

*PRISCA SCIENTIA VS. PRISCA SAPIENTIA*  
ZWEI MODELLE DES UMGANGS MIT DER TRADITION AM BEISPIEL  
DES RÜCKGRIFFS AUF DIE VORSOKRATIK IM KONTEXT  
DER FRÜHNEUZEITLICHEN DEBATTE  
UND DER AUSBILDUNG DES KONTINUITÄTSMODELL  
DER *PRISCA SAPIENTIA* BZW. *PHILOSOPHIA PERENNIS*\*

NEGOTIATING WITH THE ANCIENTS IN RENAISSANCE EUROPE  
AND ITS HERMENEUTICAL MODELS  
'PRISCA SCIENTIA' VS 'PRISCA SAPIENTIA'

THOMAS LEINKAUF  
WESTFÄLISCHE WILHELMS-UNIVERSITÄT MÜNSTER

*Abstract*

Die Rückkehr zu den alten Denkern, nämlich zu den sogenannten prä-sokratischen Philosophen, ist schon fast ein *topos* in der Geschichte der frühen modernen Philosophie. Eine solche Rückkehr könnte jedoch ein eindeutiges Verständnis erschweren und alternative historiographische Paradigmennach sich ziehen. Um solche internen Spannungen offen zu legen, muss sich die Forschung nicht nur auf Tatsachen konzentrieren, nämlich auf das, was ist, sondern auch auf die Begründungen für eben diese Tatsachen. Sie muß analysieren, weshalb es so und nicht anders sein könnte. Der vorliegende Aufsatz erforscht die Frage nach der Rückkehr zur „alten Weisheit“ und identifiziert zwei alternative hermeneutische Muster - der Autor beschreibt sie als zwei entgegengesetzte ‚Syndrome‘. Diese sind einerseits das Modell der *prisca scientia* und andererseits das Modell der *prisca sapientia*. Nach dem ersten Paradigma stellen die frühen Denker ein Reservoir von verstreuten Lehren und Sätzen dar, die für die Wiederverwendung in neuen philosophischen Projekten zur Verfügung stehen (ohne Anspruch auf eine Kontinuität der Tradition). Nach dem zweiten Modell ist es den Alten jedoch gelungen, eine „ursprüngliche“

---

\* Der folgende Text wurde auf der von Gregor Vogt-Spira veranstalteten Tagung: Modellbildungen (Archaisch-Spät), Villa Vigoni, November 2007 vorgetragen und erscheint hier in leicht modifizierter Form.

Lehre vorzustellen, die als eine Art das Leben als Ganzes umgebende „rettende Erkenntnis“, bezeichnet werden kann. Die beiden Syndrome schließen sich gegenseitig aus, da die *prisca sapientia* keine *prisca scientia* beinhaltet. Es scheint, daß im 18. Jahrhunderts das *prisca sapientia*-Modell seinen Reiz verlor und marginalisiert wurde.

*Schlüsselwörter*

*Prisca scientia, prisca sapientia*, alten Weisheit, Tradition, Geschichte der Philosophie, Enzyklopädie.

*Abstract*

The return to the Ancients, namely to the so-called Pre-Socratic thinkers, is almost a common place in the history of Early Modern philosophy. However, such a return back to the early thinkers could imply distinct understandings and alternative historiographical paradigms. In order to disclose such internal tensions the research must focus not only on matters of fact, viz., on ‘what’ it is, but also analyze the justifications provided for the very same facts, viz., ‘why’ it should be so. This essay explores the question of the return to ‘the ancient wisdom’ and identifies two alternative sets of concurrent elements that had been forming distinct identifiable patterns – the authors describe them as two opposite ‘syndromes’. They are the model of ‘*prisca scientia*’, on the one hand, and the model of ‘*prisca sapientia*’, on the other hand. According to the first paradigm, the early thinkers constitute a reservoir of scattered teachings and sentences available to re-use philosophical projects; moreover, there is no strong claim for a continuity of a tradition. According to the latter model, however, the Ancients were able to provide an ‘original’ teaching which represents the norm of a sort of ‘saving knowledge’ embracing life as a whole. These two ‘syndromes’ are mutually exclusive, since the *prisca sapientia* would not entail any *prisca scientia*. During the 18<sup>th</sup> Century, as it seems, the *prisca sapientia*-model loses its appeal and gets marginalized.

*Key Words*

*Prisca scientia, prisca sapientia*, Ancient Wisdom, Tradition, History of philosophy, Encyclopedia.



I

Die philosophischen Texte der Frühen Neuzeit sind, wie die Texte jeder Epoche der Bildungsgeschichte, voll mit Bezugnahmen auf die ältere Tradition. Hinter diesem Gemeinsamen, dem *Daß* (quia, ὅτι), das zumindest wohl die Reflektiertheit des Denkens im Umgang mit seinen Problemen und ein (vielleicht nicht immer sich selbst ganz deutliches) Bewußtsein von der Bedeutung von ‚Tradition‘ dokumentiert, steckt jedoch eine sehr große Verschiedenheit der Begründung, des *Warum* (propter quid, τὸ διότι).<sup>1</sup> Durchgehend nämlich stecken tradierte *wertende* Kriterien hinter der Art und Weise, wie die ältere Tradition präsentiert wird und wie die Autoren *sich selbst* noch einmal zu dieser Präsentation, affirmierend, negierend oder indifferent konstatierend, verhalten. Wenn Giordano Bruno etwa Platon zur „sapientissima antiquitas“ zählt,<sup>2</sup> dann ist das nicht nur Ausdruck seiner durch intensive Lektüre des Marsilio Ficino und anderer Platonici der Renaissance genährten Achtung gegenüber dem Autor selbst, sondern reiht sich ebenso ein in vergleichbare positiv konnotierte Bezugnahmen auf andere Autoren der klassischen Antike und vor allem auch des vorsokratischen Denkens. Es bedeutet aber eben *nicht*, daß er sich als Platoniker verstand oder umstandslos von seinen Interpreten als ein solcher bezeichnet werden dürfte. Das Sich-Herausbilden eines wertend unterscheidenden Zuweisens von Kriterien wie ‚archaisch-modern/spät‘ oder ‚antik-modern‘ oder ‚alt-neu‘ ist die eine Sache und wir können sie vor allem in der humanistischen und poetologischen Debatte des 15. vor allem aber des 16. Jahrhunderts gut beobachten. Zum Beispiel dann wenn Pietro Bembo's Prose della volgar lingua im 16. Jahrhundert bei der Edition von Ariost's Orlando furioso als ‚archaisierende‘ Norm fungieren, die das ‚Moderne‘ oder ‚Späte‘ der erweiterten sprachlichen Ausdrucksweise Ariost's zurückdrängen gegenüber dem ‚Alten‘ und ‚Archaischen‘ der Vorgaben Bembo's<sup>3</sup> oder in der Debatte um Petrarchismo-Antipetrarchismo oder um die Pléiade. Die Strategie der Besetzung der genannten Kriterien hingegen ändert sich jeweils im Rahmen übergreifender Interessen philosophischer, theologischer, poetologischer Provenienz: der Rückgriff des Renaissance-Humanismus auf die Antike ist durchweg positiv besetzt, sofern

---

\* Der folgende Text wurde auf der von Gregor Vogt-Spira veranstalteten Tagung: Modellbildungen (Archaisch-Spät), Villa Vigoni, November 2007 vorgetragen und erscheint hier in leicht modifizierter Form.

<sup>1</sup> Diese aristotelische Grundunterscheidung (vgl. *Analytica posteriora* A 2, 90 a 9 sq.) war dieser Zeit sehr gut bekannt.

<sup>2</sup> Giordano Bruno, OL I/1, p. 376.

<sup>3</sup> Michael Wyatt, ‚Bruno and the ‚Eroico e generoso animo‘ Philip Sidney‘, in *The Alchemy of Extremes. The laboratory of the Eroici furori of Giordano Bruno*, ed. Eugenio Canone and Ingrid D. Rowland, (Brunian & Campanellian, Supplementi XVI, studi 8), Pisa-Roma: Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2007, pp. 162-163.

Antike hier als archaischer, d. h. ursprünglicher, reiner, lichthafter *Ausgangspunkt* eines Denkens, einer religiösen Haltung oder einer sprachlichen Kunst gesehen wird, an die man, sich von der eigenen unmittelbaren Vergangenheit abstoßend, *selbst* unmittelbar anschliessen will: gegen die „Dunkelheit“ (tenebrae) des Mittelalters und die „Spitzfindigkeiten“ (subtilitates) der Schulphilosophie wird ein „Neues“ gestellt, das als Repristinierung eines an sich nicht vergangenen (sondern nur verschütteten, aus dem Blick gekommenen) „Alten“ gilt. Daß diese Antike jedoch eine ganz bestimmte Antike ist, nämlich fast durchgehend die hellenistische oder spätere Antike,<sup>4</sup> spielt im Selbstbewußtsein der Autoren genau so wenig eine Rolle, wie die Tatsache, daß das ‚dunkle‘ Zeitalter, also das, was wir noch heute Mittelalter nennen, ein ganz eigenes Licht hatte und herausragende Errungenschaften aufwies. Sofern das ‚Alte‘ oder ‚Archaische‘ jedoch, wie in der poetologischen, dichtungstheoretischen Debatte, als direkte *eigene* Vergangenheit begriffen wird, also etwa als diejenige der Dominanz der durch Petrarca kodifizierten Lyrik, und man sich selbst als eine Weiterentwicklung oder als ein Gegenmodell begreift, also als Antipetrarchist etc., insofern kann gerade ‚alt‘ oder ‚archaisch‘ durchweg negativ besetzt sein, obgleich der sich als fortschrittlich begreifende Philip Sidney ausgerechnet Sprache und Struktur des aristotelischen Denkens benützt, um seine ‚Modernität‘ gegen die ‚Archaik‘ Petrarca zu erweisen.<sup>5</sup>

Die über zeitliche Folge differenzierenden Wertungen, die also entweder das chronologische Posterius als notwendige und daher positive Folge seines Prius beurteilen oder das Prius als durch das Posterius ‚Überwundene‘ negativ einschätzen oder das Posterius als Verfallsprodukt des Prius, et vice versa, verstehen oder die die Jetztzeit einfach als „nicht untergeordnet“ gegenüber der

---

<sup>4</sup> Vgl. hierzu Thomas Leinkauf, ‘Die Frühe Neuzeit und die antike Philosophie’, in Ulrich Heinen (Hg.), *Welche Antike? Konkurrierende Rezeptionen des Altertums im Barock* (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 47), Wiesbaden: Harrassowitz, 2011, vol. 1, pp. 29-78. Vgl. auch Enea Silvio Piccolomini, ‘Brief an Herzog Sigmund von Österreich (5. Dezember 1443)’, in Enea Silvio Piccolomini, *Briefe. Dichtungen*, ed. Gerhart Bürck, München: Winkler, 1966, pp. 85-104, 85 sq.: durch die Leistungen des Petrarca und des Chrysoloras habe die Sprache die “wahre und schöne Ausdrucksweise” der Alten wieder zurückgewonnen, so daß die “Kunst der heutigen Italiener wohl der in der Zeit des Octavian an die Seite gestellt werden kann”. Giovanni Paolo Lomazzo, *Trattato dell'arte della pittura, scultura ed architettura*, Milano, 1585, Romae: Gismonni, 1844, Vol. I, Lib. I, c. 31, p. 162: “ritrovano (!) i greci ad imitazione dei più antichi la vera proporzione venerabile”; für Lomazzo gilt durchgehend der Primat des ‘Alten’, vgl. auch lib. II, c. 1, p. 174: “quelli veramente savj antichi”, wobei das ‘Alte’ im Sinne der klassischen Antike noch einmal positiv in der Dignität übertroffen wird durch das ‘ältere’ oder ‘älteste Alte’.

