



Universität Potsdam

Volkhard Wels

**Daniel Heinsius' neuplatonische Poetik  
und die „*Constitutio tragoediae*“ als  
Kommentar zur aristotelischen „Poetik“**

Universität Potsdam



Daniel Heinsius' neuplatonische Poetik und die „*Constitutio tragoediae*“ als  
Kommentar zur aristotelischen „Poetik“



Volkhard Wels

**Daniel Heinsius' neuplatonische Poetik und  
die „*Constitutio tragoediae*“ als Kommentar  
zur aristotelischen „Poetik“**

Universität Potsdam

Universität Potsdam 2014

Die englischsprachige Originalfassung ist unter dem Titel erschienen:  
Transformation of the Commentary Tradition in Daniel Heinsius' "Constitutio tragoediae".  
In: Neo-Latin Commentaries and the Management of Knowledge in the Late Middle Ages and  
the Early Modern Period (1400-1700). Edited by Karl Enekel and Hank Nellen. Leuven  
2013, S. 325-348.  
(Supplementa humanistica Lovaniensia ; 33)  
ISBN 978-90-5867-936-9

Dieses Werk ist unter einem Creative Commons Lizenzvertrag lizenziert:  
Namensnennung - Keine kommerzielle Nutzung - Weitergabe unter gleichen Bedingungen  
3.0 Deutschland  
Um die Bedingungen der Lizenz einzusehen, folgen Sie bitte dem Hyperlink:  
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/de/>

Online veröffentlicht auf dem  
Publikationsserver der Universität Potsdam:  
URL <http://opus.kobv.de/ubp/volltexte/2014/6911/>  
URN urn:nbn:de:kobv:517-opus-69110  
<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:kobv:517-opus-69110>

## **Daniel Heinsius' neuplatonische Poetik und die "Constitutio tragoediae" als Kommentar zur aristotelischen "Poetik"**

### **Verachtung für Kommentatoren: "Den Oden Pindars vorausgeschickt"**

Seine Pindar-Vorlesung aus dem Jahr 1608 eröffnet Daniel Heinsius mit einem scharfen Kontrast. Elend und unglücklich schienen ihm diejenigen, die die Erhabenheit der Verse Pindars nicht selbst in der Seele fühlten. Man brauche nicht das Zeugnis des Horaz, Quintilian oder Dionysius Halikarnass, um sofort von diesen Versen ergriffen zu sein, von der Kraft der Worte, dem Gewicht der Sentenzen, der Gedrängtheit des Stiles. Wer die göttliche Erregung nicht fühle, wer von diesem Stil nicht ergriffen, erschüttert, erhoben und fortgerissen werde, der habe keine Ohren zu hören. Der Schlachtgesang, den die erste "Pythische Ode" darstellt, habe eine solche Kraft, dass sie noch den Sterbenden oder den Betäubten zu den Waffen und in den Kampf stürzen lasse, ergriffen von einem Wahnsinn, einer göttlichen Entrückung, darauf brennend, den Gegner zu töten.<sup>1</sup>

Im Gegensatz zu diesen wahrhaft von der Dichtung Ergriffenen schein ihm dagegen unter der Krankheit der Lethargie zu leiden, wer heute die Schriften der Dichter interpretiere und kommentiere. Wen diese Krankheit befall, der werde von einem tiefen Schlafbedürfnis und schwerster Trägheit erfasst. Niedergeworfen an der Stelle, an der er gerade stand, könne er sich aus eigener Kraft nicht mehr bewegen und höre und sehe nichts mehr. So stehe es heute mit den Interpreten der Dichter, seit die Grammatiker die Herrschaft übernommen hätten. Statt die antiken Dichter wirklich zu lesen und zu hören, brächten die Grammatiker nur ihre albernen, trivialen und unbedeutenden Kommentare hervor.<sup>2</sup>

Wie die Geometrie als der wichtigste Teil der Philosophie täglich missbraucht werde, um Äcker zu vermessen und Mauern zu errichten und deswegen immer mehr in Verachtung gekommen wäre, so tue der Weisheit (*sapientia*) der Dichter Unrecht, wer, wie die Grammatiker, in ihnen etwas anderes als diese Weisheit suche. Wie jener Barbarenfürst, der mit seinen Horden, nachdem er fast ganz Griechenland verwüstet hatte, nach Delphi kam und dort den Tempel Apollons mit seinen Waffen geschändet, die heiligen Gefäße entweiht und profaniert habe, so hätten die Grammatiker blasphemisch die Weisheit, die im heiligen

---

<sup>1</sup> Der Aufsatz wurde ermöglicht von der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Ich zitiere nach der Ausgabe Daniel Heinsius: *Orationes. Nunc primum omnes simul, nonnulla etiam nunc primum editae*. Leyden 1612. Die Vorrede zu Pindar unter dem Titel "Pindari Pythiis praemissa, in qua ostenditur quomodo veteres philosophi poetarum scriptis sint usi" dort S. 58-88. Die hier paraphrasierte Stelle S. 59f. Grundlegend zu Heinsius' Poetik ist Jan Hendrik Meter: *The Literary Theories of Daniel Heinsius. A Study of the Development and Background of his Views on Literary Theory and Criticism during the Period from 1602 to 1612*. Assen 1984. Zur Pindar-Vorrede dort S. 92-96. Die wichtigste Darstellung zum Hintergrund der hier verhandelten Position ist Ralph Häfner: *Götter im Exil. Frühneuzeitliches Dichtungsverständnis im Spannungsfeld christlicher Apologetik und philologischer Kritik (ca. 1590-1736)*. Tübingen 2003, der mehrfach auf Heinsius zu sprechen kommt.

<sup>2</sup> Heinsius: *Pindari Pythiis praemissa* S. 60f.

Abgrund der Dichter verborgen läge, mit ihren grammatischen Erklärungen entweiht und profaniert. Wer aus den antiken Dichtern eine Schulübung für Kinder mache, benutze sie als Kübel und Nachttopf. Statt den Früchten pflücke er nur die Blätter.<sup>3</sup>

Wenn die Spartaner in den Kampf gezogen wären, so sei es nicht der Klang von Trompeten gewesen, der ihnen Tapferkeit einflößte, sondern die Verse des Dichters Tyrtaeus mit ihrer vollkommenen Rhythmik und Metrik. Ist aber einer unter euch, fragt Heinsius seine Studenten, dem es leid tut, dass unter diesen Männern, die in der vordersten Schlachtreihe standen, ein Grammatiker fehlte, der ihnen die Syntax dieser Verse erklärt hätte? Leonidas, der gegen ganz Persien kämpfen musste, habe sich nicht um syntaktische Konstruktionen geschert. Das grammatische Wissen sei ein fruchtloses Wissen, eine Erkenntnis ohne Nutzen.<sup>4</sup>

Freilich erkenne auch er, Heinsius, die Notwendigkeit eines Grammatikunterrichts an. Die Sprache müsse gelernt werden. Aber die Grammatiker sollten sich bitte die Beispiele, an denen sie den Kindern ihre Regeln demonstrierten, selbst ausdenken und dazu nicht die Verse der Dichter missbrauchen. Die Lektüre von Homer, Hesiod, Pindar und Euripides sollte dagegen den Männern überlassen bleiben. Im Bewusstsein dieser ihrer fehlenden Mannheit sollten die Grammatiker deshalb auch nicht unwillig werden, wenn man ihnen die Lektüre der Dichter mit den Worten des Persius verbiete: "dieser Ort ist heilig, pisst draußen" ("sacer est locus, extra meiete" – Persius: Satiren 1, 113 f.).<sup>5</sup>

Das Wertvollste, was Alexander der Große gekannt habe, wären die "Ilias" und die "Odyssee" gewesen – aber wer glaube, dass Alexander sich deshalb für die Zahl der Kola, die eine Periode enthielt, interessiert habe?<sup>6</sup> Cicero, Sokrates, Platon und Aristoteles – von ihnen allen sei bekannt, dass sie gedichtet hätten. Dürfe man also die Dichter ungestraft alberne Grammatiker nennen, wenn solche Leute sich als Dichter verstanden hätten? – Die Antike habe ihre Weisheit (sapientia) in dichterischer Form vorgetragen, heute aber werde schon jemand, der ein Epigramm schreibt, nicht mehr ernst genommen.<sup>7</sup>

Was also ist die Dichtung, wenn sie nicht zur Grammatik gehört? fragt Heinsius. Er beantwortet seine Frage mit einem Zitat des Neuplatonikers Maximus von Tyros: Dichtung ist die Philosophie der alten Zeit, eine "prisca sapientia", in metrischer Form vorgebracht und in den Erzählungen des Mythos verschleiert. Philosophie dagegen ist die Dichtung einer jüngeren Zeit, in einer freieren Form vorgebracht und leichter verständlich.<sup>8</sup> Dieses klar neuplatonische Bekenntnis leitet über zu einer weiteren Rede von Heinsius, in der genau dieser Neuplatonismus seine ausführlichste Formulierung findet.

---

<sup>3</sup> Heinsius: Pindari Pythiis praemissa S. 61f.

<sup>4</sup> Heinsius: Pindari Pythiis praemissa S. 65.

<sup>5</sup> Heinsius: Pindari Pythiis praemissa S. 67f.

<sup>6</sup> Heinsius: Pindari Pythiis praemissa S. 70.

<sup>7</sup> Heinsius: Pindari Pythiis praemissa S. 83f.

