

Michael Stausberg
Faszination Zarathushtra



Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten

herausgegeben von
Fritz Graf
Hans G. Kippenberg
Lawrence E. Sullivan

Band 42

2. Teil

Walter de Gruyter
Berlin · New York

1998

Faszination Zarathushtra

Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte
der Frühen Neuzeit

von
Michael Stausberg

Walter de Gruyter
Berlin · New York

1998

Die Reihe *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*
wurde 1903 begründet von Albrecht Dieterich und Richard Wünsch.

Die Bände I–XV erschienen 1903–1915 unter der
Herausgeberschaft von Ludwig Deubner und Richard Wünsch.

Die Bände XVI–XXVII erschienen 1916–1939 unter
der Herausgeberschaft von Ludolf Malten und Otto Weinreich.

Die Bände XXVIII–XXXVIII erschienen 1969–1982
unter der Herausgeberschaft von Walter Burkert und Carsten Colpe.

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier, das die
US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Stausberg, Michael:

Faszination Zarathushtra : Zoroaster und die europäische Religions-
geschichte der frühen Neuzeit / von Michael Stausberg. – Berlin ;
New York : de Gruyter
(Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten ; Bd. 42)
Zugl.: Bonn, Univ., Diss., 1995
ISBN 3-11-014959-1

Teil 2 (1998)

© Copyright 1997 by Walter de Gruyter & Co., D-10785 Berlin.

Dieses 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

Druck: Rotaprint-Druck Hildebrand, Berlin

Buchbinderische Verarbeitung: Lüderitz & Bauer, Berlin

C Die Zoroaster-Kritik des 17. Jahrhunderts

Wie alle historischen Prozesse ist auch die Zoroaster-Rezeptionsgeschichte nicht geradlinig verlaufen (und erst Recht nicht im Sinne eines linearen Fortschritts). Die voranstehenden Diskurse (bes. XVII. und XVIII.) haben immer wieder rezeptionsgeschichtliche Synchronismen und Anachronismen zum Vorschein gebracht und gezeigt, daß es seit der Frühen Neuzeit zu keiner Zeit mehr nur *einen* gültigen und normativen Zoroaster-Diskurs gegeben hat. Diese bekannten Phänomene der ‚Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen‘ könnten als Gegenbelege gegen jede chronologische Gliederung angeführt werden. Wenn hier dennoch rezeptionsgeschichtliche Epochen differenziert werden, so geschieht das mit dem Ziel, historische Diskontinuitäten zu markieren (so wie die Diskurse XVI.-XVIII. ihrerseits u.a. toposgeschichtliche Kontinuitäten vorgestellt haben).

Diese Diskontinuitäten, die zwischen den in Teil B und C analysierten Zoroaster-Konstruktionen festzustellen sind, beziehen sich nicht nur auf inhaltliche Aspekte des Zoroaster-Diskurses, sondern sie gelten auch für seine Geographie: Während die fünf bislang behandelten Autoren aus Italien (bzw. Griechenland) stammen, gehören die im folgenden vorzustellenden Autoren nach Mitteleuropa (Schweiz, Frankreich, England, Deutschland, Niederlande).¹ Gleichzeitig verändert sich der konfessionelle Hintergrund der Zoroaster-Rezipienten: Die meisten der in Teil C zu behandelnden Autoren gehören nicht dem Katholizismus an (Ausnahmen: Barnabé Brisson, Johannes Bissel und Pierre-Daniel Huet). Eine weitere Veränderung besteht in den Textgattungen: Statt philosophischer überwiegen nun philologische, historische, theologische oder religionsgeschichtliche Texte.

Während sich die Zoroaster-Konstruktionen aller oben in Teil B behandelten Autoren im Rahmen einer neoplatonischen Philosophie artikulie-

¹ Das heißt jedoch nicht, daß die Zoroaster-Rezeptionsgeschichte mit Patrizi in Italien an ihr Ende gekommen wäre; für italienische Autoren nach Patrizi s. oben XVI.h.-i.; XVII.b.a.; b.d.; XVIII.e.; f.; s.; t. Umgekehrt hat sich die frühneuzeitliche Zoroaster-Rezeptionsgeschichte natürlich auch schon vor dem 17. Jh. nördlich der Alpen abgespielt, s. z.B. oben VI.; VI.; VIII.; X.; XVI.d.-g.; XVIII.c.; XIX.a.

ren, hat der Neoplatonismus für die in Teil C zu behandelnden Autoren keine Relevanz mehr. In gleichem Maße büßt das Konzept einer ‚alten Theologie‘ Plausibilität ein. Mit dem Platonismus scheinen auch die *Chaldäischen Orakel* an Attraktivität zu verlieren:² Abgesehen von Thomas Stanley spielen die *Chaldäischen Orakel* für die Zoroaster-Konstruktionen der in Teil C zu besprechenden Autoren keine Rolle; ihre Exegese verspricht keinen philosophisch-theologischen Erkenntnisgewinn mehr. Mit dem Interesse an den *Chaldäischen Orakeln* wiederum schwindet die Aktualität Zoroasters als eines Protagonisten einer fernen und dennoch relevanten Weisheit. Die begeisterte ‚Renaissance‘ Zoroasters weicht einer distanzierten oder auch empörten ‚Kritik‘. Die vor allem von Thomas Hyde und in gewisser Weise auch schon von Gerard Voss und Pierre-Daniel Huet betriebene Revision dieser Zoroaster-Kritik hat ihrerseits neues Diskurspotential freigesetzt (und leitet daher zu Teil D dieser Studie über).

Der skizzierte Umschlag in der Zoroaster-Rezeptionsgeschichte von einer ‚Renaissance‘ Zoroasters zur Zoroaster-Kritik findet im 17. Jh. seine definitive Form.³ Um die skizzierten Transformationen des Zoroaster-

² Umgekehrt tritt das Interesse an den *Chaldäischen Orakel* auch mit neoplatonischen Entwürfen wieder in den Vordergrund, so z.B. in England bei Cudworth (s. oben XVI.j.) und Taylor (s. oben II.).

³ Wie verbreitet im Frankreich des 17. Jhs. in literarischen Kreisen allerdings noch jene neoplatonischen *prisca theologia*-Theoreme waren, in deren Rahmen sich das Interesse an Zoroaster artikuliert, zeigt eine Episode aus den ungefähr im Jahre 1659 abgeschlossenen, aber erst 1834-35 publizierten Kurzbiographien Tallement des Réaux' (1619-1692). Hier erfährt man, es werde berichtet, daß Françoise de Diodé (1610 - ca. 1667) aus Marseille, die viel las und sich am liebsten über Bücher unterhielt, eines Tages Besuch von einem jungen Malteserritter erhielt. Da sie jedoch nur Aristoteles, Platon, Zoroaster und Hermes Trismegistos zitiert habe, habe der junge Mann sich nicht besonders amüsiert. Als Mademoiselle ihn habe hinausbegleiten wollen, habe sich der Malteserritter vor ihr auf die Knie geworfen und sie angefleht: „Par Platon, par Aristote, par Zoroastre, Mademoiselle, je vous conjure, ne mais faites point cet affront“, Tallement des Réaux, *Historiettes* II Hg. Adam 485. Tallement des Réaux streicht heraus, daß diese ‚platonischen‘ Vorlieben Françoise de Diodé gesellschaftlich etwas isoliert hätten. Ihre Freundin Mademoiselle de Scudery vermerkt in einem Brief vom 13.12. 1644: „une demoiselle belle et jeune, qui dans les conversations ordinaires, cite souvent, si j'ai bien retenu, Trismegiste, Zoroastre, et autres semblables messieurs qui ne sont pas de ma connoissance“ (Tallement des Réaux ebd. 1316⁵). Mademoiselle de Scudery habe ihre Freundin schließlich ein wenig von dieser „conversation pedantesque“ über Zoroaster und Konsorten geheilt (ebd. 486). Tallement des Réaux läßt keinen Zweifel daran, daß er diese Konversationsthemen für exzentrisch hielt. Die Episode illustriert somit

Diskurses zu illustrieren, sollen zunächst jedoch zwei Schriften behandelt werden, die noch zu Lebzeiten Patrizis publiziert wurden. Der erste der in Teil C vorzustellenden Autoren, Theodor Zwinger, ist ein Zeitgenosse und in gewisser Weise sogar ein Sympathisant Patrizis. Denn auf Zwingers Vermittlung hin ist im Jahre 1581 die vollständige, vierbändige Ausgabe von Patrizis *Discussiones peripateticæ* bei Perna in Basel erschienen.⁴ Dennoch hat Zwingers Zoroaster-Diskurs nichts mit Patrizis Zoroaster-Konstruktion gemeinsam.

1. Theodor Zwinger (1533-1588)

Der Baseler Universalgelehrte Theodor Zwinger wurde von Genf postum mit dem Titel „Varro des Jahrhunderts“⁵ gepriesen. Dennoch hat seine *fortuna* ein eigenartiges Schicksal erlitten: „Nur wenige große Gelehrte des 16. Jahrhunderts wurden zu Lebzeiten so anerkannt und gefeiert wie Zwinger; kein einziger unter ihnen geriet aber so schnell und vollkommen in Vergessenheit wie er.“⁶

Aus Theodor Zwingers äußerst umfangreichem und vielseitigem Werk ragt das *Theatrum vitæ humanæ* heraus. Das *Theatrum*, „die erste neuzeitliche Enzyklopädie in praktischer Hinsicht“,⁷ wurde zu Zwingers Lebzeiten in drei Bearbeitungsstufen veröffentlicht.⁸ „Stellt das *Theatrum* von 1565 eher den Versuch dar, die Vorschriften der Nikomachischen Ethik des Aristoteles mit Beispielen aus der ganzen menschlichen Geschichte zu versehen, so wird in der Ausgabe von 1571 die wissenschaftliche Bedeutung der ‚mechanischen Künste‘ hervorgehoben, während das *Theatrum* von 1586 einer wahren Realenzyklopädie des Menschen gleichkommt.“⁹

Während die erste Ausgabe des *Theatrum* 1428 Folio-Seiten zählt und weitgehend auf den Vorarbeiten von Zwingers Stiefvater, dem Theologen

nicht nur die Verbreitung Zoroasters, sondern vor allem die kulturelle Distanznahme zu diesem Thema.

⁴ S. oben B 5.4.

⁵ Vgl. Gilly, „Zwischen Erfahrung und Spekulation“ I 63.

⁶ Gilly, „Zwischen Erfahrung und Spekulation“ II 217.

⁷ Schmidt-Biggemann, *Topica universalis* 62.

⁸ Zu L. Beyerlincks Umdisposition des Werkes: Schmidt-Biggemann, *Topica universalis* 65–66.

⁹ Gilly, „Zwischen Erfahrung und Spekulation“ II 157. Zu den konzeptionellen Entwicklungen: Schmidt-Biggemann, *Topica universalis* 62–64.

und Philologen Conrad Lycosthenes (1518-1561),¹⁰ beruht, besteht die dritte Ausgabe aus 29 Büchern in 5 Folianten und zählt nicht weniger als 4374 Folio-Seiten.¹¹

Theodor Zwingers *Theatrum*, das Robert J.W. Evans als das „most famous handbook“ jenes Zeitalters bezeichnet,¹² ist eine der elaborierten Enzyklopädien des 16. Jhs., die ihre Wurzel im Erbe mittelalterlicher Enzyklopädik, dem Aufkommen des Lullismus und kabbalistischer Spekulationen haben, die aber auch für eine veränderte Gedächtniskultur stehen, indem sie sich nicht mehr mit dem Erstellen von möglichst effizienten Regeln zur *ars reminiscendi* begnügen, sondern versuchen, Erinnerung über die Erzeugung eines umfassenden Spiegelbilds der Realität zu leisten.¹³

Das menschliche Leben als ein Theaterstück (Tragödie oder Komödie) und den Menschen als einen Schauspieler zu sehen, ist eine in Antike und (seltener) im Mittelalter verbreitete Metapher, die auf Platon zurückgeht und die sich im 16. und 17. Jh. großer Verbreitung erfreute.¹⁴ So wie das Theater in der Renaissance als ein *theatrum mundi* den Kosmos abbildete¹⁵ – „the world stage on which the Microcosm acted his parts“¹⁶ –, so konnte die Theater-Metapher zur moralischen Allegorie des menschlichen Lebens herangezogen werden.¹⁷ Eine ‚Realenzyklopädie des Menschen‘ als *Theatrum vitae humanae* zu konzipieren, ist von daher eine konsequente Fortführung der Metaphorik.

Das Theater, das Theodor Zwinger konstruiert, sucht alle aus der Geschichte bezeugten Handlungen, Charakteristika, Techniken und Leistungen des Menschen systematisch-encyklopädisch zu erfassen.¹⁸ Ein solches Konzept, in dem „Historie ... zur Scheune von Beispielen“ und das „Ordnen ... zentrale Aufgabe der Dialektik“¹⁹ wird, gibt einer Zoroaster-Rezeptionsgeschichte Gelegenheit, paradigmatisch jene Kontexte zu erfassen, in denen für den Autor (oder Kompilator) Zoroaster wahrzunehmen ist. Ein *Theatrum vitae humanae* beinhaltet die Aufführung der okzidentalen

¹⁰ Zur Person: Beyer, „Lycosthenes, Conrad“.

¹¹ Die Angaben beziehen sich auf die 1604 in Basel erschienene Ausgabe, nach der im folgenden zitiert wird.

¹² Evans, *The Making of the Habsburg Monarchy* 33.

¹³ Vgl. Rossi, *Clavis universalis* 129.

¹⁴ Vgl. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* 148-154; Jacquot, „Le théâtre du monde“ de Shakespeare à Calderon“.

¹⁵ Vgl. Hawkins, „All the World's a Stage“ 174-175; Bernheimer „Theatrum mundi“; Yates, *Theatre of the World* 165, 188-189.

¹⁶ Yates, *Theatre of the World* 189.

¹⁷ Vgl. Yates, *Theatre of the World* 165.

¹⁸ Zur Methodologie: Gilly, „Zwischen Erfahrung und Spekulation“ II 150.

¹⁹ Schmidt-Biggemann, *Topica universalis* 63.

memoria: es zeigt die Orte (*topoi, loci*) der Erinnerung,²⁰ an denen sich Zoroaster im kollektiven Gedächtnis Europas diskurstopographisch versteckt hält;²¹ anders gefragt: Welche Rollen spielt Zoroaster in einem europäischen *Theater des menschlichen Lebens*?

Zwinger entnimmt seine Informationen über Zoroaster fast ausschließlich antiken Quellen (vor allem Plinius). Es gibt eine einzige Ausnahme: Auch Zwinger ist den Fälschungen des Dominikaners Giovanni Nanni aufgesessen.²² Auf Nannis Pseudo-Berosos verweist er z.B. an einer Stelle seiner Abhandlung über die Wunder der Magie. Zu derartigen Wundern zählt Zwinger u.a. die Fähigkeit, Krankheiten herbeizuführen. Als eine solche Krankheit führt der Gelehrte die Impotenz oder Sterilität (*Impotentiam veneris, Sterilitatem*) an, um als erläuterndes Beispiel Nannis Bericht über Ham/Zoroaster zu paraphrasieren: Ham, der deshalb Zoroaster genannt worden sei, weil er die magischen Künste erhelte habe (*artibus magicis claruit, unde Zoroastres dictus fuit*), habe seinen betrunkenen Vater durch einen magischen Gesang (*magico carmine*) impotent gemacht, damit dieser ihn ebenso liebe wie seine Geschwister.²³

Eine weitere Kategorie der *miracula magica* besteht laut Zwinger darin, die Ordnung der natürlichen Dinge umzukehren (*naturarum rerum invertere*). Dazu zählt Zwinger Phänomene bzw. Fähigkeiten wie Sterne herabziehen (*sidera detrahere*), in den Mond schreiben (*in Luna scribere*) oder Blitze hervorrufen (*fulgura ciere*). Die letztgenannte Fähigkeit wird neben dem dritten König Roms, Tullus Hostilius, dem König der Perser, Zoroaster, zugeschrieben, der Blitze hervorgelockt habe (*ZOROASTRES Persarum rex fulgura proliciebat*).²⁴

Das magische Wunderwirken ist ein riskantes Geschäft. Zwinger illustriert das anhand von Beispielen aus der Geschichte. Das *Theatrum vitae* enthält eine eigene Abteilung über die Irrtümer und/oder Strafen, die den Häretikern und den Magiern widerfahren seien. Es könne vorkommen, daß die magischen Wunder entweder gar nicht einträten – der Vorgang ist *irritus* – oder es könne zu fatalen Fehlschlägen kommen – der Vorgang ist *infelix*. Ein solch tragisches Ende soll Zoroaster, den Erfinder der Magie (*ZOROASTRES Magiae inventorem*), ereilt haben: Als er seinen Dämon zur

²⁰ Zu diesem mnemotechnischen Konzept: Yates, *Gedächtnis und Erinnern*.

²¹ Zu den *Welttheatern* und der europäischen Mnemotechnik im 16. Jh.: Rossi, *Clavis universalis* 103–129.

²² Zu Nanni s. oben XVII.a.t.

²³ Vgl. Zwinger, *Theatrum vitae humanae* II 1521a. Nannis Zoroaster-Mythos wird auch ebd. I 1141a referiert.

²⁴ Zwinger, *Theatrum vitae humanae* II 1530 (Anspielung auf die pseudoklementinischen *Rekognitionen*). Zu den *Pseudoklementinen* s. oben XVII.a.a.

Unzeit belästigt habe, sei er von ihm in den Flammen verbrannt worden (*cum familiarem daemonem importunius urgeret, ab eo succensus est*).²⁵ Die Faszination des pseudoklementinischen Mythos ist ungebrochen ...

Nicht nur diese Beispiele zeigen, daß der Komplex der Magie den bevorzugten Rahmen für Zwingers Interesse an Zoroaster darstellt. Das vierte Buch des fünften Bandes des *Theatrum*, aus dem auch die zuletzt angeführten Belegstellen stammen, behandelt die göttliche Philosophie (*De Philosophia divina*), ein Oberbegriff, unter denen der Baseler sowohl die Theologie (wiederum eingeteilt in ‚wahre‘ und ‚falsche‘) als auch die Magie begreift. In der ersten Sektion werden die Erfinder (*inventores*) dieser verschiedenen Disziplinen vorgestellt: Es ist natürlich Zoroaster, der gegen Ninus, den ersten König der Assyrier, unterlegene König der Baktrier, der als erster die magischen Künste erfunden haben soll,²⁶ wobei Zwinger sich auf Iustin, Plinius und Orosius²⁷ beruft. An einer anderen Stelle wird Zoroaster zu den *Magiae doctores* gerechnet und als „*magicarum artium institutor*“²⁸ bezeichnet.

