuptiis Philologiae & Mercurij conscripsit comprehendit: ille [sc. Isidorus] verò, praeter has, Medicinam, Ius, Theologiam, Historiam vtranque, hoc est naturalem & eam quae de temporibus agit persecutus est: ac denique omnia quae in communem vitae vsum cadunt pertractauit [...]«.

⁵⁷ Ebd.: »[...] eosque libros Originum vocauit [Isidorus]: quòd ijs non nudas vocum etymologias, (vt ij comminiscuntur qui horum librorum dignitatem eleuare atque conuellere nituntur) sed rerum ipsarum origines ostenderit, artiumque omnium fundamenta iecerit.«

werde zurecht oft und gerne zitiert, weil unsere Kenntnis »zahlreicher Denkmäler des Altertums und der Wissenschaft« aus ihr »gleichwie aus ihren Quellen« geflossen seien. Der Wert des »herrlichen Werkes« werde noch dadurch gesteigert, daß es aus Schriften erbaut sei, die zur Zeit Isidors noch unversehrt vorhanden, aber durch die Unbilden der Zeitläufte verloren gegangen waren.⁵⁸

Der Nachdruck, mit dem Vulcanius betonte, daß Isidor nicht die bloßen Wortetymologien, sondern die Ursprünge der *Dinge selbst* und die Grundlagen der Wissenschaften aufgezeigt habe, dürfte seinen Grund vor allem in einer Polemik gegen den Ramismus haben, der zumal in Basel in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts sich mächtig etabliert hatte. Im Blick auf die längerfristige Perspektive wies er damit aber zugleich den Weg einer komparatistischen Philologie, die zuerst Gerhard Johann Vossius mit dem monumentalen Idololatrie-Projekt über lange Jahre seines Lebens hin erarbeitete und deren Ziel darin bestand, die Gesamtheit der antiquarischen Zeugnisse der alten Geschichte anhand der *Sachhaltigkeit* der *Wortgeschichte* insbesondere im Bereich der heidnischen Mythologie als Versuch der heidnischen Völker zu deuten, vor dem Erscheinen des Heilands die providentielle Spur der Heilsgeschichte durch das bloße ›Licht der Vernunft‹ aufzunehmen und für die Konsistenz des je eigenen Lebenszusammenhangs zu rechtfertigen. Auch in Paris hatte man im Umkreis der Brüder Jacques und Pierre Dupuy in großem Stil damit begonnen, die Geschichte der Wörter als Ausgangspunkt für die Rekonstruktion der Gesetzgebung und Institutionen, der Riten und Sitten der alten Welt zu erforschen. Ein Netz gelehrter Beziehungen spannte sich von dem Cabinet Dupuy aus über ganz Europa und ermöglichte Editionen vom Rang der Elmenhorstschen Apuleius-Ausgabe ebenso wie die Edition des Geschichtswerks des Ammianus Marcellinus (4. Jh. n. Chr.) durch den Hamburgischen Gelehrten Friedrich Lindenbrog (1573–1648)⁵⁹ und gab Holstenius' Platonismus-Forschungen und seinen Studien zur alten Geographie im Rom des Barberini-Papstes Urban VIII. ihre spezifische Färbung.

So sehr auch die antiquarischen Forschungen durch ihr jeweiliges soziokulturelles Ambiente und die Entwicklung neuartiger Verfahren zur Texterschließung voneinander differieren mochten: der Rekurs auf die archaisierende Philologie der Zweiten Sophistik lieferte ihnen ein gemeinsames Fundament, und der Fluchtpunkt auf den ›Philologen‹ Ennius, der sich selbst als »dicti studios«⁶⁰ charakterisiert hatte, richtete sich mit der Erforschung eines alten, ›erle-

⁵⁸ Ebd.: »[...] quum hoc certò [recte: certè] constet, Isidori aetate multa veterum scripta, quae nunc iniuria temporum interciderunt, integra tum adhuc exstitisse, è quibus pulcherrimum hoc opus construxit [...].«

⁵⁹ Ammianus Marcellinus: *Rerum gestarum qui de XXXI. supersunt libri XVIII.*, hg. v. Friedrich Lindenbrog, Hamburg: Ex bibliopolio Frobeniano, 1609; Friedrich Lindenbrog: *Observationes in Ammianum Marcellinum; et in eundem collectanea variarum lectionum*, Hamburg: Hludovicus Frobenius, 1609.

⁶⁰ Vgl. Ennius: ann. 216.

senen< Wortschatzes immer zugleich auf die Sachhaltigkeit der mit ihnen bezeichneten alten Geschichten. Auch die christliche Beredsamkeit blieb von diesem Studium archaisierender Wortgeschichten nicht unberührt, wie die Reden des von Libanios' prächtigem Stil beeindruckten syrischen Predigers Johannes Chrysostomos (2. Hälfte 4. Jh.) zeigen könnten,⁶¹ und das Leitmotiv eines durch *elegantia* ausgezeichneten Theologen, das die prosopographische Sammlung *De scriptoribus ecclesiasticis* (1494) des Johannes Trithemius,⁶² einem Zeitgenossen Filippo Beroaldos, in der Tradition ähnlicher Vitensammlungen seit Sueton, Eunapios und Philostrat⁶³ über Hieronymus durchdrang, gab dem spannungsreichen Verhältnis zwischen dogmatischer Theologie und archaisierender Philologie ›heiliger< Überlieferungen im Verlaufe des 17. Jahrhunderts eine ganz eigene Delikatesse.

Im Horizont dieser umfassenden Erneuerung spätantiker Polymathie kann es daher nicht weiter überraschen, daß Hugo Grotius bei seinem Eintritt in das Theater der gelehrten Welt sich kein anderes Werk als Martians ›Hochzeit der Philologie und Merkurs< zum Vorwurf erster textkritischer Bemühungen erwählte.⁶⁴ Zwar lag Vulcanius' Edition noch nicht allzu lange zurück, aber sie dürfte mit ihrer stattlichen Erscheinung *in-folio* für viele Zeitgenossen unerschwinglich gewesen sein. Was Hugo de Groot bei Martianus fand, waren jene »Blüten des verehrungswürdigen Altertums«, mit der gerade fünfzehnjährige Herausgeber das Werk seinen Lesern empfahl. Joseph Justus Scaliger begleitete den Band mit einem Grußwort an den gelehrten Jüngling, der sich bei der Textkonstitution zahlreicher Konjekturen seines Vaters versichert hatte.⁶⁵ Martian bil-

⁶¹ Vgl. hierzu Thomas E. Ameringer: *The Stylistic Influence of the Second Sophistic. On the Panegyric Sermons of St. John Chrysostom. A Study in Greek Rhetoric*, Washington, D.C., 1921.

⁶² Vgl. Paul Chacornac: *Grandeur et adversité de Jean Trithème bénédictin abbé de Spanheim et de Wurtzbourg (1462–1516). La vie – la légende – l'œuvre*, Paris 1963; Noel L. Brann: *The Abbot Trithemius (1462–1516). The Renaissance of Monastic Humanism*, (Studies in the History of Christian Thought. Bd. 24), Leiden 1981; Klaus Arnold: *Johannes Trithemius (1462–1516)*, (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg. Bd. 23), Würzburg 1991; Johannes Trithemius. *Humanismus und Magie im vorreformatorischen Deutschland*, hg. v. Richard Auernheimer und Frank Baron, (Bad Kreuznacher Symposien. Bd. 1), München, Wien 1991.

⁶³ Vgl. Graham Anderson: *Philostratus. Biography and Belles lettres in the Third Century A. D.*, London u. a. 1986.

⁶⁴ Vgl. Martianus Capella: *Satyricon, in quo De nuptiis Philologiae & Mercurij. libri duo, & De septem artibus liberalibus libri singulares*, hg. v. Hugo Grotius, Leiden: Christophe Raphelengien, 1599, mit Widmung an Henri IV. – Diese Edition des fünfzehnjährigen Grotius war allerdings schon zu seiner Zeit nicht unumstritten. Vgl. Adrien Baillet, »Les enfans célèbres«, s. v. ›Grotius, ou de Groot<, in: ders.: *Jugemens des savans sur les principaux ouvrages des auteurs [...] Revús, corrigez, & augmentez par Mr. de la Monnoye*, Nouvelle edition, Tome V, Amsterdam 1725, S. 70–73.

⁶⁵ Im Stellenkommentar finden sich häufig Formulierungen wie etwa: »Pater [...] legendum conjicit«.

dete im Rückblick gewissermaßen das Präludium zu der Edition des Florilegiums des Johannes Stobaios, die er 1623 – zwei Jahre nach der spektakulären Befreiung aus der Haft auf Schloß Loevenstein – in Paris herausgeben wird.⁶⁶

b. Anti-Ramistische Tendenzen der Polymathie:
Vossius' Wissenschaftssystem

Dennoch ist die Leistung des jungen Gelehrten erstaunlich, und sie dokumentiert zudem die Lebhaftigkeit, mit der Martians Lehrbuch noch um 1600 aufgenommen worden ist. Über den allegorischen Gehalt der ›Hochzeit‹ legte Grotius dar: »Den beiden ersten Büchern entnimmt man in der Gestalt der ›Philologie‹ die Geheimnisse der Naturwissenschaft, die die Alten unter den Erfindungen ihrer nichtigen Gottheiten verbargen.«⁶⁷ Martians »Syntagma« der sieben freien Künste habe noch vor wenigen Jahrhunderten ein derart hohes Ansehen genossen, daß es allen anderen Lehrbüchern vorgezogen worden sei.⁶⁸ Die »Erläuterung der Grammatik oder Buchstabenkunde (*litteratura*)« stehe zurecht am Beginn dieser Enzyklopädie, ist sie doch »gleichsam die Quelle und der Ursprung aller Kenntnisse (*disciplinae*)«, ohne deren Beistand keine Wissenschaft bestehen könne.⁶⁹ So, wie die mit der Geometrie verbundene Geographie uns die Erde als unser »gemeinsames Vaterland« erkennen lasse (»denn wir alle sind Kosmopoliten«), so umschreibt jede einzelne der zyklischen Wissenschaften einen Teilaspekt menschlicher Weltauslegung.⁷⁰

Martians Lehrbuch blieb auch für die Konzeption der Philologie, wie sie Vossius begründete, maßgebend; aber ihre Wertschätzung enthielt zugleich einen genau zu benennenden polemischen Grundzug. Vossius bestimmte den Ort, der der Dichtung im Rahmen der Polymathie zukam, in einer Abhandlung *De philologia*, die Franciscus Junius (d. J.) im Jahr nach dem Tode des Autors herausgab und mit einem auf den 11. Juli 1650 datierten Widmungsschreiben begleitete; dieses Datum besitzt eine hohe Signifikanz, denn Junius feierte damit den Jahrestag des Todes des Erasmus von Rotterdam⁷¹ und nahm zugleich

⁶⁶ Zu dieser Ausgabe vgl. unten, Kapitel 2.

⁶⁷ Martianus Capella: *Satyricon*, hg. v. Hugo Grotius, fol. [*6]v-[*7]r: »In libris primis naturalis scientiae (quam veteres Numinum vanorum figmentis adumbrarunt) secreta φιλολογίας quadam specie depromuntur.«

⁶⁸ Ebd., fol. **2'.

⁶⁹ Ebd., fol. [*7]r: »Hinc ad Grammatices siue lit[er]aturae explicationem auctor progreditur, quae fons quaedam & origo est omnium disciplinarum, & sine cuius adminiculo nulla ars, nulla scientia subsistit.«

⁷⁰ Ebd., fol. [*8]v-**[1]r.