<sup>8</sup> Heinsius: Pindari Pythiis praemissa S 88: Quid est ergo poesis? 'Philosophia', inquit Platonici, 'tempore antiqua, compositione numerosa, sensu vero fabulosa'. Quid philosophia? 'Poesis tempore recentior, compositione expeditior, sensu planior'. Zu Heinsius' Ausgabe des Maximus von Tyrus vgl. unten, die Identifikation des Zitats Meter: Literary Theories S. 89, außerdem Häfner: Götter im Exil S. 188f.

## Neuplatonische Poetik: "Über die Dichter und ihre Interpreten"

In dieser Rede aus dem Jahr 1603 "Über die Dichter und ihre Interpreten" ("De poetis et eorum interpretibus"),<sup>9</sup> die als Einführung in eine Theokrit-Vorlesung gehalten wurde, stellt Heinsius den Dichter neben Gott und grenzt ihn scharf gegen die übrigen Menschen ab. Wo der Mensch sich auszeichne, wenn er sich seines Geistes bediene, da zeichne sich der Dichter aus, wenn er dessen entbehre.<sup>10</sup> Während Gott über Vorherwissen verfüge, habe der Mensch bestenfalls Intelligenz und Klugheit (*prudencia*). Ergebnis dieser Klugheit sei die Kunst (*ars*), die damit nicht von Gott, sondern von den Menschen stamme. Was die Menschen durch ihre Klugheit nicht wüssten, wüssten die Dichter, indem sie den Menschen in sich ablegten und Gott zuließen. Wie deshalb das Wissen Gottes im Gegensatz zur menschlichen Klugheit steht, die blind, unvollkommen und begrenzt sei, so stehe die Dichtung im Gegensatz zur Kunst (*ars*): "ita opponitur poesis et ars".<sup>11</sup> Aus eben diesem Grund sei die Dichtung auch von den anderen Wissenschaften und Künsten unabhängig. Nur weil sie von der Grammatik die Kenntnis um die Verwendungsweise der Wörter übernehme, sei sie dieser noch nicht untergeordnet, genauso wenig wie der Rhetorik, weil sie von dieser die Überzeugungskraft oder den übrigen Wissenschaften, weil sie von diesen die Inhalte übernehme. Die Dichtung werde aus denselben Quellen gelehrt, aus denen sie erfunden worden ist, und das heißt, aus Gott.<sup>12</sup>

Als göttliches Wissen sei die Dichtung allen bloß menschlichen Wissenschaften übergeordnet. In dem Beispiel Platons: Wie die Ursache verborgen ist, wenn das Eisen von einem Magneten angezogen wird, diese Ursache aber offensichtlich ist, wenn das Eisen von einem Menschen aufgehoben wird, so sei auch der Ursprung der menschlichen Wissenschaften offensichtlich, der Ursprung der göttlichen aber verborgen.<sup>13</sup> Die Philosophen hätten Schüler, allein der Dichter habe keine Schüler, weil er Gott zum Lehrer hat. Wie die Sonne, wenn sie untergehe, keine Spur zurücklässt, die Flamme dagegen Rauch, so lasse auch die göttliche Erregung der Seele keine Spur zurück, außer der Erstarrung ihrer Bewunderer.<sup>14</sup>

Bei dieser göttlichen Fähigkeit zur Dichtung müssten zwei Teile unterschieden werden, die Heinsius mit den griechischen Begriffen *μελοποιία* (eigentlich "Komposition", "Musik", "Vertonung", "Gesang") und *παιδεία* bezeichnet. Die *μελοποιία* sei mit der Gottheit verwandt, der Natur gleichewig und aufgrund ihrer wisse der Dichter, was die anderen Menschen nicht wissen. Die *παιδεία* dagegen umfasse das den Menschen zugängliche Wissen, das auch der Dichter habe, und aufgrund ihrer werde der Dichter der aller göttlichen und menschlichen Dinge Kundige genannt.<sup>15</sup> Die Definition der *μελοποιία* sei dieselbe wie die des Kosmos (universum). Pythagoras und Platon bezeichneten sie als *harmonia*.<sup>16</sup>

---

<sup>9</sup> Vgl. Heinsius: *Orationes* S. 348-364, dazu Meter: *Literary Theories* S. 43-58.

<sup>10</sup> Heinsius: *De poetis* S. 349f.

<sup>11</sup> Heinsius: *De poetis* S. 350.

<sup>12</sup> Heinsius: *De poetis* S. 350.

<sup>13</sup> Heinsius: *De poetis* S. 351.

<sup>14</sup> Heinsius: *De poetis* S. 351f.

<sup>15</sup> Heinsius: *De poetis* S. 352.

<sup>16</sup> Heinsius: *De poetis* S. 352.

Mit dieser harmonia befinde sich die Seele, wenn sie als Werkzeug richtig gestimmt ist, im Einklang, und vollende so auf Drängen Gottes (impellente deo) die vollkommenste Harmonie. Zwischen dieser Sphärenharmonie (Heinsius benutzt den Begriff nicht, dies ist aber zweifellos das Modell) und der menschlichen Musik bestehe dieselbe Übereinstimmung wie zwischen dieser und dem Kosmos.<sup>17</sup> Wie Sokrates von Gott ermahnt worden sei, die Kraft der Musik zu erproben, um sich von der Erde zu ihm zu erheben, so müsse man zuerst wissen, was ein Dichter sei, bevor man wissen könne, was Gott sei, denn ohne einen Zwischenschritt könne man sich nicht zur Gottheit erheben.<sup>18</sup> Pythagoras habe aus demselben Grund die Laute geschlagen, bevor er sich dem Schlaf hingab, denn die Seele müsse ihrer Göttlichkeit gemahnt werden. Aus demselben Grund habe schließlich auch Asklepiades psychisch Kranke durch Musik heilen können.<sup>19</sup>

Gott, "der Vater der harmonia", bringe die Seele des Dichters mit dem Kosmos in Einklang, hebe die Disproportionalität des Körpers und der Vernunft auf und entrücke den Geist. Der Dichter lege seine Menschlichkeit ab und erhebe sich zu Gott.<sup>20</sup> Deswegen werde der Dichter von Platon zu Recht heilig genannt. Melopoia und paideia wirkten im Dichter zusammen. Gott als die harmonia, die er ist, entrücke den Dichter und inspiriere ihn, der Dichter aber bringe diese Inspiration durch sein menschliches Wissen, die paideia, in ein Werk. Während die harmonia also von Gott stamme und nicht gelernt werden könne, sei die paideia eine menschliche Fähigkeit. Als solche lerne sie der Dichter vom Grammatiker, zu dessen Wissenschaft die Metrik, als die menschliche Form der harmonia, gehört.

Die Grammatiker straft Heinsius auch hier mit der größten Verachtung, denn während die harmonia von Gott als von der "reinsten Wesenheit" stammt, bezeichnet er den Grammatiker als die "schmutzigste Art von Mensch". Der Unterschied zwischen Gott und Dichter sei kleiner als der Unterschied zwischen Dichter und Grammatiker.<sup>21</sup> Die Metrik (numerus) sei die Dienerin der Dichtung. Wie der Philosoph sich des Dialogs, so bediene der Dichter sich der Metrik. Wie es aber lächerlich wäre, die Philosophie deshalb über den Dialog zu definieren, so ist es lächerlich, die Dichtung über die Metrik zu definieren. Der Grammatiker, der wegen der Metrik die Lehre von der Dichtung für sich beanspruche, beschmutze die Dichtung.<sup>22</sup>

Den Unterschied zwischen melopoia und paideia verbindet Heinsius mit der stoischen (von ihm aristotelisch genannten) Unterscheidung zwischen einem logos endiathetos, der mit der alles durchdringenden Weltseele identisch sei, und einem logos prophorikos, der sich im gesprochenen Wort offenbare. Die menschlichen Wissenschaften und Künste stünden in der Mitte zwischen beiden.<sup>23</sup> Indem sich

---

<sup>17</sup> Heinsius: De poetis S. 353.

<sup>18</sup> Heinsius: De poetis S. 353f.

<sup>19</sup> Heinsius: De poetis S. 354.

<sup>20</sup> Heinsius: De poetis S. 354f.

<sup>21</sup> Heinsius: De poetis S. 355.

<sup>22</sup> Heinsius: De poetis S. 356.