<sup>5</sup> Sir Philip Sidney, *The Defence of Poesie*, London: Ponsonby, 1595. Vgl. die Ausgaben mit Einführung und Kommentar: Sir Philip Sidney, *Elogio della Poesia*, ed. Marco Pustianaz, Genova: Il Melangolo, 1989; Sir Philip Sidney, *Éloge de la poésie*, trad. Patrick Hersant, Paris: Les Belles Lettres, 1994.

Vergangenheit als eine Sache eigenen Rechtes behaupten,<sup>6</sup> setzen immer Kriterien voraus, die eine solche Wertung nicht nur legitimieren, sondern für die häufig diese Wertungen selbst kalkulierter polemischer Ausdruck ihrer Selbstpositionierung sind. Hier kann also ex post nur eine Differentialdiagnose durch Kenntnissnahme der jeweiligen Kontexte zum genaueren Verstehen führen. Ich möchte, was diesen Zusammenhang – noch nicht wohlgeklärt, was das Kontinuitätsmodell – betrifft, hier nur ein Beispiel aus der philosophischen Debatte vorstellen, das leider noch nicht hinlänglich durch die neuere Forschung untersucht worden ist, die bei der Heraushebung von Einzelbeispielen stehen geblieben ist, während die ältere *historia literaria* in ihren Kompendien hierfür durchaus Sensibilität entwickelt hatte:<sup>7</sup> es handelt sich um die Beobachtung, daß einige Texte des 16. und 17. Jahrhunderts einen durchgehend affirmativen Rekurs auf das *vorsokratische* Denken aufweisen, vor allem auf Parmenides, Heraklit, Demokrit, Anaxagoras und Pythagoras bzw. die Pythagoräer.<sup>8</sup> Es ist

<sup>6</sup> So Antonio Persio, *Trattato dell'ingegno dell'huomo*, Venezia, 1576, ed. Luciano Artese, (Bruniana & Campanelliana, Supplementi/Testi Vol. 2), Pisa-Roma: Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1999, pp. 25-26: "Et se non vorrò fermarmi ne' ritrovamenti de gli antichi, discendendo a' moderni, io non gli proverò di niente inferiori a queglii, anzi in molte cose dirò stargli da sopra (...)", der dieser Feststellung eine Aufzählung der Errungenschaften der 'Moderne' folgen läßt: Navigation, Geographie, Astronomie (Astrolaben), Druckkunst, Schießpulver etc. Im Hintergrund steht der Humanismus des Quattrocento, vor allem Marsilio Ficino, *Theologia Platonica* XIII, c. 3 (t. II, pp. 223-226 Marcel) und Giannozzo Manetti, *De dignitate & excellentia hominis* (1452), Hg. August Buck, Hamburg: Meiner, 1990, Buch II, pp. 58-64.

<sup>7</sup> Vgl. etwa Jacob Brucker, *Historia critica philosophiae, a tempore resuscitatarum in occidente litterarum liberarum ad nostra tempora*, Lipsiae, 1742-1744, Tomus IV/1, p. 448 ff: 'De restauratione philosophiae Parmenideae.' Hierzu vgl. die Arbeiten von Luciano Artese, 'Il rapporto Parmenide-Telesio, dal Persio al Maranta', in *Giornale critico della filosofia italiana* 70 (1991), pp. 15-34; Michel-Pierre Lerner, 'Le parménidisme de Telesio: origine et limites d' un hypothèse', in *Bernardino Telesio e la cultura napoletana*, ed. R. Sirri e M. Torrini, Napoli 1992, pp. 79-106; Martin Mulsow, *Frühneuzeitliche Selbsterhaltung. Telesio und die Naturphilosophie der Renaissance*, Tübingen: Niemeyer, 1998, p. 312-327, at p. 312 ff. Naturgemäß ist die Sensibilität für den Rückgriff auf Demokrit-Epikur bei den Forschungen zum frühneuzeitlichen Atomismus stärker entwickelt, vgl. Wolfgang Detel, *Scientia rerum natura occultarum. Methodologische Studien zur Physik Pierre Gassendis*, Berlin: De Gruyter, 1978. Vergleichbare differenzierende Beobachtungen fehlen m. E. bezüglich erstens dem Faktum der Anaxagoras-Rezeption und zweitens der generellen Frage nach dem 'Warum' dieses Rückgriffes.

<sup>8</sup> Antonio Persio, *De natura ignis*, *Biblioteca Corsianiana*, Rom, Ms Linceo VI, fol. 56: "(...) Ocellus Lucanus conterraneus noster ipsius Pythagorae auditor [!], ut eius scripta quae in hominum eruditorum manus ostendunt, primus fuisse mihi videri potest qui de elementis quatuor scripserit, atque ad posteros transmiserit, hoc est naturam praesertim qualitates ac mixtiones eorum excogitaverit, tales quales apud ipsum quisque legere et animadvertere poterit"; hierzu Mulsow 2002 (siehe Anm. 39), p. 256 sq. Okellos war zugänglich in einer durch Lodovico Nogarola besorgten Ausgabe Ocelli Lucani *De universi natura libellus Ludovico Nogarola (...) interprete*, Venetiis 1559. Man konstruierte, wie Mulsow überzeugend zeigen kann, gegen alle sich später herausstellende tatsächliche Chronologie, Ocellus über die Vermittlung von Achytas als Vorläufer Platons. Ebenso deutlich wird, wie Persio eine reduzierte prisca sapientia-

hierbei klar zu unterscheiden zwischen einer Bezugnahme auf vorsokratische Texte im Stil der philosophisch-theologischen Literatur der Scholastik und derjenigen Bezugnahme, die sich mit dem Aufkommen eines neuen Bewußtseins von Geschichtlichkeit, Temporalität und Tradition entwickelte. In ersterer werden natürlich auch schon Texte des Anaxagoras, Heraklit oder Parmenides in eine Reihe mit anderen Texten gestellt, die hinsichtlich eines Problems, z. B. der Entstehung von Formen (Ideen) oder dem Hervorgang von Formen (Ideen), d. h. der „inchoatio formarum, alternative Lösungen präsentieren.<sup>9</sup> Diese Anordnung ist allerdings in aller Regel parataktisch-dispositionell und nicht sequentiell-historisch, man kann sie oft bei Autoren wie Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Duns Scotus u. a. finden. Es geht hier um Wissensalternativen und Adäquatheit von Argumenten, nicht um den Anspruch eines Primats und einer Lösung, die – auch zeitlich – vor gegensätzlichen, unvermittelbaren Positionen liegt. Ebenso wird in dieser Tradition seit der Spätantike darauf hingewiesen und darauf abgehoben, daß für die Vervollkommnung (*perfectio*) unseres Wissens (sozusagen *quoad nos*) ein „langer Zeitraum“ nötig ist, eine Form von Akkumulationprozeß.<sup>10</sup> Dies geschieht aber nicht mit der Vorstellung, daß (i) das Alter des Wissens und seine Dignität in direkter Relation stehen (sondern daß aus der Menge der oppositen Positionen die Wahrheit umso deutlicher aufscheine) und (ii) die Weitergabe (*traditio*) dieses Wissens – wie wir sie im zweiten Teil diskutieren werden – ein Reflexionsgegenstand *sui generis* ist. Neben der Tatsache also, daß ein Denken, das sich vor allem im naturtheoretischen Bereich als ein „neues“ Denken (*nova philosophia*) einführen will, wie dasjenige vieler Autoren der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts,<sup>11</sup> mit guten Gründen auf

---

Kontinuität als „*philosophia italica*“ etablieren will – für die aber dieselben von mir hier in Anschlag gebrachten Kriterien der Tradierung gelten: Zenon, Parmenides, Empedokles, Philolaos, Okello, Timaios. Noch Giambattista Vico wird sich hierauf als auf die „*antiquissima italorum sapientia*“ beziehen, so der Titel einer seiner Schriften, erschienen Neapel 1710. Zur Sache auch Paolo Casini, *L'antica sapienza italica. Cronistoria di un mito*, Bologna: il Mulino, 1998.

<sup>9</sup> Man vergleiche etwa die Diskussion der *inchoatio formarum* bei Albertus Magnus, *Metaphysica* XI, tr. 1, c. 8, 468b-471b, wo neben Platon, Aristoteles, Avicenna und Averroes eben auch Anaxagoras angeführt wird, nach welchem alle Formen schon in der Materie, also in dem „*omnia in omnibus*“, actu vorlägen. So auch *Liber de natura et origine animae* I, tr. 2, *Opera omnia* XII, Münster 1955, p. 5. Siehe auch etwa Nicoletto Vernia, *Contra perversam Averrois opinionem de unitate intellectus* (1492), Venetiis 1505, fol. 3-4, der vorsokratische Autoren aus Zwecken der Dokumentation einer antiken, nicht-christlichen Position hinsichtlich des Wesens der *anima intellectiva* anführt (im Rückgriff auf Albertus Magnus).

<sup>10</sup> So etwa bei Agostino Nifo, *Destructiones Destructionum Averrois (...) expositio*, Venetiis 1497, VIII, dub. 1, fol. 92va; XIII, dub. 4, fol. 116va auf der Basis von Averroes, *De coelo* I, comm. 101, fol. 69rb.