⁷¹ Vgl. Franciscus Junius: »Epistola dedicatoria«, in: Gerhard Johann Vossius: *De philologia liber*, Amsterdam 1650: »Amstelodami V. Id. Quintil. St. Greg. MDCL: quo die, superioris saeculi anno tricesimo sexto, terras reliquit ingens illud literarum decus Desiderius Erasmus.« – Vossius selbst hielt den Geburtstag des Erasmus in hohen Ehren: vgl. z. B. den Brief an Hugo Grotius, in: *Doctissimi clarissimique Gerardi Joannis Vossii et ad eum virorum eruditione celeberrimorum epistolae* [...], S. 380.

schon eine feinsinnige Bewertung des Vossius'schen Philologie-Begriffs vor, dessen Abhängigkeit von der *grammatischen* Tradition erasmianischer Philologie eine hier nicht einmal eigens ausgesprochene Polemik gegen gewisse *logisch-dialektische* Begründungsformen zweifellos ramistischer Provenienz einschloß. Damit war bereits eine dezidierte Vorentscheidung über den genauen Status gelehrter Studien im Verhältnis zu den oberen Fakultäten, insbesondere aber zu den theologischen Fächern getroffen, die – nebenbei bemerkt – einiges Licht auf die intellektuellen Voraussetzungen und die Zielsetzung der großen Erasmus-Ausgabe vorauswarf, die Jean Leclerc in den Jahren von 1703 bis 1706 in den Druck geben wird. Betrachten wir jedoch Inhalt und Bedeutung, mit denen Vossius selbst den Sinn philologischer Studien begründet. Vossius definierte die Philologie zunächst als einen Teil der Polymathie, die ihrerseits in dem Kreis der *liberalia studia* aufgehe; der Nutzen und die Vortrefflichkeit dieser Studien bestimmen sich demnach in ihrer propädeutischen Funktion, indem sie vorbereitend den Grund für die disziplinären Wissenschaften, die Philosophie (als Wissenschaft von den Gründen), Jurisprudenz und Theologie legen. Die Polymathie umschließt somit (1) Philologie oder Grammatik, (2) Mathesis und (3) Logik.⁷²

Sehen wir von den weiter detaillierten distributiven Differenzierungen, die Vossius probeweise in Erwägung zieht, ab,⁷³ so entfaltete er den Umfang der Polymathie und im besonderen denjenigen der Philologie ausdrücklich vor dem Hintergrund bestimmter *frühchristlicher* Rezeptionsformen der heidnischen Enzyklopädie. In der pädagogischen Perspektive der kappadokischen Patristik legte er dar, daß die *saecularia studia* dann nicht zu verurteilen seien, wenn man sie mäßig betreibe, ja sie stellten sich ihm mit Gregor von Nazianz geradezu als ein »Geschenk Gottes« (*donum Dei*) dar, dem unter den menschlichen Gütern billig der erste Rang zugesprochen werden müsse.⁷⁴ Wenn Kaiser Julian, der Abtrünnige, das beste Mittel im Kampf gegen das Christentum darin erblickt habe, daß man den Christen die Aneignung der »vornehmen Bildung« (*politior literatura*) in den Schulen verbiete, so könne daraus nur umso deutlicher der wahre Nutzen, der den Christen aus der Polymathie (*varia eruditio*) erwachse, eingesehen werden.⁷⁵

⁷² Gerhard Johann Vossius: *De philologia liber*, S. 20. – Zu dieser Schrift vgl. jetzt Luc Deitz: »Gerhard Johann Vossius' *De philologia liber* und sein Begriff von »Philologie«, in: *Philologie und Erkenntnis. Beiträge zu Begriff und Problem frühneuzeitlicher »Philologie*«, hg. v. Ralph Häfner, (Frühe Neuzeit. Bd. 61), Tübingen 2001, S. 3–34.

⁷³ Vgl. hierzu Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Topica universalis. Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft*, (Paradeigmata. Bd. 1), Hamburg 1983, S. 255–264, und Luc Deitz: »Gerhard Johann Vossius' *De philologia liber*«, mit vergleichenden Analysen zu Francis Bacon und Johannes Wower.

⁷⁴ Gerhard Johann Vossius: *De philologia liber*, S. 6f. – Zur Begriffstradition des »göttlichen Geschenks« vgl. Platon: *Phaedr.* 244a 7–8.

⁷⁵ Ebd., S. 7. – Vgl. Iulianus Imperator: *Epistola 55* ed. Weis (= 61c ed. Bidez-Cumont).

Die apologetische Bewertung, die Vossius im Blick auf den rechten Gebrauch der gelehrten Studien vornimmt, entbehrt nicht einer gehörigen Ambivalenz, denn er rückte ihren propädeutischen und allgemein bildenden Charakter in einen deutlichen Gegensatz zu der Seltenheit einer zur Polymathie begabten Geistesverfassung (*ingenium*), die mit einem entsprechenden Urteilsvermögen (*iudicium*) und Gedächtnis (*memoria*) sich verbinden müsse. Diese Schwierigkeit in dem Erwerb gelehrten Wissens wird noch dadurch gesteigert, daß dieser seltene Geist, wenn er sich denn einmal findet, eine gründliche Kenntnis (*solida doctrina*) nur dann erlangt, wenn er den gesamten Kreis der freien Künste in seinem Gedächtnis umfaßt und mit seinem Urteilsvermögen durchdringt. Die Einsicht in diese Künste werde umso vorzüglicher, je tiefer der innere Zusammenhang und das gemeinsame Band, das sie verbindet, erkannt werde.⁷⁶

Das Paradox der Polymathie zeigt sich also darin, daß ihr Grund erst in der *Vollständigkeit* des Wissens erschlossen werden kann, weil die Bedeutungen dieses Wissens in den Bedeutungen ihrer Verknüpfungen aufgehen. Da die Dauer des menschlichen Lebens zu dieser umfassenden Einsicht nicht hinreicht, empfahl Vossius die Erforschung einer einzelnen Wissenschaft im besonderen bei einer »allgemeinen Kenntnis aller Gegenstände« (*generalis rerum omnium doctrina*), die aufgrund einer alles umspannenden Ordnung wie die Glieder einer Kette die innere »Verkettung« (*concatenatio*) des Wissens darstelle und somit den je bestimmten Ort der verstreuten einzelnen Kenntnisse innerhalb der Polymathie erkennen lasse.

Es bedurfte eines zuversichtlichen Gemütes von der Art, wie es Vossius besaß, um die Möglichkeit einer derartigen Polymathie zu postulieren und in ihren Grundzügen auszuarbeiten. Allein die im Verlaufe des 17. Jahrhunderts erscheinenden konkurrierenden Ordnungen des Wissens von Alsted und Comenius, Robert Fludd und Athanasius Kircher, Johannes Wower und Daniel Georg Morhof machten sehr bald deutlich, daß sich dieses »Geschenk Gottes« in einer kaum jemals völlig zufriedenstellenden Weise handhaben ließ, und die polemischen Funken des klärenden Gewitters, das Pierre Poiret seit 1692 im Rahmen einer philosophischen Mystik gegen alle menschliche Gelehrsamkeit entfachen wird, mochte sich bereits am Horizont abzeichnen. So sehr diese radikale Polemik in den verschiedenen Auflagen von Poirets Abhandlung *De*

⁷⁶ Vgl. ebd., S. 18f. – Ähnlich äußerte sich auch Pier Paolo Vergerio zu Beginn des 15. Jahrhunderts in seiner Abhandlung »De ingenius moribus et liberalibus adolescentia studiis«: vgl. August Buck: »Der italienische Humanismus«, in: Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte, Bd. 1: »15. bis 17. Jahrhundert. Von der Renaissance und der Reformation bis zum Ende der Glaubenskämpfe«, hg. v. Notker Hammerstein, München 1996, S. 1–56, hier: S. 13. Zum »unermeßlichen« Umfang der Polymathie (oder Philologie im Sinne Martians) als »science interdisciplinaire« vgl. die Überlegungen von Georges Gusdorf: *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, Bd. 2: »Les origines des sciences humaines (Antiquité, Moyen Age, Renaissance)«, Paris 1967, S. 347ff.

eruditione auch geeignet war, im Rückgriff auf die Wissenschaftskritik des Sextus Empiricus, Johannes Agrippas von Nettesheim und François de La Mothe Le Vayer den Status der »vielfältigen Gelehrsamkeit« im Kontext des Pietismus grundsätzlich in Frage zu stellen und in der Folge neu zu bestimmen,⁷⁷ so verdeckte sie mit der exklusiven Wertsetzung revelativen Wissens doch die Frage, ob dem Menschen mit dem »Geschenk Gottes«, von dem Gregor von Nazianz sprach, zugleich auch ein Schlüssel zu seinem Aufschluß gegeben sei, denn dem Streit um die »Harmonie der Welt«, den Johannes Kepler mit Robert Fludd ausfocht, lag ja gerade die Annahme der Möglichkeit einer enzyklopädischen Ordnung des Wissens zugrunde, die die ›wahren‹, in der Natur der Dinge selbst gegründeten Verhältnisse und Verknüpfungen zum Ausdruck bringen sollte. Mit dem überformenden Rekurs auf Platons Gedanken, daß der Dialektiker durch die Einsicht in die Verwandtschaft der Wissensinhalte zugleich auch die *seinshafte* Konsistenz der Dinge erkenne,⁷⁸ hielten sich Kepler wie Fludd davon überzeugt, daß sich in diesen synoptischen⁷⁹ Verhältnissen die innere Struktur des göttlichen Schöpfungsplans selbst wiederspiegele. Die Überzeugungskraft der Polymathie leitete sich nicht zum geringsten Teil aus dieser Möglichkeit einer ›wahren‹ Verknüpfung des Wissens her, indem das entscheidende Moment – nach Vossius' Einteilung – bereits in der rechten Verhältnisbestimmung von Grammatik (Philologie), Mathesis und Logik zu den Disziplinen (insbesondere zur Theologie) gelegen war.

Diese ›humanistische‹ Konzeption der Polymathie, deren Funktion darin bestand, zu der ›von oben‹ gegebenen Weisheit Gottes hinzuleiten, barg allerdings seit Heraklit stets ein gleichsam tragisches Moment der vergeblichen Anstrengung des Gelehrten, und es ist sehr bezeichnend, wenn gerade Aulus Gellius in seinen »Attischen Nächten« den Satz des Ephesiers überdachte, daß »Polymathie den Geist nicht belehrt«, weil doch »das Weisheit Eine ist« und sich der Geist im Vielwissen zerstreut.⁸⁰ Diese Skepsis gegenüber dem Unternehmen der Polymathie hallt mächtig noch bis in den Anfang des 18. Jahrhunderts nach, nachdem sie sich unter den Bedingungen des Christentums etwa in den Werken der vorwiegend alexandrinischen Patristik, dann wieder bei Johannes

⁷⁷ Vgl. Martin Gierl: *Pietismus und Aufklärung. Theologische Polemik und die Kommunikationsreform der Wissenschaft am Ende des 17. Jahrhunderts*, Göttingen 1997; Ralph Häfner: »Das Erkenntnisproblem in der Philologie um 1700. Zum Verhältnis von Polymathie, Philologie und Aporetik bei Jacob Friedrich Reimmann, Christian Thomasius und Johann Albert Fabricius«, in: *Philologie und Erkenntnis. Beiträge zu Begriff und Problem frühneuzeitlicher ›Philologie‹*, hg. v. Ralph Häfner, (Frühe Neuzeit. Bd. 61), Tübingen 2001, S. 95–128.

⁷⁸ Vgl. Platon: resp. VII, 537b 8–c 3.

⁷⁹ Vgl. ebd., 537c 7 (Dialektiker als Synoptiker) und meinen unten in Anm. 90 genannten Aufsatz.