Die Magier (*Magi*) stellt Zwinger als Gruppe neben die *prophetiae divini*, aber auch neben die *haeretici*. Klassifiziert werden sie zunächst „in genere“, also nach Völkern und Familien (*populi, familiae*), dann „in specie“, z.B. nach Geschlecht. Zu den Männern wird natürlich wieder Zoroaster gerechnet, der Schöpfer der persischen Magie (*Persicae autorem esse ZOROASTREM*), die ihrerseits (nach Plinius) die medizinische Variante der Magie darstelle.²⁹ Wenig später auf der gleichen Seite findet sich erneut ein Verweis auf Zoroaster, den König (jetzt wieder) der Baktrier, der die magischen Künste erfunden habe.³⁰ Ergänzend erwähnt der Baseler zwei Hypothesen zur Datierung Zoroasters, den die einen für Mizraim, den Sohn Hams hielten, andere hingegen in die Zeit Abrahams versetzten.³¹ Zwinger will sich zwischen den konkurrierenden Möglichkeiten nicht entscheiden. Auffälligerweise aber fehlt plötzlich jeder Hinweis auf Giovanni Nanni und dessen Identifikation Zoroasters mit Ham.

²⁵ Vgl. Zwinger, *Theatrum vitae humanae* II 1531.

²⁶ Zwinger, *Theatrum vitae humanae* II 1305b: „ZOROASTRES Bactrianorum rex (contra quem primus Assyriorum rex Ninus bella [sic] suscepit) primus dicitur artes magicae invenisse“.

²⁷ Zu Orosius s. oben XVII.a.c.

²⁸ Zwinger, *Theatrum vitae humanae* II 1310a.

²⁹ Vgl. Zwinger, *Theatrum vitae humanae* II 1330a.

³⁰ Vgl. Zwinger, *Theatrum vitae humanae* II 1330b.

³¹ Zwinger ebd.: „Hunc quidem Mizraim Chami F. esse volunt: alij vero diversum, floruisse enima annis plus octigentis ante bellum Troianum tempore Abrahami“.

Eine andere Sektion des Buches *De divina philosophia* ist den Kräften der göttlichen Erkenntnis gewidmet. Auch hier paßt Zoroaster in die Baseler Schubladen, denn die Legenden von Zoroasters Lachen bei seiner Geburt und von seinem pulsierenden Gehirn gelten Theodor Zwinger (ähnlich wie Gabriel Naudé) als allerdeutlichstes Vorzeichen einer großen und herausragenden Begabung (*manifestissimum magnae et egregiae indolis praesagium fuit*).³²

Die enzyklopädische Systematik des Zwingerschen *Theatrum* läßt sich auch am ersten Band illustrieren, der die Vielfalt des Guten und des Schlechten für die Seele in den Griff zu bekommen versucht (*Ea quae animi bona atque mala dicuntur*).³³ Das dritte und letzte Buch dieses Bands analysiert die bekannten Fähigkeiten und Funktionen der Seele. Dazu zählt auch das Lachen. Dieses wiederum traktiert der Enzyklopäde beispielsweise unter folgenden Leitfragen: „Qui“ (Agenten), „Quos riserint“ (Anlässe), „Quomodo“ (Modalität), „Quando“ (Zeitpunkte). Letztgenannte Leitfrage läßt erneut die Bildung verschiedener Unterkategorien zu: „In ortu“, „In Morte“, „Inter Sacra“, „In Lectione“, „In Acroasi“. Jede dieser Varianten wird durch eine historische (oder mythische) Persönlichkeit repräsentiert. Zoroaster steht für das Lachen bei der Geburt (*in ortu*). Zwinger nimmt seinen Zettel zur Hand und notiert wörtlich das entsprechende Exzerpt aus Augustinus *De civitate Dei* XXI 14, das er nur um den Einschub ergänzt, daß Zoroaster der König (nun wieder) der Perser gewesen sei.³⁴

Nach der Erörterung des Guten und Schlechten für die Seele schließt Theodor Zwinger im zweiten Band eine noch etwas umfassendere Klassifikation des Guten und Schlechten für den Körper an (*Ea quae vulgo corporis bona atque mala dicuntur*).³⁵ Das 6. Buch von Band II behandelt das Gute und Schlechte im sekundären Sinne,³⁶ wozu der Baseler als erste Sektion die Nahrung zählt. Eine Unterabteilung dieses Themas behandelt den Gebrauch der Lebensmittel. Diese Untersektion wird dann wiederum unterteilt (*in genere/in specie*). „In specie“ werden folgende Nahrungsmittel aufgezählt: Früchte, Samen, Gemüse, Rinder, Stiere, Kühe, Ziegen, Pferde, Fische und anderes Getier (u.a. auch Affen, Schildkröten, Heuschrecken, Schlangen), Honig, Eier, Milch, Blut, Brei, Käse, Fladen, Süßigkeiten und Wein. Daß tatsächlich all die genannten Dinge, Tiere oder Pflanzen von Menschen konsumiert worden seien, wird jeweils durch ein

³² Zwinger, *Theatrum vitae humanae* II 1397b.

³³ Vgl. Zwinger, *Theatrum vitae humanae* I 1-264.

³⁴ Zu Augustinus s. oben XVII.a.d.

³⁵ Vgl. Zwinger, *Theatrum vitae humanae* I 265-580.

³⁶ Vgl. Zwinger, *Theatrum vitae humanae* I 428-442.

oder mehrere Beispiele aus der Geschichte unter Beweis gestellt.³⁷ Für welches Nahrungsmittel steht Zoroaster? – Für den Käse! Denn Zoroaster habe zwanzig Jahre lang in der Wüste nur vom Käse gelebt, der so angerichtet gewesen sei, daß man sein Alter nicht habe schmecken können.³⁸

Zu den Widrigkeiten, die dem Körper widerfahren können, zählt auch der Tod, über den im allgemeinen und dessen Umstände im besonderen das 7. Buch von Band II handelt.³⁹ Zwinger läßt in seinem *Theater des menschlichen Lebens* (bzw. Sterbens) eine lange Reihe von außerhalb des Körpers zu lokalisierenden Todesursachen auffahren, darunter den Tod durch Blitz oder Feuer, wobei wiederum nach irdischem oder himmlischem Feuer unterschieden wird. Vor Orpheus wird dabei Zoroaster, der König (hier wieder) der Baktrier, Sohn des ‚Oromas‘ und Urheber der magischen Kunst genannt, der angeblich vom Blitz vernichtet worden sei (*ZOROASTRES rex Bactrianorum, Oromasi filius, et artis magicae repertor, igne coelesti absumtus dicitur*).⁴⁰

Nach der enzyklopädischen Klassifikation der Seele und des Körpers folgt die der verschiedenen Güter.⁴¹ Das erste Buch behandelt die verschiedensten Formen und Gegenstände der Reichtümer. Hier thematisiert die erste Sektion den Besitz der verschiedenen Güter. Zwinger listet die verschiedensten möglichen Besitztümer auf: den Besitz von Edelmetallen, Häusern, Gärten, Schätzen, Geld, Edelsteinen, Hausgerätschaft (Geschirr, Möbel), Waffen – und Soldaten. Den ‚Besitz‘ einer Vielzahl von Soldaten sieht Zwinger auch bei Zoroaster durch die Nachrichten über seine Schlachten mit dem Assyrikerkönig Ninos als erwiesen an.⁴²

Zu den in im dritten Band behandelten Gütern rechnet Theodor Zwinger auch die Eigennamen und Insignen.⁴³ Diesbezüglich stellt sich ihm die Frage nach dem Grund der verschiedenen Namen (*cur nomina imponantur*).⁴⁴ Diese können demnach z.B. auf Grund bestimmter Eigenschaften der Seele und des Körpers verliehen werden. Zu diesen namengebenden Eigenschaften der Körper rechnet Zwinger Schnelligkeit, Statur, Körperhaltung, Hautfarbe, Schönheit, Ähnlichkeiten in der Form, Tod, Kopfform, Gemüt und viele andere mehr.⁴⁵ Alle werden nach der bewährten

³⁷ Vgl. Zwinger, *Theatrum vitae humanae* I 431–433.

³⁸ Vgl. Zwinger, *Theatrum vitae humanae* I 433a (Quelle: Plinius).

³⁹ Vgl. Zwinger, *Theatrum vitae humanae* I 454–580.

⁴⁰ Zwinger, *Theatrum vitae humanae* I 476a.

⁴¹ Vgl. Zwinger, *Theatrum vitae humanae* I 581–1080.

⁴² Zwinger, *Theatrum vitae humanae* I 608a. Zum Topos s. oben XVII.

⁴³ Vgl. Zwinger, *Theatrum vitae humanae* I 677–707.

⁴⁴ Vgl. Zwinger, *Theatrum vitae humanae* I 681–690.

⁴⁵ Vgl. Zwinger, *Theatrum vitae humanae* I 687.

Methode durch ‚historische‘ Beispiele konkretisiert. Zoroaster zieht der Gelehrte dabei als Beispiel für den Fall heran, daß jemand seinen Namen durch die Art seines Todes verliehen bekommt. Zu diesem Zwecke referiert Zwinger erneut den pseudoklementinischen Mythos, nach dem Zoroaster etymologisch aus *vivens astrum* hervorgehe und das Mißverständnis der Nachwelt ‚auf den Namen bringe‘, daß Zoroasters Tod durch den Blitz in den Augen seiner Verehrer dafür spreche, daß er als ‚lebendiger Stern‘ weiterlebe.⁴⁶ Eher beiläufig tradiert Zwinger somit die Bewertung Zoroasters als eines hybriden Gauklers, der gerne als Gott angesehen worden wäre (*praestigiator enim cum esset, et deus videri vellut*), dieses Ziel auf Grund seiner astronomischen Kenntnisse angestrebt habe (*dum multum astris intentus*) und dabei – natürlich! – gescheitert sei.⁴⁷

Der pseudoklementinische Zoroaster-Mythos erweist sich als eine Hauptquelle von Zwingers Zoroaster-Notizen. So kann er Zoroaster zu jenen Individuen der Heiden (3. Kategorie nach Juden und Christen) rechnen, die von den Menschen mit göttlichen Ehren bedacht worden seien (*divini honores hominibus tributi*), was wiederum eine Subkategorie des 9. Buches von Band III darstellt, in dem Ruhm und Ehre behandelt werden.⁴⁸

Zoroaster fehlt auch nicht in Band IV, in dem die Instrumente der Philosophie vorgestellt werden (*De habitibus organicis, sive facultatibus logicis vulgo dictis ... de philosophiae instrumentis*).⁴⁹ Das dritte Buch widmet sich der Poetik (*de poetica*)⁵⁰, in dem eine eigene Sektion wiederum die Dichter nach den von ihnen behandelten Themen differenziert, d.h. danach, ob sie organische (*organica*), philosophische, medizinische, prophetische oder theologische Gegenstände behandelten. Sofern es sich um theologische Themen handele, lasse sich wieder eine Einteilung in „sacri“ oder „ethnici“ vornehmen. Zoroaster gehört in die letztere Gruppe. Zentral ist dabei die Information des Hermippos, wonach Zoroaster einhunderttausend (*centum millia*) Verse verfaßt habe⁵¹. Darüber hinaus skizziert er Zoroaster als Perser, berichtet den Mythos von Nannis Pseudo-Berosos, Plinius' Bild des asketischen Zoroasters und bietet eine Differenzierung von drei Zoroastres: [a] den Zoroaster des Berosos-Mythos, [b] Zoroaster als baktrischen König und [c] den Zoroaster, der ungefähr zur Zeit des Xerxes gelebt habe.⁵²

46 Zwinger, *Theatrum vitae humanae* I 687a.

47 Vgl. Zwinger, *Theatrum vitae humanae* I 687a.

48 Vgl. Zwinger, *Theatrum vitae humanae* I 943–1019 (Zoroaster 976a).

49 Vgl. Zwinger, *Theatrum vitae humanae* II 1083–1180.

50 Vgl. Zwinger, *Theatrum vitae humanae* II 1136–1173.

51 Text: Bidez/Cumont, *Les mages hellénisés* II 9 (Frgm. B 2)

52 Vgl. Zwinger, *Theatrum vitae humanae* II 1141a.

Nach den Instrumenten der Philosophie (Band IV) behandelt Band V die theoretischen Gebiete der Philosophie (*De philosophicis habitibus theoreticis*).⁵³ Dazu gehörten die mathematischen Disziplinen (Buch 3),⁵⁴ zu denen er die Astronomie zählt. Bei einer systematisch-umfassenden Erörterung der Astronomie dürften die Erfinder der Astronomie (*inventores astronomiae*) nicht unerwähnt bleiben. Der Erfinder der Wissenschaften von den Sternen (*sideralis scientiae*) aber sei niemand anderes als Zoroaster gewesen, der hier wiederum eine neue Gestalt erhält: Jetzt ist er ein Sohn Seths, der vor der Sintflut gelebt habe.⁵⁵ Dieser Zoroaster habe die astronomische Wissenschaft (*astrorum scientiam*) in zwei Säulen niedergelegt und seine Wissenschaft auf diese Weise an Noah und seine Nachfolger weitergegeben.⁵⁶

Einmal wird Zoroaster schließlich in Band VII erwähnt. Hier geht es um die praktische Philosophie (*De philosophicis habitibus practicis*),⁵⁷ wobei zunächst eine Klassifikation aller menschlichen Sitten und Gebräuche vorgenommen wird (*De philosophia morum universum*).⁵⁸ Die Sitten der Menschen seien von verschiedenen *legislatores* geprägt worden. Ein solcher *legislator* sei auch Zoroaster, der König der Baktrier, gewesen, der dem Volk die Gesetze gegeben habe und diese zugleich durch magische Tricks beglaubigt habe (*leges populis dedit, easdemque magicis praestigiis confirmavit*).⁵⁹ Zwinger identifiziert den ‚baktrischen‘ „ZOROASTRES“ jedoch nicht mit jenem „ZOTUASTES vel ZARASTES“,⁶⁰ der laut Diodoros von Sizilien den ‚Ariern‘ (τοῖς Ἀριανοῖς) ihre Gesetze gegeben habe;⁶¹ der ‚baktrische‘ Zoroaster und der ‚arische‘ Zarastes werden separat aufgelistet.

Seinen letzten Auftritt im *Theater des menschlichen Lebens* hat Zoroaster in Band XXI über die Instrumente des menschlichen Handelns und Erleidens (*De instrumentis actionum et passionum humanarum*).⁶² Das dritte Buch (*De exercitatione*) hat eine eigene Sektion über die Kunst des Schreibens. Diese lasse sich entweder nach Themen untergliedern, über die geschrieben werde, oder nach der Quantität des Schreibens. Zwinger

⁵³ Vgl. Zwinger, *Theatrum vitae humanae* II 1181-1552.

⁵⁴ Vgl. Zwinger, *Theatrum vitae humanae* II 1249-1297.

⁵⁵ Vgl. Zwinger, *Theatrum vitae humanae* II 1261a.

⁵⁶ Vgl. Zwinger ebd.

⁵⁷ Vgl. Zwinger, *Theatrum vitae humanae* II 1553-1628.

⁵⁸ Vgl. Zwinger, *Theatrum vitae humanae* II 1557-1579.

⁵⁹ Zwinger, *Theatrum vitae humanae* II 1563.

⁶⁰ Zwinger ebd.

⁶¹ Text: Bidez/Cumont, *Les mages hellénisés* II 30-31 (Frgm. B 19).

⁶² Vgl. Zwinger, *Theatrum vitae humanae* IV 3737-3886.

gibt in diesem Zusammenhang eine Liste der Vielschreiber (*πολύγραφοι*). Zu diesen zählt zunächst Salomon. An zweiter Stelle aber wird der in Persien lebende Zoroaster genannt, der immerhin 2 Millionen Verse über die Magie herausgegeben habe (*viicies centum millia versuum de Magia editit*)⁶³ – daß es oben nur einhunderttausend waren, scheint Zwinger nicht weiter zu stören.

*

Zoroasters Auftritt in einem *Theater des menschlichen Lebens* am Ende des 16. Jhs. ist signifikant. Zunächst gilt es festzuhalten, daß Zoroaster überhaupt auftritt: Zoroasters Platz in der bekannten Welt ist ihm nicht mehr zu nehmen. Doch welche Rollen spielt er? Er repräsentiert stets Extremformen, er ist Exzentriker, und zwar nicht nur als Vielschreiber. Da ist sein hohes Alter: Zoroaster/Ham, der Sohn Noahs, ein Mann, dessen Geburt bereits auf eigenartige Weise seine besondere Begabung unterstrichen haben soll, ist älter als Moses und Abraham und gehört in die Geschichte der Urzeit der Menschheit, in der er durch die Erfindung der Magie und der Astronomie eine äußerst zweideutige Rolle spielt. Da sind seine außergewöhnlichen asketischen Talente: Zwanzig Jahre lebte er in der Wüste und ernährte sich nur von einem seltsamen Käse. Er war ein König, ein Gesetzgeber und wurde mit göttlichen Ehren bedacht. Aber da sind auch Zoroasters ungeheure (im doppelten Sinn des Wortes!) magische Fähigkeiten: Er lockte Blitze hervor und machte allein durch einen magischen Gesang seinen eigenen Vater impotent. Für seine magischen Handlungen und für sein hybrides Gauklertum wurde Zoroaster so bitter bestraft wie irgend möglich: Er wurde verbrannt bzw. vom Blitz erschlagen. Schillernder, exzentrischer *und* ambivalenter könnte das Bild kaum ausfallen, das Zoroaster im kulturellen Gedächtnis Europas einnimmt.

⁶³ Zwinger, *Theatrum vitae humanae* IV 3825a.

2. Barnabé Brisson (gest. 1591)

Im Vergleich zu den in Teil B in monographischer Form thematisierten Protagonisten des neuzeitlichen Zoroaster-Diskurses steht der um 1530 in Fontenay-le-Comte (Vendée) geborene⁶⁴ Barnabé Brisson für einen in wesentlichen Aspekten anders gearteten kulturellen Kontext und ein anderes biographisches Modell. Brissons Schriften lassen nicht erkennen, daß ihn jene auf Plethon und Ficino zurückgehende, im weitesten Sinne ‚neuplatonische‘ Bewegung, auf die sich Teil B stark konzentrieren mußte, in irgendeiner Weise geprägt hätte. Das darf nicht überraschen, denn Brisson scheint gar nicht spezifisch philosophisch-theologisch interessiert gewesen zu sein.

Barnabé Brisson entstammte einer weder adeligen noch reichen Juristenfamilie des Bas-Poitou. Standesgemäß studierte er an der 1431 gegründeten Universität von Poitiers Jura.⁶⁵ Aus dem Jahre 1556 stammt seine erste, von Guillaume Budé (1467-1540) beeinflusste juristische Abhandlung, die zugleich seine historischen Interessen andeutete: die *Selectarum ex jure civili antiquitatem*.⁶⁶

Möglicherweise war Brisson zu jener Zeit schon in Paris ansässig.⁶⁷ Schnell scheint er sich als einer der besten Pariser Anwälte etabliert und dadurch die Grundlage zu einem großen Vermögen gelegt zu haben, das er seinen Erben hinterließ und für das er schon zu Lebzeiten oft genug kritisch beäugt worden war.⁶⁸ 1575 erhielt Brisson den Titel eines Avocat du roi.

Als Avocat du roi war Brisson automatisch Mitglied des Pariser Parlament,⁶⁹ einer Körperschaft mit prinzipiell unbegrenzten Kompetenzen, die die königliche Jurisdiktion repräsentierte und in deren Aufgabenbereich u.a. Verbrechen gegen den König (z.B. Majestätsbeleidigung), die Beziehungen des Königreichs zum Papsttum sowie die Überwachung der kirch-

⁶⁴ Gambier, *Au temps des Guerres de Religion* 1 nennt 1531 als Geburtsjahr, führt aber keinen Beleg an. DBF 7 (1956) 363 begnügt sich mit „entre 1525 et 1530“.