<sup>11</sup> So auch die Beobachtung Tommaso Campanellas, der in seinen *Realis philosophiae epilogisticae libri quatuor, hoc sit de rerum natura, hominum moribus, politica (...), & oeconomica*, Francofurti: Tampachius, 1623, *Disputatio in prologum*, p. b ii r auf die Entwicklung des 16. Jahrhunderts rückblickend festhält: „*Ergo etiam physiologiam oportet novam facere de necessitate, sicut*

paradigmatische Grundsätze der alten Physiologi zurückgreifen konnte, möchte ich als andere, ergänzende Erklärungshypothese auf eine überraschend ähnliche Konstellation hinweise, die man im theologischen, durch die Konfessionalisierung zersplitteten Diskurs beobachten kann: wie dort sich bei vielen Autoren unangesehen ihrer konfessionellen Zugehörigkeit ein gemeinsamer Rückgriff auf die ‚Väter‘, d. h. auf die *kanonischen* Autoren der christlichen Patristik, beobachten läßt, gleichsam um auf eine vor-konfessionelle, durch ihre Ursprungsnähe Dignität und Autorität ausstrahlende Plattform zurückgreifen zu können, von der aus man noch jenseits des Schismas übergreifende Themen diskutieren kann,<sup>12</sup> so ließe sich auch der Rückgriff der Philosophen auf die Vorsokratik als eine Wendung zu einer *gemeinsamen, unverdächtigen Ausgangsbasis des Denkens* verstehen, die vor dem ideologisch besetzten, ex post konstruierten Gegensatz Platon-Aristoteles (in der Folge: Realismus-Nominalismus oder, dann, Averroismus-Alexandrinismus) liegt. So ist es sicherlich für eine produktive Auseinandersetzung zwischen dem kritischen Aristoteliker Bernardino Telesio und dem Platoniker Patrizi von großer Bedeutung gewesen, daß beide eine positive Bewertung vorsokratischer Autoren vorgenommen haben. So ist es für einen Autor wie Francis Bacon geradezu geboten, um sein Programm einer tiefgreifenden Reform der Naturphilosophie irgendwie an die Tradition anschließen zu können, sich von Aristoteles im Namen der vorsokratischen Philosophie zu lösen, von deren Denkansätzen gelte, daß sie „aliquid ex Philosopho naturali“ hätten „& rerum naturam, & experientiam, & corpora sapiunt“.<sup>13</sup> Ein weiteres Moment dieses positiven

---

Picus, & Telesius, Valerius, Paracelsus coeperunt (...) indicant tamen, quod tota Philosophia debet renovari“. Die tatsächlichen Differenzen zwischen sogenannter ‚alter‘ und ‚neuer‘ Naturtheorie zeigt am Beispiel der aristotelischen Schulphilosophie der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts und den naturtheoretischen Thesen des Descartes auf Dennis Des Chene in seinem Buch *Physiologia. Natural Philosophy in Late Aristotelian and Cartesian Thought*, Ithaca: Cornell UP, 1996, vgl. etwa pp. 151-157 am Beispiel der Reduktion von „Kräften“ und „Formen“ im aristotelischen Sinne auf „Dispositionen“ im Sinne des Descartes: „actions ascribed to powers could all be explained by appealing to dispositiones alone“ (p. 157).

<sup>12</sup> Vgl. Thomas Leinkauf, ‚Beobachtungen zur Rezeption patristischer Autoren in der Frühen Neuzeit‘, in *Die Patristik in der Frühen Neuzeit*, hg. Günter Frank, Thomas Leinkauf und Markus Wriedt, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2006, pp. 191-207, bes. p. 192 sq.

<sup>13</sup> Francis Bacon, *Novum organum*, Aphorismus LXIII, in *The Oxford Francis Bacon*, Vol. XI: *The Instauration magna Part II: Novum organum*, ed. Graham Rees, Oxford: Clarendon Press, 2004, p. 98: „Primi generis (sc. philosophiae Sophisticae) exemplum in Aristotele maximè conspicuum est, qui Philosophiam Naturalem Dialecticâ suâ corruptit; quùm Mundum ex Categorijs effecerit (...) magis ubique sollicitus quomodo quis respondendo se explicet, & aliquid reddatur in verbis positivum, quàm de internâ rerum veritate; quod etiam optimè se ostendit in comparatione Philosophiae eius, ad alias philosophias, quae apud Graecos celebrabantur. Habent enim Homoiomeria Anaxagorae, Atomi Leucippi & Democriti, Coelum & Terram Parmenidis, Lis & Amicitia Empedoclis, Resolutio corporum in adiaphoram naturam Ignis, & Replicatio eorundem ad densum, Heracliti, aliquid ex Philosopho naturali, & rerum naturam, & experientiam, &

Bezugssyndroms ist *sachlicher* Art und geht direkt von bestimmten grundlegenden Aussagen der vorsokratischen Autoren aus, die ja auch dazu geführt haben, daß schon die Antike selbst durchgehend – von Platon und Aristoteles über den Hellenismus in die Spätantike hinein – sich mit zentralen Aussagen der Vorsokratiker auseinandergesetzt hatte.<sup>14</sup> Wenn wir die Autoren der Frühen Neuzeit dasselbe tun sehen, dann haben wir sozusagen eine Wiederholung unter anderen Bedingungen vor uns.<sup>15</sup> Ich möchte zwei Beispiele herausgreifen:

1) das Diktum des Anaxagoras, daß „alle Dinge (im Ursprung) zusammen waren“, ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν, ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ μικρότατα· καὶ γὰρ τὸ μικρὸν ἄπειρον ἦν (B 1, DK II, S. 32). Dieses Diktum wird, zusammen mit der Wendung „omnia in omnibus“ (mit häufig bewußter, direkter Konnotation auf Paulus 1 Kor

---

corpora sapiunt“. Für Bacon ist zusätzlich an den ‘Alten’ attraktiv, daß sie eher in einzelnen Sentenzen und Aphorismen sich geäußert hätten, als in großen, kategorial entwickelten Systemen, vgl. Aphorismus LXXXVI, *ibid.*, p. 138: “at primi & Antiquissimi veritatis Inquisitores, meliore fide & fato, cognitionem illam, quam ex rerum contemplatione decerpere, & in usum recondere statuebant, in Aphorismos, sive breves, easdemque sparsas, nec Methodo revictas sententias, conijcere solebant; neque se Artem universam complecti simulabant, aut profitebantur“. Aber: der Bezug zu den ‘Alten’ und zur Antike darf eben nicht dazu dienen, so daß (Aphorismus CXXII, *ibid.* p. 182): “more novorum hominum, qui nobilitatem sibi ex antiquâ aliquâ prosapiâ, per genealogiarum fautores, astruunt & affingunt“.

<sup>14</sup> Beliebige herausgegriffene Beispiele: zu Anaxagoras vgl. Galen, *De naturalibus facultatibus* I 2, ed. C.G. Kühn, Lipsiae: Teubner, 1893, vol. II, pp. 4-5 ablehnend zur Einteilung (Diakrisis, Synkrisis) der “ewigen” unveränderlichen Qualitäten durch den Nus zu je bestimmtem, sich veränderndem Seienden; Proklos, *In Parm.* 1214,9-11 Cousin positiv zur nicht-materialistischen Bestimmung des ersten Prinzips als “unkörperliche Seele”; Simplikios, *In Phys.* 6,31-7,6; 21,15-26,3 Diels u.ö. Ein Forschungsdefizit zur Rezeption und Würdigung der Vorsokratiker, wie ich es hier herausstellen will, konstatiert mit Bezug auf die Spätantike, insbesondere den Neuplatonismus, auch ganz analog Gyburg Radke, *Das Lächeln des Parmenides. Proklos' Interpretationen zur Platonischen Dialogform*, Berlin-New York: De Gruyter, 2006, p. 372. Wenn man die spätantike Rezeption zur Kenntnis nimmt und dann die Rezeption der Spätantike insbesondere durch das Denken des 16. Jahrhunderts, dann darf vermutet werden, daß die Präsenz vorsokratischen Denkens in den Autoren dieser Zeit wohl auch zum großen Teil durch die Lektüre spätantiker Texte (Aristoteles-Kommentare, Neuplatonismus) vermittelt ist.

<sup>15</sup> In einem anderen Beitrag habe ich dieses Phänomen generell als sekundäre Transformation des antiken Denkens bezeichnet, die die hellenistisch-spätantike Transformation des klassischen Ansatzes aufgreift und unter anderen Bedingungen nochmals transformiert, vgl. Thomas Leinkauf, ‘Überlegungen zur Transformation des antik-scholastischen Methoden- und Wissensbegriffs in der Frühen Neuzeit: Autopsie, Experiment, Induktion’, in Georg Toepfer, Hartmut Boehme (Hg.), *Transformationen antiker Wissenschaften*, Berlin: De Gruyter, 2010, pp. 215-241. Es ist auch darauf hinzuweisen, daß diese Opposition Anaxagoras-Parmenides hier aus dem Befund der Lektüre vieler verschiedener Texte resultiert, während sie schon in der späteren Antike ein Topos in der Auslegung der Philosophie Platons gewesen ist, in der die Naturphilosophie (Anaxagoras) der Philosophie des Einen (Parmenides) aus systematischen Gründen – unter Berufung auf Platon – entgegengesetzt worden ist.



15,28, für Anaxagoras durch Simplikios gesichert, vgl. in Phys. 164,22 f ), immer dann ins Feld geführt, wenn ein absoluter Ursprung angesetzt werden soll, der als ein produktives Chaos, als ein noch ununterschiedenes und ungeschiedenes Sein von allem – insbesondere von allen Formen – in einem einheitlichen, überall seienden Grund gedacht werden soll.<sup>16</sup> Der Bezug auf Anaxagoras ist fast nie frei von materialistischen Implikationen, so daß dies „Alles Zugleich“ als Bestimmung einer noch ungeformten, höchst subtilen Materie im Sinne eines universalen Substrates verstanden wurde oder, wie in der Schilderung Aristoteles, Physica A 4, 187 a 20 ff (A 52, DK II, S. 20), wo es auch um die Mischung der Gegensätze und das Entstehen aus komplexen Mischungs- oder Kompositzustände geht, eben als ein zu „Alles in Allem“ erweitertes „Alles zugleich“, wobei die Unterschiede der Dinge als durch die Prädominanz einzelner Faktoren bedingt zu denken sind.<sup>17</sup> Neben dieses Theorem des „Alles in Allem“ tritt – seit Platon (und trotz dessen Kritik) – der Geistbegriff, der den „Geist“ (νοῦς), im Gegensatz zur Totaldurchdringung und Konfusion, als in sich rein, ungemischt (A 56, DK II, S. 20 aus Aristoteles, Physica Θ 5, 256b 24 f), alles beherrschend und unendlich denkt (B 11-12, DK II, S. 37-39, aus Simplikios' Physik-Kommentar). Mit diesem Geistbegriff konnte man vor Aristoteles, Metaphysica XII zurückgreifen und einen von hoher Dignität, weil Alter, zeugenden und theologische Konnotationen nicht abweisenden Begriff eines höchsten geistigen Wesens vertreten, selbst Plotins

<sup>16</sup> Stellen wie die folgende aus einem Text Marcus Marcis, der als Autor der Mitte und zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts natürlich unter anderen Voraussetzungen – cartesianischen und atomistischen auf der einen, paracelsistisch-panpsychistischen auf der anderen Seite – seine interessanten Thesen vertreten mußte, lassen sich meines Erachtens durchaus auf Anaxagoras zurückführen, vgl. *Πάν ἐν πάντων seu Philosophia vetus restituta*, Pragae 1662, p. 244: “si (...) deficiant reliqua, erunt formae omnes simul in eodem UBI in quo materia illa individua, atque tum chaos universi (...) quale forte ab Ovidio descriptum: in quo frigida pugnabant calidis, humentia siccis. Quod si enim formae omnes idem UBI habent cum materia hac individua,, neque per quantitatem supervenientem a se divelli posse videntur: atque ita omnes actu & formaliter in omnibus simul erunt, quod metas egreditur rationis. Verius ergo non nisi unam entitatem simplicem materiae coevam esse, in qua duntaxat virtualitis illarum multitudo continetur”. In diesem Kontext ist darauf zu achten, daß im späten 16. Jahrhundert und dann im 17. Jahrhundert die aristotelische Verbindung des Panspermie-Gedankens mit Anaxagoras vermittelt durch Augustins Reflexionen hierzu (*De genesi ad litteram* III 3, 4) eine Rolle in alchemisch-magischen naturtheoretischen Debatten spielt, einige Hinweise habe ich gegeben in Thomas Leinkauf, *Mundus combinatus. Studien zur Struktur der barocken Universalwissenschaft am Beispiel Athanasius Kirchers*, Berlin: Akademie Verlag, 1993, 2. Aufl. 2009, p. 97 sq. (Libavius, Alsted, Crollius).