⁸⁰ Vgl. Aulus Gellius: *Noctes Atticae*, praef. 12. – Vgl. Heraklit: *frag.* B 40, 41.

von Salisbury und Vinzenz von Beauvais, bei Gianfrancesco Pico⁸¹ und Guillaume Budé⁸² und vielen anderen zu sehr unterschiedlichen Umgangsformen mit dem heidnischen Denken insgesamt umgestaltet hatte. Aber dennoch: Als Johann Albert Fabricius, der Herausgeber des Sextus Empiricus, sich des Keplerschen Problems einer ›wahrhaften‹ Konsistenz der Himmels annahm, war er sich bewußt, daß Gott dem Menschen mit dem propädeutischen Werkzeug der Polymathie in eminenter Weise ein Geschenk brachte, das – recht angewandt – auch über gewisse biblische Ereignisse, die für das menschliche Heil von der höchsten Bedeutung waren, Aufschluß geben mußte. Keplers Polemik gegen Fludd ist, wie wir im letzten Teil sehen werden, auch von hier aus vor allem signifikant, weil es sich bei ihrem Gegenstand in der Tat um ›letzte Dinge‹ oder ›letzte Wahrheiten‹ handelte.⁸³

Die unsägliche Mühe, die der Gelehrte auf sich zu nehmen hatte, um zur Vollständigkeit eines Wissen zu gelangen, das dem Ziel einer ›kritischen‹ Polymathie genügte; die unzähligen, im Schein der Lampe durchwachten Nächte, die er über dem archaisierenden Studium der *doctrinae* aller Zeiten und Völker verbrachte: Dieses Bild formte die gleichsam zum Topos geronnene Kehrseite des ›vergnügten‹ Sophisten, der seine bunten Kenntnisse vor der gelehrten Öffentlichkeit genüßlich und stolz ausstellte. Abermals ist es der Umkreis der Zweiten Sophistik, innerhalb dessen die Stillung der Wißbegierde (*curiositas*) eine entbehrungsreiche *studiositas* voraussetzte, wie Apuleius bekannte, als er sich mit den Worten charakterisierte, »daß die ununterbrochene gelehrte Mühsal aus dem Körper alle Anmut vertrieben, die äußere Gestalt verzehrt, die Farbe des Antlitzes ausgelöscht, die Lebenskraft zersetzt habe. Daß er sich vom zartesten Alter an mit aller Kraft einzig den gelehrten Studien hingegeben habe, daß er alle anderen Vergnügungen verschmäht, mit unaussprechlicher Mühe, tags und nachts, mit Verachtung und Verlust der Gesundheit die Beredsamkeit zu erwerben gesucht habe.«⁸⁴ Damit war der Weg beschrieben, der zu jener »*varia eruditio*« führte, deren Eleganz Johannes Wower an den Schriften des afrikanischen »Platonikers« rühmte.⁸⁵

Anziehend und verlockend mußte daher eine Lernmethode sein, die versprach, daß sich der Wißbegierige das Strukturprinzip des gesamten Kreises der *artes liberales* innerhalb kürzester Zeit anzueignen vermöchte. Als der in

⁸¹ Vgl. Gianfrancesco Pico della Mirandola: *De studio divinae et humanae philosophiae*; ders.: *Examen vanitatis doctrinae gentium et veritatis disciplinae christianae* (1520). Vgl. Charles B. Schmitt: *Gianfrancesco Pico della Mirandola (1469–1533) and His Critique of Aristotle*, Den Haag 1967.

⁸² Vgl. Guillaume Budé: *De transitu hellenismi ad christianismum, libri tres*, Paris: Matthieu David, 1556.

⁸³ Vgl. unten, Dritter Teil, Kapitel 2.

⁸⁴ Apuleius: *Apol.* IV, 10.

⁸⁵ Vgl. Johannes Wower: »L. Apuleii vita et scripta«, in: *Apuleius: Opera* (1606), fol. † 7^r.

Basel wirkende Gelehrte Johann Thomas Freigius (1543–1583)⁸⁶ 1576 Pierre de La Ramées Lehrbuch der sieben freien Künste herausgab,⁸⁷ konstatierte er in dem tabellenartigen Schematismus, der die ramistische Enzyklopädie im ganzen umgriff: »Ramus hielt dafür, daß die Philosophie derart mit der Beredsamkeit verbunden werden müsse, daß, wenn sie der Knabe vom siebten Jahre an erlernte, im fünfzehnten Jahr seines Alters ein vollkommener Philosoph sei und nunmehr zur Leitung der Staatsgeschäfte geeignet sei.«⁸⁸ In eigenartiger Konterkarierung des Staatsmanns, dessen Amt in Platons *Politeia* bekanntlich dem vollkommenen Philosophen obliegt, gelangte Ramus diesemnach zu einer vollständigen ›Erklärung‹ der gelehrten Enzyklopädie, indem er platonische Dialektik auf den Schematismus dichotomischer Begriffsstrukturen zurückführte, die keine Beziehung mehr auf das ›wahre‹ Sein der Dinge aufwiesen. In dem Grundkursus der trivialen Fächer, den Freigius bereits 1568 vorgelegt hatte und der zur Gänze aus Tabellen – sogenannten Schematismen – bestand, die das spezifische Charakteristikum des Ramismus ausmachten, legte er dar, daß er sie so ausgearbeitet habe, daß der Schüler im Selbststudium (»per se«) »Anfang, Entwicklung und Ziel« einer jeden der trivialen Wissenschaften erlernen könne.⁸⁹

Der Ramismus genoß, nicht zuletzt aufgrund von Freiges editorischen Bemühungen, in den beiden letzten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts eine starke Verbreitung und erreichte in der Spielart des Philippo-Ramismus – einer Verbindung von Melanchthon'scher Rhetorik und ramistischer Dialektik – auch in den protestantischen Provinzen, gerade auch im Blick auf die Auslegung der

⁸⁶ Zu Freiges ramistischer Vergil-Exegese vgl. Reimund Sdzuj: *Historische Studien zur Interpretationsmethodologie der frühen Neuzeit*, Würzburg 1997, S. 96ff.

⁸⁷ Zur Rhetoriktradition grundlegend: Peter Mack: *Renaissance Argument. Valla and Agricola in the Traditions of Rhetoric and Dialectic*, Leiden u. a. 1993, zu Ramus: S. 334–355; Cesare Vasoli: *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. »Invenzione« e »Metodo« nella cultura del XV e XVI secolo*, Mailand 1968; ders.: »Retorica e dialettica in Pietro Ramo«, in: *Testi umanistici su la retorica*, (Archivio di filosofia, 1953, 3), Rom, Mailand 1953, S. 93–134; Philippe Desan: *Naissance de la méthode (Machiavel, La Ramée, Bodin, Montaigne, Descartes)*, Paris 1987; Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Topica universalis*, S. 39ff.

⁸⁸ Pierre de La Ramée: *Professio regia. Hoc est, septem artes liberales, in Regia cathedra, per ipsum Parisijs apodictico docendi genere propositae, & per Ioan. Thomam Freigium in tabulas perpetuas, ceu στήματα quaedam, relatae: ac ad publicum omnium Rameae philosophiae studiosorum usum editae*, Basel: Sebastian Henricpetri, März 1576, fol. * 3^r: Linke Klammer der Tabelle, die alle anderen Dichotomien umfaßt: »Ramus philosophiam cum eloquentia ita coniungendum censuit, ut cum puerum septimo anno acceperit, anno decimoquinto aetatis perfectus philosophus sit, & iam aptus ad Remp[ublicam].«

⁸⁹ Johann Thomas Freigius: *Trium artium logicarum, grammaticae, dialecticae & rhetoricae, breves succinctique schematismi, ex eius generis autoribus melioribus in usum studiosorum & tyronum ita confecti, ut nullo negotio per se quisque initium, progressum & finem ac quasi στήματα earum artium prospicere, & secum earundem magnitudinem metiri possit*, Basel: Sixtus Henricpetri, September 1568.

Dichter,⁹⁰ eine nicht unerhebliche akademische Popularität. Das Problem, das man in den Vereinigten Niederlanden mit dem Ramismus hatte, war vor allem die Tatsache, daß dessen rhetorische Urteilslehre zwar die logische Richtigkeit des Satzes aufzuweisen vermochte, daß sie aber ebenso wenig wie die aristotelisch-scholastische Syllogistik in der Lage war, die Frage zu beantworten, ob ein Satz oder eine Wissenschaft überhaupt ein wahres *fundamentum in re* besitze. Diese Unzulänglichkeit der ramistischen Urteilslehre hatte zur Folge, daß Freigius die Astrologie als Wissenschaft von der Vorhersage zukünftiger Ereignisse methodisch ebenso stringent zu rechtfertigen wußte⁹¹ wie sein Kollege Johann Jacob Wecker die unterschiedlichsten Spielarten der Magie, die in die »Geheimnisse der verborgenen Wahrheit« einführe, durch das Verfahren der Dichotomisierung »wissenschaftlich« zu begründen vermochte.⁹² Die kritiklose Übernahme magischen Sachwissens vorwiegend aus Girolamo Cardanos Schriften macht zugleich deutlich, daß die ramistische Urteilslehre eine Überprüfung fragwürdiger Sachverhalte zu leisten gar nicht imstande war. Zudem stellte die enge Anbindung der ramistischen Enzyklopädie an die Erfordernisse politischer Machtausübung eine nicht zu unterschätzende Gefahr dar, indem ihr Beweisverfahren apodiktische Gewißheit zumindest innerhalb der rhetorischen Argumentation selbst suggerierte. Jean Bodin, der Begründer des Prinzips der Staatssouveränität, der sein enzyklopädisches Lehrbuch *Universae naturae theatrum* (1596) auf ramistischen Dichotomisierungen erbaut hatte,⁹³ ist nicht zufällig auch der Verfasser der *Démonomanie des sorciers* (1580), dessen Verbreitung den massenpsychotischen Hexenwahn in den Jahrzehnten um 1600 quasi-disziplinär abzusichern half.

Behält man diese vielschichtige Problemlage im Blick, die nahezu alle Bereiche des Wissens tangierte, so wird sogleich deutlich, daß auch die Bestimmung des »Ortes«, den die *Dichtung* im System der Polymathie bei Vossius einnimmt, von entscheidendem Gewicht im Blick auf ihren Wahrheitsgehalt sein

⁹⁰ Man denke an die Auslegungen Hesiods (1601) und Pindars (1616) durch den Wittenberger Erasmus Schmid; vgl. Ralph Häfner: »Synoptik und Stilentwicklung. Die Pindar-Editionen von Zwingli/Ceporin, Erasmus Schmid und Alessandro Adimari«, in: Die Praktiken der Gelehrsamkeit in der Frühen Neuzeit, hg. v. Helmut Zedelmaier und Martin Mulso, (Frühe Neuzeit. Bd. 64), Tübingen 2001, S. 97–121.

⁹¹ Vgl. Johann Thomas Freigius: *Quaestiones physicae. In quibus methodus doctrinam physicam legitimè docendi, describendique rudi Minerva descripta est, libri XXXVI*, Basel: Sebastian Henricpetri, März 1585, S. 388–417 (»Liber XVIII. De astrologia«).

⁹² Johann Jacob Wecker: *De secretis libri XVII. Ex variis authoribus collecti, methodiceque digesti, & tertium iam aucti*, Basel: Officina Pernea, 1587 (zuerst 1582). Zu diesem Werk vgl. William Eamon: *Science and the Secrets of Nature. Books of Secrets in Medieval and Early Modern Culture*, Princeton 1994, S. 276–278.

⁹³ Vgl. Kenneth D. McRae: »Ramist Tendencies in the Thought of Jean Bodin«, in: *Journal of the History of Ideas* 16 (1955), S. 306–323; Ralph Häfner: »*Circularis ratio*. Zur Methode in Jean Bodins *Universae Naturae Theatrum*«, in: *il cannocchiale. rivista di studi filosofici* 1993, n. 1, S. 39–58; Ann Blair: *The Theater of Nature. Jean Bodin and Renaissance Science*, Princeton 1997.

mußte. Denn die Entfaltung der *studia humanitatis*, die die Vereinigten Niederlande mit ihren Zentren Leiden und Amsterdam im ersten Drittel des 17. Jahrhunderts zu einem Hort der Gelehrsamkeit machte, implizierte eine wenn auch nicht immer ausgesprochene Polemik gegen die Inanspruchnahme platonischer Dialektik durch Vertreter des Ramismus, dessen Wissenschaftslehre als Begriffs-Scholastik ohne eigentliches *fundamentum in re* aufgefaßt werden konnte.