⁶⁵ Vgl. Gambier, *Au temps des Guerres de Religion* 21-22; DBF 7 (1956) 363; Lewis, „Brissonius“ 68. Anders Metzler, „Die Achämeniden im Geschichtsbeußtsein des 15. und 16. Jahrhunderts“ 301 (Ausbildung in Bourges).

⁶⁶ Vgl. Gambier, *Au temps des Guerres de Religion* 22, 131; Lewis, „Brissonius“ 69.

⁶⁷ Gambier, *Au temps des Guerres de Religion* 23.

⁶⁸ Vgl. Gambier, *Au temps des Guerres de Religion* 137-142.

⁶⁹ Vgl. Gambier, *Au temps des Guerres de Religion* 26-27.

lichen Disziplin und der Orthodoxie fielen.⁷⁰ (Seit 1562 durften nur Angehörige des katholischen Bekenntnisses Mitglied im Parlement werden.) Später wurde Brisson zum Conseiller d'État ernannt.⁷¹ Im Jahre 1580 schließlich erwarb Brisson das Amt des Président de la Grande Chambre (oder Chambre du plaidoyer) des Pariser Parlements.⁷²

Die Funktionäre des Parlements wurden zwar oftmals für diplomatische Missionen des Königs ausgesandt, selten jedoch mit einer so delikaten Aufgabe betraut wie Brisson, den Heinrich III. (reg. 1574-1589) 1581 nach England sandte, um die Heirat seines Bruders, des Grafen von Anjou, mit Elisabeth I. auszuhandeln – ein Plan, der trotz Brissons schmeichelhafter Rede vor Elisabeth scheiterte.⁷³

Neben seiner juristischen Tätigkeit hat sich Barnabé Brisson in Paris den Ruf herausragender Gelehrsamkeit erworben. (Viele der bedeutendsten französischen Philologen und Historiker der 2. Hälfte des 16. Jhs. haben keine akademische Karriere eingeschlagen, sondern ihr Geld als Juristen verdient!)⁷⁴ In Scévole de Sainte-Marthes' *Éloges des hommes illustres* etwa heißt es: „Qu'il n'y avoit point de Monarque en Europe qui se pust vanter de posséder un homme si docte que son Brisson.“⁷⁵ Als Heinrich III. Brisson im Jahre 1587 den Auftrag erteilte, die verstreuten Erlasse der Könige in eine kohärente Form zu bringen, und Brisson innerhalb weniger Monate einen *Code du roy Henri III* vorlegte, war sein Ruf als erster Rechtsgelehrter des Königreichs endgültig gefestigt.⁷⁶

⁷⁰ Zur Geschichte und zu den Funktionen des Pariser Parlements: Doucet, *Les institutions de la France au XVI^e siècle* I 167-188.

⁷¹ Zu den überwiegend administrativen Funktionen des Conseil d'État: Doucet, *Les institutions de la France au XVI^e siècle* I 144-146.

⁷² Vgl. Gambier, *Au temps des Guerres de Religion* 35.

⁷³ Vgl. Gambier, *Au temps des Guerres de Religion* 37-38.

⁷⁴ Vgl. Kelley, *Foundations of Modern Historical Scholarship* 242-249.

⁷⁵ Zitiert nach Gambier, *Au temps des Guerres de Religion* 35.

⁷⁶ Vgl. Gambier, *Au temps des Guerres de Religion* 41-42; DBF 7 (1956) 363. Der *Code du roy Henri III* wurde bis 1622 noch sechsmal nachgedruckt, vgl. Gambier, *Au temps des Guerres de Religion* 132. Besonders im letzten Viertel des 16. Jhs. scheint der Bedarf an derartigen Kompilationen gestiegen zu sein wie neben Brissons Entwurf die Sammlungen von Rebuffi (1573), Fontanon (1585) und Guénois (1593) zeigen, vgl. Doucet, *Les institutions de la France au XVI^e siècle* I 68-69. Vgl. Kelley, *Foundations of Modern Historical Scholarship* 217: „The defenses of Gallican liberties and royal prerogatives were little more than lists of precedents, buttressed by legal and historical texts but deriving their authority mainly from royal edicts or titles preserved in the archives. The need to have such authorities at hand and conveniently classified was the motive for most sixteenth-century collections,

Angesichts der exponierten öffentlichen Funktion, die Brisson einnahm, war seine Verwicklung in die Wirren um die Thronfolge Heinrichs III. und die Aktivitäten der katholischen Heiligen Liga, die in Form des Komitees der Sechszehn im Jahre 1588 Paris auf geradezu totalitäre Weise beherrschte, geradezu unvermeidlich. Diese Vorgänge müssen hier nicht im einzelnen geschildert werden. Brisson konnte sich zunächst mit den Sechszehn arrangieren. Während der Belagerung von Paris durch Heinrich IV. (1590) war Brisson sogar einer der wenigen Mitglieder des Parlements, die sich noch in Amt und Würden befanden, ja, seit Ende Dezember 1590 war er sogar der einzige noch verbliebene Präsident.⁷⁷

Im Laufe der Zeit kam es offenbar zu Spannungen zwischen Brisson und den Sechszehn. Die Verdachtsmomente der Sechszehn gegen Brisson kulminierten in der Affäre Brigart: Jean Brigart, seit 1588 Procureur du roi en l'hôtel de ville, wurde am 6. April 1591 unter dem Vorwurf gefangen genommen, mit den ‚Häretikern‘, sprich dem Kreis um Heinrich IV., mittels einiger in Flaschen versteckter Briefen kommuniziert zu haben, ein Vergehen, auf das seit dem November 1589 die Todesstrafe stand. Brisson allerdings, der nicht ohne Grund zum Vorsitzenden des Tribunals bestimmt worden war, scheint Brigart freigesprochen zu haben.⁷⁸ Dieser Freispruch hat Brisson, der im Laufe des Jahres 1591 versucht zu haben scheint, aus der Liga auszusteigen und zu Heinrich IV. überzulaufen,⁷⁹ in den Augen der Sechszehn offenbar endgültig kompromittiert. Die Sechszehn verurteilten den Präsidenten daraufhin am 14. November in einer Geheimsitzung zum Tode.⁸⁰ Wegen Beleidigung der menschlichen und der göttlichen Majestät sowie des Umgangs mit Häretikern wurde Brisson einen Tag später von einem Pseudo-Tribunal offiziell verurteilt und im Chambre du conseil hingerichtet.⁸¹ Drei Jahre später wurde Brisson offiziell rehabilitiert.⁸²

Bei Guillaume Du Vair liest man über Brisson: „Nul homme de son temps ne sut tant de choses ensemble.“⁸³ Brissons immense Gelehrsamkeit kommt auch in seinen Werken zum Ausdruck, die, so sein Biograph

notably those made by the two well-known legal humanists Barnabé Brisson and Louis le Caron, as well as for the work of Du Tillet.“

⁷⁷ Vgl. Maugis, *Historie du Parlement de Paris* II 67.

⁷⁸ Vgl. Gambier, *Au temps des Guerres de Religion* 93, 97-98; DBF 7 (1956) 363.

⁷⁹ Vgl. Gambier, *Au temps des Guerres de Religion* 126.

⁸⁰ Vgl. Gambier, *Au temps des Guerres de Religion* 99-105.

⁸¹ Vgl. Gambier, *Au temps des Guerres de Religion* 105-108.

⁸² Vgl. Gambier, *Au temps des Guerres de Religion* 111-112, 134-136.

⁸³ Zitiert nach Gambier, *Au temps des Guerres de Religion* 115. Vgl. das Du Vair-Zitat bei Maugis, *Historie du Parlement de Paris* II 92¹.

Paul Gambier, durch „un abus de science et d'érudition, une surabondance de citations“⁸⁴ charakterisiert sind.

Abgesehen von den oben bereits erwähnten Schriften hat der mit Pierre Pithou, dem vielleicht bedeutendsten französischen Philologen des 16. Jhs.,⁸⁵ und dem Historiker Etienne Pasquier⁸⁶ befreundete Advokat ein Buch *Ad legem Juliam de Adulteris* und zwei Bücher *De solutionibus et liberationibus* verfaßt, die zusammen mit den auf vier Büchern angewachsenen *Selectarum ex Jure civili antiquitatem* 1557 in Paris veröffentlicht und ein Jahr später in Lyon nachgedruckt wurden. Ebenfalls 1557 erschien in Paris eine Art juristisches Wörterbuch (*De verborum quae ad jus civile pertinent significatione*) in 19, später noch zweimal nachgedruckten Büchern. Wahrscheinlich 1564 wurde erstmals der eherechtliche Traktat *De ritu nuptiarum et jure connubiorum* gedruckt, der später in Lyon noch zwei Neuauflagen erlebt hat. 1564 erschien überdies sein *Commentarius in lege dominico, cod. de spectaculis et leg. omnes dies codice feriis*. Besonders in Deutschland hatten *De verborum* und die erstmals 1583 publizierte Abhandlung *De formulis et solemnibus populis romani verbis*⁸⁷ auch später einen gewissen Erfolg. 1588 veröffentlichte François Modius Brissons *Notae in Titium Livium*. Eine mehrmals aufgelegte Sammlung *Opera varia* wurde postum 1606 publiziert. Einige seiner Plädoyers sind im *Receuil des plaidoyers notables de plusieurs anciens et fameux avocats de la Cour de parlement* von 1634 enthalten.⁸⁸

Aus dem thematischen Spektrum der genannten Arbeiten des bedeutenden Juristen fällt jenes Werk markant heraus, das einzig hier interessieren soll: Die drei 1590 in Paris veröffentlichten, aber größtenteils sicherlich lange zuvor konzipierten⁸⁹ Bücher *De regio Persarum principatu*, eine mehr als dreihundertfünfzig Folioseiten zählende systematische Monographie über das Achaimenidenreich. Das Werk wurde schon 1591, ein Jahr nach seiner Erstveröffentlichung, in Paris nachgedruckt und erschien 1595 in Heidelberg, 1606 erneut in Paris und 1710 noch einmal in Straßburg.⁹⁰

⁸⁴ Gambier, *Au temps des Guerres de Religion* 114.

⁸⁵ Vgl. Kelley, *Foundations of Modern Historical Scholarship* 247. Zu Pithou ebd. 249-270.

⁸⁶ Vgl. Kelley, *Foundations of Modern Historical Scholarship* 278 (Fußnote). Zu Pasquier: ebd. 271-300.

⁸⁷ Zu diesem imposanten Werk: Grafton, *Joseph Scaliger* I 157.

⁸⁸ Zu den Schriften: Gambier, *Au temps des Guerres de Religion* 131-133 (dort auch der Nachweis einiger poetischer Versuche); Lewis, "Brissonius: de regio Persarum principatu libri tres (1590)" 68-69.

⁸⁹ Vgl. Lewis, "Brissonius" 70.

⁹⁰ Vgl. NUC 76 (1970) 118. Die Straßburger-Ausgabe wurde von Lederlin

De regio Persarum wurde noch im späten 18. und im 19. Jh. z.B. von Ernesti,⁹¹ Creuzer,⁹² Heeren, Goethe, Rawlinson, Bachofen⁹³ und Gibbon⁹⁴ zu Rate gezogen. David M. Lewis hat sogar noch im Jahre 1977 die Ansicht vertreten, „this remarkable book has not as yet been fully replaced“.⁹⁵

De regio Persarum principatu enthält kein Widmungsschreiben. Vergeblich sucht man nach einem Textabschnitt, in dem der Autor ein Programm des Buches vorstellt oder einen Hinweis darauf gibt, welcher biographischen Konstellation sein Interesse für das Achaimenidenreich entsprungen ist.

Dieter Metzler vermutet, „das Studium eines nach spezifischen Gesetzen funktionierenden Reiches“ habe Brisson die Möglichkeit geboten, „den Absolutheitsanspruch der römischen Tradition zu relativieren.“⁹⁶ Insofern habe Brisson mit seiner Achaimenidenmonographie „auch einen gallikanischen Beitrag zur Festigung der französischen Monarchie“⁹⁷ geleistet, was diese in jener Zeit zweifellos ganz besonders nötig hatte. David Lewis hingegen hat in Anbetracht der offensichtlichen Glättungen in Brissons Achaimenidenbild die Frage aufgeworfen, ob sich der Jurist durch den Entwurf eines historischen „utopian kingdom“ nicht vielmehr über all jene Verwicklungen habe hinwegtrösten wollen, an denen er in seiner Gegen-

herausgegeben, der einige Korrekturen, Ergänzungen und Übersetzungen hinzugefügt hat.

⁹¹ Vgl. Ernesti, *Enzyklopädisches Handbuch einer allgemeinen Geschichte der Philosophie und ihrer Literatur* 166.

⁹² Vgl. Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker* I 180, 182 („Alle Nachrichten der Alten über Persische Einrichtungen Sitten und dergl. ... hat mit einem lobenswerthen Fleiss ziemlich vollständig gesammelt *Barnabas Brissonius* in dem sehr brauchbaren Werke *de regio Persarum principatu libri III*“), 357, 366, 369.

⁹³ Angaben bei Metzler, „Die Achämeniden im Geschichtsbewußtsein des 15. und 16. Jahrhunderts“ 300.

⁹⁴ Vgl. Lewis, „Brissonius“ 70.

⁹⁵ Lewis, *Sparta and Persia* 15-16⁷³. Lewis hat sich auf dem 1987 Groningen Achaemenid History Workshop (zum Thema *The Roots of the European Tradition*) erneut mit Brissons Text auseinandergesetzt. Lewis hat bei dieser Gelegenheit sein Urteil von 1977 noch einmal unterstrichen: „Brissonius“ 70: „I know no other book on Achaemenid institutions which purports to cover the ground in the same kind of way and provides a similar survey of the available evidence.“

⁹⁶ Metzler, „Die Achämeniden im Geschichtsbewußtsein des 15. und 16. Jahrhunderts“ 301.

⁹⁷ Metzler ebd.

wart zu leiden hatte.⁹⁸ Beide, die politisch-ideologische und die biographisch-kompensatorische Interpretation sind zwar nicht zu falsifizieren, aber ebensowenig zu verifizieren. Die Abwesenheit einer vordergründigen Intention des Gesamtwerks dürfte es Brissons Lesern neben dem detaillierten Index des Werkes⁹⁹ noch zusätzlich erleichtert haben, den Text als enzyklopädisches Handbuch zur Achaimenidengeschichte zu verwenden.

Methodisch setzt sich *De regio Persarum principatu* explizite von einer narrativ-chronologischen Exposition ab wie sie sich etwa in Pietro Bizaris zwölf erstmals 1583 erschienenen Büchern *Persicarum rerum historiae* findet.¹⁰⁰ Ihm sei es nur darum gegangen, erklärt der Jurist zu Beginn des Werkes, Zierate aus dem Gedächtnis der alten Völker zu pflücken (*ex veteri gentis memoria flosculos carpam*)¹⁰¹ und diese thematisch zu sortieren. Diese Aufgabe hat der Parlamentspräsident auf Grund seiner exzellenten Griechisch-Kenntnisse,¹⁰² die er offenbar auch seinen Lesern zutraute – alle griechischen Zitate bleiben unübersetzt –, und seiner umfassenden Kenntnis der antiken Literatur denn auch auf beeindruckende Weise gelöst.

Die drei Bücher des Werkes fokussieren jeweils einen Themenbereich, nämlich Staat (Monarchie), Religion und Militär – eine verständliche Konfiguration im Kontext der Bürger- bzw. Religionskriege, in deren Umfeld das Werk entstanden ist. Hier die Titel der Bücher: I *Quo de Regia maiestate, totoque regni statu, agitur*,¹⁰³ II *Quo de religione, legibus, moribus, institutisque Persarum tractatur*,¹⁰⁴ III *De re militari*.¹⁰⁵ Die einzelnen Bücher sind ihrerseits nicht systematisch, sondern eher assoziativ strukturiert. Es gibt keine Einteilung in Kapitel und Unterkapitel; Brisson hat die gesammelten ‚Zierate‘ vielmehr zu einer mehr oder weniger losen Folge verknüpft. Das mag ebensosehr den fehlenden systematisch-philosophischen Kompetenzen des leidenschaftlichen Antiquitäten- und Medaillensammlers¹⁰⁶ zuzuschreiben sein¹⁰⁷ wie der Tatsache, daß der beschäf-

⁹⁸ Lewis, "Brissonius" 73.

⁹⁹ Reproduziert bei Lewis, "Brissonius" 74-78.

¹⁰⁰ Bei Bizari findet sich nur ein einziger, kurzer Absatz zu Zoroaster: Bizari, *Persicarum rerum historiae* 337 (die mangelnden Kenntnisse über Zoroaster werden hervorgehoben). Zu den Magern bzw. zur Magie: ebd. 342.

¹⁰¹ Brisson, *De regio Persarum principatu* 1.

¹⁰² Vgl. Lewis, "Brissonius" 71.

¹⁰³ Brisson, *De regio Persarum principatu* 1-158.

¹⁰⁴ Brisson, *De regio Persarum principatu* 158-284.

¹⁰⁵ Brisson, *De regio Persarum principatu* 284-357.

¹⁰⁶ Vgl. Gambier, *Au temps des Guerres de Religion* 24.

¹⁰⁷ Vgl. Lewis, "Brissonius" 69.

tigte Advokat seine Achaimenidenmonographie nur während seiner Freizeit hat schreiben können und ihm somit die Gelegenheit gefehlt haben mag, sein Material noch einmal gründlich durchzuarbeiten. Dem fehlenden Programm des Werkes entspricht eine wenig systematische Komposition der einzelnen Teiltex-te. Dadurch wird die Lektüre des Textes zu einer beschwerlichen Angelegenheit, so daß ein von Paul Gambier referierter Vergleich nicht unpassend erscheint: „Dreux du Radier a fort heureusement exprimé que les livres de Brisson ressemb-laient à des garde-meubles où l'on trouve pas un endroit pour passer un instant agréable.“¹⁰⁸

Wer das zweite Buch von *De regio Persarum principatu* liest – und nur das zweite Buch muß hier berücksichtigt werden –, darf die beinahe unmittelbare Synchronizität des Textes mit Francesco Patrizis *Nova de universis philosophia* (1591!) nicht vergessen. Die Differenzen der beiden Texte sind nicht zu übersehen – sie gehören anderen Diskurswelten an.