<sup>17</sup> Aristoteles, *Physica* A 4, 187 a 26 sq.; b 1-4: διό φασι πᾶν ἐν παντί μεμίχθαι, διότι πᾶν ἐκ παντὸς ἑώρων γιγνόμενον· φαίνεσθαι δὲ διαφέροντα καὶ προσαγορεύεσθαι ἕτερα ἀλλήλων ἐκ τοῦ μάλισθ' ὑπερέχοντος διὰ πλῆθος ἐν τῇ μίξει τῶν ἀπείρων. Hier liegt meines Erachtens der sachliche Ursprung der späteren Kombinatorik, die diesen Grundgedanken letztlich nur formalisiert und in seinen Implikationen ausdifferenziert. Vgl. Thomas Leinkauf, *Mundus combinatus* (Anm. 16), p. 364 sq.

kritische Umdeutung, die den materialistischen Aspekt des „alles zugleich“ mit dem strengen Einheitsbegriff des Parmenides synthetisiert, hat doch dem Anaxagoras und seinem ὁμοῦ πάντα die Ehre eines zentralen Referenzautors gegeben.<sup>18</sup>

Dokumentation: Giovanni Pico della Mirandola, *Conclusiones paradoxae secundum propriam intentionem*, n. 22, *Opera omnia*, ed. Gianfrancesco Pico, Basileae 1557, Tomus I, S. 90: „non miretur, quod Anaxagoras intellectum appellaverit immixtum, cum sit maxime mixtus, quia maxima mixtio coincidit cum maxima simplicitate in natura intellectuali“; Heptaplus, ed. Garin, Firenze 1942, S. 184-190. Agostino Nifo, *In quatuor libros de caelo et de mundo et Aristotelis et Averrois expositio*, Neapolis 1517, lib. I, fol. 84v mit Bezug auch auf Picos Heptaplus; Cornelius Gemma, *De arte cyclognomica tomi III*, Antverpiae (Plantini) 1569, I, praefatio, S. 1, 6; c. 5, S. 54. wo das „omnia in omnibus esse“, gebrochen durch Platon (Timaios) und Hippokrates, dennoch letztlich auf Anaxagoras zurückgeht. Girolamo Cardano, *De subtilitate*, *Opera omnia* (Lugduni) 1663, Tom. III, lib. V, S. 435 B: führt hinsichtlich der subterraneischen Erdstruktur das Anaxagoras-Diktum „quasi in omnibus esse omnia“ an. Francesco Patrizi, *Discussiones peripateticae*, Basileae (Perna) 1581, Tomus III, lib. 2, S. 303-305; *Nova de universis philosophia*, Ferrariae (Mamarellus) 1591, Panarchia, lib. I, S. 1ra: „Anaxagoras sane, dormientibus reliquis de Ionia philosophia, & materias tantum volutantibus, primus omnium, mentem quandam primam vidit, materiis cunctis praesidentem“. Anaxagoras habe es jedoch nicht geleistet, das Verhältnis des Geistes, vor allem sein Wirken in den anderen Dingen (materia) zu bestimmen, und sei sozusagen zurückgefallen in einen materialistischen Ansatz, den erst Platon überwunden habe: „Plato supra mentem hanc sese extulit, & in quoddam unum, quod & bonum appellat, rerum omnium originem, & conservationem, & reditum contulit“. Anaxagoras ist dennoch der Erste, der in der Prinzipienabhandlung des Patrizi überhaupt namentlich erwähnt wird: er steht am Anfang der ernsthaften Prinzipienreflexion. Giordano Bruno, *Lampas triginta statuarum*, OL III, S. 42: „dicitur omnia in omnibus, ex qua ratione, quia ipse est totus ubique praesens, dixit Anaxagora: ‚omnia in omnibus‘, quia qui est omnia, est in omnibus“; *De la Causa*, dialogo 2, Bruno Werke hg. von Thomas Leinkauf, Bd. III, Hamburg (Meiner) 2007, S. 122 (che chiama le forme particolari di natura ‚latitanti‘), vgl. meinen Kommentar S. 375 f.<sup>19</sup> Sebastiano Basso, *Philosophiae naturalis adversus Aristotelem libri XII. In quibus abstrusa veterum physiologia restauratur, & Aristotelis errores solidis rationibus refelluntur* (1621),

---

<sup>18</sup> Plotin III 7, 3, 37; IV 3, 8, 20 sq; V 9, 6, 3 u. ö., vgl. Werner Beierwaltes, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1985, p. 81, Anm. 19.

<sup>19</sup> Giordano Bruno, *De gl'eroici furori*, Epistola proemiale, *Oeuvres complètes* Vol, VII, pp. 15-17: „e far così tutto di tutto, come tutto essere in tutto disse il profondo Anaxagora“.

Amsterodami (Elzevir) 1649, S. 31. Jean Bitaud, Antoine Villon, Étienne de Clave, verfaßten kritische, gegen Aristoteles, Paracelsus und die Kabalisten gewendete Thesen, die 1624 öffentlich in Paris zur Diskussion gestellt wurden (und hierzu auch öffentlich an die Hauswände angeschlagen wurden) – die Disputation kam, wie diejenige Giovanni Picos 150 Jahre zuvor, aufgrund der Intervention des Parlamentspräsidenten, nicht zustande<sup>20</sup> – , insbesondere in der These XIV heißt es: „From all these things (sc. von den Ausführungen zu natürlichen Elementen und ihren Mischungen), it is obvious that everything is in everything, and that everything is composed of atoms or indivisibles, two statements of the Ancients that were mocked and insulted by Aristotles, either ignorantly or, rather, maliciously. Since they are in conformity with reason, the true philosophy, and the anatomy of bodies, we defend both tenaciously and sustain them intrepidly“, zugänglich in: Daniel Garber, *Defending Aristotle/Defending Society in 17th Century Paris*, Appendix 1, in: Wolfgang Detel, Claus Zittel (Hg.), *Wissensideale und Wissenskulturen in der frühen Neuzeit*, Berlin (Akademie Verlag) 2002, S. 151-155, hier S. 152 oder Didier Kahn, *Entre atomisme, alchimie et théologie: La réception des thèses d'Antoine de Villon et Étienne de Clave contre Aristote, Paracelsus et les ‚cabalistes‘*, in: *Annals of Science* 58 (2001), S. 241-286.

2) das Diktum des Parmenides, daß es nur Sein und kein Nicht-Sein gebe (ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν B 6, DK I, S. 232), wird, zusammen mit demjenigen, daß dieses Sein, das alleine „ist“, ein absolut Eines und einer wohlgerundeten Kugel gleich sei (B 8; DK I, S. 238), immer dann beigezogen, wenn Autoren vornehmlich des 16. Jahrhunderts eine monistische Position vertreten, die entweder Affinitäten zur Theologie oder zum Materialismus aufweist. Die ‚theologische‘ Lesart des Parmenides geht davon aus, daß das Eine des Parmenides, häufig zusammen gesehen mit dem, was Platon in seinem Dialog Parmenides als „theologia platonica“ dialektisch entwickelt hatte, ein transzendentes, der Welt oder dem Sein als Prinzip gegenüberstehendes Wesen sei (hier wirkt sich vor allem auch die neuplatonische Deutung des Parmenides, der Nicolaus Cuanus in mehreren seiner Texte und der Marsilio Ficino in seinem Parmenides-Kommentar und in seinen Hauptschriften folgte,<sup>21</sup> wirkungsgeschichtlich aus) – Exponent dieser Deutung ist Francesco Patrizi. Hier kann das Eine oder das eine

---

<sup>20</sup> Diesem folgte eine harsche Anathematisierung durch die theologische Fakultät der Universität von Paris (Sorbonne), sowie eine Exilierung der drei jungen Wissenschaftler aus der Universität und aus der Stadt Paris. Zu den sozialen und religionspolitischen Hintergründen vgl. den oben erwähnten Aufsatz von Garber.

<sup>21</sup> Hierzu Werner Beierwaltes, ‚Marsilio Ficanos Deutung des Platonischen Parmenides‘, in *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*, NF 26 (2002), pp. 201-219, bes. p. 209 sq.; allgemein zu Ficanos Kommentar vgl. Thomas Leinkauf, ‚Marsilio Ficanos Platon-Kommentar‘, in Ralph Häfner, Markus Völkel (Hg.), *Der Kommentar in der Frühen Neuzeit*, Tübingen: Niemeyer 2006, pp. 79-114.

Sein keine Struktur haben, die Entwicklung, Veränderung etc. zuließe.<sup>22</sup> Die ‚materialistische‘ Interpretation hingegen sieht das Eine als immanente Einheit, die alles durchdringt oder alles als ihren permanent sich ändernden Selbstaussdruck in sich aufhebt, dabei stellt sie häufig das anaxagoreische Diktum des „alles in allem“-Seins (siehe oben unseren Punkt 1) als Interpretament diesem Einheitsbegriff zur Seite – Exponent dieser Position ist sicherlich Giordano Bruno. Allgemein weist die monistische Position, die im Namen des Patrizi vertreten wird, ontologische Radikalität auf, vor allem die harte These, daß „alles außer Gott nicht(s) ist“, kein eigenes, suisuffizientes Sein haben kann.<sup>23</sup>

Dokumentation: Nicolaus Cusanus, *De coniecturis* I, c. 5, n. 17; h III, S. 21-22; *De beryllo* n. 13; h XI, S. 16; *De visione Dei* c. 10, n. 38; h VI, S. 35; *De principio* n. 25; h X, S. 36; Giovanni Pico della Mirandola, *De ente et uno* (1491), c. 3, in: *De hominis dignitate, Heptaplus etc.*, cura di Eugenio Garin, Firenze (Olschki) 1942, S. 396 : „Parmenides enim pithagoreus cum dixit unum esse id quod est, Deum intellexit, si Simplicio credimus aliisque permultis qui tueri Parmenidem volunt adversus eos qui illum calumniantur, quasi omnia dixerit esse unum“. Johannes Reuchlin, *De arte cabalistica libri tres, Haganovae* (Secerius) 1530, lib. II, S. XXXI: „Quod Pythagoras noster ὄν appellavit, et Parmenides Pythagoricus ἓν, uterque haud absimili ratione ὅτι ὑπερούσιον ἔν καὶ τὸ ὄν ἓν. Girolamo Cardano, *Hyperchen*, Opera, Basileae (Henricpetri) 1566, Vol. II S. 1096: „non esse non est, sed solum id imaginatur mens: est enim esse ubique: & omnia iam sunt“; ib., S.1103-4: „ille (sc Parmenides) dicebat univerum hoc unum atque infinitum esse, & ob id immutabile totum atque immobile“; Proxenetia seu de prudentia civili liber, c. 1, Opera omnia, Lugduni 1663, Vol. I, S. 356 A: „omnis scientia ad duo capita

<sup>22</sup> Francesco Patrizi, *Nova de universis philosophia*, Ferrariae 1591, Panarchia I, fol. 2ra zum Begriff eines radikalen „unum tantum“, das sogar noch „vor“ der Einheit zu stehen kommt: „anterius etiam est unitate“: „Igitur ante omnia, quae diximus, & supraomnia, hoc tale unum est, quod tantum unum est, & non aliud quam, unum“ (vielleicht spiegelt sich in dem „non aliud“ auch die Gottesdefinition des Nicolaus Cusanus: „non aliud est non aliud quam non aliud“, aus der Schrift *De li non aliud*); vgl. auch *ibid.*, fol. 2vb; IV, fol. 8ra; V, fol. 9ra: „unum id esse, quod non aliud sit quam unum“; u.ö. Es ist signifikant, daß bei den Diskussionen um den Begriff der Materie immer wieder auch – als Gegenbeispiel – der Einheitsbegriff des Parmenides beigezogen wird, vgl. Johannes Marcus Marci, *Πάν ἐν πάντων seu Philosophia vetus restituta*, Pragae 1662, p. 5 sq. (zur ‚materia prima‘), p. 6: Parmenides und Melissos können keine Materie annehmen, da es, auf Basis der Zentralthese „omnia esse unum“, keinen Begriff des Werdens, Entstehens oder der Veränderung geben könne.