Nach mehreren Anläufen konzipierte Pierre de La Ramée 1555 die Dialektik⁹⁴ als eine Universalwissenschaft (*art général*), die schlechthin alle Modi der Ausrede (des λόγος) umgreift und deren Ziel es ist, alle Dinge aufzufinden und zu beurteilen (*inventer et juger toutes choses*).⁹⁵ Aber diese »Dinge« erscheinen innerhalb der prozessual-rhetorischen Ordnung von *inventio* und *dispositio/iudicium* nur als Elemente des Satzes, dessen Bedeutung sich durch die grammatischen Aufschlüsse der Etymologie und Syntax erschließt.⁹⁶ Die Dinge (*res*) der Rede gehorchen – oder sind Funktionen – der Ordnung und Bedeutung der Wörter (*verba*), und die Wahrheit des Satzes geht in der Richtigkeit der Verknüpfung der Wörter auf. Diese »Goldene Kette Homers« besitzt daher demonstrative Evidenz, und der Verlust eines Gliedes würde die »Ordnung und Stetigkeit des Ganzen unterbrechen«.⁹⁷ Die dialektische Methode, so Ramus, finde ihre Anwendung nicht nur im Bereich der doktrinären Wissenschaften, sondern ebenso sehr im Blick auf die »Redner, Dichter und alle Schriftsteller«.⁹⁸ Auch die Dichtwerke können demnach als dialektische Disputationen gekennzeichnet werden, deren Aussagearten durch die Kategorien des Gegensätzlichen, Relativen, Gleichnishaften, Scheinbaren, der Quantität, des qualitativen Vergleichs, des Ähnlichen und Unähnlichen etc. bestimmt sind.⁹⁹ Catull,

⁹⁴ Grundlegend für die verwickelte Entstehungsgeschichte der ramistischen *Dialectical/Dialectique*: Nelly Bruyère: *Méthode et dialectique dans l'œuvre de La Ramée. Renaissance et âge classique, (De Pétrarque à Descartes. Bd. 45)*, Paris 1984; zur Wirkung vgl. André Robinet: *Aux sources de l'esprit cartésien. L'axe La Ramée-Descartes. De la Dialectique de 1555 aux Regulae*, Paris 1996.

⁹⁵ Vgl. Pierre de La Ramée: *Dialectique (1555)*, hg. v. Michel Dassonville, Genf 1964, S. 50: »Et à la vérité telle philosophie [sc. la Dialectique] méritoit bien d'estre traictée et illustrée par tant de philosophes, car si les ars spéciaux ont esté reiglez par grand labeur de plusieurs hommes: Grammaire et Rhétorique pour bien parler et orner la parolle, Arithmétique et Géometrie pour bien compter et bien mesurer, par quantes veilles et de combien d'hommes convenoit-il façonner la Dialectique, art général pour inventer et juger toutes choses?«

⁹⁶ Ebd., S. 146.

⁹⁷ Ebd. – Zur »Goldenen Kette Homers« vgl. Ralph Häfner: »*Circularis ratio*. Zur Methode in Jean Bodins *Universae naturae theatrum* (1596)«, S. 50.

⁹⁸ Ebd., S. 147.

⁹⁹ Ebd., S. 74ff.

so schien es Ramus, gab ein Beispiel für derartige dialektische Übungen, wenn wir (in der von Ramus zitierten Übersetzung Ronsards) lesen:¹⁰⁰

Les soleils ont le pouvoir
De mourir, et de se voir
Revivre en clarté nouvelle:
Mais après que serons mors
Il faudra dormir alors
Une nuit perpétuelle.

Die Wahrheit dieses Satzes – auf ihn wird übrigens noch Denis Diderot unter den gänzlich gewandelten Bedingungen eines sensualistischen Erklärungs potentials rekurrieren¹⁰¹ – ergibt sich nach ramistischer Dialektik hier anhand einer Demonstration der Kategorie des »Ungleichen« zwischen den Sonnen und uns Menschen innerhalb syntaktischer und etymologischer Richtigkeit, ohne daß wir nach der Wahrheit der Dinge, die als beobachtbare Phänomene den »res« des Satzes zugrundezuliegen scheinen, sinnvoll zu fragen vermöchten; die Fragen nach der Wahrheit einer Mehrzahl von Sonnen sowie nach ihrem Tod und ihrer Wiederkunft, die Catulls Rede möglicherweise enthielt, liegen völlig außerhalb der ramistischen Untersuchung der Richtigkeit des Satzes, weil nur dieser, nicht aber irgendwelche auf dem Sinneseindruck beruhende flüchtige Erscheinungen, mit demonstrativer Gewißheit in seiner grammatischen Konsistenz aufgewiesen werden kann.

Auch die Erzählungen der Dichter rechnen im Rahmen dieses spezifischen dialektischen Modells also nur zu einer unter vielen Arten der Rede, die alleamt denselben Regeln der Richtigkeit des Satzes unterworfen sind. Die Göttergeschichten geben als Allegorien über Sachverhalte Auskunft, die durch die kategorialen Bestimmungen der ramistischen Dialektik zu entdecken sind, aber sie enthalten keinen »verborgenen Sinn«, der auf etwas außerhalb der Satz wahrheit und ihrer sprachlichen Ornamente verwiese. Unter diesem Blickpunkt bleibt daher der Antrieb zu einem Humanismus der Disziplinen, der durch das Motiv christlicher Apologetik bestimmt wird, völlig grundlos, und es ist nur folgerichtig, daß sich in Ramus' *Dialectique* keine Spuren eines derartigen apologetischen Motivs finden lassen. Denn die heidnischen Mythen erzählen dann nichts über die Geschichten der Völker oder über das Wirken der Götter unter den Menschen, da sie keine »historische Wahrheit« über die Dinge außerhalb der »dialektischen« Wahrheit der »Dinge« im Satz enthalten.

Allein von hier aus gewinnt die Funktion, die Vossius den *fabulae* der heidnischen Dichter für die Einsicht in den wahren (>historischen<)> Zusammenhang

¹⁰⁰ Ebd., S. 88. Vgl. Pierre de Ronsard: *Œuvres complètes*, hg. v. Jean Céard, Daniel Ménager und Michel Simonin, Bd. 2, Paris 1994, S. 1157. – Vgl. Catullus: *carm.* 5, v. 4–6: »soles occidere et redire possunt: [I] nobis, cum semel occidit brevis lux, [I] nox est perpetua una dormienda.«

¹⁰¹ Vgl. Denis Diderot: *De la poesie dramatique* [1758], in: ders.: *Œuvres esthétiques*, hg. v. Paul Vernière, Paris 1988, S. 177–287, hier: S. 240.

gewisser Dinge zuwies, erst ihre volle Brisanz, auch wenn sie auf den ersten Blick nur den ziemlich bekannten Argumenten der seit Platons *Ion* geübten ›sophistischen‹ Lesart der homerischen ›Geschichten‹ zu entsprechen scheint; aber schon die Tatsache, daß Vossius aus denselben etymologischen Erörterungen der Namen der Göttergenealogie im platonischen *Kratylos* im Gegensatz zu Ramus Konsequenzen zieht, aus denen noch deutlich genug Elemente des Florentiner Neuplatonismus innerhalb der Tradition einer *prisca sapientia* erkennbar werden,¹⁰² gibt eine Anzeige von der ›theologischen‹ Dimension der Vossius'schen Poesiologie. Gerade hierin zeigt sich der eigentliche Ansatz zu einer Polemik, der die gelehrten Studien seit langem ausgesetzt waren; denn die Polymathie trat damit zu den biblischen Glaubensgewißheiten in ein unmittelbares Verhältnis, aber sie traktierte diese Gewißheiten nicht vermittelt dogmatisch-autoritativer, inzwischen freilich konfessionell stark divergierender Rechtsetzungen, sie bediente sich vielmehr eines in seinem wahren Wert zweifelhaften »Geschenkes Gottes«, durch das der Mensch mit seinen ›artistischen‹ Fähigkeiten nur erst als »vernünftiges Lebewesen« bezeichnet war; handelte es sich doch um eine Vernunft, die seit dem Sündenfall ziemlich genau den trüben Gewässern eines aufgewühlten Baches glich. Überdies versteht sich diese Argumentationsform im frühen 17. Jahrhundert, zu einer Zeit, in der sich im akademischen Bereich der spanisch-jesuitische Aristotelismus eines Francisco Suarez rasch durchzusetzen vermochte, keineswegs mehr von selbst, und Vossius' Darlegungen gewinnen ihren genauen Sinn zudem erst im Horizont eines christlichen Humanismus, der insbesondere in der sehr bewußten Aufnahme des Lehrprogramms der alexandrinischen Philologie gründete. Dieser Gesichtspunkt ist für die Polymathie in dem Jahrhundert von Vossius bis zu Fabricius, deren patristische Fundierung kaum zu überschätzen ist, von konstituiver Bedeutung.

Vossius berief sich zunächst auf Philon von Alexandrien (1. Hälfte des 1. Jh. n. Chr.) und schränkte dessen Begriff der Polymathie, den dieser mit der *ἐγκύκλιος θεωρία* identifiziert hatte, insofern ein, als er unter der Enkyklopaideia allein die Grammatik verstanden wissen wollte; Dialektik (oder Logik) und Mathesis gehören also nicht dem propädeutischen Bereich der Enzyklopädie, wohl aber dem der Polymathie an.¹⁰³ Die Aufgaben des Philologen teilen sich zunächst in der Sorge um die wohlgefügte Rede (*cura sermonis*), die die grammatische, rhetorische und metrische Struktur des Textes zu erhellen habe. Um sich eine reine Sprachform (*pura dictio*) anzueignen, genüge es nicht, die gelehrten Kritiker (*grammatici*) gelesen zu haben, vielmehr seien die besten

¹⁰² Zum Problemzusammenhang vgl. D. P. Walker: *The Ancient Theology. Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*, London 1972; Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Philosophia perennis. Historische Umrisse abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit*, Frankfurt/M. 1998.

¹⁰³ Gerhard Johann Vossius: *De philologia liber*, S. 20f.

Schriftsteller nachzuahmen und überdies zu prüfen, was von denjenigen zu halten sei, die die Auslegung der Dichter (*poëtarum enarratio*) einer grammatischen Analyse unterworfen haben. Nur so setze man sich in den Stand, ein unabhängiges »Urteil« (*judicium*) über die Schriftsteller sich zu bilden.¹⁰⁴ Vossius forderte also von dem Lernenden nicht weniger als eine Kritik der Kritiker, die im Rückgang auf den ursprünglichen Text zugleich die Qualität seiner Auslegung reflektierte.

Eine weitere Aufgabe des Philologen fällt dem Bereich der »Historik« zu, die mit den Fragen der Geographie, Chronographie, Genealogie und Geschichte im eigentlichen Sinne, der »res gestae«, befaßt ist.¹⁰⁵ Dieser Schatz der Geschichten, der sich in einem weiteren Horizont auch auf die Altertümer, Sitten und Gebräuche sowie die alten Rechtsnormen bezieht, umfaßt hier ausdrücklich auch die poetischen Erdichtungen (*fabulae*), wie Philon dargelegt habe: »Die Grammatik, indem sie die Geschichten der Dichter und Schriftsteller erläutert, bringt Erkenntnis (*νόησις*) und vielfältige Gelehrsamkeit (*πολυμάθεια*) hervor«.¹⁰⁶ »Womit Philon zur Genüge anzeigt«, so Vossius' Kommentar, »daß er unter dem Terminus der Geschichte nicht allein die wahren, sondern auch die mythischen Erzählungen begreift.«¹⁰⁷ Während der Philosoph die einzelnen Ursachen historischer Ereignisse nach und nach untersucht, um aus ihnen Regeln für die Staatsklugheit (*prudencia civilis*) abzuleiten, beschränkt sich der Grammatiker oder Philologe auf die Kenntnis des Ereignisses selbst (*eventus*) zu dem einzigen Zweck, zu einem Verständnis der Schriftsteller und hier insbesondere der Dichter anzuleiten. In diesem Bemühen dürfe er sich nicht nur auf die römische Geschichte beschränken, er müsse seinen Geist vielmehr »durch ein jedes Zeitalter und beinahe alle Völker« schweifen lassen.¹⁰⁸ Aus

¹⁰⁴ Ebd., S. 41. – Zum Traditionszusammenhang vgl. Joachim Dyck: Ticht-Kunst. Deutsche Barockpoetik und rhetorische Tradition, 3., ergänzte Aufl., (Rhetorik-Forschungen. Bd. 2), Tübingen 1991. Zur Geschichte der ›Kritik‹ vgl. die kenntnisreiche Untersuchung von Herbert Jaumann: Critica. Untersuchungen zur Geschichte der Literaturkritik zwischen Quintilian und Thomasius, (Brill's Studies in Intellectual History. Bd. 62), Leiden, New York, Köln 1995, zu Vossius (*De arte grammatica*, 1635) v. a. S. 172f.

¹⁰⁵ Ebd., S. 51. Zu den einzelnen Fächern vgl. ebd., Kap. XI (Geographie), Kap. XII (Chronologie) und Kap. XIII (Genealogie). – Zur Vossius'schen Historik vgl. Nicholas Wickenden: G. J. Vossius and the Humanist Concept of History, Assen 1993.