<sup>23</sup> Heinsius: De poetis S. 357f. Meter: Literary Theories S. 50 führt die logos-Begrifflichkeit auf Plutarchs "Maxime cum principibus philosopho esse disserendum" zurück. Nach G. Verbeke: Art. "Logos" in: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hg. v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Darmstadt 1980, Bd. 5, Sp. 491-499, hier Sp. 495 findet sich die Unterscheidung auch bei Seneca, Ep. 41.1.

die metrische Sprache durch ihre Nähe zur Göttlichkeit viel besser als jene andere, "dem Chaos abgerungene", zur Wissenschaft eigne, bedienten sich die ersten Vermittler dieser Wissenschaft (wie etwa die chaldäischen Weisen, die später die Propheten hervorbrachten, oder eben die griechischen Weisen, die später zu Dichtern wurden) der metrischen Sprache. Auf diese Art vermischte sich in den frühen Philosophen und Dichtern die paideia der menschlichen Wissenschaften mit der göttlichen harmonia oder melopoia.<sup>24</sup>

Die erste, frühe Form der menschlichen Wissenschaften habe noch nicht zwischen den verschiedenen Disziplinen unterschieden, sondern alle in der Dichtung vereinigt. Nach und nach jedoch wären die "schmutzigen Künste" immer weiter vorgedrungen, so dass auch der Seemann und der Handwerker "Weise" genannt worden wären. Während diese mechanischen Künste ihre Prinzipien allein aus sich bezögen, bezöge die Dichtung ihre Prinzipien sowohl aus Gott wie aus sich selbst. Nur das zweite verbinde sie mit den anderen Künsten. Die Gemeinsamkeit des Dichters mit Gott habe Aristoteles im Prinzip der Nachahmung gefasst, die Gemeinsamkeit mit den anderen Wissenschaften Platon im Prinzip der Lehre: der Dichter erschaffe etwas wie ein zweiter Gott, das Werk selbst aber diene den anderen Menschen zur Unterrichtung.<sup>25</sup>

Wie die Menschen nach und nach von Gott abgefallen wären, so seien die Wissenschaften selbständig und von der Dichtung unabhängig geworden. Im Gegensatz zu dem Rhetoriker jedoch, der seinen Namen verliere und zum Theologen werde, wenn er über göttliche Dinge handle, und dem Logiker, der zum Geometriker werde, wenn er über das Dreieck schreibe, behalte der Dichter seinen Namen, auch wenn er über diese Dinge schreibe. Orpheus sei ein Dichter, auch wenn er über theologische Fragen schreibe, Empedokles (Heinsius wendet sich hier offensichtlich gegen Aristoteles: "Poetik" 1447b) bleibe ein Dichter, auch wenn er über naturwissenschaftliche Fragen schreibe, genauso wie wenn Theognides über ethische oder Nicander über medizinische Dinge schreibe. Weder sei Hesiod ein Bauer, weil er über Landwirtschaft schreibt, noch Theokrit ein Viehhirt, weil er das Leben dieser Viehhirten beschreibe. Der Dichter wisse alles, weil er mehr sei als ein Mensch, und die einzelnen Wissenschaften verhielten sich zur Dichtung wie der Teil zum Ganzen.<sup>26</sup> In der Dichtung offenbare sich der logos endiathetos, nicht nur der logos prophorikos, und deshalb müsse dasselbe allumfassende Wissen, das den menschlichen Handlungen zugrundeliegt, auch der Nachahmung des Dichters zugrunde liegen.<sup>27</sup>

Wenn Aristoteles in seiner "Poetik" die Dichtung zu einer Form der Nachahmung erkläre und daraus die Regeln der einzelnen Gattungen ableite, widme er sich von vornherein nur der paideia, dem menschlichen Teil der Dichtkunst. Was sich in der aristotelischen "Poetik" finde, gehört tatsächlich alles zu dem Wissen, das der Dichter haben muss, es mache aber keineswegs den Dichter aus.<sup>28</sup> Genau so, wie die Philosophen Homer zum ersten Philosophen erklärten, weil sein Werk alles Wissen umfasse, könne man das gesamte Werk des Aristoteles zur Grundla-

---

<sup>24</sup> Heinsius: De poetis S. 358.

<sup>25</sup> Heinsius: De poetis S. 358f.

<sup>26</sup> Heinsius: De poetis S. 359f.

<sup>27</sup> Heinsius: De poetis S. 360f.

<sup>28</sup> Heinsius: De poetis S. 361.

ge der Dichtung erklären.<sup>29</sup> Entscheidend sei jedoch, dass alle, die den Dichter auf menschliches Wissen allein festlegen wollten, das Wichtigste übergangen, nämlich seine Gotterfülltheit (entheon).<sup>30</sup>

Weil der Dichter über alles menschliche Wissen verfüge, sei es notwendig, dass auch die Interpreten und Kommentatoren der Dichter dieses ganze Wissen durchstreifen. Sie sind nicht, wie die Kommentatoren von Werken anderer Disziplinen, auf einen bestimmten Bereich eingeschränkt.<sup>31</sup> Was die Dichter wüssten, hätten sie nicht gelernt, sondern stamme von Gott, und deswegen könnten die Interpreten der Dichter zwar aus ihnen alles Wissen herausholen, mit diesem Wissen allein jedoch keinen Dichter hervorbringen. Daraus folgert Heinsius auch die Beschränktheit seiner eigenen Auslegung von Theokrit. Diese erhebe nämlich nicht den Anspruch, Dichter zu bilden, sondern wolle von Theokrit nur das lernen, was auf menschliche Art zu lernen wäre. An Theokrit wolle er, Heinsius, gerade die Unerschöpflichkeit der Dichtung demonstrieren.<sup>32</sup>

### **"prisca sapientia": Die Vorreden zu Hesiod und Maximus von Tyros**

Eine weitere Facette dieser neuplatonischen Poetik entwickelt Heinsius in der Widmung zu seiner Hesiod-Ausgabe (1603). Hesiod, der zusammen mit Homer der "erste Vater der Weisheit" gewesen sei, habe "den Samen der göttlichen Weisheit" über Thales, Solon, Sokrates, Platon und die folgenden Philosophenschulen bis in die Gegenwart vermittelt, wo allerdings jene "verkehrten Geister dieser Epoche" vom Studium der wahren Weisheit weit entfernt seien. Schon die Platoniker der Antike hätten bemerkt, dass sich die Philosophie nur durch das Fehlen der metrischen Form von der Dichtung unterscheidet. Pythagoras hätte dieselbe Göttin, die Homer Kalliope genannt hätte, Philosophie genannt. Da nicht jedem der Weg zur abstrakten Erkenntnis offen stehe, ihr Nutzen aber für alle der gleiche sei, hätten die Dichter des Mimos (also der ältesten Form des Dramas) ihre Weisheit in eine Handlung gebracht und damit sinnfällig gemacht, so dass auch das "rohe Volk" auf einem gleichsam vertrauten Weg zu ihr geführt würde.<sup>33</sup>

Aristoteles selbst habe gestanden, dass Thales und Anaxagoras zusammen es in dieser Erkenntnis nicht so weit gebracht hätten wie der Odysseus Homers. Chrysipp habe mit seinen tausend Syllogismen nicht Troja besiegt und Platon seinen Staat nur als Luftschloss errichtet. Die nackte Wissenschaft neige immer zur akademischen Stubengelehrsamkeit.<sup>34</sup> Die Weisheit Hesiods bestehe in seiner Beschreibung der Welt als geteilt in ein Reich der Götter, in dem die Menschen ohne Mühe und Beschwerlichkeit leben könnten, und ein Reich der Fortuna, in

---

<sup>29</sup> Heinsius: De poetis S. 361f.

<sup>30</sup> Heinsius: De poetis S. 362.

<sup>31</sup> Heinsius: De poetis S. 362f., mit einem Verweis auf Angelus Politianus.

<sup>32</sup> Heinsius: De poetis S. 363f.

<sup>33</sup> Daniel Heinsius: Widmung. In: Hesiodi Ascræi quæ extant, cum græcis scholiis [...] opera et studio Danielis Heinsii. Antwerpen 1603, f. 2<sup>r</sup> f. Zum Kontext von Heinsius' Hesiod-Ausgabe vgl. Ralph Häfner: Der Wandel der Weltalter. Daniel Heinsius' "Pandora"-Hymnos und die kosmologischen Voraussetzungen des Völkerrechts in Hugo Grotius' "Mare liberum". In: In: Scientiæ et artes: Die Vermittlung alten und neuen Wissens in Literatur, Kunst und Musik. Hg. v. Barbara Mahlmann-Bauer. Wiesbaden 2004, Bd. 1, S. 525-560.

<sup>34</sup> Heinsius: Widmung. In: Hesiodi Ascræi quæ extant, f. 3<sup>r</sup>.

dem wir uns heute befänden. Diese Lehre formuliere Hesiod in der Geschichte von Prometheus, der Zeus das Feuer stiehlt und dafür durch die Gaben der Pandora bestraft wird.<sup>35</sup> Das ist die kosmische Tragödie, deren Protagonisten nicht einzelne Menschen, sondern die Menschheit ist. Es ist die Tragödie des menschlichen Lebens selbst, in der Schlichtheit (*simplicitas*) des Arguments noch nicht durch irgendwelche sophistischen Preziosen verstellt.<sup>36</sup>

Diese Schlichtheit erklärt Heinsius zum auszeichnenden Merkmal von Hesiods Stil. Kunstverstand (*ars*) und Begabung (*ingenium*) könne man genauso bei allen anderen antiken Schriftstellern finden, allen voran Vergil, die Natur aber und damit die *simplicitas* habe Homer und Hesiod zu vollkommenen Vorbildern gemacht. Mit diesem Lob der *simplicitas* Hesiods ist kein Gegensatz zu einem rhetorisch gestalteten Stil, sondern selbst ein rhetorisches Ideal bezeichnet. Sein Gegenpol ist für Heinsius die *elegantia* Vergils.<sup>37</sup>

Mit dieser Aufwertung der griechischen *simplicitas* gegenüber der *elegantia* Vergils setzt sich Heinsius scharf von Scaliger ab, der in seinen "Poetices libri septem" (1561) Vergil zum unübertrefflichen Vorbild erklärt und Homer vorgezogen hatte. Diese Umwertung impliziert nicht nur ein neues Stilideal, sondern ist vor allem für die Literaturgeschichtsschreibung von größter Bedeutung. Die Literaturgeschichte ist damit für Heinsius keine Geschichte des Fortschritts mehr, sondern eine Geschichte des Verfalls. Das höchste Stilideal, ja das höchste Ideal der Dichtung überhaupt ist in Homer bereits realisiert, alles andere ist Degeneration. Auch mit dieser Deutung der Literaturgeschichte als Verfallsgeschichte setzt sich Heinsius scharf von Scaliger ab.