<sup>23</sup> So etwa Girolamo Cardano, *Hyperchen*, in *Opera omnia*, Lugduni 1663, Vol. I, p. 285 B: „et omnia praeter Deum aliquo destituuntur, & non sunt“, gleichwohl ist dieses Nichtsein kein absolutes, sondern, wie man vielleicht sagen könnte, ein relatives auf das Sein oder, anders herum, ein schwaches Sein. Cardano fährt nämlich fort: „sed neque quod non sunt esse possunt, habent enim esse quod habere possunt nec non esse dicuntur“. Giordano Bruno, *De la causa, dialogo 5*, Werke, hg. Thomas Leinkauf, Bd. III, Hamburg: Meiner, 2007, p. 236: „anzi è nulla tutto lo che è fuor di questo uno“, mit Kommentar p. 487.

reducitur: EST, NON EST“; De subtilitate I, ib., Vol.III, S. 357 A -358 A. Francesco Patrizi, *Disputationes peripateticae*, Basileae (Perna) 1581, Tomus III, lib. 1, S. 298-300: Parmenidis Melissique defensio, Patrizi vertritt hier die Position, daß beide Autoren, vor allem jedoch Parmenides, „nicht über natürliche Elemente sprechen, sondern über dasjenige, was wahrhaft ist“ (de illo quod vere est) und d. h., gesehen aus der für ihn einschlägigen neuplatonischen Sicht (Philoponos, Simplicios), über Gott (de Deo).<sup>24</sup> Giordano Bruno, *De la causa, dialogo* 4, S. 180; 5, S. 238: „non essere inconvenientemente detto da Parmenide (che l’universo sia) uno, infinito, immobile“, vgl. Aristoteles, *Physica* I 3 185 b 17 f; III 6, 207 a 15 f [vermutlich aber die Position des Melissos]; *Libri physicorum*, OL III, S. 308 f, vgl. Kommentar zu *Causa*, S. 487; zur Einheit vgl. *Acrotismus Camoeracensis*, OL I/1, S. 99: „unum igitur infinitum ens dicimus, ex quo quidem nihil effluat, et in quod nihil influat peregrinum“. Francesco Muti, *Commento sopra la teologia di Parmenide consentanea alla christiana pietà*, vielleicht 1580-85 (dieser Text ist vermutlich verloren, würde aber, wie Mulsow richtig vermutet, noch einmal verdeutlichen, daß „das Argument vom ‚theologischen‘ Parmenides neuplatonischer Herkunft“ gewesen ist, das von Simplicios über Bessarion und Ficino bis hin zu Patrizi und seiner Schule Wirkung gezeigt hat.<sup>25</sup> Auf Parmenides führt z. B. auch Tommaso Campanella die von ihm favorisierte Naturphilosophie des Telesio – gegen dessen eigene Intentionen – zurück, vgl. *Prodromus philosophiae instaurandae, id est, dissertationis De natura rerum compendium secundum vera principia*, Francofurti (Tampach) 1617, fol. B 1v, wobei er einer schon vor ihm, vor allem durch Francesco Patrizi entwickelten (sachlich falschen) Hypothese folgt, nach der Telesio seinen Prinzipien-Gegensatz ‚warm-

---

<sup>24</sup> Für Patrizi sind Parmenides, Xenophanes, Zenon, Melissos als ‘Theologen’ zu interpretieren, mit denen Aristoteles in Widerstreit (discordia) lag, ja von deren sapientialer, ‘alten’ Wissensform der Stagirite destruktiv abgelenkt hat, vgl. *Discussiones peripateticae*, Basileae: Perna, 1581, Tomus III, lib. 1, p. 291. Er weist in seiner Verteidigung von Parmenides und Melissos darauf hin, daß man sowohl zwischen “Seiendem” (ens) und “Prinzip” (principium) als auch zwischen Naturbetrachtung und Theologie unterscheiden müsse. Für die aus Aristoteles’ Physik-Stelle gezogene Opposition Wärme-Kälte (Licht-Nacht) dürfe man daher keinen ontologischen Gegensatz einsetzen. Vielmehr sei das Sein ein Eines, die in ihm wirkenden Prinzipien Zwei: “Aliud ens est, aliud, (ni fallor) principium est. Atque ita bis de genere in genus transilit (sc. Aristoteles), de genere Theologico, ad genus physicum: de entis genere, ad genus principii. Parmenides sane, unum ens esse dicebat, at non itidem dicebat unum esse principium. Sed principia duo”. Patrizi weist auch darauf hin, daß es nicht der Gegensatz Wärme-Kälte sei, den Aristoteles, *Physica* A 5 referiere, sondern, wie “suis carminibus, quibusdam, quae superfuerunt, clarè proditur” (p. 299 finis): Flamme und Nacht, Licht und Dunkelheit. Entscheidend ist, daß Parmenides primär als Theologe und sekundär als Physiologos betrachtet wird, daß also der Monismus – das Eine Sein – nicht als triviale Aussage über empirisch-natürliches Seiendes zu verstehen sei (von dem es ja doch auch in den Fragmenten ‘Vieles’ gebe), sondern als Aussage über das eine göttliche Prinzip (man sieht hier deutlich den neuplatonischen Index unter den Parmenides hier gestellt wird).

<sup>25</sup> Mulsow, *Frühneuzeitliche Selbsterhaltung* (Anm. 7), pp. 321-322.

kalt', dem aristotelischen Diktum aus *Physica* A 5 folgend, aus Parmenides gezogen hätte.<sup>26</sup> Campanella hat jedoch schon in seiner Schrift *Philosophia sensibus demonstrata* von 1591 eine an Patrizi anschließende ‚theologische‘ Parmenides-Deutung vertreten, mit der er wiederum seine an Telesio angelehnte, auf das Erkenntnismedium der Sinnlichkeit gestützte Naturtheorie schöpfungstheologisch-metaphysisch absichern konnte.<sup>27</sup>

Beide affirmativen Bezugnahmen auf vorsokratisches Denken, denen auch noch andere, etwa auf den Atomismus (Demokrit, Epikur, Lukrez), hinzugefügt werden könnten, dokumentieren ein bewußtes Zurückgreifen auf einen radikalen, anfänglichen, ‚archaischen‘ Denkansatz, der den eigenen ebenso radikalen Intentionen entgegenkam, zu denen insbesondere die folgenden zu rechnen sind: 1) Reduktion von Komplexität auf Einfachheit, z. B. der Vielzahl von physikalisch-ontischen Prinzipien auf nur zwei (Telesio: calor-frigus), aus denen alles sich ableiten läßt (Gegensatz-Ontologie);<sup>28</sup> 2) Fundierung jeder Vielheit in einer vorgreifenden Einheit, die alle Gegensätze (als Möglichkeit) in sich trägt und die alles das ist, was ‚wirklich‘ ist; 3) Quantifizierung aller naturimmanenten

---

<sup>26</sup> Francesco Patrizi, *Obiectiones* (Einwände gegen Telesio, 1572), in Bernardino Telesio, *Varii de naturalibus rebus libelli* (Venetiis 1590), ed. L. de Franco, Firenze 1981, p. 463: "Ignem et terram, seu calidum et frigidum mundi esse rerumque principia, Parmenides inventum fuisse Aristoteles primo physicorum capite 5 multique alii testantur. Quod eius quibusdam etiam carminum reliquiis apparet". Mulsow, *Frühneuzeitliche Selbsterhaltung* (Anm. 7) p. 314 hat nachgewiesen, daß sich sowohl Telesio als dessen Schüler Antonio Persio gegen diese Zuordnung gewehrt haben: sie bestreiten nicht die Tatsache, daß Parmenides zwei Prinzipien angesetzt hätte, sondern sie weisen auf ihren hiervon abweichenden Ansatz hin, in dem es um zwei aktive Prinzipien gehe – die Kälte, Dunkelheit, Materie eben auch als "alterum rerum agens" zu denken sei – und in dem es vor allem um eine sinnlichkeitsgestützten Theorieansatz gehe. Siehe auch Martin Mulsow, 'Philosophia italica als reduzierte prisca-sapientia-Ideologie. Antonio Persios und Francesco Patrizis Rekonstruktionen der Elementenlehre', in Mulsow 2002 (Anm. 39), pp. 253-280, insbesondere p. 255 sq.

<sup>27</sup> Tommaso Campanella, *Philosophia sensibus demonstrata*, Neapolis 1591, p. 16: "Unde et nos semper cum Parmenide fuimus ponentes Deum per se principium activum, quod creaverit duo principia contraria, quibus esse et operari participatum communicaverit, calidum videlicet et frigidum, quae nimirum tertium principium passivum ab ipsis informatum semper in se vertant". Die Voraussetzungen dieser Parmenides-Deutung hat Martin Mulsow, *Frühneuzeitliche Selbsterhaltung* (Anm. 7), pp. 315-321 minutiöse rekonstruiert. Hinzuweisen wäre noch darauf, daß Tobias Adam, Freund Campanellas und Herausgeber einiger seiner Werke, die Entwicklung der naturtheoretischen Diskussion, die für ihn auf das 'Ziel' Campanella hinausläuft, exakt nach dem Muster des telesianischen Parmenideismus konstruiert, vgl. *Praefatio* zu: Tommaso Campanella, *Prodromus philosophiae instaurandae, id est, dissertationes de natura rerum* [der Titel von Telesios Hauptwerk!] *compendium secundum vera principia* (...), Francofurti: Tampachius, 1617, p. B 2v-3r.