¹⁰⁶ Ebd. – Vgl. Philo Alexandrinus: »De congressu quaerendae eruditionis gratia«, in: ders.: Opera quae reperiri potuerant omnia [...], hg. v. Thomas Mangey, 2 Bde, London 1742, S. 519–545, hier: S. 521.

¹⁰⁷ Ebd.: »Quo satis indicat [sc. Philo], se *Historiae* nomine non veras modò, sed etiam fabulosas narrationes complecti.«

¹⁰⁸ Ebd., S. 72: »Aliter autem historiam tractat Philologus; aliter Philosophus. Hic prudentiam civilem sibi proponit; eoque attendit ad causas singulas, & in modo etiam, quo quid gestum, minutatim singula considerat. At Grammatico satis ferè est, eventum nôsse: saltem non ultrà requirit, quàm ad intelligendos scriptores, maximèque poëtas, opus est. Nec tamen eorum similes esse oportet, qui tantummodo historiam Romanam degustant: sed circumferendus est animus per omne aevum, ac gentes prope omnes.«

den epischen Dichtungen, die aus Wahrem und Erfundenem gemischt sind, trennt der Philologe das Wahre vom Falschen, wodurch die Geschichte, die »eigentliche Mutter der Weisheit und Klugheit«, viel Licht erhalte. In den erfundenen Geschichten ergründet er die verborgene Bedeutung (*mystica interpretatio*), »unter deren Schleier bald die Geheimnisse der Natur, bald Anweisungen für das kluge Handeln enthalten sind.«¹⁰⁹

Ramus' Lehre mußte in einer Zeit in höchstem Maße irritierend wirken, in der die Polymathie durch »platonisierende« Tendenzen der Zweiten Sophistik und durch die erstmals 1605 durch Francis Bacon erhobene Forderung nach einer »story of learning« zu neuerlicher Dignität gelangte.¹¹⁰ Das dialektische Verfahren der Ramisten stand für ein Wissen ein, dessen demonstrative Evidenz unter Ausschaltung der der Rede »äußerlichen« *res* allein durch die logisch stringente Satz Wahrheit ermöglicht wurde. Vossius legte seinem Wissensbegriff demgegenüber eine Struktur zugrunde, die wesentliche Elemente der spätantiken Polymathie bewahrte, indem er sie zugleich für das von Bacon übernommene Konzept einer »*Historia literaria, sive scholastica*« fruchtbar machte.¹¹¹ Wie im Falle der alexandrinischen Lehrtradition Philons hatte auch der Weltreisende Strabon (63 v. Chr.–19 n. Chr.) in den berühmten einleitenden Abschnitten zu seinem geographischen Werk dargelegt, daß das Ziel des Dichters und des Sängers (Musikers) vorwiegend auf Belehrung, weniger aber auf Unterhaltung der Hörenden gerichtet sei.¹¹² Diese Überlegung enthielt sowohl ein sachliches als auch ein chronologisches Argument. Die ältesten Dichter waren Lehrer der Weisheit, die den Jugendlichen die Sitten, Leidenschaften und angenehmen Handlungen lehrten. Die Göttergeschichten sind daher weit davon entfernt, eine bloße »fabulöse Gaukelei« (*τετρατολογία μυθική*) oder »alberne Mythologie« (*γραιωδή μυθολογία*) vorzustellen, sie geben vielmehr – gleichwie die Berichte aus fernen Weltgegenden – »Kunde von dem Neuen« (*καινολογία*), denn es gehört zu ihrem Wesen, Unerhörtes zu lehren.¹¹³ Sie enthalten damit in der Form einer »ursprünglichen Theologie« (*θεολογία αρχαϊκή*) eine »Polymathie«, die alles Wissen und alle Kunst umfasse.¹¹⁴ In

¹⁰⁹ Ebd., S. 73: »In hac [sc. historia ficta] verum est à falso discernendum. Quod si fiat, historia, quae vera est sapientiae, ac prudentiae, mater, multum inde accipit lucis. Ex fictis etiam eruenda est mystica interpretatio: sub cuius involucro, nunc naturae mysteria, nunc prudentiae praecepta, continentur.«

¹¹⁰ Zu dieser vgl. D. A. Russell: »Aristides and the Prose Hymn«, in: *Antonine Literature*, hg. v. D. A. Russell, Oxford 1990, S. 199–219.

¹¹¹ Vgl. Gerhard Johann Vossius: *De philologia liber*, S. 71: »*Historia literaria, sive scholastica, est de viris doctis, eorum scriptis, & scientiarum incrementis. Item de artium inventoribus, earumque progressu.*« Zu Vossius' Verhältnis zu Francis Bacon (*The Advancement of Learning* [1605], hg. v. G. W. Kitchin, London 1973, S. 69f.) vgl. Luc Deitz: »Gerhard Johann Vossius' *De philologia liber*«, S. 16 und 25.

¹¹² Vgl. Strabon: *Geographica*, c. 15–16 ed. A. Meineke.

¹¹³ Vgl. ebd., c. 19.

¹¹⁴ Vgl. ebd., c. 16.

diesem Sinne waren auch die ältesten Geschichtsschreiber und Naturforscher »Mythographen«.¹¹⁵

Indem Vossius den Bedeutungsumfang einer Polymathie aufnahm, der in der Zweiten Sophistik zur reichsten Entfaltung gekommen war, erschien auch seine platonisierende Poetik – trotz mancherlei bewußt eklektischer Anleihen bei Aristoteles, Horaz und anderen – in einem Licht, dem die spekulative Tiefe, die sie im Renaissance-Platonismus¹¹⁶ von Marsilio Ficino bis hin zu Francesco Patrizi gewonnen hatte, nur noch wie ein flüchtiger Schatten nachhing. Indem Vossius die Geschichte im ganzen, die Beschreibung der Weltgegenden (Geographie), die Ordnung der Zeiten (Chronographie), die Genealogie der Götter und Heroen und die wahren und erfundenen Geschichten in dem Komplex der Polymathie verortete, spannte er zugleich eine entschieden »politische« oder lebenspraktische Dimension auf, denn sie bildete – offenbar in dem Sinne Bacons¹¹⁷ – die Herrschaft der göttlichen Vorsehung in den menschlichen Lebensverhältnissen gleichwie in einem Spiegel ab. Damit verlor sich das »Vielwissen« nicht in die müßige Zerstreuung eines wissensdurstigen Geistes, es war vielmehr beständig auf »Eines« bezogen, von dem die vielfältigen Geschichten, mochten sie wahr oder erfunden sein, ihren Sinn im Blick auf das Ganze der welthaften Ereignisse zugeteilt bekamen: »Da in dieser gewohnten Mannigfaltigkeit menschlicher Angelegenheiten eine so große Verwandtschaft der Ereignisse herrscht, die auf *eines* hin zusammenwirken, so verdankt sich dieser Umstand von deren voraussehender Sorge, die das Allgesamt regiert.«¹¹⁸ Wenn dieser providentielle Gesamtsinn der Ereignisse auch für die Zeit vor Christi Geburt Bestand haben sollte, mußte den heidnischen Mythen, und seien sie auf den ersten Blick noch so lächerlich, eine Bedeutung inhärieren, die durch das Verfahren einer »mystica interpretatio« gehoben werden konnte. Vossius artikulierte mögliche Zweifel an dem providentiellen Lauf der Geschichte der Menschheit anhand der folgenden Verse des alexandrinisch-römischen Dichters Claudian, der 1612 von Caspar Barth¹¹⁹ neu herausgegeben worden war:¹²⁰

¹¹⁵ Vgl. ebd., c. 19–20.

¹¹⁶ Vgl. grundsätzlich Bernard Weinberg: A History of Literary Criticism in the Italian Renaissance, 2 Bde, Chicago 1961.

¹¹⁷ Vgl. Francis Bacon: The Advancement of Learning, S. 80f.

¹¹⁸ Gerhard Johann Vossius: De philologia liber, S. 75: »[...] sed quòd, in solita hac rerum humanarum varietate, tanta est similitudo eventuum, qui in unum conspirant; id verò non aliunde esse possit, quàm à provida ejus cura, qui universum temperat.«

¹¹⁹ Ausführlich äußerte sich Caspar Barth zu dem Problem der Providenz bei Claudian in seinem Hauptwerk: Adversariorum commentariorum libri LX [...], Frankfurt/M.: Daniel und David Aubry, Clemens Schleich, 1624, coll. 2505–08 und 2624–27.

¹²⁰ Claudianus: »In Rufinum«, I, 1–3, in: Cl. Claudiani quae exstant, hg. v. Nicolaus Heinsius, Leiden 1650, S. 9–33, hier: S. 9. Claudian meistert diese Skepsis durch die Denkform natürlicher Theologie; die unmittelbar folgenden Verse lauten: »Nam cum dispositi quaeissem foedera mundi, [/] Praescriptosque mari fines, annisque meatus, [/] Et lucis noctisque vices: tunc omnia rebar [/] Concilio firmata Dei, qui lege moveri [/] Sidera, qui

Saepe mihi dubiam traxit sententia mentem,
Curarent superi terras, an nullus inesset
Rector, & incerto fluerent mortalia casu

(Oft bewegte der Gedanke meinen zweifelnden Geist, ob Götter die Erde besorgten, oder ob ihr kein Lenker einwohnte und das Irdische durch unzuverlässigen Zufall fließe)

und parierte diese Skepsis mit einer Invektive gegen jegliche Form eines politischen Epikureismus.¹²¹ Diese providentielle Ordnung der Geschichten galt in übergeordnetem Zusammenhang – trotz mancher hermeneutischer »Schwierigkeiten«, die der Philologe bei ihrer Erforschung zu gewärtigen hatte und von denen wir einige noch in Augenschein nehmen werden – auch für die Ordnung der Polymathie im ganzen.¹²²

Als Jacob Thomasius 1676 seine Polemik gegen die *fabulae* der Dichter lancierte, richtete sich sein Angriff insbesondere gegen die allegorische Auslegung der Irrfahrten des Odysseus durch Herakleides Pontikos sowie gegen das Verfahren einer *mystica interpretatio*, wie sie etwa durch Ficino und Leo Hebraeus geübt worden war.¹²³ Auch Vossius verwies lakonisch auf die »Allegorien« des Herakleides zur Erläuterung der »Geheimnisse der Natur« aus den Dichtern und zur Anleitung zur Tugend,¹²⁴ aber diese platonisierende Poetik fand nur noch im Horizont einer als »Sophistik« konzipierten Polymathie oder »vielfältigen Gelehrsamkeit« eine Heimstatt, die sie aufgrund der völlig verkehrten Zuordnung der Dichtkunst innerhalb der (neu-)aristotelischen Wissenschaftssystematik, für die in Deutschland dann insbesondere Jacob Thomasius in Erscheinung trat, längst verloren hatte. Die »Weisheit« des Dichters im Sinne von Platons *Ion* wurde bei Vossius vielmehr um den allerdings wesentlichen Aspekt der »Beredsamkeit« ergänzt, wie er zum Beispiel in dem »Platonismus« Ciceros und dann wieder bei Martianus Capella wirksam geworden ist.¹²⁵ In der

fruges diverso tempore nasci, [I] Qui variam Phoeben alieno jusserit igni [I] Completi Solemque suo: porrexerit undis [I] Litora: tellurem medio libaverit axe [...].«

¹²¹ Vgl. Gerhard Johann Vossius: *De philologia liber*, S. 74–75.

¹²² Vgl. Gerhard Johann Vossius: »Dissertatio bipartita. Cujus pars prior agit, quibus disciplinis perfecta constet eruditio: altera, quomodo variae adeo disciplinae optime addiscantur«, und: »Introductio in chronologiam«, in: Gerardi Jo. Vossii et aliorum dissertationes de studiis bene instituendis, Utrecht 1658, S. 1 ff., 22 ff. – Vgl. auch Nicholas Wickenden: G. J. Vossius and the Humanist Concept of History, S. 181–185 (»Providence in History«).

¹²³ Vgl. hierzu unten, Zweiter Teil, Kapitel 2b.

¹²⁴ Gerhard Johann Vossius: *De philologia liber*, S. 73. – Vgl. *Doctissimi clarissimique Gerardi Joannis Vossii et ad eum virorum eruditione celeberrimorum epistolae [...]*, S. 20.