So steht für Brisson von vornherein fest, daß eine Religionsgeschichte der ‚Perser‘ (wie er die Achaimeniden nennt) nur als Irrtumsgeschichte zu interpretieren ist, da den Persern das grundlegende Axiom des christlichen theologischen Selbstverständnisses gefehlt habe, nämlich eine monotheistische (Schöpfungs-) Theologie: „aeternum mundi opificem Deum Opt. Max. ignorarent“, heißt es gleich zu Beginn. Die Seelen der Perser, so noch deutlicher, seien ganz offenbar von der Finsternis des Irrtums durchdrungen gewesen (*Erroris quippe caligine obductus eorum animus*), ja, ‚die Perser‘ werden explizite in eine fundamentale Differenz zur einzig wahren, nämlich christlichen Religion gesetzt, wenn es heißt, daß sie der Finsternis nicht hätten entgehen, geschweige denn zu den höheren Geheimnissen oder gar ins Innere der wahren Religion vordringen können (*e tenebris emergere, et altius arcana penetrare, veraeque religionis penetralia rimari non poterat*).¹⁰⁹

Anstelle des wahren Schöpfergottes habe die religiöse Verehrung der Perser Iuppiter bzw. der Sonne gegolten, eine These, die zunächst mit kurzen Zitaten aus Xenophon, Curtius, Plutarch, Strabon, Iustin, Macrobius und Tertullian belegt wird.¹¹⁰ Iustin-, Xenophon-, Philostrat-, Himerios-, Ovid- und Herodotzitate werden sodann aufgeboten, um die besondere Stellung des Pferdes im ‚persischen‘, aber auch armenischen ‚Sonnenkult‘ zu belegen.¹¹¹ Die Sonnenverehrung (*Solis ... veneratio*) sei später auch an die Parther (*Partho-Persas*) weitertradiert worden.¹¹² Daß die Perser

¹⁰⁸ Gambier, *Au temps des Guerres de Religion* 117.

¹⁰⁹ Alle Zitate: Brisson, *De regio Persarum principatu* 158.

¹¹⁰ Brisson, *De regio Persarum principatu* 158-159.

¹¹¹ Vgl. Brisson, *De regio Persarum principatu* 159.

¹¹² Brisson, *De regio Persarum principatu* 159-160.

die Sonne unter dem Namen ‚Mithras‘ angebetet haben, heißt es lapidar, sei wohl niemandem unbekannt (*nemo est qui nesciat*) – dennoch werden als Beweis kurz und unvermittelt Strabon-, Suda-, Hesychios-, Areopagita- und Kyrillosstellen aufgelistet,¹¹³ und es wird eine Verbindung zum (bereits im ersten Buch erörterten) Schwurwesen hergestellt.¹¹⁴ Der Mithras- bzw. Sonnenkult habe sich vorwiegend in Höhlen abgespielt,¹¹⁵ was zu einem Exkurs über die Mithrasmysterien im allgemeinen und die Initiation in diese Mysterien im besonderen führt.¹¹⁶ Die Mithrasmysterien zählen für Brisson zur Religion der Perser.

Durch Zoroaster (*auctore Zoroaster*), heißt es in einem weiteren Abschnitt, seien von den Persern später ‚Oromazum‘ bzw. ‚Oromagdam‘ und ‚Arimanem‘ verehrt worden. Ariman versteht Brisson als Übel abwehrende Gottheit (Averruncus) und Rachegottheit (Veiovis).¹¹⁷ Oromaz und Ariman seien die Götter der Väter der Perser gewesen (*Patrū Persarum dii*), eine Interpretation, die Brisson durch Verweis auf Curtius, Xenophon, Plutarch, Strabon, Chrysostomos und Iosephos begründet.¹¹⁸

Die folgenden Abschnitte kompilieren jene Informationen, die es Brisson erlauben, die Perser mit einer Verehrung des Wassers, der Venus und des Feuers in Verbindung zu bringen. In diesem Zusammenhang werden auch einige der Berichte erwähnt, die den Persern die Erfindung der Magie zuschreiben, ohne diesen Mythos jedoch, wie man hätte erwarten können, auf Zoroaster zuzuspitzen. Sodann werden viele Informationen über die persische Feuerverehrung (z.B. aus Strabon, Plutarch, Curtius) angeführt.¹¹⁹ Weiterhin werden Texte zusammengestellt, die einen Wasser- und Flußkult der Perser bezeugen. Auch sei die Erde als Mutter-Gottheit verehrt worden.¹²⁰

Einige Absätze diskutieren daraufhin den vermeintlich tempel-, altar- und bildlosen Kult der Perser.¹²¹ Außerdem wird die Frage erörtert, ob auf Grund der Tatsache, daß die Mager die Zeichen und Abbilder der Götter verdammt und verworfen hätten, die Perser auf Geheiß der Mager die Tempel der Griechen zerstört hätten bzw. was von den Berichten über die-

¹¹³ Vgl. Brisson, *De regio Persarum principatu* 160.

¹¹⁴ Vgl. Brisson ebd. und 106.

¹¹⁵ Vgl. Brisson, *De regio Persarum principatu* 161.

¹¹⁶ Vgl. Brisson, *De regio Persarum principatu* 161-162.

¹¹⁷ Vgl. Brisson, *De regio Persarum principatu* 162. Die Gewährsleute sind diesmal Plutarch, Diogenes Laertios und Agathias.

¹¹⁸ Vgl. Brisson, *De regio Persarum principatu* 162-163.

¹¹⁹ Vgl. Brisson, *De regio Persarum principatu* 163-166. Der persische Feuerkult wird nebenher mit dem römischen Ianus-Kult verglichen.

¹²⁰ Vgl. Brisson, *De regio Persarum principatu* 166-167.

¹²¹ Vgl. Brisson, *De regio Persarum principatu* 169.

se Tempelzerstörung überhaupt zu halten sei.¹²² Da die Perser ihre Götter nicht in Wände hätten einsperren wollen, heißt es sodann (nach Herodot), hätten sie ihre Götter an hochgelegenen Orten verehrt.¹²³ Schließlich folgt ein Referat jener Stellen antiker Autoren, die Informationen über verschiedene Rituale ‚der Perser‘ enthalten.¹²⁴

Die auf Herodot und Ammianus Marcellinus beruhende Feststellung, daß alle, und zwar sowohl die öffentlichen als auch die privaten Kult-handlungen (*sacra*) der Perser von den Mager durchgeführt worden seien (*Magi obibant*), ist der Ausgangspunkt einer langen Erörterung über diese Priestergruppe.¹²⁵ Das Interesse ist dabei zum einen darauf gerichtet, die kultischen Funktionen der Mager herauszustellen. Betont wird aber darüber hinaus das hohe Ansehen, das die Mager bei den Persern genossen hätten, was etwa darin zum Ausdruck komme, daß sie gegenüber den Königen eine Art Beraterfunktion ausgeübt hätten (Verweis auf Plinius, Dion Chrysostomos).¹²⁶

In diesem Zusammenhang taucht ein Vergleich auf, der implizite an jene Tradition der *prisca sapientia* anknüpft, die von den in Kapitel B analysierten Protagonisten des Zoroaster-Diskurses vertreten wird: Die Mager hätten in ihrem Studium der Weisheit und in ihrer Vertrautheit mit den göttlichen Dingen alle anderen Perser in den Schatten gestellt, d.h. sie hätten bei den Persern jene Stellung innegehabt, die bei anderen Völkern von den Druiden, Gymnosophisten oder Brahmanen eingenommen worden sei.¹²⁷ Umsonst sucht man bei Brisson allerdings einen Verweis auf Ficino, Steuco oder andere neuzeitliche Autoren, bei denen sich dieser Vergleich findet. Bei Brisson werden konsequent nur antike Autoren herangezogen (in diesem Falle hauptsächlich Strabon, Diogenes Laertios, Apuleius, Appian). Man wird daraus kaum schließen dürfen, daß Brisson mit den neuzeitlichen Texte nicht vertraut gewesen wäre. Für zitierfähig hielt er sie jedoch offenbar nicht.

Ein langer Absatz präsentiert einige Quellen zur Frage nach dem Ursprung und der Entwicklung des Magertums, wobei besonderes Gewicht auf den Bericht des Ammianus Marcellinus gelegt wird. Da sich Zoroaster bei Ammianus Marcellinus und Plinius sowie in der *Suda* als aufs engste mit dem Ursprung des Magertums bzw. (bei Brisson nicht unterschieden)

¹²² Brisson, *De regio Persarum principatu* 170-173.

¹²³ Vgl. Brisson, *De regio Persarum principatu* 173.

¹²⁴ Vgl. Brisson, *De regio Persarum principatu* 173-178.

¹²⁵ Vgl. Brisson, *De regio Persarum principatu* 178-182. Zusammenfassung: Colpe, "Das Magiertum, die Mageia, der Magus" 61-63.

¹²⁶ Vgl. Brisson, *De regio Persarum principatu* 179-180.

¹²⁷ Vgl. Brisson, *De regio Persarum principatu* 179.

der Magie verknüpft erweist, wird außerdem der pseudoklementinische Zoroaster-Mythos referiert.¹²⁸ Ohne inhaltliche Vermittlung, aber unter Hervorhebung des antagonistischen Zweigötter-Glaubens der Perser (*duos esse Deos credebant, quasi adversarios*) schließt sich eine Paraphrase der Plutarch-Stelle aus *De Iside et Osiride* an.¹²⁹

Die Plutarch-Paraphrase stellt den Übergang zu einer Kompilation jener antiken Texte dar, die die Lehre (*doctrina*) der Mager betreffen. Hier steht zunächst der Bericht des Diogenes Laertios im Vordergrund, der in den Augen des Advokaten ihre ganze Doktrin zusammenfaßt.¹³⁰ Um mögliche Redundanzen offenbar kaum besorgt, wird sodann erneut kurz die Stellung des Wassers und des Feuers bei den persischen Magern erörtert und Agathias' Version des Dualismus der Mager referiert.¹³¹ Es schließt sich ein Vergleich der Mager mit den ägyptischen Priestern (nach Klearchos und Aristoteles) an,¹³² ehe jene Dion Chrysostomos-Stelle referiert bzw. zitiert wird,¹³³ in der von Zoroasters Rückzug auf einen Berg, der schließlich in Flammen aufgegangen sei, die Rede ist. Diese Episode hatte laut Dion Chrysostomos die Einsetzung der Mager als Priestergruppe zur Folge.¹³⁴ Bemerkenswerterweise kommt in Brissons Paraphrase zum Ausdruck, daß er Zoroaster für den Gott der Mager hält.¹³⁵

Anhand von Cicero, Strabon, Ailianos, Plinius, Velleius Paterculus und Valerius Maximus (so die Reihenfolge bei Brisson) werden anschließend, aber unvermittelt die divinatorischen Funktionen der Mager aufgezeigt.¹³⁶ Weiterhin werden Quellen zusammengestellt, die die Nüchternheit und Abstinenz der Mager bezeugen, Tugenden, auf Grund derer sie in der Regel lange gelebt haben sollen.¹³⁷ Den Magern, wird sodann in Anschluß an Philostrat referiert, sei es allerdings nur mit Genehmigung der Könige erlaubt gewesen, Fremde mit ihren Kenntnissen vertraut zu machen. In diesem Zusammenhang werden kurz jene Quellen aufgelistet, die von den Reisen griechischer Philosophen zu den Magern berichten, ein

¹²⁸ Brisson, *De regio Persarum principatu* 181. S. oben XVII.a.a.

¹²⁹ Vgl. Brisson ebd.

¹³⁰ Vgl. Brisson, *De regio Persarum principatu* 182 (griechisches Zitat mit Auflistung der Quellen des Laertios).

¹³¹ Vgl. Brisson, *De regio Persarum principatu* 183. (Der Begriff ‚Dualismus‘ kommt bei Brisson nicht vor.)

¹³² Vgl. Brisson, *De regio Persarum principatu* 183-184.

¹³³ Vgl. Brisson, *De regio Persarum principatu* 184.

¹³⁴ Text: Bidez/Cumont, *Les mages hellénisés* II 142-153 (Frgm. O 8).

¹³⁵ Vgl. Brisson, *De regio Persarum principatu* 184: „Primum autem Dio, Zoroastrem, a quo Magi originem repetunt“.

¹³⁶ Vgl. Brisson, *De regio Persarum principatu* 184-185.

¹³⁷ Vgl. Brisson, *De regio Persarum principatu* 185-186.

Motiv, das bei Brisson allerdings längst nicht jene bedeutungsschwere Aufladung erfährt wie in der oben in Kapitel B verfolgten Tradition. Aus einer Iustin- und einer Plutarch-Stelle wird schließlich gefolgert, daß es bei den Persern nicht nur Priester, sondern auch auch Priesterinnen gegeben haben müsse.¹³⁸

Mit einer Aufzählung der aus antiken Quellen (Herodot, Agathias, Athenaios, Dion Chrysostomos) zu deduzierenden Feste der Perser¹³⁹ wird die Analyse der persischen Religion abgeschlossen: „Atque haec fere sunt quae de prisca Persarum superstitione, ex veterum libris elici possunt“,¹⁴⁰ ein Satz der einerseits noch einmal das zu Beginn der Erörterung artikuliert Werturteil bekräftigt – die Religion der alten Perser ist in Wahrheit nur eine *superstitio* –, andererseits aber auch Brissons Methode resümiert. Denn die immerhin 30 Seiten zählende Darstellung der Religion der Perser ist trotz ihres bis dahin nie erreichten Umfangs nichts anderes als eine Zusammenstellung von Nachrichten, die den ‚Büchern der Alten‘ weniger interpretatorisch als kompilatorisch ‚entlockt‘ werden.

Das strenge Urteil des Juristen über das göttliche Gesetz (*ius divinus*) der Perser läuft der Hochachtung zuwider, die in *De regio Persarum principatu* dem menschlichen Gesetz (*ius humanus*) der Perser entgegengebracht wird. So folgt kurz hinter der soeben zitierten abschätzigen Bemerkung über die *superstitio* der Perser Brissons These, wonach die persische Monarchie auf guten Gesetzen, Institutionen und Sitten gegründet gewesen sei: „Persarum Monarchiam bonis legibus, institutis ac moribus, fundatam fuisse constat.“¹⁴¹ Dementsprechend handelt der restliche Teil von Buch II (weitaus weniger abwertend, aber ebenso ausführlich) über das Erziehungswesen, das Eherecht, bestimmte Sitten und Gebräuche, den Ursprung des Eunuchentums, die Kleidung, das Zivilrecht, die Medizin und die Sprache der Perser.¹⁴²

*

Barnabé Brissons Darstellung der Religion der ‚Perser‘ setzt im Vergleich zu den oben in Teil Behandelten Texten markant andere Akzente. An Ausführlichkeit setzt der Text neue Maßstäbe. Der Text enthält eine imposante, thematisch geordnete Aufarbeitung des antiken Quellenmaterials zum Reich der Achaimeniden.

¹³⁸ Alle Zitate: Brisson, *De regio Persarum principatu* 186.

¹³⁹ Vgl. Brisson, *De regio Persarum principatu* 186–188.

¹⁴⁰ Brisson, *De regio Persarum principatu* 188.

¹⁴¹ Brisson ebd.

¹⁴² Vgl. Brisson, *De regio Persarum principatu* 188–284.

Brisson recurriert prinzipiell nur auf antike Autoren. Selbst dort, wo kontinuierlich weitertradierte Topoi (wie der pseudoklementinische Zoroaster-Mythos oder der Magie-Topos) angesprochen werden, fehlt jeder Verweis auf mittelalterliche und frühneuzeitliche Quellen. Die antiken Nachrichten werden ihrerseits als prinzipiell gleichwertig behandelt, rein additiv kompiliert und ausschweifend zitiert.¹⁴³ Zumeist fehlt jegliche Hierarchisierung der Quellen, die es erlauben würde, Inkonsistenzen in der Quellenlage zu kompensieren oder überhaupt erst wahrzunehmen.

Für die vorliegende Studie sind vor allem zwei Beobachtungen wichtig: Zoroaster spielt in Brissons Rekonstruktion der (alt-) persischen Herrschaftsgeschichte nur eine äußerst marginale Rolle; Zoroaster gehört außerdem in die Geschichte der *superstitio*. Es ist, als habe es den ‚alten Weisen‘, ‚Theologen‘ oder ‚Philosophen‘ Zoroaster nie gegeben. Folgerichtig finden auch die unmittelbar mit dieser Zoroaster-Konstruktion zusammenhängenden *Chaldäischen Orakel* in *De regio Persarum principatu* keine Beachtung. Das ist nicht zuletzt deshalb bemerkenswert, weil Paris, die Wirkungsstätte Brissons und der erste Erscheinungsort von *De regio Persarum principatu*, im 16. Jh. das editionsgeschichtliche Zentrum der pseudozoroastrischen *Orakel* darstellte und dort nur ein Jahr vor der ersten Auflage von *De regio Persarum principatu* (1590) die große Opsopoeus-Edition erschienen war.¹⁴⁴ Es mag verschiedene Gründe gegeben haben, weshalb ein Rekurs auf den Zoroaster der *Chaldäischen Orakel* bei Brisson fehlt. Sollte dem Advokaten die auf Plethon und Ficino zurückreichende Tradition der Zoroaster-Konstruktion tatsächlich unbekannt gewesen sein? Hat er sie nicht referiert, weil sie nicht in sein Interessenspektrum fiel oder seiner Deutung der (alt-) persischen Religion entgegenlief (*superstitio* versus *prisca theologia*)? Oder hat er sie angesichts seiner rein auf antike Autoren fixierten Quellenselektion unberücksichtigt gelassen? Wie dem auch sei – es ist nicht zu übersehen, daß der Jurist Barnabé Brisson einer anderen diskursiven Sphäre angehört als der ungefähr zur gleichen Zeit schreibende Philosoph Francesco Patrizi. Um den Unterschied auf eine kurze (und verkürzende) Formel zu bringen: Die religiös, theologisch oder philosophisch motivierte Zoroaster-Faszination weicht bei Brisson einem politisch-juristisch motivierten Interesse an den Achaimeniden bzw. Persern.

¹⁴³ Vgl. Lewis, "Brissonius" 71. Chronologisch geordnete Auflistung der von Brisson zitierten Autoren: Colpe, "Das Magiertum, die Mageia, der Magus" 62.

¹⁴⁴ S. oben II.

3. Thomas Stanley (1625-1678)

Während sich die Biographien von Theodor Zwinger und Francesco Patrizi kurz berührten und Barnabé Brisson ein Zeitgenosse des Dalmatiner Philosophen war, spielt sich Thomas Stanleys Beziehung zu dem Verfasser der *Discussiones peripateticae* und der *Nova de universis philosophia* auf einer rein intertextuellen Ebene ab.

Wie schon in einem früheren Kapitel gezeigt, war Stanleys *History of the Chaldaick Philosophy*, und zwar vor allem in Le Clercs Übersetzung und Olearius' Bearbeitung, das wichtigste Diffusionsmedium für Patrizis Edition der *Chaldäischen Orakel*.¹⁴⁵ Hat der englische Gelehrte mit Patrizis Edition der Zoroastrica auch Patrizis Zoroaster-Rezeption verbreitet? Die Antwort muß negativ ausfallen. Die andere Textgattung, in der Zoroaster nicht mehr Protagonist in der Konstruktion einer ‚neuen Philosophie‘, sondern in der Rekonstruktion der ‚Geschichte der Philosophie‘ wird und somit seine philosophisch-theologische Aktualität und Relevanz verliert, ist der Ausdruck einer fundamentalen Veränderung des Zoroaster-Diskurses als solchem.

Stanleys erstmals 1665-1672 erschienene *History of Philosophy* ist die erste große Philosophiegeschichte der Neuzeit.¹⁴⁶ Das Werk ist einer dem enzyklopädischen Wissenschaftsideal Francis Bacons entsprechenden strengen philologischen Methode verpflichtet.¹⁴⁷ Wegen seiner philologischen Gelehrsamkeit – er hat sich als Aischylos-Herausgeber einen Namen gemacht – wurde Thomas Stanley mit Giovanni Pico della Mirandola verglichen.¹⁴⁸ In der Darstellung bedient sich Stanley in Anknüpfung an Diogenes Laertios eines biographischen Interpretationsmodells: ‚Das Leben der Philosophen‘ ist das Genre, in das der Gelehrte das philosophiegeschichtliche ‚Material‘ fügt. Stanley, der übrigens auch als Dichter und Übersetzer kontinentaler Dichtung ins Englische eine gewisse literaturge-

¹⁴⁵ S. oben B 5.7.3.g.-i.