<sup>28</sup> Hierzu vgl. Thomas Leinkauf, 'Absolute Einheit und unendliche Vermittlung im Denken Bodins', in Ralph Häfner (Hg.), *Bodinus Polymeres. Neue Studien zu Jean Bodins Spätwerk*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1999, pp. 22-55.

Prozesse, so daß, wie etwa in der Prädominanz-These des anaxagoreischen Ansatzes, jede individuelle Ausprägung ihr ‚qualitatives‘ So-und-nicht-anders-Sein aus dem quantitativen Überwiegen eines Faktors ableitet. Indem ich mich gegen das ‚Alte‘ wende, das mir unmittelbar vorausgeht – etwa die im Kern immer noch aristotelische Naturtheorie der Schule von Padua, affirmiere ich ein noch weiter herausgerücktes ‚Altes‘ (oder eben: Älteres), sei dies der Ansatz des Anaxagoras, des Parmenides, des Demokrit (die Aristoteles selbst natürlich schon einmal kritisiert und zurückgewiesen hatte), um den Gegensatz der ersten Stufe aufzulösen in eine zum Unterschied ‚Alt-Neu‘, ‚Früh-Spät‘ etc. querstehende Identifikation oder Affirmation. Hierdurch wird jedoch, soweit ich sehe, keine durchgängige Kontinuität einer Tradition behauptet, sondern eher, wie ja die Beispiele zeigen sollten, aus einem Vorrat an grundsätzlich unterschiedlichen (oder zumindest: in wesentlichen Punkte differierenden) Denkansätzen ein einzelner, für den *eigenen* Denkansatz zentraler Gedanke herausgehoben. *Wir haben es hier eigentlich mit etwas zu tun, was ich als ‚prisca scientia‘-Syndrom bezeichnen möchte: einzelne Grundsätze oder Axiomata bilden den Zielpunkt des Rückbezugs, nicht eine Lehre oder gar eine hyperkomplexe Geheimlehre, wie es (wie wir gleich sehen werden) im Ansatz der ‚prisca sapientia‘ der Fall gewesen ist.* Der Rückgriff auf einzelne markante Positionen der Vorsokratiker führt nicht dazu, daß diese oder wenigstens einer von ihnen – Ausnahme ist natürlich seit der Antike schon immer Pythagoras – zum normativen Ursprung einer das ganze Leben umfassenden Wissens- und Glaubenshaltung gemacht werden würde. Es geht im Kern auch um offene Propositionalität, die der Wissensrationalität zugehört, selbst wenn, wie in unseren beiden Beispielen, das durch die Grundsätze oder Grundannahmen Angezeigte die Semantik einliniger Satzaussagen übersteigen sollte.

## II

Ich komme nun zu meinem nächsten Punkt, der spezifischen Differenz, die das Kontinuitätsmodell der „prisca sapientia“ (oder auch: prisca theologia), wie es seit Marsilio Ficino im Denken der Renaissance und der frühen Neuzeit ausgeprägt worden ist,<sup>29</sup> zu dem Denken und Argumentieren im Rahmen der

---

<sup>29</sup> Hierzu vgl. Daniel S. Walker, ‘Prisca theologia in France’, in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* XVII (1954), pp. 204-251 (vor allem zur Wirkung von Ficanos Projekt in Frankreich und der hiermit verbundenen Transformation des Prisca theologia-Konzeptes; Charles B. Schmitt, ‘Perennial philosophy: from Agistino Steuco to Leibniz’, in *Journal of the History of Ideas* XXVII (1966), pp. 505-532; id., ‘Prisca theologia’, in *Il pensiero italiano del Rinascimento*, Firenze: Olschki, 1970, pp. 211-236; Thomas Leinkauf, *Mundus combinatus* (Anm. 16), pp. 246-258; Wilhelm Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis. Historische Umriss abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit*, Frankfurt: Suhrkamp, 1998, pp. 49-94, vor allem aber die Ausführungen von Cesare Vasoli in seinem Beitrag ‘Der Mythos der “Prisci Theologie”’, in *Das*

genannten Oppositionen ‚Archaisch-Spät‘, ‚Alt-Neu‘, ‚Antike-Moderne‘ und zum Syndrom einer ‚prisca scientia‘ aufweist. Der Gedanke der *prisca sapientia* beinhaltet nicht nur den – einem Vorurteil oft nicht unähnlichen – Gedanken von der apriorischen, unabweisbaren, an Offenbarung oder intuitive Evidenz geknüpften *Dignität* des alten, ja ältesten Denkens gegenüber jeglichem sich nicht aus diesem selbst herleitenden späteren, bis hin zur Zeitgenossenschaft gehenden Denkens, sondern er ist unauflöslich verbunden mit dem zweiten Gedanken, daß die *prisca sapientia* nicht schlechthin vergangen und dadurch auch ebenso unausweichlich nur *ex post* und anachronistisch für jeden Späteren zugänglich sei, sondern daß sie, umgekehrt, kraft ihrer *Dignität* und *Autorität*, sich durch einen kontinuierlichen Überlieferungsstrom *gegenwärtig* gehalten habe. Dadurch könne ihr spezifischer Gehalt – etwa ein Synkretismus aus Platonischem, Jüdischem, Gnostischem und Christlichem, der insgesamt unter den Index christlicher Platonismus gestellt werden kann – sozusagen direkt funktionalisiert werden für Bedürfnisse der eigenen Gegenwart: *die prisca sapientia ist zugleich auch der Gehalt dessen, was eine sapientia renovata oder restituta als Antidot gegen nicht gewollte Usurpationen des religiösen Bewußtseins der eigenen Zeit fungibel macht.* Das Kontinuitätsmodell entschärft sozusagen die negativen Implikationen eines Konfrontationsmodells des im ersten Absatz geschilderten Typs

In positiven oder negativen Bezugnahmen auf ‚Altes‘ ist ja zunächst nur eine Adhärenz oder Repugnanz zu konstatieren, die, *sit venia verbo*, gleichsam punktuell ist: x hat dies, nämlich a, gesagt, ich, y, stimme dem aus späterer Perspektive zu, aber deswegen behaupte ich nicht unbedingt a – oder, im negativen Falle, nicht-a, sondern ich kann mich legitim in einem durchaus anderen, aus sich sich entwickelt habenden Standpunkt des Wissens befinden. In diesem Sinne ist sowohl die Zustimmung als auch die Ablehnung eine Relation, die nur das Relat zu bestimmen braucht, worauf sie sich zustimmend oder ablehnend bezieht, den Horizont ihrer *eigenen* Position aber durchaus offen lassen kann. Aus der Annahme von a folgt nicht notwendig das, was y später selbst als Wissen behauptet, es kann aber, wie in den oben angesprochenen

---

*Ende des Hermetismus* (Anm. 39) passim, siehe insbes. p. 35: schon in Gemistos Plethons Grundsteinlegung des *prisca sapientia*-Syndroms gilt das Prinzip, daß diese Lehre „auf einigen wenigen grundlegenden Prinzipien (basieren)“, auf die Plethon in den überkommenen Fragmenten immer wieder gestoßen sei und die er am Ende seiner Abhandlung in einem ‚epinomis‘ zusammengefaßt habe. Vgl. Plethon, *Traité des Lois*, ed. C. Alexandre, Paris 1858 (ND Amsterdam 1966), pp. 240-261. Vasoli spricht auch von einer „Ewigkeitslehre“, die in den Augen Plethons „heiligen“ Charakter trage, so p. 38 zu *Traité des Lois* pp. 256-258; zu Ficino *ibid.* pp. 46-60. Zur Sache und auch vor allem zur Position Vasolis, der insbesondere das religionspolitische Interesse, das Ficino mit dem von ihm intensiv promulgierten Konzept der ‚prisca sapientia‘ verbunden hat, immer wieder herausgestellt hat, liegt jetzt vor Sebastiano Gentile, ‚Vasoli, Ficino e il mito dei *prisci theologi*‘, in *Rinascimento*, Seconda Serie 54 (2014), pp. 69-83.



Beispielen eines positiven Rückbezuges auf die Vorsokratiker, durchaus in der zweiten Instanz, also in der des sich Rückbeziehenden – z. B. Giordano Brunos – das bei Parmenides Gedachte a zu einem affinen durch Bruno Gedachten a' werden, d. h. zu einer Theorieform, deren komplexe, teils materialistische, teils psychologisch-animistische, teils mystisch-ekstatische Seite vollständig von einer starken Theorie des Einen durchdrungen ist.<sup>30</sup> Ebenso ist in diesem anknüpfenden oder sich distanzierenden Verfahren nicht notwendigerweise das Ältere auch zugleich das Bessere, Würdigere, von höherer Dignität Seiende, denn es kann hier eben ‚Fortschritt‘ oder ‚Verfall‘ geben: (i) ich kann so Glied einer Fortschrittsskette sein, dann aber ist notwendig ‚mein‘ Standpunkt eben weiter, als es der meiner Vorläufer gewesen ist, wie im Falle von Bacon oder von Leibniz; (ii) ich kann mich aber auch als Moment einer Verfallsgeschichte erfahren und, um die notwendige Inferiorität meines Standpunktes zu vermeiden, eine Umkehr, eine „renovatio“, „restitutio“ oder „restauratio“ des älteren Denkens anstreben, wie im Falle der frühen Renaissance-Autoren – vor allem bei Ficino kann man auf Basis der Annahme gültiger Normativität der Gehalte (siehe nächsten Abschnitt) eine enge, substantielle Verknüpfung des prisca sapientia-Gedankens mit einer ‚renovatio‘ des Christentums beobachten, einer Erneuerung, die dieses in einen christlichen Platonismus (vor allem nach den Vorgaben Gemistios Plethons) transformieren sollte;<sup>31</sup> (iii) ich kann aber auch den Jetzt-Standpunkt, den „Ich“ vertrete, den aber auch andere vertreten könnten, als neuen Anfang setzen, zu dem es keine passende Vergangenheit, wegen des

---

<sup>30</sup> Bei dieser knappen Darstellung, der es nur um Grundsätzliches gehen kann, kann es eben deswegen nicht darum gehen, das Verhältnis zwischen a und a' noch einmal zu diskutieren, ob also, um im Beispiel zu bleiben, der Begriff von „Einheit“ oder von „Homogenität“, den Parmenides in seinem Lehrgedicht präsentiert, von Giordano Bruno oder anderen frühneuzeitlichen Autoren in einer tatsächlich affinen Form später aufgegriffen worden ist. Ebenso kann hier nicht untersucht werden, sollte aber dringend geschehen, wie sich die Vorsokratik-Rezeption schon in der Antike selbst darstellt, wie also etwa bei Plotin oder bei Simplikios auf das Eine des Parmenides rekurriert wird. Es steht zu vermuten, daß die Deformation in a' mit Zunahme des zeitlichen Abstandes und vor allem mit Hinzutreten anderer epistemischer Paradigmen zunimmt. Um dies präziser bestimmen zu können, müßte man zusätzlich nicht nur an der Zeitachse, sondern auch an den Denkachsen orientierte Vergleiche vornehmen, etwa folgender Art: wie rekurriert ein Atomist der späteren Antike (Lukrez) auf Demokrit oder auch Epikur und wie rekurriert ein frühneuzeitlicher Atomist, etwa Pierre Gassendi, auf dieselben Autoren. Hier wäre das jeweilige a' zu vergleichen.