¹²⁵ Vgl. Cicero: *De inventione* I, 1: »sapientiam sine eloquentia parum prodesse [...]«. – Zum Kontext vgl. Stephen Gersh: *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, Notre Dame (Indiana) 1986, S. 603. Zur Begriffstradition von »sapientia« vgl. Eugene F. Rice: *The Renaissance Idea of Wisdom*, (Harvard Historical Monographs. Bd. 37), Cambridge (Mass.) 1958; Marie Thérèse d'Alverny: »Quelques aspects du symbolisme de la »sapientia« chez les humanistes«, in: *Umanesimo e esoterismo. Atti del V convegno internazionale di studi umanistici*, Oberhofen (Bern), 16–17 Settembre 1960, hg. v. Enrico Castelli, Padua 1960, S. 321–333.

noch zu Lebzeiten des Autors erschienenen Abhandlung *De artis poeticae natura, ac constitutione* (1647), deren Anlage ebenso wie der Traktat über die Philologie auf den Gebrauch zu Vorlesungen deutet, widmete sich Vossius diesem sophistischen Gehalt der Dichtkunst und erläuterte damit den grammatischen Charakter derselben im Verhältnis zu den beiden anderen Fächern der Polymathie, Mathesis und Logik. Es ist dieser beständig sichtbare *sophistische* Horizont der Poesie im Sinne des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts und seiner Ausläufer, in dessen Umkreis wesentliche Elemente der platonisch-neuplatonischen Poesiologie fortleben konnten.

Dieser Umstand muß eigens betont werden, denn die Bestimmung des Dionysios von Halikarnassos, gemäß der die Dichter σοφιστᾶί sind, barg das Problem, wie der Urheber eines physiologischen Lehrgedichts, Empedokles, für die von Platon im *Phaidros* vorgetragene Auffassung des Dichters als eines, der »Mythen schafft, nicht aber Reden«, zu retten war, ohne daß die Dichtkunst, wie auch die Rhetorik, der ›Dialektik‹ in ramistischem Sinne zugeschlagen werden mußte. Diese Differenzierung war von weitreichenden Folgen, da in letzterem Falle die Mythen oder Göttergeschichten der heidnischen Dichter jeglichen gnoseologischen Gehalt und alle nach ›außen‹ auf die *res* weisende, verborgene Bedeutung, die durch eine *mystica interpretatio* erst zu erhellen wäre, verloren und nur noch die rhetorische Funktion des schmückenden Ornaments der Rede zu erfüllen hatten. Jacob Thomasius, der im Reich maßgeblich zur Reformation des Aristotelismus der sogenannten zweiten, spanischen Scholastik beitrug, wird vornehmlich aus dieser dialektischen Perspektive seine Argumente gegen die Abgeschmacktheit der heidnischen Mythen beziehen. Vossius legte dar, daß die Dichtkunst, gleichermaßen wie die Rhetorik, eine bemerkenswerte ›politische‹ Funktion besitze, indem beide durch Anleitungen zur Tugend dem Gemeinwesen nützen. Allein es sei ein Irrtum, wenn Zabarella, Gaspare Sardi, Scipione Gentili und andere unter Berufung auf Aristoteles, der die Rhetorik einen Teil der Dialektik nenne,¹²⁶ behaupten, eine jede Kunst, sobald sie sich des Beispiels (*exemplum*) oder enthymematischer Schlußfolgerungen bediene, falle in den Bereich der Logik. Denn Rhetorik und Poetik wollen nicht nur lehren (*docere*), sondern auch vergnügen (*delectare*), sie richten sich nicht nur auf Erkenntnis (*cognitio*), sondern auch auf Handlung (*actio*).¹²⁷

Vossius umriß mit dieser Variation des horazischen Dictums die durchaus praktische Dimension eines Wissens, durch das sich der Dichter *als Sophistes*

¹²⁶ Vgl. Aristoteles: *Rhetorica* I, 1, 1.

¹²⁷ Gerhard Johann Vossius: *De artis poeticae natura, ac constitutione liber*, Amsterdam 1647, S. 40. – Zu Zabarellas Auffassung der Poetik als Teil der Logik vgl. Reimund Sdzuj: *Historische Studien*, S. 92, Anm. 44. Von dem Ferraresischen Gelehrten Gaspare Sardi (1480–1564) nennt Vossius: *De triplici philosophia commentariolus*, Florenz 1549. Zu Scipione Gentili (1563–1616), der in Altdorf als Professor der Jurisprudenz tätig war, vgl. Ralph Häfner: »Wundersame Verwandlungen. Zum Verhältnis von Magie und Dichtkunst«.

um eine auf Öffentlichkeit gegründete *respublica* verdient machte, und er umschrieb damit implizit noch einmal die Differenz, die die Polymathie von einem philosophischen Wissen aus Gründen trennt. Zabarellas Einschluß der Dichtkunst in die Dialektik, der, wie wir sahen, auch bei Pierre de La Ramée eine etwas anders akzentuierte Ausarbeitung gefunden hat,¹²⁸ hatte allerdings auch in Deutschland eine starke Nachwirkung, wie die Diskussion über die poetischen *argutiae* im Bereich der Logik zeigen kann,¹²⁹ und die Argumente Zabarellas, ebenso wie die des Ramus, traten immer dann hervor, wenn man sich weder einem wie auch immer bestimmten ›Platonismus‹ noch auch einem Aristotelismus in der Art der inzwischen auch in weiten Teilen des protestantisch-reformierten Raumes wirksamen spanischen Scholastik¹³⁰ hingeben wollte. Vossius konnte auch im Bereich der Dichtkunst einen *eklektischen* Platonismus zur Geltung bringen, weil sein Konzept einer Polymathie in der Perspektive der Zweiten Sophistik mit seinem – heute so genannten – mittelplatonischen Hintergrund ganz wesentlich durch den christlichen Platonismus der alexandrinischen und kappadokischen Patristik geprägt worden ist. In diesem denkgeschichtlichen Umkreis steht auch seine Schrift über das Wesen der Dichtkunst in engster Nachbarschaft zu dem 1642 vorläufig abgeschlossenen komparatistischen Idololatrie-Komplex. In einem Brief an den jungen Heidelberger Gelehrten Daniel Pareus, der unter anderem durch eine Edition des Lukrez (1631) hervorgetreten war, charakterisierte Vossius diese Neigung zur Eklektik als bewußte Abkehr von einem Aristotelismus, in dem er in seiner Jugend unterrichtet worden war. Nach seinen Leidener Studien bei den Aristotelikern Peter Bertius und Pierre Du Moulin¹³¹ begann er demnach von den Peripatetikern abzuschweifen und sich platonische, stoische und selbst epikureische Denkfiguren anzueignen; diese Eklektik war allerdings ausdrücklich auf die philosophischen Studien beschränkt, »denn im Bereich des Glaubens ist Christus unser einziger Meister, der schon zuvor durch die Propheten und später durch die Apostel, inspirierte Männer, zu uns gesprochen hat.«¹³²

¹²⁸ Zu Zabarella vgl. Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Topica universalis*, S. 68ff.

¹²⁹ Vgl. etwa Christian Donatus (praeses), Christoph Clausius (resp.): *De veterum argutiis*, Wittenberg 1685. – Zur – anders gelagerten – Wirkung der *argutia*-Lehre in Emmanuele Tesaurus *Cannochiale aristotelico* (1654) vgl. unten, Dritter Teil, Kapitel 1.

¹³⁰ Grundlegend: Friedrich Paulsen: *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Leipzig 1921.

¹³¹ Vgl. Paul Colomiès: »Vita viri incomparabilis, Gerardi Joannis Vossii«, in: *Doctissimi clarissimique Gerardi Joannis Vossii et ad eum virorum eruditione celeberrimorum epistolae* [...], nicht paginiert; Nicholas Wickenden: G. J. Vossius, S. 3f.

¹³² Vgl. Brief an Daniel Paraeus, Leiden, nicht datiert (vermutlich 1620er Jahre), in: *Doctissimi clarissimique Gerardi Joannis Vossii et ad eum virorum eruditione celeberrimorum epistolae* [...], S. 80f., hier: S. 80: »Adolescens in unius Aristotelis verba jurabam, aetate provecior saepe excedere coepi à Lyceo, meque contuli vel in Academicam, vel in porticum, vel etiam hortos Gargetti senis. Nempе ἐκλεκτικός factus sum. Nullius addictus jurare in verba Magistri: De Philosophia dico. Nam in sacris unicus

c. Eklektischer Platonismus: Vossius und die Poetik Pseudo-Longins

Blicken wir auf die Elemente, die Vossius im Rahmen dieses eklektischen Platonismus in den Dienst seiner Poesiologie stellte, so ist vorerst zu beobachten, daß er Ficino selten, Francesco Patrizi gar nicht nennt. Andererseits kann das Gewicht, das den Dichtungslehren des Aristoteles und des Horaz auch in seiner Ausarbeitung zukommt, kaum überschätzt werden, zumal wenn wir an die mannigfachen Vermittlungen durch Marco Girolamo Vida, Julius Caesar Scaliger, Francesco Robortello und viele andere Theoretiker denken.¹³³ Dieser Befund bestätigt sich zumal im Blick auf die im selben Jahr 1647 publizierten *Poeticae institutiones* und die Abhandlung über den Begriff der Nachahmung in Rhetorik und Poetik.¹³⁴ Allein jenseits der scheinbar grundsätzlichen Entscheidung und Parteinahme für Platons oder Aristoteles' Beitrag zur Dichtungslehre, eine Entscheidung, die für Vossius' ausgesprochen eklektisches Verfahren ohnehin beinahe wertlos ist, öffnet sich das weite Feld der antiken und spätantiken, frühchristlichen und mittelalterlichen Grammatiktraditionen, deren Präsenz – wie etwa im Falle des Strabon – der Vossius'schen Eklektik erst den ihr eigenen Wert zu verleihen vermag.

Dieser grammatischen Anlage entspricht etwa das ziemlich ausführliche, kritisch kommentierende Referat der Aitiologien über den Ursprung der Poesie, die Vossius der Schrift über das Wesen der Dichtkunst einfügt.¹³⁵ Die verworrene Unstimmigkeit der einschlägigen Berichte Gregors von Nazianz (zufälliger Ursprung durch eine Wahrsagerin namens Phemoneö, Sibylla oder Philyra), Diodors von Sizilien (Zeus gestand einst den Musen die Dichtkunst zu), des angeblichen phoinikischen Historikers Sanchuniathon (nach Eusebios: Sidò, die Schwester Poseidons, als Urheberin des Hymnos), des Laktanz (Orpheus als erster Dichter) und anderer mache die Vermutung umso wahrscheinlicher, daß die Poesie in Griechenland von Hirten zuerst ausgeübt worden war, die um die Berge und Quellen, die den Musen und dem Apollon heilig waren, ihre Herden weideten. Vossius nahm sich in einer Art von Engführung insbe-

Magister Christus, qui & antea per Prophetas, & postea per Apostolos viros θεοπνεύστους, locutus nobis [...].« Vgl. Brief an Edward Misselden, Amsterdam, 29. November 1638 (gregorianischen Stils), ebd., S. 166f. – Zu dieser – horazischen – Form von Eklektik vgl. auch Wilhelm Schmidt-Biggemann: »In nullius verba iurare magistri. Über die Reichweite des Eklektizismus«, in: ders.: Theodizee und Tatsachen. Das philosophische Profil der deutschen Aufklärung, Frankfurt/M. 1988, S. 203–222.

¹³³ Zu diesen vgl. Charles Sears Baldwin: *Renaissance Literary Theory and Practice. Classicism in the Rhetoric and Poetic of Italy, France, and England*, New York 1939, S. 155ff., 171ff.

¹³⁴ Vgl. Gerhard Johann Vossius: *Poeticarum institutionum, libri tres*, Amsterdam 1647; ders.: *De imitatione cùm oratoriâ, tum praecipuè poeticâ; deque recitatione veterum, liber*, Amsterdam 1647. – Vgl. *Doctissimi clarissimique Gerardi Joannis Vossii et ad eum virorum eruditione celeberrimorum epistolae [...]*, S. 19–21.