Der Kern einer solchen Deutung der Literaturgeschichte als Verfallsgeschichte ist die neuplatonische Lehre der "prisca sapientia", die Überzeugung von der Offenbarung einer ursprünglichen Weisheit in den ältesten Werken der Dichtung. Ihre einflussreichste Formulierung hatte diese Lehre am Ende des 15. Jahrhunderts bei Marsilio Ficino gefunden, schon hier unter Rückgriff auf den Neuplatonismus der Spätantike. Mit demselben Rückgriff formuliert Heinsius sie in der Vorrede zu seiner Ausgabe der "Dissertationes" des spätantiken Platonikers Maximus von Tyros (1607).

Wie bei Ficino ist die "prisca sapientia" als göttliche Offenbarung unabhängig von den menschlichen Wissenschaften.<sup>38</sup> Von diesem göttlichen Ursprung an wäre dieses Wissen jedoch zusehends verfallen, wobei Heinsius diesen Verfall auf die Philosophen und Skeptiker zurückführt, die dieses Wissen gerade dadurch, dass sie es anzweifeln, zusehends verloren. Statt dessen wären sie "lächerlichen Fieberträumen" (*inepta deliria*) nachgegangen, die niemand lesen könne, ohne dass sich ihm der Magen umdrehe. Sokrates sei der letzte gewesen, der die Offenbarung der Weisheit gepflegt hätte. Eine "verborgene Gottheit" spreche in seiner Entrückung (*furor*) durch ihn, seine Weisheit und Beredsamkeit schöpfe er aus den ersten Trägern der *prisca sapientia*, aus Linus, Orpheus und Homer.<sup>39</sup> Diese

---

<sup>35</sup> Heinsius: Widmung. In: Hesiodi Ascreai quae extant, f. 3<sup>v</sup>.

<sup>36</sup> Heinsius: Widmung. In: Hesiodi Ascreai quae extant, f. 4<sup>r</sup> f.

<sup>37</sup> Heinsius: Prolegomena. In: Hesiodi Ascreai quae extant, f. a1 ff.

<sup>38</sup> Daniel Heinsius: Widmung. In: Maximi Tyrii [...] Dissertationes XLI. Graece, cum interpretatione, notis et emendationibus Danielis Heinsii. Leyden 1607, f. ij<sup>r</sup>. Zu Heinsius' Vorwort zu Maximus von Tyros vgl. Meter: Literary Theories S. 86-94.

<sup>39</sup> Heinsius: Widmung. In: Maximi Tyrii Dissertationes, f. iij<sup>v</sup> f.

ursprüngliche Weisheit wolle nicht durch Argumente überzeugen, sondern geglaubt werden.<sup>40</sup>

Alle späteren Philosophen und Dichter, von denen Maximus von Tyros noch am weitesten gekommen ist, seien hinter Sokrates und Platon zurückgeblieben. Was Pythagoras begonnen habe, habe Platon vollendet. Nach diesem sei – wiederum: "durch den menschlichen Ehrgeiz" – die *prisca sapientia* zusehends verstummt. Wie ein Spiegel, der sich verformt, wenn Unförmiges in ihm gespiegelt wird, so habe die Philosophie ihr Gesicht verändert, seit sie von unredlichen Menschen betrieben wurde.<sup>41</sup> Auch hier folgt wieder eine scharfe Polemik gegen die Grammatiker, die bloß an den Worten hingen und nicht zu den Inhalten vorstießen. Wenn die Literaturgeschichte eine Verfallsgeschichte ist, dann sind die grammatischen Kommentare eines der deutlichsten Symptome dieses Verfalls. Die Kommentare sind Ausdruck nicht eines Zuwachses an Wissen, sondern eines Verlustes.

### Neuplatonismus versus rhetorischer Humanismus

Gegen wen sich Heinsius' Verachtung der Kommentatoren richtet, ist genauso offensichtlich wie die Tradition, in die er sich selbst mit seinem Neuplatonismus stellt. Die Gegner sind die Vertreter des 'rhetorischen', philologischen Humanismus in der Tradition eines Lorenzo Valla, Erasmus von Rotterdam, Juan Luis Vives oder Philipp Melanchthon. Erasmus und Melanchthon waren es gewesen, die mit ihren Kommentaren zu antiken Dichtern die Tradition des philologischen Kommentars im 16. Jahrhundert geprägt hatten. Melanchthon hatte seine Prosaübersetzung von Pindar 1553 veröffentlicht.<sup>42</sup> Mit Nikolaus Selnecker (Auswahlausgabe Pindar Leipzig 1568)<sup>43</sup> und Michael Neander ("Aristologia Pindarika", Basel 1556)<sup>44</sup> sind es zwei Schüler Melanchthons, die genau solche Studienausgaben ("puerili studio collecta" heißt es bei Selnecker auf dem Titelblatt) veranstaltet haben, wie sie Heinsius so verachtet.<sup>45</sup>

Innerhalb dieser philologischen Tradition wurde die Dichtung als Teil der Grammatik und Rhetorik wahrgenommen. Von einer Theorie des *furor poeticus*, wie sie bei Heinsius in Anlehnung an den platonischen "Ion" zu vernehmen ist – die Lektüre der Dichter entrückt den Leser, wie der Dichter selbst von Gott ent-

---

<sup>40</sup> Heinsius: Widmung. In: *Maximi Tyrii Dissertationes*, f. 5<sup>v</sup>.

<sup>41</sup> Heinsius: Widmung. In: *Maximi Tyrii Dissertationes*, f. 6<sup>r</sup>.

<sup>42</sup> Philipp Melanchthon: *Interpretatio Olympiorum, Pythiorum, Nemeorum, Isthmiorum Pindari*. In ders: *Opera quae supersunt omnia*, Bd. 19. Hg. v. Karl Gottlieb Bretschneider und Heinrich Ernst Bindseil. Braunschweig 1853, Sp. 187-268.

<sup>43</sup> Bei Selnecker ist die Pindar-Auswahl signifikanterweise mit einer Prosodie zusammen veröffentlicht, vgl. Nikolaus Selnecker: *Brevis et utilis libellus prosodiae, olim scriptus in usum discentium rationem recte et eleganter scribendi graecos et latinos versus. Dicta Pindarica, graece, olim puerili studio collecta, cum brevis explicatione et indicatione sententiae cuius libet dicti*. Leipzig 1568.

<sup>44</sup> Der sprechende Titel lautet Michael Neander: *Aristologia Pindarica graecolatina hoc est, quiddam est in Pindaro memorabile, notatu dignum et rarum. Ad finem accesserunt sententiae quaedam utiles et sapientes novem lyricorum, ex variis tum patrum, tum ethnicorum libris collectae; omnia graecolatina, cum expositione singulorum*. Basel 1556.

<sup>45</sup> Zur Pindarrezeption vgl. zuletzt Martin Vöhler: *Pindarrezeptionen. Sechs Studien zum Wandel des Pindarverständnisses von Erasmus bis Herder*. Heidelberg 2005.

rückt ist – sind Erasmus, Vives, Melanchthon und ihre Nachfolger weit entfernt.<sup>46</sup> Der 'rhetorische Humanismus' definiert die Dichtung als genau das, was Heinsius mit so scharfen Worten geißelt: nämlich als Teil der Grammatik, als eine spezifische, nämlich metrische Form der Sprachverwendung, die ihre Inhalte aus den anderen Disziplinen übernimmt

Diese Einordnung der Dichtung als Teil der Grammatik rückt die Dichtung in der Hierarchie der Wissenschaften und Künste, wie sie die Universitäten der Frühen Neuzeit strukturiert, tatsächlich an die letzte Stelle. In dieser Hierarchie bilden die Künste (*artes*) nur eine Art Vorschule zum eigentlichen Studium der Wissenschaften (*scientiae*). Die Grammatik aber bildet innerhalb der *artes* die unterste Stufe. Wer die Dichtung zu einem Teil der Grammatik erklärt, stellt sie damit an die unterste Stelle der universitären Hierarchie. Eine solche Zuordnung der Dichtung zu den *artes triviales* findet sich im 'rhetorischen Humanismus', und zwar ohne dass diese Zuordnung in irgendeiner Form problematisiert oder hinterfragt würde. Sie gehört offensichtlich zu den allgemein geteilten Überzeugungen.

Umso interessanter sind die Fälle, wo die grammatische Zuordnung der Dichtung explizit und systematisch begründet wurde. Wo sich nämlich solche expliziten Begründungen findet, da ist die grammatische Zuordnung der Dichtung unmittelbar gegen den Neuplatonismus gerichtet. Beispiele dafür sind etwa Girolamo Savonarolas "Apologeticus de ratione poeticae artis" (1496, gegen Ficino gerichtet), Jacopo Zabarellas Abhandlung "De naturae logicae" (1578), oder, fast zeitgleich mit Heinsius, Tommaso Campanellas "Philosophia rationalis" (1612 entstanden).