<sup>31</sup> Hierzu siehe Cesare Vasoli, *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, Napoli: Guida, 1988; Id., *Quasi sit deus. Studi su Marsilio Ficino*, Lecce: Conte, 1999, pp. 11-50; Id., *Ficino, Savonarola e Machiavelli. Studi di storia della cultura*, Torino: Aragno, 2006, pp. 3-29, zur Rolle von Ficanos Dionysius-Übersetzung und Kommentar in diesem Kontext demnächst: Thomas Leinkauf, 'Ratio translationis. Good reasons to translate and comment on the corpus dionysiacum. Ficino's interpretation of Dionysios the Areopagite', in Angela Dreßen and Klaus Pietschmann (eds.), *The Badia Fiesolana*, Frankfurt/Main: LIT, 2016, pp. 195-213.

Neuheitsanspruchs, geben kann und nur eine möglichst optimale Zukunft geben soll (wie im Falle des Descartes).<sup>32</sup>

Im Rahmen des „*prisca sapientia*“-Modelles, das ich deswegen als Kontinuitätsmodell bezeichnen will, wird umgekehrt die gültige *Normativität* ältesten Wissens oder ältester Weisheit behauptet. Diese verpflichtende Gültigkeit drückt sich quoad nos in einer Kette ungebrochener Überlieferung aus und, vor allem, auch in der aus dieser Tradition auf deren Leser zukommenden Forderung, die Grundposition ihrer ersten Quelle auch selbst zu vertreten und sich damit selbst zu einem Moment dieses Traditionsgefüges zu machen: ‚x hat a gedacht, also haben andere y, z und so weiter, ebenfalls a gedacht und ich selbst denke und vertrete a‘. Dies ist natürlich idealtypisch und formal-abstrakt ausgedrückt, es trifft m. E. jedoch den Kern eines solchen, spezifisch frühneuzeitlichen Selbstverständnismodelles, das sich spätestens im 18. Jahrhundert aufgelöst haben wird (ähnlich wie, in Parenthese gesagt, der Gedanke eines universalen Wissens als der Möglichkeit des Entfaltens der Totalität alles Wißbaren im 18. Jahrhundert aus seiner enzyklopädischen Grundform, dem Kreis, sich transformierte in die offene, lemmatisch anreichernd prozedierende, einer Geraden gleichenden Encyclopédie). Diese Auflösung geschieht natürlich nicht plötzlich, sondern sie bereitet sich vor durch das schrittweise sich zeigende Auseinanderfallen des Aufrechterhaltens des *prisca sapientia*-Gedankens und des Denkens, das sich in diesem Rahmen bewegt. Das *prisca sapientia*-Modell und der mit ihm verbundene *renovatio*-Gedanke muß, damit keine Mißverständnisse aufkommen, strikt getrennt gedacht werden von jeglicher klassischer Schulbildung, in der man sich ja auch gegenüber einem Schulgründer oder Schulhaupt als späterer Exeget verpflichtet weiß! Das beste,

<sup>32</sup> Zur Einschätzung der Antike aus dem Fortschrittsmodell heraus vgl. Francis Bacon, *Novum Organum*, Aphorismus LXXXIV, in: *The Oxford Francis Bacon*, Vol. XI: *The Instauration magna Part II: Novum organum*, ed. Graham Rees, Oxford: Clarendon Press, 2004, p. 132: „De Antiquitate autem, opinio quam homines de ipsâ fovent, negligens omnino est, & vix verbo ipsi congrua. Mundi enim senium & grandaevitas pro Antiquitate verè habenda sunt; quae temporibus nostris tribui debent, non iuniori aetati Mundi, qualis apud Antiquos fuit. Illa enim aetas respectu nosri, antiqua & maior; respectu mundi ipsius, nova & minor fuit. Atque reverà quemadmodum maiorem rerum humanarum notitiam, & maturius iudicium, ab homine sene expectamus, quam a iuvene, propter Experientiam, & rerum quas vidit, & audivit, & cogitavit, varietatem & copiam; eodem modo & à nostrâ aetate (si vires suas nosset, & experiri, & intendere vellet) maiora multo quam à priscis temporibus expectari par est; utpote aetate Mundi grandiore, & infinitis experimentis & observationibus aucta & cumulata“. Ein Beispiel für ein –allerdings partielles – ‘Verfallsmodell’ (Deklinationsgeschichte) gibt Petrus Ramus (Pierre de la Ramée) durch die historische Situierung seiner ‘Dialektik’: die Dialektik sei durch Platon vollendet worden und mit dem Auftauchen des Aristoteles sei eine bis in seine Zeit anhaltende Auflösung oder ein Verfall des ursprünglichen Dialektik-Konzepts zu konstatieren, vgl. *Aristotelicae animadversiones*, Parisiis: Bogardus, 1543, ND W. Risse, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, col 3r-v; vgl. zur Sache Cesare Vasoli, *La dialettica e la retorica dell’umanesimo. ‘Invenzione’ e ‘metodo’ nella cultura del XV e XVI secolo*, Napoli: Edizioni La Città del sole, 2007, pp. 500-510.

weil auch gut dokumentierte Beispiel hierfür in der Antike ist vielleicht der Peripatos mit seiner reich entwickelten Kommentartradition, im Mittelalter stehen dann die großen Ordensschulen für vergleichbare Kontinuitätsformen ein. Ebenso ist es klar, daß dieses Modell jeden Eklektizismus wie der Teufel das Weihwasser scheuen muß, denn das ‚nullius addictus iurare in verba magistri‘ ist zunächst nichts als die Freikarte des Selbstdenkens oder der skeptischen Distanzierung von Schulbildung und (unhinterfragter) Autorität.<sup>33</sup>

Der Unterschied des prisca sapientia-Modelles zu allen anderen Schul- und Tradierungsmodellen liegt in seiner Bestimmung des Anfangs, also dessen, was als das Älteste, Würdigste, Verpflichtendste zu gelten habe.<sup>34</sup> Kriterien dieses Anfangs sind: 1) ein chronologischer Primat und 2) ein epistemischer Primat, beide sind wiederum 3) verbunden in einem metaphysischen, theologischen Ursprung. Mit dem ersten Kriterium, dem chronologischen, ist nicht so sehr ein Anfang in der Zeitreihe verbunden, sondern ein *absolutes* Anfangen, das quer zu dieser linearen Reihe steht, man könnte sagen: vertikal zu ihr. Dieses Anfangen ist nichts anderes als das Sich-Offenbaren oder Sich-Mitteilen Gottes.<sup>35</sup> Mit dem zweiten, dem epistemischen Kriterium ist ebenfalls kein Wissen im trivialen Sinne gemeint, also die Möglichkeit, das Wesen einer Sache propositional, auf der Basis von Urteilsakten und entsprechender Begrifflichkeit anzugeben, sondern ein Wissen das, einmal durch eine absolute Mitteilung vermittelt (Ficino: divino

---

<sup>33</sup> Horaz, *Epist.* I, 1, 14; vgl. die materialreiche und aufschlußreiche Arbeit von Michael Albrecht, *Eklektik. Eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1993 (Queaestiones 5), zu Horaz p. 46 sq. Die Nähe dieses Diktums zu Cicero, *Tusculanes* IV 7: „nullis unius disciplinae (d. h. den Philosophenschulen) legibus adstricti“, wurde durchaus in der Frühen Neuzeit registriert, so daß gerade die reichhaltige Cicero-Renaissance des 15. und 16. Jahrhunderts immer wieder Beispiele einer Kontextualisierung aufweist, vgl. etwa Filippo Beroaldo, *Ciceronis Tusculanarum quaestionum lib. V commentaria*, Parisiis 1562, p. 169v. Francesco Petrarca, *Le Familiari*, ed. Vittorio Rossi, Edizione nazionale delle Opere, Vol. 1, Firenze 1933, p. 194.

<sup>34</sup> Eben deswegen sind die schon in der patristischen Tradition vorgenommenen ‚Rettungsaktionen‘ gegenüber den großen, für den christlichen Diskurs unabdingbar notwendigen Autoren – der Art, daß man sagte: Platon hat schon das gedacht, was wir denken (allein diese Richtungsumkehrung schließt das von mir vorgestellte Kontinuitätsmodell aus), und er konnte dies tun, weil das vor der Offenbarung liegende „natürliche Licht“ (lumen naturale) ihn, wenn auch noch nicht völlig adäquat für die göttlichen, so doch ziemlich adäquat betreffs der natürlich-weltlichen Dingerkenntnis ‚erleuchtet‘ hatte (beispielhaft: Augustinus) – nicht als prisca sapientia-Modell zu beschreiben.

<sup>35</sup> Daß natürlich schon in der Antike – vor allem aber in der späteren Antike – selbst schon das ‚Alte‘ oder ‚Älteste‘ einen Dignitätsanspruch aufwies, in dem Theologie und Philosophie einen Konvergenzpunkt darstellten, ja die Theologie, wie hier bei Plutarch einen Primat besitzt, darf nicht übersehen werden, vgl. Plutarch, *De animae procreatione* 33 (1030 AB): οἱ τε παλαιοὶ θεολόγοι, πρεσβύτατοι φιλοσόφων ὄντες. Neu ist es, an den Anfang, diesen dadurch absolut heraussetzend, einen oder ‚den einen‘ Inspirierten zu stellen.

numine revelata),<sup>36</sup> in dem, dem es mitgeteilt worden ist, als jedes einzelne Wissen übertreffendes *absolute* Wissen gesetzt ist. Dies absolute Wissen ist der inhaltliche, sachliche Aspekt des absoluten Anfangs, beide sind Ausdruck von unverfügbaren Offenbarungsakten oder ebenso unverfügbaren (weil nur präparierbaren aber nicht willentlich herstellbaren) inneren Einsichtsakten. Dieses Wissen, dem auch eine eigene Hermeneutik zugewiesen werden kann,<sup>37</sup> ist daher terminologisch meist als „Weisheit“ (*sapientia*) vom Wissen als individuell oder Disziplinen-spezifisch erworbenen Wissen (*scientia*) unterschieden worden. Die „*prisca sapientia*“ tradiert eben keine „*prisca scientia*“! Das *prisca sapientia*-Wissen ist auch durchgehend als ein religiöses Wissen verstanden worden, d. h. als ein Wissen, dem es um die unvorgreifliche Verbundenheit des Menschen mit Gott geht und das deswegen, mit Ficino, auch als eine „*pia philosophia*“ bezeichnet werden muß.<sup>38</sup> Das Herausstellen eines so starken, durch nichts zu überbietenden Anfangs, eines Anfangs, der durch eine extrinsische, außerweltliche Handlung, durch Offenbarung, gesetzt worden ist, hat natürlich Konsequenzen für das Selbstverständnis eines solchen Kontinuitätsmodelles: 1) es muß gesichert werden, daß es sich tatsächlich um einen absoluten Anfang handelt, dazu gehört der Anschluß an einen durch Autorität, id est Anciennität, anerkannten Text (die Logia des Zoroaster, der Oracula chaldaica, der Genesis-Text des Mose, etc.); 2) es muß irgendwie gesichert werden, daß der Akt der „*traditio*“ das älteste Wissen nicht deformiert oder gar verliert, dazu gehören Strategien der Lektüre, Exegese und Verstetigung (einer Art – wegen Punkt 3) – calndestinen Schulbildung); 3) es muß gesichert werden, daß die theologisch-religiöse Dimension gegenüber jeder Profanierung bewahrt bleibt, dazu gehören Strategien der Ausgrenzung und Selektion.<sup>39</sup>

<sup>36</sup> Ficino, *Argumentum in librum Mercurii Trismegisti Pimander*, *Opera omnia*, Basileae: Henricpetri, 1576, Tomus II, p. 1836,50.