¹³⁵ Zum folgenden vgl. Gerhard Johann Vossius: *De artis poeticae natura, ac constitutione liber*, S. 76–79.

sondere einer Destruktion der beliebten und von alters tradierten Ursprungslegende an, die sich um Orpheus als den ersten Sänger rankte¹³⁶ und ließ damit implizit erkennen, in welcher weiten Ferne ihm Ficinos Neuplatonismus gerückt war. Aristoteles bezeuge (nach Cicero), daß Orpheus niemals gelebt habe,¹³⁷ und Origenes entgegnete seinem heidnischen Widersacher Kelsos unwidersprochen: »und die Bücher deiner weisen Dichter scheinen nicht mehr vorhanden«. ¹³⁸ Endlich handele es sich bei den Namen des Orpheus, Linos und Musaios gar nicht um historische Persönlichkeiten, sondern – wie eine etymologische Analyse klar belege – um Sachwörter phoinikischen Ursprungs.¹³⁹

Das eklektische Verfahren¹⁴⁰ unterscheidet sich ja nur insofern von der Skepsis eines Sextus Empiricus, als es das Postulat einer strikten Zurückhaltung des Urteils durch das Gebot der begründeten Auswahl des Besten ersetzt. Die gleichsam polyhistorische Dichte des Werkes des Sextus Empiricus, der die widerstreitenden Argumente in eine für den menschlichen Verstand kalamitöse und trostlose Gleichwertigkeit setzt, leistete einem fideistischen, allein das Offenbarungswissen geltend lassenden Standpunkt Vorschub, wie er mit mehr oder weniger Intensität von Henri Estienne und Gontier Hervet, den beiden frühen Herausgebern des Sextus im 16. Jahrhundert, über Agrippa von Nettesheim bis hin zu Poiret immer wieder vertreten worden ist. Es gehört zum Wesen der Eklektik, daß sie in der Regel die am wenigsten spektakulären Problemlösungen bevorzugt, und Vossius' Ableitung der Dichtkunst in Griechenland aus der seit langem topischen, freilich auch von Scaliger wiederholten Hirtenidylle¹⁴¹ gibt hiervon beredtes Zeugnis. Der Ursprung der Dichtkunst rückte so

¹³⁶ Zur Herkunft und Persistenz des Topos vgl. D. P. Walker: »Orpheus the Theologian and Renaissance Platonists«, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 16 (1953), S. 100–120; August Buck: *Der Orpheus-Mythos in der italienischen Renaissance*, (Schriftenreihe und Vorträge des Petrarca-Instituts in Köln. Bd. 15), Krefeld 1961, bes. S. 16ff. mit Blick auf Poliziano und Ficinos Abhandlung *De divino furore* (1457).

¹³⁷ Vgl. Cicero: *De nat. deor.* I, 170.

¹³⁸ Vgl. Origenes: *Contra Celsum libri octo*: *Ejusdem Philocalia*, hg. v. William Spencer, Cambridge 1677, S. 15.

¹³⁹ Zur Struktur etymologischer Reflexion, die uns noch in vielfältiger Weise beschäftigen wird, vgl. zunächst Ernst Robert Curtius: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, ed. Bern, München 1984, S. 486–490 (Exkurs XIV: »Etymologie als Denkform«).

¹⁴⁰ Vgl. Werner Schneiders: »Vernünftiger Zweifel und wahre Eklektik. Zur Entstehung des modernen Kritikbegriffes«, in: *studia leibnitiana* 17 (1985), S. 143–161. – Vgl. Françoise Desbordes: »Le scepticisme et les ›arts libéraux‹: une étude de Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos I–VI*«, in: *Le scepticisme antique. Perspectives historiques et systématiques. Actes du Colloque international sur le scepticisme antique*, Université de Lausanne, 1–3 juin 1988, hg. v. André-Jean Voelke, (Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie. Bd. 15), Genf, Lausanne, Neuchâtel 1990, S. 167–179.

¹⁴¹ Vgl. Gerhard Johann Vossius: *De artis poeticae natura, ac constitutione liber*, S. 13, mit Hinweis auf Julius Caesar Scaliger: *Poeticae libri septem*, Lyon 1561, S. 6–10 (= lib. I, cap. 4). – Zur Schäferfotopik vgl. grundsätzlich Klaus Garber: *Der locus amoenus und der locus terribilis. Bild und Funktion der Natur in der deutschen Schäfer- und Landlebendichtung des 17. Jahrhunderts*, Köln, Wien 1974; zur Tradition vgl. auch Wolfgang Hildesheimer: *Nachlese*, Frankfurt/M. 1987, S. 42.

in einen sachlichen Zusammenhang mit dem heidnischen Götterdienst, ohne daß sie selbst durch Inspiration von den Göttern hätte hergeleitet werden müssen. Die Annahme der besonderen Gabe eines »verehrwürdigen Gutes«, deren die Seherin Phemonoë durch ihren vorgeblichen Vater Apollon¹⁴² teilhaftig geworden war – eine Erklärung, die noch Vida, »wenn die Alten recht haben« (*si vera vetustas*), bevorzugte¹⁴³ –, verlor für Vossius in dem Maße an Wahrscheinlichkeit, als gewisse *konventionelle* Handlungen anläßlich des Gottesdienstes und der religiösen Zeremonien den Anlaß zu heiligen Gesängen hinreichend wahrscheinlich machen konnten. Zudem war damit noch nichts über den zeitlichen Vorrang der *biblischen* Dichtungen des Moses, Hiobs oder Davids ausgesagt. Vossius verwarf daher die von Giovanni Boccaccio versuchte Herleitung der hebräischen Poesie von dem »uralten« babylonischen Herrscher Nimrod und den Assyern, die ihre heiligen Feste mit Gesängen beginnen, da der Ursprung dieser heiligen Riten und Opferhandlungen zweifellos bei dem Volke Gottes selbst zu suchen sei. Wegen dieser *petitio principii* gebe es folglich keinen Grund, »warum wir die heiligen Gesänge eher von den Heiden als von den wahrhaften Verehrern Gottes herleiten sollten.«¹⁴⁴ Aber der Wert des eklektischen Verfahrens einer kritischen Auswahl des Besten bemißt sich an dem im Falle von Vossius erfolgreichen Bemühen, dem Wissensbereich der *artes liberales* in den Werken der Dichtung einen Freiraum zu sichern, der durch die christliche Adaption der Skepsis gegenüber allem bloß menschlichen Wissen insbesondere seit Hervet destruiert zu sein schien.

Von hier aus wird nun verständlich, warum Vossius den an sich wenig originellen Gedanken einer ursprünglichen Identität von Dichtern und Musikern unter dem Namen der »Weisen« (σοφοί) oder Gelehrten (σοφισταί) derart ex-

¹⁴² Zum Ursprung des »carmen heroicum« durch Phemonoë vgl. kritisch Johann Christian Blum (»autor et respondens«): *De poetriis graecis* [...], (praes.: Gottfried Olearius), Leipzig 1708, S. 45: »Phemonoen Delphicam feminam, cum Apollinis filiam vocat Plinius, id proprio sensu cum Gyraldo accipiendum haut putem, sed eo, quo Asclepiadas Medicos & Musarum filios homines eruditos vocamus.« – Entsprechende antike Quellennachweise verzeichnet: *Der Kleine Pauly* IV, 726.

¹⁴³ Vgl. Marco Girolamo Vida: *De arte poetica* [1527], translated with commentary, & with the text of c. 1517 edited, by Ralph G. Williams, New York 1976, S. 4 und 129 (mit Hinweis auf Pausanias, X, 5, 7): Vgl. Pausanias: *Accurata Graeciae descriptio* [...] Guilielmo Xylandro Augustano diligenter recognita [...], Frankfurt 1583, S. 320, Z. 39f.: Phemonoë als erste πρόμῳντις θεοῦ und als Schöpferin des Hexameters.

¹⁴⁴ Vgl. Gerhard Johann Vossius: *De artis poeticae natura, ac constitutione liber*, S. 81: »[...] Nempe arbitratu[r] [sc. Joannes Boccacius lib. XIV de Genealogia Deorum cap. VIII], primum instituisse Nemrodum, ut canticis sacra celebrarentur gentilitia. Sed sententiae ejus antiquum laudare debuerat auctorem. Cū enim sacra, ac sacrificia, sint à populo Dei: caussa sanè est nulla, cur carmina sacra à nationibus potiùs, quàm veris Dei cultoribus, accessamus. Praesertim cū nihil habeant gentiles, quod antiquitate cum Mosaicis canticis certet.« – Vgl. Giovanni Boccaccio, *Genealogie deorum gentilium libri*, hg. v. Vincenzo Romano, (Scrittori d'Italia. Bde 200, 201), 2 Bde, Bari 1951, Bd. 2, S. 701–705 (»Qua in parte orbis prius effulserit poesis«).

poniert, daß er für seine Auffassung des Wesens der Dichtkunst als anfangs noch nicht einmal metrischer, sondern bloß *rhythmischer Sophistik* geradezu grundlegend werden konnte. Wenn der weise Seher Iopas zur Leier besang:¹⁴⁵

– Errantem Lunam, Solisque labores,
Arcturum, pluviásque Hyadas –

(die umherschweifende Luna und die Mühen des Sol, Arctur und die regenbringenden Hyaden)

so gab uns Vergil außerdem zu verstehen, daß der Dichtkunst ein »wahrer Vorwurf« (*verum argumentum*) viel ursprünglicher zu eigen war als die Zusammenmischung bloßer Erzählungen (*fabulae constringere*), die keinen wahrhaften Grund besaßen.¹⁴⁶ Die Zuordnung der Dichtkunst zur Geschichte als einem »Spiegel göttlicher Vorsehung« im Rahmen der Polymathie, wie sie Vossius in der Schrift *De philologia* vorgenommen hatte, war also dadurch gerechtfertigt, daß sowohl die pragmatischen Geschichten eines Thukydides und Livius als auch die *fabulosae narrationes* der Epiker, ohne Rücksicht auf das *genus dictionis*, von Wahrem (*veritas*), d.h. von wirklichen oder doch möglichen Ereignissen (*eventus*) berichteten.¹⁴⁷ Auf diese Weise ging das heuristische Modell der aristotelischen Poesiologie, die Unterscheidung zwischen wirklichen und möglichen Handlungen,¹⁴⁸ in dem Konzept einer poetischen Sophistik auf, die Vossius offenbar in sehr enger Anlehnung an Platons Bestimmung des Rhapsoden als eines »Auslegers der Götter« entwickelte. Denn die Kunde des Sehers Iopas von den Bildern des gestirnten Himmels, dem wandelnden Mond und dem Laufe der Sonne, ja in unvergleichlich höherem Maße die mosaikartigen Gesänge über die Schöpfung der Welt, wiesen auf eine Quelle unseres Wissens, die die sophistischen oder gelehrten Ordnungen des Dichters stets bedingt.

Diese Quelle stellte sich Vossius in den beiden ursprunghaften Elementen aller Hervorbringung (*ἀρχέτυπα στοιχεῖα γενέσεως*) dar, die der spätantike Verfasser einer Schrift über das Erhabene, die seit 1554 in gedruckter Fassung unter dem Namen des Longinos umlief, gegenüber den »methodischen«, »technologischen« oder erlernbaren Bestimmungen des rechten Maßes, des rechten Zeitpunkts und der fortgesetzten Übung unterschied.¹⁴⁹ Mit erstaun-

¹⁴⁵ Vgl. ebd., S. 82; vgl. S. 18. – Vgl. Vergilius: Aen. I, 740–746.

¹⁴⁶ Vgl. ebd., S. 14.

¹⁴⁷ Vgl. ebd., S. 12.

¹⁴⁸ Vgl. Aristoteles: poet. 1451a 36–b 7.