Dem dort propagierten, 'grammatischen' Modell zufolge ist die Erklärung der Dichter die Aufgabe von Sprachlehrern, deren eigentlicher Zweck die Vermittlung der lateinischen – oder auch griechischen – Sprache ist. Definierendes Merkmal der Dichtung ist die Versform. Die Bildlichkeit der poetischen Sprache genauso wie die fabelhaften Geschichten, die der antike Mythos erzählt, werden nur als Anreize wahrgenommen, den Kindern die lateinische Sprache zu vermitteln. Dichtung selbst ist eine Form der 'grammatischen' Betätigung: es demonstriert die Fähigkeit, in der lateinischen Sprache metrisch und sprachlich korrekte Verse bilden, mit den rhetorischen Figuren umgehen und eine gedankliche Struktur entwickeln zu können. Dichter sind Menschen, die sich in grammatischer und rhetorischer Form betätigen, nicht mehr.

Einen deutlichen Ausdruck findet diese Auffassung der Dichtung etwa in Georg Fabricius' "De re poetica", 1556 in einer ersten Fassung erschienen, bis ins 17. Jahrhundert hinein in zweiundzwanzig Auflagen verbreitet. Hier wird Dichtung in Form eines Schulbuches gelehrt, und zwar eben als grammatische und rhetorische Tätigkeit. Abgesehen von Verslehre und Prosodie ist Fabricius' Poetik vor allem eine Art Wörterbuch poetischer Ausdrücke (Metaphern, Periphrasen etc.), systematisch angeordnet, so dass der Dichter in einem Werk alles zur Verfügung hat, was er braucht, um Gedichte schreiben zu können. Man entwickelt

---

<sup>46</sup> Zur Bestimmung der Dichtung bei Melanchthon vgl. am prägnantesten die Einleitung zu seinem Kommentar zu Ovids "Metamorphosen" (1554). Vives behandelt die Poetik am Ende seiner Rhetorik "De ratione dicendi" (1532). In "De causis corruptarum artium" (1531 als erster Teil von "De disciplinis" erschienen) behandelt Vives die Dichtung im zweiten, der Grammatik gewidmeten Buch. Dort auch eine scharfe Ablehnung der neuplatonischen Allegorese.

und strukturiert einen Aussageinhalt, formuliert ihn mit Hilfe eines poetischen Wörterbuches in bildlicher, rhetorisch gestalteter Sprache und bringt dies dann in metrisch korrekte Verse.

Wenn auch auf einem ungleich höheren Niveau, so gehört doch auch die intellektuell bedeutsamste Poetik des 16. Jahrhunderts, Julius Cäsar Scaligers "Poetices libri septem" (1561) durchaus derselben philologischen Tradition an. Von einer göttlichen Entrückung ist hier höchstens ironisch die Rede.<sup>47</sup> Gleichzeitig huldigt Scaliger einem philologischen Begriff von Dichtung schon allein dadurch, dass stilistischen Kriterien durchweg die höchste Priorität eingeräumt wird. Es sind nicht zuletzt diese stilistischen Kriterien, aufgrund derer Scaliger die *elegantia* Vergils der *simplicitas* Homers vorzieht, und es sind dieselben stilistischen Kriterien, aufgrund derer im vierten Kapitel des fünften Buches Pindar schulmeisterlich von Scaliger zurechtgewiesen wird. Mit dieser philologischen Kritik an Pindar dürfte auch Scaliger zu den Adressaten von Heinsius' Polemik gehören.

Der "trivialen" Zuordnung der Dichtung zu Grammatik und Rhetorik steht kontradiktorisch der hohe Rang, den die Dichtung innerhalb der neuplatonischen Tradition innehat, gegenüber. Als unmittelbarer Ausdruck Gottes, als Offenbarung einer "prisca sapientia", steht die Dichtung hier an einer der höchsten Stellen, unmittelbar etwa neben den prophetischen Offenbarungen der Bibel. Ihre wirkmächtigste Reformulierung hatte diese platonische Tradition Ende des 15. Jahrhunderts im Werk Marsilio Ficinos gefunden. Immer wieder behandelt Ficino, von seinen ersten Veröffentlichungen an, die platonische Lehre vom Enthusiasmus oder *furor poeticus*, von der göttlichen Entrückung des Dichters.<sup>48</sup> Mit Angelo Poliziano gehört dem florentinischen Umfeld Ficinos zumindest ein Autor an, den Heinsius mehrfach zustimmend zitiert oder erwähnt.

Die entscheidende Vermittlungsinstanz des florentinischen Neuplatonismus an Heinsius dürfte jedoch die französische Plèiade gewesen sein, die Mitte des 16. Jahrhunderts in explizitem Anschluss an Ficino die Lehre von der göttlichen Entrückung des Dichters in die poetische Praxis umgesetzt hatte. In den poetologischen Schriften der Plèiade finden sich allenthalben Reformulierungen der Enthusiasmus-Lehre. Vor allem aber beruft sich das Haupt der Plèiade, Pierre de Ronsard, an zahlreichen Stellen seines poetischen Werkes auf eine solche göttliche Entrückung. Ronsard wiederum ist offensichtlich das Modell für Heinsius' eigene Dichtungen. Heinsius' zeitgleich mit der Rede "De poetis" erschienen "Elegiae" (1602) sind klar an Ronsards Dichtung orientiert.

Auch die Pindar-Verehrung von Heinsius dürfte auf Ronsard zurückgehen, insofern Ronsards Berühmtheit auf einer 1550 erschienenen Odensammlung beruht, die ganz im Zeichen der Pindar-Nachahmung steht. Ronsard hat das

---

<sup>47</sup> Vgl. Iulius Caesar Scaliger: *Poetices libri septem*. Sieben Bücher über die Dichtkunst. Unter Mitwirkung von Manfred Fuhrmann hg. v. Luc Deitz und Gregor Vogt Spira. Stuttgart-Bad Cannstatt 1994, Bd. 1, S. 82f. stellt die göttliche Inspiration neben die "Inspiration" durch den Genuss von Alkohol.

<sup>48</sup> Ein Brieftraktat "de divino furore" gehört zu den frühesten Schriften Ficinos. Vgl. Marsilio Ficino: *De divino furore*. In ders.: *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*. A cura di Sebastiano Gentile. Firenze 1990, S. 19-28. Die Theorie des *furor* durchzieht von hier an Ficinos Werk, vgl. etwa den Kommentar zum platonischen "Symposion" (1469), zum "Ion" oder zum "Phädrus" (1484), sowie, mit magischer Konnotation, die "De vita libri tres" (1489).

"Pindarisieren" geradezu als sein Markenzeichen etabliert. Freilich ist die Verbindung von Pindar, göttlicher Inspiration und hohem, erhabenem Stil als solche wesentlich älter. Schon in der Antike (etwa bei Horaz oder Quintilian), spätestens aber seit (Pseudo-) Longins Abhandlung "Über das Erhabene", deren editio princeps Francesco Robortello 1554 herausgegeben hatte, galt Pindar als Vorbild des erhabenen Stiles.<sup>49</sup> Auch bei (Pseudo-) Longin findet sich im übrigen der erhabene Stil an eine enthusiastische Inspiration des Dichters gebunden.

Was sich allerdings weder bei Ficino noch später bei Ronsard findet, ist die offensiv vorgetragene Verachtung der Philologie. Gerade in dieser Verbindung aber – in der Verbindung von Theorie des Erhabenen, Pindar-Verehrung, Kult der Inspiration und Verachtung der philologischen Gelehrsamkeit – scheint der Neuplatonismus von Heinsius eine weit vorausweisende Haltung zu sein. Es ist genau im Zeichen dieser Verbindung, in dem sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts jene Revolution vollziehen wird, die in der deutschen Literaturgeschichte als "Sturm und Drang" bekannt ist.

(Pseudo-) Longins Abhandlung "Über das Erhabene" wird zu einem der wichtigsten Texte, aus dem sich die "Genie-Religion" des "Sturm und Drang" speist, wobei dieses inspirierte Genie gerade gegen den dichtenden Gelehrten, der zu keiner wirklichen seelischen Erhebung fähig ist, in Stellung gebracht wird. Dieser dichtende Gelehrte personifiziert sich jetzt in der bloß vernünftigen Dichtung der Aufklärung, die alle theologischen Präntionen scharf zurückweist. Friedrich Gottlieb Klopstock wird mit seinen "Oden" (1750) zum Vorbild eines inspirierten, erhabenen Dichtens avancieren, der junge Goethe wird ihn mit seinen frühen Hymnen nachahmen. Johann Georg Hamann, der mit seiner "Aesthetica in nuce" (1762) das theoretische Manifest des "Sturm und Drang" formuliert, verwendet dasselbe Persius-Zitat wie Heinsius – "sacer est locus, extra me jete" –, um sich von der philologischen Gelehrsamkeit abzuwenden und an ihrer Stelle die Inspiration auf den Thron zu erheben.

Johann Gottfried Herder nimmt den Impuls Hamanns in seinen Abhandlungen über Ossian und Shakespeare (1773) auf, wenn er hier den inspirierten Dichter weit über alle poetologischen Regeln erhebt. Die Verachtung der Philologie und der Kommentatoren findet ihren berühmtesten Ausdruck in Friedrich Schillers "Räubern" (1781), wenn sich Karl Moor mit Ekel von dem eigenen, "tintenklecksenden Säkulum" abwendet und nur beißenden Spott für jenen "schwindsüchtigen Professor" übrig hat, der sich bei jedem Wort ein Fläschchen Salmiakgeist vor die Nase hält, aber ein Kollegium über die Kraft liest. Auch wer solchen historischen Parallelen über die Jahrhunderte hinweg skeptisch gegenübersteht, wird zugestehen müssen, dass die Ähnlichkeiten zu Heinsius zumindest bemerkenswert sind.