¹⁴⁶ Vgl. Braun, *Histoire de l'histoire de la philosophie* 68; Malusa, „Le prime storie generali della filosofia in Inghilterra e nei Paesi Bassi“ 173. Analyse des Textes: Malusa ebd. 176-215.

¹⁴⁷ Doch schützt ihn auch diese Methode nicht vor (aus heutiger Sicht) unkritischen und anachronistischen Urteilen, vgl. die karikierenden Bemerkungen von Braun, *Histoire de l'histoire de la philosophie* 69: „Ce Diogène anglais est d'ailleurs aussi crédule quel l'ancien. Il est entièrement pris dans le préjugé de l'Antiquité et estime que les Anciens ont déjà tout dit, ou presque.“

¹⁴⁸ So in der *Neuen Bibliothek* von 1711, vgl. Malusa, „Le prime storie generali della filosofia in Inghilterra e nei Paesi Bassi“ 176.

schichtliche Bedeutung erlangt hat,¹⁴⁹ will sich in seiner Darstellung aller Werturteile über die Lehren der von ihm behandelten Philosophen und Philosophien enthalten; die Darstellung einer Philosophie dürfe nicht dazu führen, der dargestellten Philosophie selbst zu verfallen.

Stanley hält es für wichtig, eine möglichst vollkommene Kenntnis *aller* philosophischen ‚Sekten‘ und Schulen (in der von Diogenes Laertios aufgezzeichneten Abfolge) zu erlangen.¹⁵⁰ Die Philosophie aber wird bei Stanley aus der Kultur herausgelöst: ihre Geschichte ist in keinsten Weise mit anderen Aspekten der Kultur (wie Wissenschaft, Politik oder Kunst) verknüpft.¹⁵¹

In seiner Philosophiegeschichte behandelt Stanley zunächst chronologisch die traditionellen sieben ionischen und sieben italischen Philosophenschulen, die Darstellung reicht zeitlich also von Thales bis zur Mittleren Stoa. Der letzte, erst 1662, also sieben Jahre nach den ersten Bänden erschienene Band (oder später: Teil) des Werkes setzt sich über die diachrone Methode hinweg und behandelt – vielleicht „per un desiderio completezza“¹⁵² – die Philosophien der Chaldäer, Perser und Sabäer.

Im Vorwort zur *History of the Chaldaick Philosophy*, die übrigens Stanleys Onkel John Marsham (1602-1685) gewidmet ist,¹⁵³ bringt der Philosophiehistoriker einige der Schwierigkeiten zur Sprache, die sich der Erörterung der chaldäischen Philosophie in den Weg stellten: Der Gegenstand sei „*in it self harsh, and exotick*“.¹⁵⁴ Für besonders problematisch hält Stanley die Quellenlage zur chaldäischen Philosophie, die dem Historiker jede Rekonstruktion erschwere: „*There is not any thing more difficult to be retrieved out of the Ruins of Antiquity than the Learning of the Eastern Nations and particularly that of the Chaldeans*“.¹⁵⁵ Ein solcherart diffiziles Unternehmen rechtfertige sich allerdings durch die historische Bedeutung der chaldäischen Philosophie, die älter als die ägyptische Philosophie und damit die älteste Philosophie schlechthin gewesen sei.¹⁵⁶

¹⁴⁹ Vgl. Malusa, „Le prime storie generali della filosofia in Inghilterra e nei Paesi Bassi“ 177.

¹⁵⁰ Vgl. Malusa, „Le prime storie generali della filosofia in Inghilterra e nei Paesi Bassi“ 187.

¹⁵¹ Vgl. Malusa, „Le prime storie generali della filosofia in Inghilterra e nei Paesi Bassi“ 176-181.

¹⁵² Malusa, „Le prime storie generali della filosofia in Inghilterra e nei Paesi Bassi“ 187.

¹⁵³ Zu Marsham s. oben XVIII.n.

¹⁵⁴ Stanley, *The History of the Chaldaick Philosophy* 1028.

¹⁵⁵ Stanley ebd. (Hier und im folgenden: Hervorhebungen im Original.)

¹⁵⁶ Vgl. Stanley, *The History of the Chaldaick Philosophy* 1029.

Da die chaldäische Philosophie auch in Persien und Arabien, also weit über die babylonischen Landesgrenzen hinaus Verbreitung gefunden habe, umfaßt Stanleys Traktat drei Bücher ungleicher Länge: [a] „*Of the Chaldeans*“¹⁵⁷ (Teile XIV und XV des Gesamtwerks), [b] „*Of the Persians*“¹⁵⁸ (Teile XVI-XVII) und [c] „*Of the Sabeans*“¹⁵⁹ (Teile XVIII-XIX).

Stanley bietet (in [a]) zunächst einen Überblick über „*The Chaldean Philosophers, Institution, and Sects*“¹⁶⁰ [XIV]. Dann folgt ein langer Abschnitt über „*The Chaldaick Doctrine*“¹⁶¹ [XV]. Analog sind die den [b] Persern und [c] Sabäern gewidmeten Teiltex te gegliedert: Auf „*The Persian Philosophers, their Sects and Institutions*“¹⁶² folgt „*The Doctrine of the Persians*“;¹⁶³ schließlich werden „*The Sabeian Philosophers*“¹⁶⁴ und „*The Doctrine of the Sabeans*“¹⁶⁵ vorgestellt.

Der Abschnitt „*Of the Chaldean Philosophers*“ bestätigt zunächst noch einmal das hohe Alter der chaldäischen Philosophie, um zugleich vor übertriebenen Spekulationen und unzuverlässigen Quellen zu warnen [XIV,I].

Das zweite Kapitel [XIV,I,II] ist Zoroaster gewidmet, dem üblicherweise „*The invention of Arts among the Chaldeans*“¹⁶⁶ zugeschrieben werde. Stanley präsentiert und kritisiert die Zoroaster-Etymologien des Diogenes Laertios, Athanasius Kirchers¹⁶⁷ und Samuel Bocharts,¹⁶⁸ um selbst folgende These zu formulieren: „But we find *Zor* used among other words (by composition) in the name *Zorobabel*, which we interpret, *born at Babel*: *Zoroaster* therefore properly signifies *the Son of the Stars*.“¹⁶⁹

Der Engländer stellt lapidar fest: „That there were several *Zoroastres* none deny“.¹⁷⁰ Große Uneinigkeit herrsche allerdings hinsichtlich der genauen Anzahl an Zoroastres. Stanley selbst plädiert für die Annahme von sechs Individuen des Namens ‚Zoroaster‘ und unterscheidet einen chaldäischen, einen baktrischen, einen persischen, einen pamphyllischen, einen

¹⁵⁷ Stanley, *The History of the Chaldaick Philosophy* 1029-1057.

¹⁵⁸ Stanley, *The History of the Chaldaick Philosophy* 1057-1061.

¹⁵⁹ Stanley, *The History of the Chaldaick Philosophy* 1062-1067.

¹⁶⁰ Stanley, *The History of the Chaldaick Philosophy* 1029-1035.

¹⁶¹ Stanley, *The History of the Chaldaick Philosophy* 1036-1057.

¹⁶² Stanley, *The History of the Chaldaick Philosophy* 1057-1059.

¹⁶³ Stanley, *The History of the Chaldaick Philosophy* 1059-1061.

¹⁶⁴ Stanley, *The History of the Chaldaick Philosophy* 1062-1064.

¹⁶⁵ Stanley, *The History of the Chaldaick Philosophy* 1062-1067.

¹⁶⁶ Stanley, *The History of the Chaldaick Philosophy* 1030.

¹⁶⁷ Zu Kircher s. oben XVII.b.b.

¹⁶⁸ Zu Bochart s. oben XVII.b.a.

¹⁶⁹ Stanley, *The History of the Chaldaick Philosophy* 1030.

¹⁷⁰ Stanley ebd.

prokonnesischen und einen babylonischen Zoroaster.¹⁷¹ Der chaldäische Zoroaster sei „the Inventor of Magical and Astronomical Sciences“¹⁷² gewesen. Wer diese Wissenschaften später in ein anderes Land (etwa Baktrien, Persien usw.) importiert habe, sei dort Zoroaster genannt worden – so Stanleys Erklärung für die Vielzahl der Zoroastres.¹⁷³

In *The History of the Chaldaick Philosophy* behandelt Thomas Stanley allerdings nur den chaldäischen und den persischen Zoroaster. „Of the Chaldean Zoroaster, Institutor of the Chaldaick Philosophy“, ist das dritte Kapitel [XIV\1.3] betitelt. Über die Lebenszeit dieses chaldäischen Zoroasters „there is a vast disagreement amongst Authors“¹⁷⁴, eine Feststellung, die auch heutzutage noch Zustimmung für sich beanspruchen kann.¹⁷⁵ Stanley wendet sich allerdings im Unterschied zu Francesco Patrizi gegen jene Tradition, die Zoroaster mit den Nachkommen Noahs in Verbindung bringt,¹⁷⁶ denn: „The greater part of Writers place him later“. Diese Feststellung ist deshalb bemerkenswert, da sie die quellenkritische Entscheidung impliziert, die westliche mittelalterliche Tradition nicht ernst zu nehmen. Als „most Historical, and agreeable to Truth“¹⁷⁷ entscheidet Stanley sich schließlich dafür, Zoroaster 600 Jahre vor Xerxes' Griechenland-Feldzug anzusetzen. Da es ohnehin wenig Quellen gebe und die existierenden überdies offen ließen, ob sie sich auf den chaldäischen oder den persischen Zoroaster bezögen, begnügt Stanley sich mit äußerst spärlichen Informationen (aus Plinius und der *Suda*) über Zoroasters Biographie. Während er die meisten in der Antike Zoroaster zugeschriebenen Texte als Pseudepigraphie entlarvt (oder einem anderen Zoroaster zuordnen will),¹⁷⁸ äußert er erstaunlicherweise gegenüber den (pseudo-)zoroastri-schen *Chaldäischen Orakeln* keine Vorbehalte.

In den folgenden Kapiteln [XIV\1,4-6] trägt Stanley einige Informationen zu anderen (in seiner Sicht) chaldäischen Philosophen wie Belus oder Berosos zusammen, ehe er zur zweiten Sektion („*The Chaldaick Institution, and Sects*“) kommt. Hier konstatiert er zunächst einen Unterschied zur

¹⁷¹ Stanley, *The History of the Chaldaick Philosophy* 1030-1031.

¹⁷² Stanley, *The History of the Chaldaick Philosophy* 1031.

¹⁷³ Zu diesem Thema s. oben XIV.

¹⁷⁴ Stanley, *The History of the Chaldaick Philosophy* 1031.

¹⁷⁵ Zu den antiken Interessen, die zu jener konfusen Quellenlage führten, die den Zoroaster-Biographen das Leben schwer macht: Boyce, *Zoroastrianism* 1-26.

¹⁷⁶ S. oben XVII.

¹⁷⁷ Beide Zitate: Stanley, *The History of the Chaldaick Philosophy* 1032.

¹⁷⁸ Vgl. Stanley ebd.: „Of Agriculture, or Mechanics; Pliny alledgeth a rule for sowing; and the author of the *Geoponicks*, many Experiments under his Name: but this was either spurious, or written by some other Zoroaster.“

griechischen Philosophie, denn die Philosophie sei bei den Chaldäern nicht Sache der Öffentlichkeit gewesen, „but restrained to certain families“¹⁷⁹ [XIV,2,1]. Dem entspricht die Beobachtung, daß die chaldäische Weisheit stets vom Vater auf den Sohn tradiert worden sei [XIV,2,3]. Die Chaldäer, fährt Stanley fort, seien nach zwei Ordnungsprinzipien in Sekten eingeteilt gewesen: nach ihrem Wohnort [XIV,2,3] und nach der Art ihrer Weisheit (Magie, Theologie, Divination) [XIV,2,3].¹⁸⁰

Der lange Passus über „*The Chaldaick Doctrine*“ [XV] ist wiederum in vier Sektionen eingeteilt. Deren erste stellt „*Theology, and Physick*“ der Chaldäer vor. Diese Zweiteilung ergibt sich daraus, daß die „*Chaldaick Doctrine*“ das Seiende in seiner Gesamtheit „as well Divine, as Natural“ betrachtet habe. Stanleys Erörterung der ‚chaldäischen Doktrin‘ erstreckt sich über 16 Kapitel, die jeweils (in absteigender Rangordnung) eine der ontologischen Klassen repräsentieren, die die Chaldäer angenommen hätten: Ausgehend von Gott als „*the Eternal Being*“ [XV,1,1] über die „*Emanation of Light or Fire from God*“ [XV,1,2], „*things aeviternal and incorporeal*“¹⁸¹ [XV,1,3], die drei Ordnungen des Seienden [XV,1,4-6], dann „*Fountains, and Principles*“¹⁸² [XV,1,7], „*Unzoned Gods, and Zoned Gods*“¹⁸³ [XV,1,8], Engel und körperlose Dämonen [XV,1,9], Seelen [XV,1,10], das überweltliche Licht [XV,1,11], die zeitlichen und körperlichen Dinge [XV,1,12], die empyreische Welt [XV,1,13], die ätherischen [XV,1,14] und materiellen Welten [XV,1,15] bis hin zu den „*Material Demons*“¹⁸⁴ [XV,1,16]. Stanley bemüht sich stets, Quellenmaterial für seine Rekonstruktion zu sichten und dieses dann kritisch auszuwerten. Er enthält sich jedoch jeder Aussage über Relevanz oder Wahrheit dieser chaldäischen Theo-Physik.

Die zweite Sektion der Abhandlung über die ‚chaldäische Doktrin‘ behandelt – so der Titel – „*Astrology, and Other Arts of Divination*“.¹⁸⁵ Detailliert werden die Sterne [XV,2,1], die Planeten [XV,2,2], die Einteilungen des Tierkreises [XV,2,3] und die diesem zugeordneten Planeten [XV,2,4] behandelt. Es folgen „*Aspects of the Signs and Planets*“¹⁸⁶ [XV,2,5], „*Schemes*“¹⁸⁷ [XV,2,6] und „*Other Arts of Divination*“ [XV,2,7], nämlich

¹⁷⁹ Stanley, *The History of the Chaldaick Philosophy* 1034.

¹⁸⁰ Vgl. Stanley, *The History of the Chaldaick Philosophy* 1034-1035.

¹⁸¹ Alle Zitate: Stanley, *The History of the Chaldaick Philosophy* 1036.

¹⁸² Stanley, *The History of the Chaldaick Philosophy* 1038.

¹⁸³ Stanley, *The History of the Chaldaick Philosophy* 1039.

¹⁸⁴ Stanley, *The History of the Chaldaick Philosophy* 1042.

¹⁸⁵ Stanley, *The History of the Chaldaick Philosophy* 1044.

¹⁸⁶ Stanley, *The History of the Chaldaick Philosophy* 1047.

¹⁸⁷ Stanley ebd.

Astronomie und Astrologie.¹⁸⁸ Stanley ist allerdings der Ansicht, daß die Chaldäer in den genannten Disziplinen den Griechen unterlegen gewesen seien.¹⁸⁹

Der dritte Aspekt der ‚chaldäischen Doktrin‘ figuriert bei Stanley unter der Überschrift *„Magick, Natural and Theurgick“*¹⁹⁰. Die natürliche Magie, definiert Stanley [in XV,3,1], „contemplates the Virtues of all Natural Beings, Coelestial and Sublunary, makes Scrutiny into their Sympathy, and by mutual Application of them, produceth extraordinary Effects.“ Er gibt einen Überblick über *„Magickal Operations, their Kinds“* [XV,3,2] und präsentiert zwei Beispiele: *„Of the Tsilmenaia (or Telesmes) used for Averuncation“*¹⁹¹ [XV,3,3], *„Of the Tsilmenaia, used for Prediction“* [XV,3, 4]. Den Inhalt der theurgischen Magie der Chaldäer sieht Stanley vorwiegend in „a Conversation with Daemons by certain Rites and Ceremonies“¹⁹² [XV,3,5]. Weiterhin werden (vorwiegend aus Psellos) Informationen über die theurgischen Riten der Chaldäer im allgemeinen [XV,3,6] sowie über die Hervorbringung von Erscheinungen [XV,3, 7] und über die Vertreibung von „Material Daemons“ durch diese Riten [XV, 3,8] im besonderen kompiliert.

Während Stanley sich auch über die natürliche und theurgische Magie der Chaldäer nicht wertend äußert, meldet er in der vierten Sektion, der Erörterung der Religion der Chaldäer (*„Of the Gods, and Religious Worship of the Chaldaeans“*), sogar erhebliche Vorbehalte gegen die Chaldäer an. Stanley unterscheidet drei Dimensionen der Religion der Chaldäer: „the first, a Worship of the true God, but after an Idolatrous manner: The second, of Daemons, or Spirits: The third, of the Celestial Bodies, and Elements.“¹⁹³ Der Idolatrie-Vorwurf richtet sich dabei insbesondere gegen die aus antiken Quellen, aber auch aus der Bibel rekonstruierte chaldäische Verehrung der Himmelskörper sowie den Kult von Feuer, Luft und Erde.¹⁹⁴ Die Chaldäer werden bei Stanley implizite des Polytheismus bezichtigt: „The second kind of their Religious Worship, was that of other Gods, Angels and Daemons ... These Gods they distinguished into several Orders“¹⁹⁵ [XV,4,2]. Stanleys Darstellung ist erstaunlich indifferent: Die

¹⁸⁸ Alle Belege: Stanley, *The History of the Chaldaick Philosophy* 1048.

¹⁸⁹ Vgl. Stanley, *The History of the Chaldaick Philosophy* 1044.

¹⁹⁰ Stanley, *The History of the Chaldaick Philosophy* 1048.

¹⁹¹ Alle Zitate: Stanley, *The History of the Chaldaick Philosophy* 1049.

¹⁹² Beide Zitate: Stanley, *The History of the Chaldaick Philosophy* 1050.

¹⁹³ Alle Zitate: Stanley, *The History of the Chaldaick Philosophy* 1052.

¹⁹⁴ Vgl. Stanley, *The History of the Chaldaick Philosophy* 1052-1057 (Kapitel 1, 3-9).

¹⁹⁵ Stanley, *The History of the Chaldaick Philosophy* 1053.

Chaldäer werden weder explizite als Polytheisten gebrandmarkt noch wird irgendein Versuch unternommen, den Polytheismus-Verdacht etwa durch eine allegorische Interpretation zu entschärfen.