¹⁴⁹ Vgl. Ps.-Longinus: De sublimitate 2, 2; hier findet sich nur der Singular »Element«, den Vossius wohl im Blick auf seine eigenen Ausführungen oder aus dem Gedächtnis zitierend in einen Plural verwandelte. – Vgl. Gerhard Johann Vossius: De artis poeticae natura, ac constitutione liber, S. 65. – Zur Differenz von natürlicher Gabe und Erlernbarkeit durch Übung oder Kunst vgl. Platon: Phaedr. 245a 1–8. – S. a. Joachim Dyck: Ticht-Kunst, S. 116ff. (hier v. a. im Rückgriff auf Ciceros *De oratore*).

licher Leichtigkeit überblendete Vossius jedoch sogleich Longins Lehre von dem eigengesetzlichen Wesen des poetischen Entstehungsprozesses mit der aristotelischen Differenzierung zweier Dichtarten, die sich durch die beiden Wesensmerkmale einer glücklichen Anlage oder einer bestimmten Form von Raserei voneinander unterscheiden.¹⁵⁰ Die Entstehung der Dichtung verdankt sich demnach im ersten Falle der Erfindungskraft (*vis excogitandi*), die dem Menschen von Geburt an eingepflanzt sei, oder aber man hat ihren Ursprung in einer von außen erregten Begeisterungsfähigkeit (*impetus/furor*) zu suchen, die uns in einen Zustand versetzt, in dem wir »gleichsam nicht wir selbst sind.«¹⁵¹

Das Dichtungsvermögen besitzt also einen »zweifachen Ursprung« (*gemina causa*). Die glückliche Geistesbeschaffenheit (*εὐφροσύνη, ingenii felicitas*) der Erfindungskraft äußert sich gewöhnlich schon beim Kinde, indem es mit großer Scharfsinnigkeit (*ingenio perspicaciori*) phantasiert und sich im Erfinden (*ad fingendum*) geschickt erweist.¹⁵² Wenn wir, so Vossius, der *Mathesis* des Julius Firmicus Maternus (1. Hälfte 4. Jh. n. Chr.) Glauben schenken, so werden die Dichter und diejenigen, die zu den göttlichen Gesängen vorzüglich geeignet sind, geboren, »wenn der Mond, nachdem er sich (erst) vom Merkur abwendet, in der nächtlichen Genitur von Licht erfüllt (wieder) zu Merkur geführt wird.«¹⁵³ Demgegenüber bedürfe das Werk des Rasenden eines äußeren Anstoßes, durch den er außer seiner selbst gesetzt werde. Die völlige Umwandlung seiner Persönlichkeit setze ihn in die Lage, ihm selbst fremde Gedanken und Reden dem staunenden Publikum vorzustellen.¹⁵⁴

Welche Folgen zeitigte insbesondere der ekstatische Ursprung der Dichtung in der Poetik des niederländischen Gelehrten? Vossius war weit davon entfernt, sich völlig einer platonisierenden Dichtungstheorie hinzugeben, deren Urbild Platons *Ion* zusammen mit entsprechenden Überlegungen im *Phaidros* bereitstellte und die Cicero in der berühmten Rede für den Dichter Archias auf die Differenz der durch Lehre und Vorschriften erworbenen *studia* und den Dichtwerken, die sich den »gleichsam durch einen göttlichen Geist« aufgeregt

¹⁵⁰ Vgl. Aristoteles: poet. 1455a 32–35.

¹⁵¹ Vgl. Gerhard Johann Vossius: *De artis poeticae natura, ac constitutione liber*, S. 64: »Naturae verò nomine complector, tum ingenii bonitatem, sive vim excogitandi naturâ homini insitam, innatamque; tum etiam impetum illum naturae, quo rapimur ad poema condendum. Tralatiè eum furorem appellant; quia, quasi nostri non simus, alienos mores, & affectus, adsumimus.«

¹⁵² Vgl. ebd., S. 65.

¹⁵³ Vossius zitiert stark verkürzt; vgl. Iulius Firmicus Maternus: *Mathesis* IV, 7, 1 ed. Kroll-Skutsch: »Si Luna ad Mercurium feratur et ei se cursus sui radiatione coniungat et sit plena luminibus, faciet cordatos ingeniosos, oratores summa eloquentiae nobilitate fulgentes, praesertim si Mercurius in oportunis geniturae locis constitutus in signis suis vel in partibus suis fuerit inventus et eum Iuppiter trigonica radiatione respexerit; tunc enim litterarum merito et eloquentiae splendore maxime illis conferuntur insignia.«

¹⁵⁴ Vgl. Gerhard Johann Vossius: *De artis poeticae natura, ac constitutione liber*, S. 65.

Geisteskräften des Dichters verdanken, zurückführte.¹⁵⁵ Die scheinbar unüberbrückbare Dichotomie, die Pindar in der zweiten Olympischen Ode zwischen dem Wissen der Gelehrten (μαθόντες), die wie die Krähen mit geschwätziger Zunge pausenlos plappern, und dem Weisen (σόφος), der vieles einsieht »durch natürliche Gabe« (φύσῃ), eröffnete,¹⁵⁶ war für Vossius umso weniger gerechtfertigt, als der sophistische Gehalt der Polymathie ja im wesentlichen durch traditives Wissen bestimmt war. Was vordergründig als Versuch einer Verbindung von platonisierender *furor*-Lehre und aristotelisch-präzeptiver Poesiologie in der Nachfolge Vidas und des älteren Scaliger erscheinen konnte, stellte sich doch sehr bald als eine dezidierte *Abkehr* von der platonischen Auffassung über die Möglichkeit eines durch die Gabe des göttlichen Wahnsinns erwirkten und im Verhältnis zu den Göttern unvermittelten Wissens heraus.

Damit war aber auch die Zweiteilung der *Theopneustie*, die noch Scaliger auch für die heidnischen Dichter in Anschlag gebracht hatte,¹⁵⁷ nicht mehr haltbar. Denn es war gar nicht nötig, den Dichtungen Hesiods und Homers eine »göttliche Kraft«, die »vom Himmel her kommt«, zugrunde zu legen, wenn man sie aus einer bestimmten Verfassung der Seele im Körper ableiten konnte. Diese *Abkehr*, die sich nahezu zwangsläufig aus dem Unternehmen kritischer Polymathie ergeben mußte, manifestiert sich trefflich in Vossius' Naturalisierung des »poeticus furor« im Sinne der bekannten aristotelischen Physiologie; man brauche den dichterischen Wahnsinn nicht von den Musen oder von irgendeiner anderen »geisthaften Bewegung« (*motus daemonicus*) herzuleiten, wenn sich der ekstatische Zustand des Dichters hinreichend durch die Wirksamkeit der schwarzen Galle, und zwar auch im Falle der weissagenden Sibyllen, erklären lasse. Wenn manche meinten, man könne beide Ansichten so vereinigen

¹⁵⁵ Vgl. ebd., S. 24. – Vgl. Cicero: Pro A. Licinio Archia poeta oratio, 8 (18): »Atqui [»atque« ed. Reis, Kasten] sic à summis hominibus eruditissimique accepimus; caeterarum rerum studia & doctrinâ, & praeceptis, [»et arte« ed. Reis, Kasten] constare: poëtam naturâ ipsâ valere, & mentis viribus excitari, & quasi divino quodam spiritu afflari [»inflari« ed. Reis, Kasten]«. – Vossius zitiert außerdem Cicero, *Tusc. disp.* I, 64: »Mihi vero ne haec quidem notiora et inlustriora carere vi divina videntur, ut ego aut poëtam grave plenumque carmen sine caelesti aliquo mentis instinctu putem fundere, aut eloquentiam sine maiore quadam vi fluere abundantem sonantibus verbis uberibusque sententiis.« – Vgl. Platon: Ion 533d 3. – Zur Herkunft dieser Auffassungen vgl. Craig Kallendorf: »From Virgil to Vida: The Poeta Theologus in Italian Renaissance Commentary«, in: *Journal of the History of Ideas* 56 (1995), S. 41–62; E. N. Tigerstedt: »The Poet as Creator: Origins of a Metaphor«, in: *Comparative Literature Studies* 5 (1968), S. 455–488; Fabio Troncarelli: »Musarum sacerdos. Il poeta-vate, modello mitico dei rapporti tra letteratura ed ermetismo«, in: *Il mago, il cosmo, il teatro degli astri. Saggi sulla letteratura esoterica del Rinascimento*, hg. v. Gianfranco Formichetti, Rom 1985, S. 11–33; Friedrich Ohly: »Wirkungen von Dichtung«, in: *DVjs* 67 (1993), S. 26–76. – Zu vergleichen: Urs Herzog: *Divina Poesis. Studien zu Jacob Baldes geistlicher Odendichtung*, (Hermaea. N. F. Bd. 36), Tübingen 1976.

¹⁵⁶ Vgl. Pindarus: *Olymp.* II, 86–88.

¹⁵⁷ Vgl. Julius Caesar Scaliger: *Poetices libri septem*, S. 5. – Vgl. Platon: *Phaedr.* 265a 9ff. (über die zwei Arten von Mania).

(*conciliare*), daß die Musen oder der Daemon hinwiederum auf die Galle wirken, so bedenke man, daß aus den »Prinzipien der Natur« schlechterdings nicht erkannt werden könne, ob es derartige Geister gibt. Der Enthusiasmus des Dichters sei mit Aristoteles und vielen Ärzten jüngerer Zeit vielmehr durch die Schärfe der melancholischen Feuchtigkeit in dem natürlichen Temperament aufgewiesen worden.¹⁵⁸

Vossius ergänzte diese physiologische Temperamentenlehre durch eine Typologie der Sitten des Menschen und der Völker, die der balearische Gelehrte Antonius Lullus in seinem drei Jahre vor Scaligers Poetik erschienenen wichtigen, aber wenig verbreiteten Rhetorikhandbuch *De oratione* (1558) durch ein differenziertes Zusammenwirken natürlich-geographischer Umstände und national-kultureller Bedingungen aufgewiesen hatte. Die Sittlichkeit (*mores*), die – ganz ciceronianisch – in der Rede (*oratio*) als der vorzüglichsten Handlung des Menschen, des Weisen, Dichters oder Priesters zum Ausdruck komme, wandelt sich demnach zu »Gesetzen« (*leges*) eines Landes oder Volkes, in denen die je besondere Pflege der Künste und Wissenschaften sich darstelle.¹⁵⁹ Denn die erstaunliche Tatsache, daß sich unter demselben Himmelsstrich verschiedene Sitten ausbilden, deutet, so Lull, offensichtlich auf eine je verschiedene Kultur des Geistes und dessen sprachlichen Ausdrucks.¹⁶⁰ Alle architektonischen Kulturäußerungen zum Beispiel, beginnend mit den ägyptischen Obeliskern und Pyramiden bis zur neuzeitlichen Anlage von Schlössern, Gärten und Fischteichen bieten eine »göttliche Art des Genusses«, denn sie sind geschaffen nach den Werken Gottes, diesen »Denkmälern der unaussprechlichen Weisheit«, aus denen das Licht der »göttlichen Herrlichkeit« hervorleuchte. Dieses Theater der Welt, das ohne Worte zu uns spricht und in dem der göttliche Schreiber die Dinge gleichwie Buchstaben braucht,¹⁶¹ findet seine Struktur in den drei vitruvianischen Säulenordnungen¹⁶² ebenso wieder wie in den drei Redearten, und die fünf Planetengötter bilden zusammen mit dem Licht der

¹⁵⁸ Vgl. Gerhard Johann Vossius: *De artis poeticae natura, ac constitutione liber*, S. 71. – Vgl. Aristoteles: *Problemata* XXX, 1. – Vgl. die kritische Edition in Raymond Klibansky, Edwin Panofsky, Fritz Saxl: *Saturn und Melancholie. Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst*, Frankfurt/M. 1992, S. 59–76.

¹⁵⁹ Vgl. Antonius Lullus: *De oratione libri septem* [...], Basel, März 1558, S. 96. – Vgl. Gerhard Johann Vossius: *De veterum poetarum temporibus libri duo, qui sunt de poetis graecis et latinis*, Amsterdam 1662, S. 82f. – Eine frühere Ausgabe dieses Werkes erschien Amsterdam 1654, beide Abhandlungen erschienen getrennt zuerst 1651.

¹⁶⁰ Vgl. ebd., S. 92–95.

¹⁶¹ Vgl. ebd., S. 5: »[...] Dixi autem diuinum genus hoc oblectationis. Admiranda enim Diuinæ maiestatis illa opera, quae cernimus ad exemplar fabricata aeternum, in suprema intelligentia subsistens (coelum inquam, solem & lunam quàm sapientiae ineffabilis monumenta censebimus, ideaeque aeternae prolem, quam in mundum hunc tanquam theatrum exhibuit, absque uerbis loquens, & rebus ipsis pro literis utens scriptor & architectus supremus [...]«.

¹⁶² Vgl. ebd., S. 370.