Was derart in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts sich als breite Bewegung erhebt, ist – soweit ich sehe – zu Beginn des 17. Jahrhunderts eine solitäre Erscheinung. Heinsius ist mit seiner Doktrin einer "prisca sapientia" um 1600 alles andere als en vogue. Im Gegenteil: man könnte Heinsius geradezu als reaktionär bezeichnen.

---

<sup>49</sup> Zu Heinsius' Longin-Rezeption vgl. Meter: Literary Theories S. 77-79.

## Die philologische Problematik der "prisca sapientia" um 1600

Es war gerade die philologische Kritik – mithin die von Heinsius so geschmähten Grammatiker –, die in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts dem neuplatonischen Mythos der "prisca sapientia" einen tödlichen Schlag versetzt hatten.<sup>50</sup> Diese philologische Kritik hatte gezeigt, dass eine ganze Reihe von angeblich uralten Dichtungen nicht aus der Frühzeit der Menschheit stammte, sondern vielmehr in die Spätantike zu datieren war. Die "Orphischen Hymnen" etwa, die auch Heinsius für ein Werk des mythischen Orpheus halten möchte, hatte der französische Humanist und Drucker Henri Estienne schon 1566 in seiner Sammlung griechischer Dichtung mit der lakonischen Bemerkung, dass diese angeblich Orpheus zugeschriebenen Hymnen stilistisch mehr mit der spätantiken Dichtung eines Nonnus gemeinsam hätten als mit der frühen Dichtung eines Hesiod und Homer, an das Ende seiner Sammlung gestellt, statt an den Anfang.<sup>51</sup>

Nicht anders war es einem weiteren Schlüsseltext des Neuplatonismus ergangen, den sogenannten Sibyllinischen Orakeln.<sup>52</sup> Die ersten Herausgeber und Übersetzer dieser Orakel, Sixt Birck (Edition der Sibyllinischen Orakel 1545) und Sébastien Chateillon (lateinische Übersetzung 1546, Edition 1555), hatten das vor-mosaische Alter dieser Orakel noch gegen die Kritik, die schon Cicero vorgebracht hatte, verteidigt. Aber auch hier ist der Glaube an eine Uroffenbarung nicht lange zu halten. Schon 1599 hatte Johannes Opsopoeus in seiner Edition das vor-mosaische Alter der Orakel bestritten. Nicht um eine Uroffenbarung handle es sich, sondern um spätantike Fälschungen von Christen, die sich des Namens der Sibyllen bedient hätten, um ihrem Glauben mythische Autorität zu verleihen.

Der eigentliche Vollender dieser philologischen Kritik war jedoch Isaac Casaubon. In seiner Ausgabe des Diogenes Laertios (1593) hatte er in einer kurzen Anmerkung den mythischen Musaeus, angeblich ein Schüler des Orpheus, entzaubert, indem er ihm das Gedicht von "Hero und Leander" aus philologischen Erwägungen abgesprochen und einem spätantiken Grammatiker gleichen Namens zugeschrieben hatte.<sup>53</sup> Derselbe Casaubon hatte in seinen "De rebus sacris ac ecclesiasticis exercitationes XVI" (1614) – ausgehend von den Zweifeln, die Matthaeus Beroaldus schon 1575 angemeldet hatte – das gesamte "Corpus Hermeticum", mithin den wohl wichtigsten Referenztext der angeblichen "prisca sapientia", wiederum aufgrund philologischer Erwägungen als spätantike Fälschung entlarvt.

---

<sup>50</sup> Zur philologischen Zersetzung des Neuplatonismus vgl. bes. Frances A. Yates: *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. Chicago 1964, S. 398-455; Anthony Grafton: *Defenders of the Text. The Traditions of Scholarship in an Age of Science, 1450-1800*. London, Cambridge, Mass. 1991, darin bes.: *Protestant versus Prophet: Isaac Casaubon on Hermes Trismegistus*, S. 145-161, den Sammelband: *Das Ende des Hermetismus. Historische Kritik und neue Naturphilosophie in der Spätrenaissance. Dokumentation und Analyse der Debatte um die Datierung der hermetischen Schriften von Genebrard bis Casaubon (1567-1614)*. Hg. v. Martin Mulsow. Tübingen 2002, vor allem aber, mit unmittelbarem Bezug auf Heinsius, Häfner: *Götter im Exil. Häfner interpretiert Heinsius als Eklektiker*, was sicherlich zutrifft, aber nicht alle der hier angesprochenen Probleme löst.

<sup>51</sup> Vgl. Grafton: *Protestant versus Prophet: Isaac Casaubon on Hermes Trismegistus*. In ders.: *Defenders of the Text*, S. 145-161.

<sup>52</sup> Vgl. Grafton: *The Strange Deaths of Hermes and the Sibyls*. In ders.: *Defenders of the Text*, S. 162-177.

<sup>53</sup> Vgl. zu allen Angaben Grafton: *Protestant versus Prophet*.

Mit seiner neuplatonischen Berufung auf eine "prisca sapientia" steht Heinsius also kurz nach 1600 in einer äußerst problematisch gewordenen Tradition. Gerade die Philologie, die Heinsius so verachtet, hatte gezeigt, dass es mit der angeblichen "prisca sapientia" der Dichter nicht sehr weit her war. Wo Ficino hundert Jahre zuvor noch ohne alle philologischen Skrupel die Dichtung als eine Form der "prisca sapientia" behandeln konnte, da ist um 1600 diese "prisca sapientia" im Grunde erledigt.

Noch rätselhafter wird die Haltung von Heinsius, zieht man die biographische Tatsache in Betracht, dass Heinsius nicht nur selbst einer der prominentesten Philologen seiner Zeit gewesen ist, sondern auch gerade mit den bedeutendsten Propagatoren der philologischen Kritik in enger Verbindung stand. Mit Isaac Casaubon – der ihm sogar mit Manuskripten für seine Editionen aushalf – stand Heinsius seit 1600 in freundschaftlichem Briefkontakt.<sup>54</sup> Vor allem aber war Heinsius der Freund, Schüler und Nachfolger von Joseph Justus Scaliger, dem Sohn von Julius Cäsar Scaliger. Nicht nur war Joseph Justus, wie sein Vater, ein zutiefst von philologischem Geist durchdrungener Gelehrter, sein zentrales Anliegen war mit der Chronographie auch noch genau die Art von Philologie, die zur Zersetzung des Mythos einer "prisca sapientia" geführt hatte.<sup>55</sup>

Zumindest an einer Stelle seiner "Prolegomena" zu Hesiod setzt sich Heinsius unmittelbar mit der philologischen Destruktion der "prisca sapientia" auseinander. Sein einziges Argument scheint hier allerdings zu lauten, dass die konkrete sprachliche Form der antiken "prisca sapientia" auf ihre orientalische Herkunft zurückzuführen sei. Orpheus, Linus, Homer und die anderen, die diese göttliche Weisheit aus Ägypten geholt hätten wie einst die Argonauten das goldene Fließ, hätten sie aber nicht nackt und ohne Glanz nach Griechenland bringen wollen und deshalb in ihrer ganzen Verhüllung mit all ihrem Schmuck übernommen. Dieser Schmuck finde sich auch noch in dem Teil der Dichtung, den Heinsius *paideia* nennt.<sup>56</sup> Das Argument würde also lauten: die konkrete sprachliche, bloß äußere Form (die *παιδεία*) der "prisca sapientia", auf die sich die Philologen allein stützen müssen, kann durchaus auf eine spätere Zeit zurückgehen. Diese konkrete sprachliche Form ist allerdings nur eine Schale, die mit dem eigentlichen Kern – der durch göttliche Inspiration (in der *μελοποιία*) empfangenen "prisca sapientia" – nichts zu tun hat.

Wenn dies das Argument von Heinsius sein sollte, dann würde Heinsius eine Tradition jenseits aller konkreten Textzeugnisse hypostasieren, die als solche nur geglaubt werden kann, von der es auf historisch-philologischer Ebene aber keine Spur mehr gibt. Dieses Argument hat offensichtlich nur eine sehr begrenzte Überzeugungskraft. Heinsius' Verachtung der Philologie dürfte zu nicht geringem Teil auf die Tatsache zurückzuführen sein, dass deren Destruktion des Mythos einer "prisca sapientia" und damit einem der wichtigsten Argumente für Heinsius' Sakralisierung der Dichtung, nicht viel entgegenzuhalten war. Wer aber gegen das

---

<sup>54</sup> Vgl. Meter: *Literary Theories* S. 87.

<sup>55</sup> Zu Joseph Justus Scaliger vgl. Anthony Grafton: *Joseph Scaliger. A Study in the History of Classical Scholarship*. Oxford 1983 u. 1993.