Stanleys (im übrigen wesentlich kürzere) Darstellung der persischen und der sabäischen Philosophie braucht hier nicht in gleicher Ausführlichkeit erörtert zu werden, da Methodik und Systematik dem Muster der Erörterung der chaldäischen Philosophie folgen. Festgehalten werden muß allerdings kurz die Datierung des persischen Zoroasters, denn: „he was not of so great Antiquity, as most Authors conceive. For we find the word *Persian* no where used before the Prophet *Ezekiel*; neither did it come to be of any note, until the time of *Cyrus*.“¹⁹⁶ Da Agathias berichte, daß Zoroaster zur Zeit des Hystaspes gelebt habe,¹⁹⁷ es aber nicht sicher sei, ob damit der Vater des Dareios gemeint sei, schließt Stanley: „*Hystaspes* the Father of *Darius* was contemporary with *Cyrus*, neither doth it appear, that the Persian *Zoroaster* lived much earlier.“¹⁹⁸ Über diesen Zoroaster, der die Religion der Perser reformiert habe, seien zwar viele Legenden im Umlauf, über seine Schriften sei aber nur wenig bekannt [XVI,1,1]. Die folgenden Kapitel sind Hystaspes [XVI,1,2] und Ostanes [XVI,1,3] gewidmet, ehe „*The Institutions, and Sects of the Persians*“¹⁹⁹ vorgestellt werden [XVI,2]. Über „*The Doctrines of the Persians*“²⁰⁰ [XVII] sei wenig und vor allem wenig Brauchbares überliefert. Die Theologie der Perser wird anhand der einschlägigen Eusebios- und Plutarchstellen skizziert [XVII,1], ehe aus anderen antiken Quellen Informationen über Divinationstechniken [XVII,2], den Kult [XVII,3] und das Pantheon [XVII,4] der Perser zusammengestellt werden. Während Stanley die Philosophie der Perser inhaltlich unkommentiert läßt, macht er aus seinem Abscheu vor der Lehre der Sabäer keinen Hehl: „though to determine any thing of those early and obscure Times be very difficult, yet we cannot doubt, but that the Idolatrous Worship of Fire and of Sun ... was of great Antiquity among them.“²⁰¹

Auf die Erörterung der chaldäischen, persischen und sabäischen Philosophie folgen „*The Chaldaick Oracles of Zoroaster and his Followers*“, denn Stanley hält die *Chaldäischen Orakel* für die „most considerable Remains of the Chaldaick Philosophy“²⁰². Dieser Appendix enthält eine Ein-

¹⁹⁶ Stanley, *The History of the Chaldaick Philosophy* 1057.

¹⁹⁷ Text: Bidez/Cumont, *Les mages hellénisés* II 34 (Frgm. B 22).

¹⁹⁸ Stanley, *The History of the Chaldaick Philosophy* 1057.

¹⁹⁹ Stanley, *The History of the Chaldaick Philosophy* 1058.

²⁰⁰ Stanley, *The History of the Chaldaick Philosophy* 1059.

²⁰¹ Stanley, *The History of the Chaldaick Philosophy* 1063.

²⁰² Beide Zitate: Stanley, *The History of the Chaldaick Philosophy* 1067.

leitung,²⁰³ reproduziert Patrizis griechisch-lateinische Version der *Orakel*²⁰⁴ und bietet eine englische Übersetzung nicht nur der *Chaldäischen Orakel*,²⁰⁵ sondern auch der *Orakel*-Kommentare Plethons und Psellos²⁰⁶. Den Abschluß bilden einige „Conjectures upon the Greek Text of the Oracles“. Hier bemüht sich der Engländer, einige Varianten aufzuzeigen, in denen die Defekte der griechischen Hexameter weniger markant in Erscheinung treten als in Patrizis Text.²⁰⁷ Schon dieser kurze Überblick zeigt Umfang und Grenzen von Stanleys Interessen: Er tradiert zwar die Texte Plethons und Psellos' sowie Patrizis Edition der *Orakel*, ohne daß sich die Rezeption der *Orakel* in ihre philosophische Diskussion oder Aneignung umsetzte.

Dieser Eindruck wird von der Einleitung unterstrichen, die Stanley seinem langen Anhang voranstellt. Er widmet sich darin drei Themenbereichen: Zunächst sucht er [a] die Authentizität der *Orakel* als Quellen für die chaldäische Philosophie unter Beweis zu stellen,²⁰⁸ daraufhin [b] die Authentizität und Bedeutung des Titels der Sammlung herauszuarbeiten²⁰⁹; drittens [c] gibt er einen kurzen (und hier nicht weiter interessierenden) Überblick über die Editionsgeschichte der *Orakel* (Tiletanus, Opsopeus, Patrizi, van Heurne).²¹⁰

Da viele der *Orakel* „so broken and Obscure“ seien, daß sie auf den ersten Blick „rather Ridiculous and Weighty“²¹¹ erschienen, schreibt Stanley im letzten Absatz, habe er den Versen auch die Kommentare von Plethon und Psellos beigegeben. Wer sich dann von der Tiefe und Bedeutung einiger Verse überzeugen lasse, der werde auch den Rest der Sammlung anders einschätzen. Die Kommentare sollen also das Rezeptionsverhalten

²⁰³ Vgl. Stanley, *The History of the Chaldaick Philosophy* 1067-1068.

²⁰⁴ Vgl. Stanley, *The History of the Chaldaick Philosophy* 1069-1075.

²⁰⁵ Vgl. Stanley, *The History of the Chaldaick Philosophy* 1076-1079.

²⁰⁶ Vgl. Stanley, *The History of the Chaldaick Philosophy* 1080-1090.

²⁰⁷ Vgl. Stanley, *The History of the Chaldaick Philosophy* 1090-1091.

²⁰⁸ Stanley, *The History of the Chaldaick Philosophy* 1067 führt drei Hauptargumente an: [a] die Verbreitung der *Orakel* bei vielen verschiedenen antiken Autoren und die Hochachtung für die *Orakel* besonders seitens der Platoniker; [b] die „Harsh and Exotick Expressions“, die auf einen außergriechischen Ursprung der Verse schließen lasse; [c] der ominöse Brief Giovanni Pico della Mirandas an Ficino (s. oben B 3.).

²⁰⁹ Stanley, *The History of the Chaldaick Philosophy* 1067: „This Title of *Oracles* was perhaps not given to them only Metaphorically to express the Divine Excellence of their Doctrine, but as conceived indeed to have been delivered by the Oracle it self“.

²¹⁰ S. auch oben II und B 5.7.3.

²¹¹ Beide Zitate: Stanley, *The History of the Chaldaick Philosophy* 1068.

seiner Leser transformieren. Damit bekennt sich der Gelehrte noch einmal eindringlich zur Bedeutung der *Chaldäischen Orakel*, doch implizite gesteht er zugleich, daß es ihm (sei es auf Grund seiner Methode, sei es auf Grund fehlender philosophischer Größe) nicht möglich ist, seinen Lesern selbst die *philosophische* Relevanz dieser Texte zu erschließen. Er begnügt sich mit rein *philologischen* „Conjectures upon the Greek Text of the Oracles“.

*

Mit Thomas Stanley liegt eine in ihrer klassifikatorischen Systematik völlig neue Darstellung der chaldäischen Philosophie und damit gleichermaßen eine neue Zoroaster-Konstruktion vor. Die Begeisterung der philosophischen Entdeckung, wie sie Patrizis Zoroaster-Konstruktion kennzeichnet, ist einer handbuchartigen Trockenheit gewichen. Patrizis produktive Rezeption macht Stanleys reproduzierender oder tradierender Rezeption Platz.²¹² Stanley möchte nicht (wie Patrizi) mit Hilfe des Alten etwas Neues erschließen, sondern mit Hilfe eines neuen methodischen Ideals das Alte möglichst vollständig und übersichtlich repräsentieren. Während bei Patrizi das Neue mehr und mehr mit dem Alten verschmilzt, seine Hermeneutik geradezu eine Identität des Ältesten mit dem Neuesten generiert, ist die Distanz des Historikers zu seinem Objekt Stanleys leitendes Prinzip.

Für Stanleys Verhältnis zu den *Chaldäischen Orakeln* jedenfalls trifft zu, was Hans-Georg Gadamer als Charakteristikum des ‚historischen Denkens‘ überhaupt herausstellt: „Der Text, der historisch verstanden wird, wird aus dem Anspruch, Wahres zu sagen, förmlich herausgedrängt.“²¹³ Stanleys Interesse an seinem Gegenstand richtet sich allein auf dessen zeitliche Form: Das Alter der chaldäischen Philosophie legitimiert zwar auch hier ihre Bedeutung, aber der zeitliche Abstand zwischen Beobachter und Objekt wird bei Stanley eher verfestigt als verflüssigt. Stanleys Interesse an der Chaldäischen Philosophie ist kritisch, philologisch und antiquarisch. Der Rekurs auf die Chaldäische Philosophie verheißt keine wahren Erkenntnisse; wahr (im Sinne von zutreffend) ist allein die historiographische Rekonstruktion der Chaldäischen Philosophie.

²¹² Zur Terminologie: Link, *Rezeptionsforschung* 86-93.

²¹³ Gadamer, *Hermeneutik* I 308.

4. Gerhard Johann Voss (1577-1649)

Der 1577 in Heidelberg geborene Gerhard Johann Voss repräsentiert auf vollendete Weise das Ideal des frühneuzeitlichen Gelehrten bzw. Philologen.²¹⁴ „He was perhaps the last great Renaissance humanist“²¹⁵ Die wichtigsten Stationen seiner akademischen Karriere sind Leiden, wo er sein 1595 aufgenommenes Studium 1598 mit dem Magister Artium abschloß und 1599 die Lizenz erwarb, Physik zu unterrichten, Dordrecht, wo er von 1600 bis 1615 als Rektor der Lateinschule vorstand, wieder Leiden, wo er seit 1615 das theologische Kolleg leitete – die nach der Synode von Dordrecht erfolgten ‚Säuberungen‘ sollten den Arminianer aber bald seine Stellung kosten – und wo er 1622 Professor für Geschichte und Rhetorik und 1625 für Griechisch wurde, sowie Amsterdam, wo der in ganz Europa berühmte Gelehrte 1632 das Athenaeum Illustre eröffnete und bis zu seinem Tode (am 17.3.1649) Geschichte unterrichtete.²¹⁶

Voss' literarische Produktion umfaßt so gut wie alle Zweige der humanistisch-philologischen Gelehrsamkeit seiner Zeit: poetische Versuche stehen neben philosophischen, theologischen und kirchengeschichtlichen Schriften, historiographische neben rhetorischen, mathematische neben philologischen Texten. Das Epistolarium wurde 1690 von Paul Colomiès veröffentlicht, eine sechsbändige Werkausgabe folgte 1701.²¹⁷

Für eine Zoroaster-Rezeptionsgeschichte ist nur eines seiner zahlreichen Werke von Interesse: die bereits 1636 fertiggestellte, erstmals 1641 in Amsterdam erschienene Schrift *De theologia gentili et physiologia Christiana, sive de origine ac progressu idolatriae, ad veterum gesta, ac rerum naturam, reductae; deque naturae mirandis quibus homo adducitur ad Deum*.²¹⁸ Das monumentale, fast 1.700 Quart-Seiten zählende Werk wurde bereits 1642 nachgedruckt. Beide Ausgaben beinhalten vier Bücher. Voss hatte allerdings insgesamt neun Bücher verfaßt. Die restlichen fünf Bücher wurden postum (erstmalig 1668 in London) zusammen mit den bereits publizierten Büchern veröffentlicht. Weitere Ausgaben der gesamten

²¹⁴ Vgl. Malusa, „Le prime storie generali della filosofia in Inghilterra e nei Paesi Bassi“ 238.

²¹⁵ Popkin, „The Deist Challenge“ 196.

²¹⁶ Biographie: Rademaker, *Life and Work of Gerardus Joannes Vossius*.

²¹⁷ Werkverzeichnis: Rademaker, *Life and Work of Gerardus Joannes Vossius* 355-380.

²¹⁸ Zur Entstehungsgeschichte des Werkes und zu den zahlreichen Verzögerungen der Drucklegung: Katchen, *Christian Hebraists and Dutch Rabbis* 287-300.

Schrift oder einzelner Bücher sind 1669, 1675 und 1700 erschienen.²¹⁹ Angesichts dieser Daten ist es fast überflüssig zu bemerken, daß die von Voss' Freund Hugo Grotius begeistert aufgenommene *Theologia gentilis* viel gelobt und konsultiert wurde;²²⁰ ob das Werk viel gelesen wurde, scheint mir in Anbetracht seines kolossalen Umfangs allerdings eher fraglich.²²¹ Im 18. Jh. ist die Schrift aus demselben Grund zwar bewundert worden (z.B. von Edward Gibbon),²²² vereinzelt aber auf Ablehnung gestoßen.²²³

In allen Ausgaben ist der *Theologia gentilis* ein Werk von Gerhard Johannes Voss' begabtestem, aber früh verstorbenen Sohn Dionysius Voss (1612-1633) vorangestellt: *R. Maimonidae De idolatria liber, cum interpretatione Latina et Notis*, also eine Edition, eine lateinische Übersetzung und ein (ausführlicher) Kommentar zum *Hilkhot 'Avodah Zarah*, eines Teils von Buch I des Codex *Mišne Torah* des berühmten jüdischen Religionsphilosophen, Gesetzeslehrers, Arztes und Gemeinderepräsentanten Moses ben Maimon gen. Maimonides (1135-1204).²²⁴ Maimonides hatte den Ursprung der Idolatrie in einer Exegese von Gen 4,26 mit Enosch, dem Sohn Sets, in Verbindung gebracht, der die Himmelskörper für würdig erachtet habe, in Tempeln und Bildern verehrt zu werden. Durch die *Theologia gentilis* trat dieser Mythos der ‚Idolatrie‘ bzw. des ‚Sabäismus‘ neben das bis dahin dominante euhemeristische Interpretationsmuster und den topischen Verweis auf *Weisheit Salomos* 14,12.²²⁵

Die Verbindung von Maimonides *De idolatria* und Voss' *Theologia gentilis* ist alles andere als zufällig. So schreibt Voss' Verleger Blaeu, Gerhard Voss habe mit der *Theologia gentilis* das Andenken seines Sohnes Dionysius wahren und ein Buch über das gleiche Thema verfassen wollen. *De*

²¹⁹ Vgl. Rademaker, *Life and Work of Gerardus Joannes Vossius* 368-369.

²²⁰ Vgl. Rademaker, *Life and Work of Gerardus Joannes Vossius* 309.

²²¹ Das gilt auch für die moderne Forschung, vgl. Popkin, "Polytheism, Deism and Newton" 28: „It is one of those works that is frequently quoted or cited at the time, but that recent scholars rarely seem to want venture in very deeply.“

²²² Vgl. *Gibbon's Autobiography* Hg. Reese 64-65.

²²³ Vgl. Rademaker, *Life and Work of Gerardus Joannes Vossius* 309.

²²⁴ Zu anderen christlichen Übersetzungen bzw. Übersetzern der *Mišne Torah* im 17. und 18. Jh.: Dienstag, "Christian Translators of Maimonides *Mishneh Torah* into Latin". Dienstag macht ebd. 287-288 auf einen Wandel in der christlich-europäischen Maimonides-Rezeption aufmerksam: Während sich das Interesse an Maimonides im Mittelalter vorwiegend auf sein theologisches Hauptwerk *Dalālat al-ḥā'irīn* (*Führer der Verwirrten*) richtete, stand seit der Frühen Neuzeit die *Mišneh Torah* im Vordergrund des Interesses.

²²⁵ Vgl. Schmidt, "Naissance des polythéismes" 80-81.

idolatria sei also gewissermaßen die Mutter der *Theologia gentilis*.²²⁶ Doch die beiden Texten stehen darüber hinaus in einem systematischen Zusammenhang, der auf Voss' historiographischer Methodologie mit ihrer Synthese von *singularia* und *exempla* beruht.²²⁷

Wie Voss durch den Titel zu verstehen gibt, besteht sein Werk aus zwei Elementen: Es beinhaltet eine *theologia gentilis* und eine *physiologia christiana*. In der *theologia gentilis* werden Ursprung und Entwicklung der ‚Idolatrie‘ rekonstruiert und auf die Taten der ‚Alten‘ und Naturphänomene zurückgeführt (*ad veterum gesta, ac rerum naturam, reductae*), während die *physiologia christiana* eine Art erbaulich-apologetisch motivierte Naturphilosophie darstellt (*naturae mirandis quibus homo adducitur ad Deum*). Geschichte und Natur ergänzen sich ebenso wie apologetische Destruktion und Konstruktion.

Wie Aaron L. Katchen hat zeigen können, war Voss' Interesse an der ‚Idolatrie‘ vermutlich nicht allein historiographischer bzw. theologischer Natur; es entsprang wahrscheinlich ebenso sehr einer aktuellen kirchenpolitischen Konfliktsituation. Die Reformierte Kirche bezog schon im frühen 17. Jh. den politischen Israel-Mythos auf die Vereinigten Niederlande. So wie Abraham die Idolatrie bekämpft habe, liest man beispielsweise in einem Pamphlet aus dem Jahre 1631, so müsse auch in der Republik der Vereinigten Niederlande die Idolatrie vernichtet werden, um nicht selbst unterzugehen. Hinter dem Kampfbegriff ‚Idolatrie‘ verbergen sich hier alle religiösen Dissidenten, nämlich die Arianer, Sozinianer, Mennoniten, Lutheraner, vor allem aber die Arminianer, zu denen Gerhard Voss gehörte. Mit dem Schlagwort der ‚Idolatrie‘ wurden die Arminianer außerdem von den Calvinisten denunziert (und somit mit den Katholiken auf eine Stufe gestellt).²²⁸ Es ist daher nicht unwahrscheinlich, daß Voss mit der *Theologia gentilis* und dem beigegebenen kommentierten Maimonides-Traktat *De idolatria* implizite das Ziel verfolgte, den Arminianismus von der Anklage der ‚Idolatrie‘ freizuspoken,²²⁹ indem er ‚die Heiden‘ auf dieser Anklagebank plazierte.

„There is little doubt that Vos [sic] knew more about world religions than almost anyone else in his generation“, schreibt Don Cameron Allen,²³⁰ und man wird ihm zustimmen müssen. Es ist aber nicht zu überse-

²²⁶ Zu Blaeus geschickter Verbindung der beiden Werke: Katchen, *Christian Hebraists and Dutch Rabbis* 287.

²²⁷ Vgl. Katchen, *Christian Hebraists and Dutch Rabbis* 162. Zur Übereinstimmung in der Interessenlage von Voss und Maimonides: ebd. 164-165.

²²⁸ Vgl. Katchen, *Christian Hebraists and Dutch Rabbis* 23-24.

²²⁹ Vgl. Katchen, *Christian Hebraists and Dutch Rabbis* 24-25.

²³⁰ Allen, *Mysteriously Meant* 69.

hen, daß Voss sich vorwiegend für die griechischen und römischen Götter, ihre Etymologien und vermeindlichen Wanderungen und Transformationen interessiert, kaum jedoch für die Protagonisten der *prisca theologia*.²³¹ Hermes Trismegistos wird als Pseudonym eines gelehrten semiplatonischen und semichristlichen Autors entlarvt,²³² und die anderen Exponenten dieser Weisheitstradition wie etwa Orpheus und der hier allein interessierende Zoroaster spielen nur eine Nebenrolle in Voss' Erörterung.