<sup>56</sup> Heinsius: *Prolegomena*. In: *Hesiodi Ascreaei quae extant*, f. <b> 2<sup>r</sup>. Apodiktisch heißt es dort: *Cum antiquissima sit illa philosophiae ratio [...] multis autem ea vel displicent, vel parum attentionem mereri videatur, maxime ea opinio a mentibus hominum tollenda est, qui de vetustate graecorum scriptorum iudicium sibi vindicant.*

bessere Wissen der Philologie Anfang des 17. Jahrhunderts noch an den Mythen einer "prisca sapientia" festhalten wollte, kann wohl mit einigem Recht als reaktionär bezeichnet werden.<sup>57</sup>

### **Heinsius' Vermittlung von Platonismus und Aristotelismus**

Abgesehen von allen biographischen Rätseln, die Heinsius' Polemik gegen die Philologie aufgibt, ist das erstaunlichste Faktum Heinsius' neuplatonische Poetik als solche. Denn berühmt geworden ist Heinsius für seinen Kommentar zur aristotelischen "Poetik", der "Constitutio tragoediae" (1611),<sup>58</sup> wogegen die neuplatonische Poetik der "Orationes" bisher nur sehr begrenzte Aufmerksamkeit gefunden hat. Aristotelische und platonische Auffassung der Dichtung aber stehen sich konträr gegenüber. Die aristotelische "Poetik" ist von einem Begriff der Dichtung als "prisca sapientia" weit entfernt. Auch von einer göttlichen Inspiration des Dichters ist in der "Poetik" nirgendwo die Rede, genauso wenig wie von einem Unterschied zwischen technischem und inspiriertem Wissen. Wenn Heinsius in "De poetis" gegen die Aristoteliker polemisiert, die dem Dichter eine göttliche Inspiration bestreiten, dann gilt das auch für Aristoteles selbst. Die aristotelische "Poetik" ist eine hochgradig technische Abhandlung, die Dichtung allein als einen handwerklichen, rational durch Regeln gesteuerten Prozess begreift. Regeln aber braucht man nicht, wenn der Dichter göttlich inspiriert ist.

Dieser Gegensatz war schon dem 16. Jahrhundert in aller Schärfe deutlich geworden. Ludovico Castelvetro etwa schließt in seiner italienischen Übersetzung und Kommentierung der aristotelischen "Poetik", der "Poetica d'Aristotele Vulgarizzata et Sposta" (1570), apodiktisch jede übernatürliche Inspiration der Dichter aus und führt den Glauben an eine solche Inspiration auf den Aberglauben und das Unverständnis des einfachen Volkes zurück.<sup>59</sup> Ähnlich deutliche Ablehnungen einer göttlichen Inspiration des Dichters finden sich bei den italienischen Kommentatoren der aristotelischen "Poetik" wie etwa Francesco Robortello oder Pietro Vettori oder in den jesuitischen Poetiken eines Alexander Donatus und Jacob Pontanus.

Besonders interessant ist der mit Heinsius eng vertraute Gerhard Johannes Vossius. Im Gegensatz zu Heinsius erklärt er gleich zu Beginn seines "De artis poeticae natura ac constitutione liber" (1647) dass es sich bei der Dichtung selbstverständlich um eine Kunst handelt – im Gegensatz zu Heinsius' "ita opponitur poesis et ars". Ausdrücklich vermerkt er dabei, dass ars und Inspiration in kontra-

---

<sup>57</sup> Von "reaktionärem Hermetismus" spricht in diesem Sinne Yates: Bruno S. 398-455. Vgl. auch Mulsow: Epilog. In: Das Ende des Hermetismus S. 305-310. "Reaktionäre Hermetiker" in diesem Sinne wären etwa Athanasius Kircher oder Robert Fludd. Mit diesen hat Heinsius freilich wenig Ähnlichkeit.

<sup>58</sup> Die "Constitutio tragoediae" liegt in ihrer ersten Fassung von 1611 in einer Neuausgabe vor, vgl. Daniel Heinsius: De constitutione tragoediae: dite La poétique d'Heinsius. Ed., trad. et notes par Anne Duprat. Genève 2001. Zu Heinsius' "Constitutio" vgl. dort die Einleitung sowie die entsprechenden Kapitel bei Meter: Literary Theories.

<sup>59</sup> Vgl. zum folgenden Lodovico Castelvetro: Poetica d'Aristotele vulgarizzata e sposta. A cura di Werther Romani. 2 Bde. Roma, Bari 1978/79, S. 91 ff. Ähnlich die Argumentation in Lodovico Castelvetro: Parere del medesimo sopra l'ajuto, che domandano i Poeti alle Muse. In ders.: Opere varie critiche. Bern 1727. Ndr. München 1969, S. 79-99.

diktorischem Gegensatz stünden. Wenn die Dichtung allein von göttlicher Inspiration abhänge, sei sie keine Kunst.<sup>60</sup> Wie Castelvetro führt Vossius den antiken Glauben an eine göttliche Inspiration der Dichter auf einen Betrug der heidnischen Priester zurück. Die Dichter, die von den Priestern ernährt worden seien, hätten sich gehütet, dieses Geheimnis aufzudecken.<sup>61</sup> Zu den Hütern des Geheimnisses zählt Vossius auch Platon, dessen Enthusiasmus-Theorie er ausführlich referiert, um dann in einigen wenigen Sätzen zu vermerken, dass Aristoteles darüber ganz anders gedacht habe.<sup>62</sup>

Wo Heinsius versichert hatte, dass der Dichter vermittelt göttlicher Inspiration über das gesamte menschliche Wissen verfüge, da heißt es bei Vossius in den "Poeticae Institutiones" (1647), es wäre lächerlich, vom Dichter eine Kenntnis aller Sachverhalte und Wissenschaften zu fordern.<sup>63</sup> Er, Vossius, wisse nicht, ob er über solchen Hochmut lachen oder lieber die Dummheit derjenigen beweinen solle, die glaubten, den Dichter zu loben, indem sie ihm ein solches Wissen zusprechen. Fast alle Dichter hätten in dem Sachverhalt, den sie behandelten, irgendwo einen Fehler gemacht, und über zahllose Gegenstände würden sie aus Unkenntnis überhaupt nicht wagen, zu schreiben. Grotesk sei die Behauptung, die Dichter hätten dieses Wissen aus göttlicher Inspiration, im Unterschied zu Grammatikern, Rednern und Philosophen. Wie alle anderen Menschen hätten die Dichter ihre historischen, natur- und moralphilosophischen Kenntnisse von Lehrern gelernt oder durch Erfahrung erworben.

Zwar sei zuzugeben, so Vossius weiter, dass die Menschen aus den Werken der Dichter historische und naturphilosophische Kenntnisse geschöpft hätten. Dabei hätten sie die Dichter aber gerade nicht als Dichter gelesen, sondern als Historiker oder Philosophen. Wenn ein Architekt ein Gebäude auf dem Papier entwerfe, dann tue er dies als Maler, nicht als Architekt. Dumm wäre es, wenn man ihm deswegen die Kenntnis der Architektur, am allerdümmsten aber, wenn man ihm deswegen göttliche Inspiration zuspräche. Diese scharfe Kritik an Heinsius hat Vossius auf der anderen Seite nicht gehindert, sich mit dem der Tragödie gewidmeten Kapitel seiner "Institutiones poeticae" – "De tragoediae constitutione" lautet dessen Titel – tief vor Heinsius zu verneigen.

Angesichts dieses scharfen Gegensatzes von Inspiration und Regelwissen muss die Tatsache, dass Heinsius einerseits eine neuplatonische Inspirationstheorie formuliert, andererseits aber die aristotelische "Poetik" kommentiert hat, erstaunlich anmuten. Wer den Dichter für göttlich inspiriert erklärt, braucht die Regeln der aristotelischen "Poetik" nicht. Es stellt sich mithin die Frage, wie Heinsius zwischen dem Anspruch auf Inspiration und dem technischen Charakter der aristotelischen "Poetik" vermittelt.

Die Lösung für diesen Gegensatz hat Heinsius in "De poetis" mit der Unterscheidung von παιδεία und μελοποιία formuliert. Das technische Wissen der aristotelischen "Poetik" ist der göttlichen Inspiration bei- oder untergeordnet in dem

---

<sup>60</sup> Gerardus Joannes Vossius: De artis poeticae natura ac constitutione liber. In ders.: Poeticae institutiones libri tres/ Institutes of Poetics in Three Books. Hg. v. Jan Bloemendal. Leiden, Boston 2010, Bd. 2, S. 1716-1945, insbesondere Kapitel 5.1, S. 1784-1801.

<sup>61</sup> Vossius: De artis poeticae natura 12.1, S. 1898f.

<sup>62</sup> Vossius: De artis poeticae natura 12.2, S. 1900-1905.

<sup>63</sup> Gerhardus Johannes Vossius: Poeticarum institutionum libri tres/ Institutes of Poetics in Three Books. Hg. v. Jan Bloemendal. Leiden, Boston 2010, Bd. 1, S. 158-201.

Sinne, als es immer nur totes Regelwissen bleibt, solange es nicht von einer göttlichen Inspiration belebt wird. Wenn Aristoteles in seiner "Poetik" die Dichtung zu einer Form der Nachahmung erkläre und daraus die Regeln der einzelnen Gattungen ableite, so Heinsius, widme er sich von vornherein nur der παιδεία, dem menschlichen Teil der Dichtkunst. Was sich deshalb in der aristotelischen "Poetik" finde, gehöre tatsächlich alles zu dem Wissen, das der Dichter haben muss, es mache aber keineswegs den Dichter aus.<sup>64</sup> Es gibt also keinen Grund, zwischen einem frühen, platonischen und einem späten, aristotelischen Heinsius zu unterscheiden. Heinsius bestreitet auch in seinen frühen Schriften nicht die Gültigkeit der aristotelischen "Poetik". Er reduziert diese "Poetik" lediglich von vornherein auf den rein menschlichen Aspekt der Dichtung. Diese Interpretation der aristotelischen "Poetik" hat Auswirkungen auf die Form des Kommentars selbst.