Die Klassifikation der ‚heidnischen Idolatrie‘ erfolgt nach den jeweiligen ‚idolisierten‘ Objekten. Voss unterscheidet einen Kult der *creaturae spiritualis* [I/II/5-42], einen Kult der Himmelskörper [II/I/1-51], einen Kult der Elemente [II/II/51-84], einen Kult der *corporis imperfecte mixti* (z.B. Meteore) [III/I/1-15], einen *cultus perfecte mixtorum* (z.B. Menschen) [III/II/16-100]²³³ und einen Kult der Tiere, Pflanzen und Fossilien [IV/I/1-99]. Alle diese Gegenstände werden außerdem gleichzeitig auf eine *physiologia christiana* hin untersucht.

Die verschiedenen Götter werden dabei (wenn irgend möglich) auf einen biblischen Archetyp zurückgeführt (so etwa Bacchus auf Noah).²³⁴ Dieses später von Pierre-Daniel Huet perfektionierte Verfahren²³⁵ konnte zwar einerseits die Komplexität der inzwischen verfügbaren Informationen über die außerchristlichen Religionen erheblich reduzieren, implizierte aber andererseits aus Sicht der kirchlichen Orthodoxie die Gefahr einer Annäherung der biblisch/christlichen Wahrheit an die außerbiblisch-pagane Tradition.²³⁶

Zoroaster wird in der *Theologia gentilis* zwar sehr selten erwähnt, dafür aber an exponierter Stelle.²³⁷ Als in historischer und systematischer Hinsicht erste Variante des *cultus idolatricus* stellt Voss im 5. Kapitel des zweiten Teils des ersten Buches den Kult der zwei Geister oder der zwei

²³¹ Ficinos *Theologia platonica* ist ihm übrigens durchaus vertraut, vgl. z.B. Voss, *De theologia gentili, et physiologia christiana* I 75.

²³² Voss ebd.: „suppositus ille semiplatonicus, idemque semichristianus, eruditus interim scriptor, vulgo dicitur Hermes Trismegistus“.

²³³ Buch III, Teil II, Kapitel 16 behandelt den Kult der Könige, der von Babylon zu den Medern, von diesen zu den Persern und von diesen wiederum zu den Parthern gewandert sei. Außerdem seien die Könige von den Ägyptern, Äthiopiern und Libyern als Götter verehrt worden: Voss, *De theologia gentili, et physiologia christiana* III/II/16 800-802.

²³⁴ Vgl. Voss, *De theologia gentili, et physiologia christiana* I/II/19 144.

²³⁵ Zu Huet s. unten C 7.

²³⁶ Vgl. Rossi, *I segni del tempo* 183-185.

²³⁷ Neben der im folgenden diskutierten Passage wird Zoroaster nur noch einmal kurz in II/I/18 (*Primordia religionis gentilis in Oriente*) erwähnt: Voss, *De theologia gentili, et physiologia christiana* 411.

Prinzipien heraus. Dabei handele es sich um die einer *traditio corrupta* entsprechende *ratio corrupta*.²³⁸ Die entscheidende Quelle zum ‚Dualismus‘ – der Begriff ist dem 17. Jh. noch unbekannt²³⁹ – ist für Voss Plutarch, *De Iside et Osiride* 369B-D, eine Passage, die der Gelehrte im griechischen Original und einer lateinischen Übersetzung zitiert, da sie viel Licht in eine ansonsten dunkle Angelegenheit bringe (*adscribam tamen, quia rei alioquin obscurae multum lucis affondit*).²⁴⁰ Die Passage ist allein schon deshalb für Voss von Bedeutung, weil Plutarch den ‚Dualismus‘ hier als eine uralte Lehre bezeichnet, die von den Theologen und Gesetzgebern zu den Dichtern und Philosophen gelangt sei.²⁴¹

Auf den von Voss zitierten Abschnitt folgt in *De Iside et Osiride* Plutarchs berühmte und rätselhafte Schilderung des zoroastrischen ‚Dualismus‘.²⁴² Diese Stelle wird bei Voss *nicht* zitiert. Der Gelehrte weist vielmehr darauf hin, daß jene *opinio duorum principiorum*, der ‚Dualismus‘, bei den Persern von Zoroaster stamme.²⁴³ Daher stellt Voss einige Informationen über Zoroaster zusammen. Hinsichtlich der Datierung verweist er auf die sich widersprechenden Angaben bei Ammianus Marcellinus, in den pseudoclementinischen *Rekognitionen*, bei Aristoteles bzw. Eudoxos, Plinius, Hermodoros, Xanthos und Agathias, wobei er jene Datierungen bevorzugt, die Zoroaster in eine weniger archaische Zeit versetzen,²⁴⁴ denn der Professor hält es für eine bekannte Schwäche des menschlichen Geistes, daß man die Lehren, denen man selbst anhänge, eher älter als jünger zu machen neige.²⁴⁵

Nach den verschiedenen Zoroaster-Datierungen referiert Voss kurz, daß sich hinter dem einen Namen ‚Zoroaster‘ möglicherweise verschiedene Individuen verbergen (*quod complures ejus nominis fuerint*).²⁴⁶ Die Autoren, die er anführt – Augustinus, die *Suda*, Trogus Pompeius bei Iustin, Ktesias, Clemens von Alexandria, Plinius und Platon –, lassen die Diffe-

²³⁸ Voss, *De theologia gentili, et physiologia christiana* I/II/5 29-31.

²³⁹ Zur Begriffsgeschichte s. unten S. 694.

²⁴⁰ Voss, *De theologia gentili, et physiologia christiana* 31-32.

²⁴¹ Plutarch, *De Iside et Osiride* 369B: Διὸ καὶ παμπάλαιος αὕτη κάτεισιν ἐκ θεολόγων καὶ νομοθετῶν εἰς τε ποιητὰς καὶ φιλοσόφους δόξα.

²⁴² Vgl. Plutarch, *De Iside et Osiride* 369E-370C.

²⁴³ Voss, *De theologia gentili, et physiologia christiana* 32.

²⁴⁴ Vgl. Voss ebd.

²⁴⁵ Voss, *De theologia gentili, et physiologia christiana* 33: „Id vero vitium fuit mentis humanae, ut quo pretium adderet opinionibus, eas antiquiori potius, quam juniore.“ Voss scheint der Ansicht zu sein, dieses Laster sei inzwischen überholt – dabei operiert der Theologe Voss mit derselben Methode ...

²⁴⁶ Voss, *De theologia gentili, et physiologia christiana* 32. Zum Problem s. oben XIV.

renzung in einen baktrischen, einen persischen, einen medischen und einen prokonnesischen Zoroaster zu.²⁴⁷

Die Erörterung der Lehre Zoroasters (*Zoroastris dogma*) ist nichts anderes als eine Paraphrase von *De Iside et Osiride* 45 (369A-D), die Voss um einige Bemerkungen zur Welt-Ei-Symbolik bei Sanchuniathon, Orpheus, Proklos und Varro ergänzt.²⁴⁸ Über die *Chaldäischen Orakel* und den Zoroaster der Neoplatoniker von Ficino bis Patrizi verliert Voss kein Wort. Die ‚religionsgeschichtliche‘ Schlußfolgerung, die der Gelehrte aus der Plutarch-fixierten Darstellung der Lehre Zoroasters zieht, lautet: „Quae fabulosa esse, nemo non videt: interim non obscurae hic apparent reliquiae doctrinae Noachicae, tum de Deo, habitante lucem inaccessam, mundique opifice; tum de Satana, acris ac calignis principe, mali omnis fonte et auctore: quo aeternis tenebris addicto, beatam homines cum Deo vitam degent.“²⁴⁹ Im weiteren Verlauf des Kapitels werden andere ‚Dualismen‘ analysiert: der ägyptische, der griechische, der manichäische, die sodann widerlegt werden.²⁵⁰

Hinter der ‚mythischen‘ Fassade will Vossius also in der Lehre Zoroasters einen wahren Kern finden, der auf die Lehre Noahs verweise. Die Unterscheidung eines im unzugänglichen Licht wohnenden Schöpfer-Gottes, bei dem die Menschen das selige Leben verbringen, und eines wilden und finsternen Satans, des Urhebers des Bösen, formuliert theologische Grundlagen, die Voss durchaus affirmiert und mit einem bestimmten Stadium der Entwicklung der einzig wahren biblisch-christlichen Religion identifiziert. Voss legt den *cultus duplicis principii*,²⁵¹ die *opinio duorum principiorum*,²⁵² die *doctrina de duobus naturae principiiis*²⁵³ nicht als (mit der Orthodoxie unvereinbaren) radikalen Prinzipien-Dualismus aus. Zoroasters Lehre stellt zwar für Voss eine Form des *cultus idolatricus* dar, doch es verbirgt sich hinter ihr eine historische und eine theologische Wahrheit. Um diese Wahrheit zu unterstreichen, läßt der Arminianer in seinem Resümee bestimmte Aspekte von Plutarchs Darstellung (etwa die Erzeugung anderer Götter durch Oromazes; den Opferkult; Mithras) außer Acht, die er nur schwer interpretativ mit christlichen Parametern hätte vereinigen können. Voss grenzt Zoroasters Lehre gleichermaßen aus und ein, doch sie hat trotz ihrer Ambivalenz für den Amsterdamer Professor

²⁴⁷ Voss, *De theologia gentili, et physiologia christiana* 32–33.

²⁴⁸ Vgl. Voss, *De theologia gentili, et physiologia christiana* 33–34.

²⁴⁹ Voss, *De theologia gentili, et physiologia christiana* 34.

²⁵⁰ Vgl. Voss, *De theologia gentili, et physiologia christiana* 34–40.

²⁵¹ Voss, *De theologia gentili, et physiologia christiana* 29.

²⁵² Voss, *De theologia gentili, et physiologia christiana* 32.

²⁵³ Voss, *De theologia gentili, et physiologia christiana* 37.

(im Gegensatz zu Ficino und Patrizi) keinerlei philosophisch-religiöse Aktualität.

*XX. Monographischer Diskurs: Herbert von Cherburys
De religione gentilium (1663)*

Zu den Bewunderern von Voss' Gelehrsamkeit und den Lesern der *Theologia gentilis* zählte nicht zuletzt der englische Hofmann, Diplomat, Historiker, Schriftsteller und Philosoph Herbert von Cherbury (um 1582/83-1648). Herbert hat ungefähr seit 1642, also kurz nach Erscheinen der *Theologia gentilis*, an seiner Schrift *De religione gentilium* gearbeitet.²⁵⁴ *De religione gentilium*, wo u.a. Patrizi und Ficino erwähnt werden,²⁵⁵ ist hinsichtlich des zugrundegelegten religionsgeschichtlichen Materials von den ersten beiden Büchern der *Theologia gentilis* abhängig.²⁵⁶

Herbert hat aus seiner ausschweifenden Instrumentalisierung der *Theologia gentilis* keinen Hehl gemacht, sondern seinen Londoner Nachbarn Karl von der Pfalz gebeten, ihn mit Voss in Verbindung zu bringen. Dieser schrieb daraufhin am 14. August 1645 an Voss und bat den Gelehrten, das Manuskript von Herberts *De religione gentilium* zu lesen und zu korrigieren, weil der Autor in großem Maße die *Theologia gentilis* verwendet habe.²⁵⁷ Kurz darauf schrieb Herbert selbst an Voss mit der Bitte um Korrekturen und Verbesserungsvorschläge. Da seine Arbeit auf Voss' Forschungen basiere – tatsächlich hat Herbert in *De religione gentilium* an über vierzig Stellen auf Voss verwiesen und ganze Passagen der *Theologia gentilis* schlicht kopiert²⁵⁸ –, müsse es auch in dessen Interesse sein, daß Herberts Werk vollkommen sei. Außerdem weiche er an einigen Punkten

²⁵⁴ Vgl. Gawlick, Einleitung zu Herbert of Cherbury, *De religione gentilium* xi.

²⁵⁵ Herbert von Cherbury, *De religione gentilium* 21, 54, 159 (Patrizi), 159, 165, 187, 207 (Ficino). Zu Herberts Kenntnis der (neo-) platonischen Tradition: Walker, "Edward Lord Herbert of Cherbury and Christian Apologetics" 185-186.

²⁵⁶ Vgl. Rossi, *La vita, le opere, i tempi di Edoardo Herbert di Chirbury* III 108-116; Johnson, "Natural Religion, Common Notions, and the Study of Religions" 223³⁶: „About 90% of the materials in this text were borrowed from the Dutch classicist, Gerardus Vossius.“

²⁵⁷ Voss, *Opera* IV 374.

²⁵⁸ Vgl. Gawlick, Einleitung zu Herbert of Cherbury, *De religione gentilium* xvii³.

von Voss' Ergebnissen ab.²⁵⁹ Daher wolle er zunächst die Meinung des großen Gelehrten hören.²⁶⁰ Dieser antwortete allerdings erst einige Monate später (am 30. Dezember 1645) mit einem äußerst höflichen Brief, in dem er zwar einer sachlichen Debatte aus dem Weg geht, Herbert aber anbietet, ihm bei der Drucklegung (z.B. in Amsterdam) behilflich zu sein.²⁶¹ Wenige Wochen später bereits antwortete Herbert Voss. Er forderte ihn erneut zur Kritik auf und richtete einige Anfragen hinsichtlich der Druckkosten und -qualität an den Professor.²⁶² Voss seinerseits ließ mehrere Monate verstreichen, ehe er sich im Juni 1646 an Herbert wandte, um ihm einige Neuigkeiten hinsichtlich der Drucklegung des Manuskripts mitzuteilen. Zu den Stellen, an denen Herbert anderer Meinung sei als er selbst, wolle er in seinem nächsten Brief Stellung nehmen. Es gebe ohnehin keinen Menschen, der sich so wenig aus divergierenden Ansichten mache wie er selbst, schreibt Voss.²⁶³ Herbert erinnerte Voss im Frühjahr 1647 an sein Versprechen,²⁶⁴ doch offenbar ohne Erfolg; Voss hatte anscheinend kein Interesse an einer inhaltlichen Diskussion über Herberts Schrift, zu deren Drucklegung es zunächst auch nicht gekommen ist. Möglicherweise besuchte Herbert Voss im Sommer des Jahres 1647.²⁶⁵ Bei dieser Gelegenheit kam es vermutlich zur endgültigen Einigung über den Druck des Werkes.

Die Drucklegung hat sich jedoch noch weiter verzögert. Die Schrift wurde erst fünfzehn Jahre nach Herberts Tod, im Jahre 1663, von Isaac Voss, Gerhards Sohn, in Amsterdam herausgegeben. Zwei Jahre später ist ein Neudruck (?) erschienen. Im Jahre 1700 wurde eine zweite Ausgabe publiziert, fünf Jahre später folgte eine englische Übersetzung.²⁶⁶ Danach scheint das Interesse an *De religione gentilium* versickert zu sein. Die nächste vollständige Ausgabe ist erst der von Günter Gawlick besorgte Frommann-Reprint aus dem Jahre 1967.

Johannes Edgar Bauer bezeichnet Herberts *De religione gentilium* im *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* als „einen der ersten

²⁵⁹ Diese explizite gekennzeichneten Abweichungen beziehen sich nie auf philosophische, sondern nur auf philologisch-historische Aspekte: Gawlick, Einleitung zu Herbert of Cherbury, *De religione gentilium* xviii¹¹.

²⁶⁰ Voss, *Opera* IV 374-375.

²⁶¹ Voss, *Opera* IV 369.

²⁶² Voss, *Opera* IV 378-379.

²⁶³ Voss, *Opera* IV 379.

²⁶⁴ Brief vom 12./22.3.1647 bei Rossi, *La vita, le opere, i tempi di Edoardo Herbert di Chirbury* III 263³.

²⁶⁵ Vgl. Rossi, *La vita, le opere, i tempi di Edoardo Herbert di Chirbury* III 263-264.

²⁶⁶ Vgl. Gawlick, Einleitung zu Herbert of Cherbury, *De religione gentilium* xvi.

Versuche im Bereich der vergleichenden Religionswissenschaft.²⁶⁷ Herbert selbst bestimmt seine Aufgabe darin, die Wahrheit im Gewirr der ‚heidnischen Religionen‘ ausfindig zu machen.²⁶⁸ Herberts Versuch einer positiven Neubewertung der ‚heidnischen Religionen‘ resultiert nicht zuletzt aus seiner Kritik an der von den meisten Theologen seiner Zeit vertretenen Ansicht, der größte Teil der Menschheit könne nicht der Erlösung teilhaftig werden. Eine solche Theologie hält Herbert für unvereinbar mit dem göttlichen Attribut der Güte. Die Wahrheit, die er den ‚heidnischen‘ Religionen entlockt, entspricht den fünf Gemeinbegriffen (*notitiae communes*), die er als Fundament der wahren katholischen (d.h. universalen) Kirche schon in *De veritate* (gedruckt 1624) herausgestellt hatte: [a] die Existenz eines höchsten Wesens; [b] die Pflicht, dieses höchste Wesen zu verehren; [c] mit Frömmigkeit verbundene Tugend als Grundzug dieser Verehrung; [d] die Notwendigkeit einer Sühne jedes Verbrechens durch Reue; [e] die Notwendigkeit von Lohn oder Strafe nach diesem Leben.²⁶⁹ „The common notions ... are proposed as a means of salvation for those beyond the pale of Christendom, and serve at the same time to preserve the goodness of God.“²⁷⁰

Wenn es in den Religionen Abweichungen von diesen Gemeinbegriffen gebe, so sei das nicht die Schuld der ‚Heiden‘, sondern ihrer Priester.²⁷¹ Immer wieder macht Herbert die Verschlagenheit und Spitzfindigkeit der Priester für bestimmte Deviationen verantwortlich; wiederholt spricht er vom Betrug der Priester.²⁷²

Das vierte Kapitel von *De religione gentilium* ist „*De Solis cultu, et variis ejus nominibus*“²⁷³ überschrieben. Der Sonnenkult, stellt Herbert fest, sei ebenso alt wie universell verbreitet (*tum antiquum maxime, tum*

²⁶⁷ Bauer, „Deismus“ 209. Ähnlich Pailin, *Attitudes to Other Religions* 163. Zum epistemologischen Hintergrund: Johnson, „Natural Religion, Common Notions, and the Study of Religions“.

²⁶⁸ Herbert von Cherbury, *De religione gentilium* 2. Zum Gedankengang der Schrift: Walker, „Edward Lord Herbert of Cherbury and Christian Apologetics“ 175-184.

²⁶⁹ Herbert von Cherbury, *De veritate* 210-212; *De religione gentilium* 2. S. auch oben XIX.b. Zur Argumentation und den theologischen Implikationen: Harrison, „Religion“ and the Religions in the English Enlightenment 67-69.

²⁷⁰ Harrison, „Religion“ and the Religions in the English Enlightenment 65.

²⁷¹ Herbert von Cherbury, *De religione gentilium* 2.

²⁷² Vgl. die Nachweise bei Gawlick, Einleitung zu Herbert of Cherbury, *De religione gentilium* xvii⁵. Zur Priesterbetrugsthese und zum Antiklerikalismus im England des 17. Jhs.: Harrison, „Religion“ and the Religions in the English Enlightenment 73-85.