### **Die "Constitutio tragoediae" und die Transformation der Kommentar-Tradition**

Die Erschließung der aristotelischen "Poetik" ist 1611, zum Zeitpunkt von Heinsius' "Constitutio", noch gar nicht so alt, wie man meinen könnte. Sie beginnt erst in der Mitte des 16. Jahrhunderts mit Francesco Robortello "In librum Aristotelis de arte poetica explicationes" (1548) und Vincenzo Maggis und Bartholomeo Lombardis "In Aristotelis librum de poetica communes explanationes" (1550), gefolgt von Pietro Vettori "Commentarii in primum librum Aristotelis De arte poetarum" (1560), Lodovico Castelvetro "Poetica d'Aristotele vulgarizzata et sposta" (1570) und Antonio Riccobonis "Compendium artis poeticae Aristotelis" (1584).

Bei all diesen Kommentaren handelt es sich – vielleicht mit der bedingten Ausnahme von Riccobonis "Compendium", das in einigen Aspekten zu Heinsius' "Constitutio" überleitet – um klassische, von Zeile zu Zeile und von Wort zu Wort fortschreitende Kommentare. Sie erklären grammatische und syntaktische Schwierigkeiten, erläutern die Terminologie und paraphrasieren den Inhalt. Ich erinnere hier nur kurz daran, dass dieser Inhalt in vielen Punkten im 16. Jahrhundert noch ein Problem darstellte, indem die "Poetik" ein großes Hintergrundwissen voraussetzt, nicht nur was die Tragödie im engeren Sinne, sondern auch was ihre Ursprünge in religiösen Ritualen, ihre Inszenierung und überhaupt den kultur- und literaturgeschichtlichen Hintergrund betrifft. An vielen, auch grundlegenden Stellen hatten die italienischen Kommentatoren hier Kärnerarbeit zu leisten. Wer der Entwicklung dieser Kommentare folgt, kann beobachten, wie das historische und technische Wissen mehr und mehr wächst, wie kritische Stellen geklärt werden und sich schließlich ein gewisser Standard etabliert, der im Grunde bis heute gültig ist.

Das bedeutet auch, dass Heinsius mit seiner "Constitutio" eher am Ende einer Entwicklung steht, als dass er noch selbst Teil dieser Entwicklung ist. Heinsius verfügt über einen erschlossenen Text. Er kann die aristotelische "Poetik" lesen, ohne sich um philologische Details Gedanken machen zu müssen. Heinsius setzt diese Leistung der italienischen Kommentatoren voraus, ohne diese über-

---

<sup>64</sup> Heinsius: De poetis S. 361.

haupt noch zu erwähnen. Im Gegensatz zu den italienischen Kommentatoren schreibt Heinsius keinen von Zeile zu Zeile fortschreitenden Kommentar mehr, sondern arrangiert und strukturiert das Material der "Poetik" neu. Heinsius ist nicht an irgendwelchen grammatischen oder philologischen Details interessiert, er ist nicht einmal an der griechischen Tragödie als dem natürlichen Hintergrund der "Poetik" besonders interessiert. Wo seine italienischen Vorgänger versucht hatten, die Regeln der "Poetik" an der griechischen Tragödie zu illustrieren, da verzichtet Heinsius auf jeden Versuch einer solchen Illustration.

Was Heinsius statt dessen tut, ist die aristotelische "Poetik" auf ihr blankes Regelwerk zu reduzieren. Er begreift die aristotelische "Poetik" nicht als ein Produkt der antiken Kultur, sondern als eine Art Logik oder Grammatik der Tragödie, die er selbst wiederum als eine überhistorische, der Geschichte enthobene Gattung begreift. Aristoteles wäre lediglich der erste, der diese Logik der Tragödie in Regeln gebracht hat. Auch hier in unmittelbarem Gegensatz zu Scaliger und später Vossius ist Heinsius nicht an historischen Rekonstruktionen interessiert.

Heinsius kommentiert die "Poetik" nicht als ein historisches Werk, sondern er arrangiert das Material neu, in einer übersichtlicheren, klareren Form. Er macht aus der "Poetik" eine Handreichung für Dichter, ein Handbuch für das technische Wissen, das man braucht, um eine Tragödie schreiben zu können. Schon der Titel "Constitutio tragoediae", der etwa mit "Der Aufbau der Tragödie" zu übersetzen wäre, kündigt diesen technischen Charakter des Vorhabens an. Mit diesem technischen Charakter ist die "Constitutio tragoediae" historisch ein Novum. Was es im 16. Jahrhundert gibt, sind Poetiken, die erklären, wie man metrisch korrekte Verse schreibt, welche Form eine Ode oder Elegie hat und wie man poetische Umschreibungen und Metaphern findet. Ich erinnere noch einmal an Georg Fabricius' "De re poetica" (1556), ein typisches Produkt dieser 'grammatischen' Auffassung von Dichtung.

Was sich in diesen 'grammatischen' Poetiken nicht findet, sind Anweisungen zum Aufbau einer Handlung und zur Konstruktion von Charakteren, das heißt allgemein zum fiktionalen Charakter der Dichtung. Wo Dichtung als 'grammatische' Tätigkeit begriffen wird, kann die Erfindung von Handlung, mithin der fiktionale Charakter einer Tragödie, nicht in den Blick kommen. Heinsius ist der erste, der die Bedeutung der aristotelischen Definition der Dichtung als *μίμησις πραγμάτων*, als Nachahmung und Erfindung von Handlung realisiert. Heinsius erkennt den technischen Charakter der aristotelischen "Poetik" und ordnet diese als rein technisches Handbuch seiner Unterscheidung von  *παιδεία* und *μελοποιία* unter. Die Transformation der Kommentar-Tradition, wie sie die "Constitutio tragoediae" zum Ausdruck bringt, wäre damit, in letzter Instanz, eine Konsequenz aus Heinsius' neuplatonischer Poetik. Der eigentlich revolutionäre Charakter der "Constitutio", nämlich Dichtung im aristotelischen Sinne als *μίμησις πραγμάτων*, als Konstruktion von fiktionalen Handlungen zu verstehen, ginge – paradoxerweise – auf die neuplatonischen Grundüberzeugungen von Heinsius zurück.

Die Ablehnung der grammatisch-rhetorischen Zuordnung der Dichtung auf der einen und die Ablehnung der Unterordnung der Dichtung unter Moral- und Naturphilosophie auf der anderen Seite wären zwei Seiten derselben Medaille. Wenn die Dichtung der Moral- und Naturphilosophie in dem Sinne untergeordnet ist, dass sie immer nur deren Wahrheiten veranschaulicht oder allegorisch dar-

stellt, kann die Handlung kein Eigengewicht haben – genauso wie auf der anderen Seite die Zuordnung der Dichtung zu Grammatik und Rhetorik die Fiktionalität als Charakteristikum der Dichtung überhaupt nicht in den Blick kommen lässt.

### **Zusammenfassung**

Heinsius' Verachtung der Philologie gründet in der neuplatonischen Poetik der "Orationes". Die Sakralisierung der Dichtung als göttlich inspirierter "prisca sapientia" motiviert die Verachtung der Philologen, die die Dichtung auf grammatisches und rhetorisches Anschauungsmaterial reduzieren. Heinsius' Sakralisierung der Dichtung und seine Verachtung der Philologie sind komplementäre Erscheinungen. Wenn Dichter göttlich inspiriert sind, dann ist der philologische Kommentar zu Dichtern – im Gegensatz zum Dichten selbst – eine sehr niedrig stehende Tätigkeit.

Wenn Dichtung auf der anderen Seite nur eine besondere Form grammatischen und rhetorischen Wissens ist – wie im 'rhetorischen Humanismus' – dann ist die Dichtung nichts qualitativ anderes als Grammatik und Rhetorik. Dichtung verfassen und Dichtung kommentieren sind im Grunde dieselbe Tätigkeit. Dichten besteht in der grammatisch und metrisch korrekten Formulierung und rhetorisch geschickten Ausgestaltung pädagogisch wichtiger Sachverhalte. Die Fiktionalität einer dramatischen Handlung, "der Aufbau der Tragödie" (*constitutio tragoediae*) kann nicht in den Blick kommen.

Heinsius' Unterscheidung von *παιδεία* und *μελοποιία* ist damit der entscheidende Punkt, denn sie allein gibt Heinsius die Möglichkeit, technisches Wissen und göttliche Inspiration systematisch zu vereinbaren. Die aristotelische "Poetik" mit ihrem technischen Wissen steht nicht im Widerspruch zur neuplatonischen Sakralisierung der Dichtung. Die aristotelische "Poetik" wird der neuplatonischen Inspirationslehre untergeordnet, insofern es gerade die 'schöpferische' Tätigkeit des Dichters ist, die den technischen Akt der Konstruktion einer Handlung in den Blick geraten lässt. Erst die Befreiung der Dichtung aus der Abhängigkeit von Grammatik und Rhetorik kann den Blick für die Fiktionalität der Dichtung öffnen.

Dieser technische Charakter wiederum motiviert die Überführung der traditionellen Form des historisch-philologischen Kommentars, wie er sich bei den italienischen Kommentatoren der aristotelischen "Poetik" findet, in die neue Form des technischen Handbuchs, wie sie Heinsius' "*Constitutio tragoediae*" dokumentiert.