²⁷³ Herbert von Cherbury, *De religione gentilium* 20-29.

universalem fuisse). Der Philosoph hebt jedoch hervor, daß die ‚Heiden‘ die Sonne zwar als Gott verehrt hätten, nicht aber als den höchsten Gott, sondern als einen dem höchsten Gott nahestehenden Gott, gewissermaßen als seine vortrefflichste Ikone.²⁷⁴

In Anlehnung an die bei Voss zusammengestellten Informationen gibt Herbert in diesem Kapitel einen Überblick über den ‚Sonnenkult‘ der verschiedenen Völker. Dabei kommt er auch auf die Perser zu sprechen, die unter dem Namen Mithras die Sonne ebenfalls als Gott verehrt hätten.²⁷⁵ Als Beleg dafür verweist er auf mehrere antike Autoren bzw. Werke (Hesychios von Alexandria; Herodot; Strabon; Pompeius Trogus; Ovid; *Suda*).²⁷⁶ Dieser Sonnengott Mithras bezeichne aber den höchsten Gott, da die Perser (neben Mithras) auch den Mond, die Venus und die Elemente verehrt hätten. Die Sonne verweise dabei allerdings auf die Macht und die Majestät des höchsten Gottes,²⁷⁷ m.a.W.: die Perser hätten in Wahrheit gar nicht die Sonne als solche verehrt, sondern die Sonne nur als Signifikant für ein anderes Signifikat, den einen höchsten Gott, verstanden. Die Perser hätten zwei Prinzipien verehrt: Oromazis/Iuppiter und Arimanis/Veiovis, zwischen denen als Mittler bzw. Schiedsrichter die Sonne stehe.

Herbert gewinnt diese Darstellung natürlich aus Plutarchs *De Iside et Osiride*,²⁷⁸ ein Text, der ja auch bei Voss im Vordergrund des Interesses gestanden hatte. Ein (als *insignis* charakterisierter) Satz dieser Passage wird im folgenden zitiert, ausnahmsweise sogar ins Lateinische übertragen und dem uralten Philosophen Zoroaster (*Zoroastes antiquissimus* sc. *Philosophus*) zugeschrieben.²⁷⁹ Mithras werde auch *τριπλάσιος* = *triplex* ge-

²⁷⁴ Herbert von Cherbury, *De religione gentilium* 20: „Solem igitur Deum fere omnes Gentiles statuebant, non summum quidem, sed summo proximum, ejusque praeclarissimam iconem“.

²⁷⁵ Herbert von Cherbury, *De religione gentilium* 26: „A Persis etiam Sol pro Deo habitus fuit: cuius nomen apud eos Mithras“.

²⁷⁶ Herbert zitiert griechische Quellen in der Regel ohne lateinische Übersetzung. Vielleicht ist er davon ausgegangen, daß man die Übersetzung bei Voss nachlesen könnte.

²⁷⁷ Herbert von Cherbury, *De religione gentilium* 26.

²⁷⁸ Auf diese Plutarch-Passage bezieht sich Herbert auch im 13. Kapitel (*De Deo Summo*). Dort rekonstruiert er die Genese u.a. des persischen Dualismus aus der Frage nach dem Ursprung der bösen Dinge (er nennt Hunger, Pest, Krieg) und der Weigerung, diese bösen Dinge dem „Deus opt. Max.“ zuzuschreiben: Herbert von Cherbury, *De religione gentilium* 163-164.

²⁷⁹ Herbert von Cherbury, *De religione gentilium* 26. Bei Plutarch, *De Iside et Osiride* 369E wird Zoroaster als *ὁ μάγος* charakterisiert (Herbert: → *Philosophus*), der 5.000 Jahre vor dem Trojanischen Krieg gelebt habe (Herbert: → *antiquissimus*).

nannt, worunter man Gottes Eigenschaften *potestas*, *sapientia* und *bonitas* bzw. *calor*, *lumen* und *influentia* zu verstehen habe.²⁸⁰ Wie die Sonne (alias Mithras) ein Bild Gottes sei, so sei das Feuer ein Bild der Sonne. Daher verbirgt sich für Herbert nicht nur hinter der Theologie der Perser die Verehrung des wahren einzigen Gottes; auch ihr Kult, der wie bei den römischen Vestalinnen darin bestanden habe, Mithras durch ein ewig brennendes Feuer zu verehren,²⁸¹ wird auf diese Weise als symbolisch-bildhafte Verehrung Gottes legitimiert.²⁸² Bei Herbert erweist sich die Religion der Perser bzw. die Lehre des uralten Philosophen Zoroaster letztlich als die symbolische Form einer Theologie, die zumindest der ersten der fünf *notitiae communes* voll und ganz gerecht wird.

Dasselbe Interpretationsmodell appliziert Herbert auf andere Komponenten der vermeintlichen Idolatrie der ‚Heiden‘, die sich somit als Aspekte der wahren Theologie entpuppen. Auf die Perser (nicht aber Zoroaster) kommt Herbert erneut im 10. Kapitel zu sprechen, in dem der Kult der Elemente und seine Variationen untersucht wird. In seiner Analyse des heidnischen Feuerkultes schreibt er unter Berufung auf Herodot, daß kein Zweifel daran bestehen könne, daß die Perser das Feuer als Gott verehrt hätten.²⁸³

Aus der bei Herodot tradierten, von Herbert als *nefas* disqualifizierten Sitte, die Leichen nicht zu verbrennen, habe man offenbar rekonstruiert Herbert, die Opferung von lebenden Menschen abgeleitet.²⁸⁴ Das wiederum führt er als Beispiel für die Gottlosigkeit und die Grausamkeit der Priester an: „Tantum potuit olim Sacerdotum sive impietas, sive atrocitas!“²⁸⁵

Während die Tatsache, daß die Perser das Feuer als Gott verehrt hätten, von vielen Autoren bestätigt werde, sieht er in einer schon bei Voss zitierten Passage aus Maximus von Tyros die These bekräftigt, daß es sich diesbezüglich nur um einen symbolischen Kult gehandelt habe.²⁸⁶ Wieder erweist sich die Theologie der Perser also letztlich als theologisch korrekt, wenn man sie nur richtig interpretiert. Die durch mehrere Referenz-

²⁸⁰ Herbert von Cherbury, *De religione gentilium* 26.

²⁸¹ Herbert von Cherbury ebd.

²⁸² Zur Differenzierung eines *cultus proprius*, eines *cultus symbolicus* und eines *cultus mixtus* vgl. Herbert von Cherbury, *De religione gentilium* 183. Zur Umwertung dieser Terminologie im Vergleich zu Voss: Walker, "Edward Lord Herbert of Cherbury and Christian Apologetics" 187.

²⁸³ Herbert von Cherbury, *De religione gentilium* 69.

²⁸⁴ Herbert von Cherbury ebd.

²⁸⁵ Herbert von Cherbury, *De religione gentilium* 70.

²⁸⁶ Herbert von Cherbury ebd.

texte belegte Tatsache, daß die Priester der Perser stets das auf Grund seines himmlischen Ursprungs ewige Feuer verehrt hätten,²⁸⁷ könnte man sogar mit der zweiten der *notitiae communes* in Verbindung bringen, wonach die Pflicht besteht, das höchste Wesen zu verehren.

Im Gegensatz zu Voss, dessen Zoroaster-Konstruktion keinen Bezug zu jenem Zoroaster-Diskurs der Frühen Neuzeit nimmt, der oben in Kapitel B erörtert wurde, rekurriert Herbert von Cherbury an einer Stelle auf Zoroasters *Chaldäische Orakel*, an deren Authentizität er nicht zu zweifeln scheint. Im 9. Kapitel über die Verehrung des Himmels, die von den ‚Heiden‘ nach dem Sternenkult erschlossen worden sei, zitiert Herbert einige Verse nach der Patrizi-Edition. In seiner Analyse hält Herbert daran fest, daß es laut Pythagoras nur ein einziges *numen* gegeben habe, das die Welt geschaffen habe. Das werde auch von Hierokles bestätigt. „Ita enim Zoroaster, à Fr. Patr. editus“,²⁸⁸ worauf er das erste *Orakel* aus Patrizis Sektion „Mundus“ zitiert, und zwar im griechischen Orakel mitsamt Patrizis lateinischer Übersetzung.²⁸⁹ Diese (Herbert offensichtlich keineswegs unsympathische) Schöpfungsaussage sei in den von Patrizi edierten *Orakeln* auch auf ‚uns selbst‘ bezogen worden. Diesbezüglich zitiert er ein anderes *Orakel* aus Patrizis Edition, das sich in der Sektion „Anima, Natura“ findet, und zwar wiederum im griechischen Original und einer diesmal leicht von Patrizi abweichenden lateinischen Übersetzung.²⁹⁰ Herbert geht nicht weiter auf Zoroasters *Chaldäische Orakel* ein, die nur einen Aspekt in seiner Korrektur der Vorurteile gegenüber den ‚heidnischen Religionen‘ darstellen. Herbert scheint der Meinung gewesen zu sein, daß die *Chaldäischen Orakel* sich gut in seine Revision fügten; darüber hinaus scheint er ihnen kein spezielles Interesse entgegengebracht zu haben. Es ist nichtsdestoweniger bemerkenswert, daß Herbert sich mit den Zitaten implizite zu einer Tradition bekennt, die von Gerhard Johannes Voss nicht berücksichtigt wird.

²⁸⁷ Herbert von Cherbury ebd.

²⁸⁸ Herbert von Cherbury, *De religione gentilium* 54.

²⁸⁹ Herbert ebd.: „factor qui per se operans fabrefacit mundum“ – so die lateinische Übersetzung; vgl. Patrizi da Cherso, *Zoroaster et eius CCCXX oracula chaldaica* 9^r.

²⁹⁰ Herbert von Cherbury, *De religione gentilium* 54-55; vgl. Patrizi da Cherso ebd.

5. Johann Heinrich Ursin (1608-1667)

Der in Speyer geborene Regensburger Superintendent Johann Heinrich Ursin, dessen Biographie durch die politischen Wirren in Deutschland, durch Ursins Armut und viele Krankheiten immer wieder Brüche aufzuweisen hat, mag heutzutage weitgehend vergessen sein. Im 17. Jh. hingegen war er ein vielbeachteter theologischer Schriftsteller, dessen Gelehrsamkeit sich durchaus sehen lassen konnte.

In seinem 1666, also kurz vor seinem Tod erschienenen *Lebens-Lauff: Den Er Selbsten / wegen wichtiger Ursachen / herausgegeben*, listet Ursin 41 seiner Werke auf,²⁹¹ ganz abgesehen von seinen „Predigt-Concepten, deren etliche 1000. seynd“ und die er „von Jahren zü Jahren in sonderbare Concepten-Büchlein / mit möglichstem Fleiß / verzeichnet“²⁹² habe. Zu seinen wichtigsten Schriften gehört eine Polemik gegen Isaac La Peyrères Prä-Adamiten-Theorie, die unter dem Titel *Novus Prometheus Praeadamitarum plastes ad Caucasum relegatus et religatus* 1656 in Frankfurt erschienen ist.²⁹³ 1663 erschien in Nürnberg Ursins Kirchengeschichte Deutschlands *De ecclesiarum Germanicarum origine et progressu, ab adscensione Domini usque ad Carolum Magnum*. Zu nennen sind weiterhin sechs 1658 in Frankfurt bei Christian Hermsdorff veröffentlichte Bücher *Analectorum sacrorum* (1713³), und zwar 1. *Ethicus*, 2. *Historicus*, 3. *Physicus*, 4. *Mythicus*, 5. *Symbolicus* und 6. *Problematicus*. Zwei Jahre später ist bei demselben Verleger ein *Sacrorum analectorum volumen alterum* erschienen, in denen Ursin seine exegetischen Beobachtungen komplementierte. Bekannt ist jedoch sein mehr als 600 Oktavseiten zählendes *Arboretum biblicum* (Nürnberg 1663; 1699⁴), in dem er in Anschluß an Borcharts *Hierozoikon* Informationen über die in der Bibel erwähnten Pflanzen zusammenstellt, ein Projekt, das in der zwei Jahre später (ebenfalls in Nürnberg) erschienenen *Continuatio historiae plantarum biblicae* eine Fortsetzung gefunden hat. In der ebenfalls 1665 in Nürnberg publizierten *Silva theologiae symbolicae* hat Ursin eine Art botanische Hermeneutik entwickelt, mit deren Hilfe er eine konsistente Interpretation jener Stellen zu erreichen versuchte, an denen in der Bibel in signifikanter Weise Pflanzen erwähnt werden – und er führt diese Interpretation an Hand von 200 Bibelstellen durch.

²⁹¹ Ursin, *Lebens-Lauff* 17-20. Vgl. die Aufstellung in AGL 4 (1751) 1739-1740.

²⁹² Ursin, *Lebens-Lauff* 17.

²⁹³ Zu dieser Schrift: Rossi, *I segni del tempo* 166-167; Popkin, *Isaac La Peyrère* 81, 194.

Postum hat Hermsdorff 1670 Ursins *Acerra philologica* in fünf Büchern herausgegeben, die 1000 Informationen [I] *De Deo, Mundo, Elementis*, [II] *De Animalibus*, [III] *De Homine*, [IV] *De Artibus* und [V] *De Gentibus* zusammenstellt. Bei den in Buch III behandelten Künsten sind die Paragraphen 94 und 95 der Alchemie gewidmet, 96 der Astrologie, 98 der Musik und 100 der Poesie. Als Nr. 99 figuriert allerdings keine Kunst, sondern ein Name: Zoroaster. Zoroaster steht hier stellvertretend für die Kunst der Magie, als deren Erfinder (*Magiae repertor*) er gilt. Der kurze Abschnitt gibt sodann ein Resümee des pseudoklementinischen Zoroaster-Mythos' – und kein Wort mehr.²⁹⁴

Johann Heinrich Ursin war einer der ersten und schärfsten Gegner der von Athanasius Kircher in Rom betriebenen Ägypten-Renaissance.²⁹⁵ Schon in der La Peyrère-Polemik aus dem Jahre 1656 hatte Ursin die Plausibilität des *Corpus hermeticum* in Frage gestellt. Dabei beruft er sich (gegen Ficino) auf Isaac Casaubon.²⁹⁶

Um die protestantischen Einwände gegen Kirchers katholische Instrumentalisierung der *prisca theologia* zu systematisieren, hat Ursin einige Jahre später eine Schrift vorgelegt, die den *prisca theologia*-Theorien endgültig den Boden entziehen sollte: *De Zoroastre bactriano, Hermete Trismegisto, Sanchoniathone phoenicio eorumque scriptis et aliis contra Moisaicae Scripturae antiquitatem*. Das Buch scheint erstmals 1659 in Nürnberg erschienen zu sein.²⁹⁷ Die bekanntere und allgemein zitierte Ausgabe ist jedoch der bei Michael Endter 1661 in Nürnberg verlegte Druck.

Das Proömium der insgesamt ca. 240 Seiten zählenden Abhandlung konstatiert die Wiederkehr einer eigentlich schon von den ersten christlichen Schriftstellern gegen die ‚Heiden‘ geklärten Streitfrage. Denn vor allem durch die Atheisten sei die Frage nach dem Alter der kanonischen mosaischen Schriften wieder aufgeworfen worden.²⁹⁸ Ursin selbst bekennt sich zur orthodoxen Position, wonach Moses der erste Schriftsteller gewesen sei,²⁹⁹ der von Gott selbst die Gesetzestafeln, also den Prototyp der Heiligen Schrift, empfangen und an die Juden und alle anderen Völker weitergegeben habe.³⁰⁰ In der jüngeren Häresie-Geschichte – Ursin verweist

²⁹⁴ Ursin, *Acerra philologica* 404-405. Zu den *Pseudoklementinen* und dem Topos ‚Zoroaster als Erfinder der Magie‘ s. oben XVII.a.a.; XVIII.

²⁹⁵ Zu Kircher s. oben XVII.b.a.

²⁹⁶ Vgl. Cipriani, *Gli obelischi egizi* 145.

²⁹⁷ Vgl. NUC 626 (1979) 625.

²⁹⁸ Vgl. Ursin, *De Zoroastre bactriano* 1.

²⁹⁹ Zur Debatte um den Ursprung der Schrift bis Vico: Rossi, "La religione dei geroglifi e le origini della scrittura". S. auch oben B 2.2.2.5.

³⁰⁰ Vgl. Ursin, *De Zoroastre bactriano* 2.

hier auf Isaac La Peyrère und Giordano Bruno³⁰¹ – sei die orthodoxe Position allerdings in Frage gestellt worden. Zu den Argumenten, die gegen die orthodoxe Theologie vorgebracht würden, rechnet Ursin beispielsweise die Thesen, daß der Gebrauch der Schrift bereits vor der Sintflut üblich gewesen und daß sie lange vor Moses beispielsweise von Adam, Seth, Henoch oder Noah erfunden worden sei.³⁰²

Ursins Abhandlung richtet sich vor allem gegen die These, daß die phönizischen, assyrischen und ägyptischen ‚Monumente‘ von Sanchuniathon, Zoroaster und Hermes Trismegistos etliche Jahrhunderte älter seien als die Schriften Moses (*seculis aliquot Mosaicis antiquiora*).³⁰³ Genau diese These versucht der Regensburger Superintendent in drei *exercitationes* zu widerlegen. Jede *exercitatio* ist einem der (in Ursins Augen) zentralen Protagonisten der *prisca theologia* gewidmet, und zwar Zoroaster (I), Hermes Trismegistos (II) und Sanchuniathon (III).³⁰⁴ Eine Zusammenfassung der Ergebnisse fehlt; der „Epilogus ad Candidum Lectorem“,³⁰⁵ der das Werk abschließt, enthält lediglich einige Korrekturen des Textes.

Im Rahmen dieser Studie interessiert allein die Zoroaster gewidmete *exercitatio prima*.³⁰⁶ Die insgesamt nicht weniger als 63 Seiten zählende *exercitatio* ist in 8 *sectiones* eingeteilt.³⁰⁷ Die erste Sektion gibt einen kurzen Überblick über die gängigen Meinungen über Zoroaster (*Quis ille fuisse vulgo perhibeatur*).³⁰⁸ Die zweite und die dritte Sektion differenzieren nach dem Alter der über Zoroaster tradierten Informationen: Während die zweite Sektion die älteren Nachrichten über Zoroaster auswertet (*Quinam Scriptorum primi Zoroastris meminerint? Et quid de eo in literas retulerint*),³⁰⁹ untersucht bzw. präsentiert die dritte Sektion die jüngeren Quellen christlicher und außerchristlicher Autoren, z.B. die *Pseudoklemen-*

301 Zu Bruno s. oben XVIII.e.

302 Vgl. Ursin, *De Zoroastre bactriano* 4-5.

303 Ursin, *De Zoroastre bactriano* 6.

304 Das markiert eine interessante Konstellation, weil sie eine Verschiebung in der Physiognomie der *prisca theologia* anzeigt: Während sich bei Ficino kein einziger Verweis auf Sanchuniathon findet, hält Ursin Orpheus offenbar für unwichtig.

305 Vgl. Ursin, *De Zoroastre bactriano* 228-236.

306 Weshalb Ursin zuerst Zoroaster, dann Hermes und als letzten schließlich Sanchuniathon erörtert, wird nicht erklärt. Zu Ursins Versuch einer Dekonstruktion des Hermes Trismegistos-Mythos: Cipriani, *Gli obelisch egizi* 146-147.

307 Eigentlich sind es 9 *sectiones*, da zwei Kapitel als „sectio 8“ betitelt sind.

308 Vgl. Ursin, *De Zoroastre bactriano* 9-11.

309 Vgl. Ursin, *De Zoroastre bactriano* 12-15.