<sup>37</sup> Thomas Leinkauf, 'Spätantike Hermeneutik und ihre Bedeutung für die Frühe Neuzeit', in *kunsttexte.de* 1, 2012.

<sup>38</sup> Zum Zusammenhang von Philosophie und Religion bei Marsilio Ficino vgl. Thomas Leinkauf, 'Philosophie und Religion bei Marsilio Ficino', in: *Academia. Revue de la Société Marsile Ficin* IV (2002) pp. 29-57. Ficino charakterisiert das Denken der 'Alten' durchweg als eine "docta religio", vgl. *Opera omnia*, Basileae: Henricpetri, 1576, Tomus I, pp. 853-854.

<sup>39</sup> Lektüre- und Verbreitungsstrategien dieser Art finden sich interessanterweise auch in der neuplatonischen Tradition, vgl. etwa Proklos, *In Parm.* 718,5-26 Cousin, der die "wahrhaft wissenschaftlichen und tiefen Einsichten" vor dem Zugriff der ungebildeten Masse ebenso schützen will, wie grundsätzlich – mit Blick auf Platons Schriftkritik – eine unangemessene Verschriftlichung und spätere Exegese des lebendig Gedachten zu vermeiden (2) und das kompetent (etwa durch Platon) Verschriftlichte nur einem ausgewählten Kreis von 'Würdigen' zugänglich zu machen sei (3). Diskussion der Proklos-Stelle bei Radke, *Das Lächeln des Parmenides* (vgl. Anm. 11), p. 134 sq. Für Plotin vgl. V 1, 8, 9-14. Zu Proklos' Verhältnis zu der Tradition von Platons Denken als des eigentlichen Bezugspunktes seines eigenen Denkens, vgl. Werner Beierwaltes, 'Proklos' Begriff des Guten aus der Perspektive seiner Platon-Deutung', in *Procliana. Spätantikes Denken und seine Spuren*, Frankfurt a. M.: Klostermann, 2007, pp. 85-89.

Die Autoren der Renaissance, insbesondere Ficino, der sich selbst als „sectator antiquitatis“ bezeichnet,<sup>40</sup> aber auch später Symphorien Champier, Agostino Steuco oder Francesco Patrizi, holten sich hierfür Auskunft bei den Neuplatonikern oder späteren Platonici, die ihr Verhältnis zu Platon reflektiert als ein Verhältnis der Interpretation eines Basistextes deuteten, dessen Gehalt vom Autor selbst – durch seine sprachliche Kunst – vor direktem, profanem Zugriff geschützt worden war. Sie erweiterten eben jedoch nach dem Muster des Ficino die Traditionskette, wenn man so sagen darf, in die zeitlich-historische Richtung vor Platon hin, so daß auch Platon noch ein anderer, ihm vorausliegender Anfang zugewiesen wurde, der sich schließlich als eine ganze Traditionskette darstellte.<sup>41</sup> Gegenüber der bei Ficino zu konstatierenden Gleichsetzungstendenz von Philosophie und Religion (*pia philosophia*) und gegenüber den vor-christlichen Genealogien, werden dann spätere Autoren, um die aus jüdischer oder christlicher Sicht primäre, eigentliche Offenbarung nicht gegen die natürliche Theologie ausspielen zu müssen (in diesem Falle würde die ideale, vektorielle Linie des Traditionszusammenhanges durch einen unheilbaren Riß gespalten), Moses an die Spitze des Traditionszusammenhanges setzen, so daß, wie es auch schon an manchen Stellen bei Ficino anklingt, Moses vor Mercurius Trismegistus oder Zoroaster zu stehen kommt, vor allem aber eine mit dem Judentum bzw. Christentum völlig kompatible Anfangsoffenbarung durch den selben Gott (und durch das Alte Testament gerechtfertigt) den schlechthinnigen Anfang bildet.<sup>42</sup> Gegenüber dieser ἀρχή kann es nichts

---

<sup>40</sup> Marsilio Ficino, *Epistolarum liber VII, Opera omnia*, Basileae: Henricpetri, 1576, p. 854.

<sup>41</sup> Marsilio Ficino, *Epistolarum liber VII, Opera omnia*, Basileae: Henricpetri, 1576, p. 854: “Plato divinis Mercurii Trismegisti mysteriis imbutus (...)”; *Theologia Platonica* XVII, c. 1 (t. III, p. 148 Marcel): “in rebus his quae ad theologiam pertinent, sex olim summi theologi consenserunt, quorum primus fuisse traditur Zoroaster, Magorum caput, secundus Mercurius Trismegistus, princeps sacerdotum Aegyptiorum. Mercurio successit Orpheus. Orphei sacris initiatus fuit Aglaophemus. Aglaophemo successit in theologia Pythagoras, Pythagorae Plato, qui universam eorum sapientiam suis litteris comprehendit, auxit, illustravit”. Zum Anstoß, den Cusanus, Ficino, Pico und andere hierbei durch Georgios Gemistos Plethon erhielten vgl. Cesare Vasoli, ‘Der Mythos von den ‚prisci theologi‘ als ‘Ideologie‘ der ‘Renovatio’, in Martin Mulso (Hg), *Das Ende des Hermetismus. Historische Kritik und neue Naturphilosophie in der Spätrenaissance*, Tübingen: Niemeyer, 2002, pp. 17-60 und die Einleitung zu Giovanni Pico della Mirandola, *Über das Seiende und das Eine (De ente et uno)*, hg. Paul Richard Blum, Gregor Damschen, Dominic Kaegi, Martin Mulso, Enno Rudolph, Alejandro G. Vigo, Hamburg: Meiner, 2006, pp. XXIX-XLVII, bes. p. XXXVII sq.

<sup>42</sup> Hierher gehört schon Giovanni Pico della Mirandola, vgl. *De dignitate hominis*, ed. Eugenio Garin, Firenze: Vallecchi, 1942, pp. 154-158; *Heptaplus. De septiformi sex dierum Geneseos enarratione*, ed. Garin, Firenze: Vallecchi, 1942, p. 170 sq., Johannes Reuchlin, *De verbo mirifico*, aber dann auch Athanasius Kircher, *Magnes sive de arte magnetica* (1641), Romae, 3. Aufl. 1654, pp. 19-22, weitere Hinweise bei Leinkauf, *Mundus combinatus* (Anm. 16), pp. 249-251, Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis* (Anm. 29), p. 58 sq., der zurecht auf die patristischen Vorgänger, z. B.

‚Archaischeres‘ im positiven Sinne geben, sondern nur noch, wenn man so will, im negativen Sinne: insofern nämlich jeder Anfang, als ein anfänglicher, unentwickelter Zustand, durch das, was auf ihn folgt, positiv ersetzt und abgelöst wird, muß a fortiori gerade dieser älteste ‚Anfang‘ abgewiesen werden, weil er, dieser Fortschrittslogik folgend, am unvollkommensten sein muß. Es ist klar, daß das *prisca sapientia*-Modell in dem Moment an Überzeugungskraft verlieren mußte, als ihm auf breiter Front und in reflektierter intellektueller Form (vor allem in Leibniz) ein Perfektions- und Fortschrittsmodell immer entschiedener entgegenzutreten begann, das einer vorgreifenden, am Anfang zu stehenden kommenden *perfectio* (gegenüber welcher alles Folgende nur noch einer Art Ausfaltung, Entwicklung oder Repetition wäre) keinen Kredit mehr geben konnte oder wollte.

Dokumentation: Marsilio Ficino, *Pimander, Opera omnia*, Basileae (Henricpetri) 1576, Tomus II, S. 1836,17-22: Hic (sc. Hermes Trismegistus) inter philosophos primus, à physicis, ac mathematicis ad divinorum contemplationem se contulit: primus de maiestate Dei, daemonum ordine, animarum mutationibus sapientissime disputavit. Primus igitur theologiae appellatus est auctor: cum secutus Orpheus, secundus antiquae theologiae partes obtinuit. Orphei sacris initiatus est Aglaophemo, successit in theologia Pythagoras, quem Philolaos secutus est, divi Platonis nostri praeceptor. Itaque unà priscae theologiae undique consona secta, ex theologis sex miro quodam ordine conflata est, exordia sumens à Mercurio, à divo Platone penitus absoluta”; *Theologia Platonica* II, c. 13 (1, S. 125 f Marcel) zu Mercurius, Orpheus; VI, c. 1 (1, 224): “prisci theologi: Zoroaster, Mercurius, Orpheus, Aglaophemus, Pythagoras, Plato”; XVII, c. 1 (3, S. 148), u.ö.<sup>43</sup> Johannes Reuchlin, *De verbo mirifico*, Lugduni (Tornaesius) 1552, Lib.

---

Eusebios (vgl. *Praeparatio evangelica* III) und Klemens Alexandrinus (*Stromateis libri VI*, ed. O. Stählin, L. Trichelt, U. Treu, Berlin 1985, Lib. I, 22) verweist.

<sup>43</sup> Zum Zusammenhang des ‘*prisca sapientia/theologia*’-Gedankens mit dem ‘Hermetismus’ Ficanos vgl. Thomas Leinkauf, ‘Rationale Strukturen im Hermetismus der Frühen Neuzeit’, in *Antike Weisheit und kulturelle Praxis. Hermetismus in der Frühen Neuzeit*, hg. Anne-Charlott Trepp und Harmut Lehmann, Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht, 2001, pp. 41-61, bes. p. 51 sq. Dort heißt es p. 52 Anm. 31: “Sofern Ficino die christliche Religion als die Wahrheit der prophetischen Leistung des Hermes Trismegistos denkt, insofern kann man sich fragen, in welchem Verhältnis die Wahrheit dessen, was Hermes überliefert, zu dieser folgenden Wahrheit steht. Die ganze Konstruktion der ‘*prisca theologia*’ basiert ja auf der Einsicht, daß das Überlieferungsgeschehen, das in seinem sich entwickelnden Kern von Hermes bis Plato, und durch die pädagogische Kraft Platons (praeceptor) über den ganzen späteren Platonismus bis zur Aktualisierung desselben durch Ficino reicht, die Identität, Selbigkeit und Konstanz eines geoffenbarten Wissens, das vor der christlichen Offenbarung anzusetzen ist, nicht modifizieren könne”. Meine Antwort kann ich hier ebenfalls nur noch einmal wiederholen: “Man kann die Konstruktion Ficanos durchaus so verstehen, daß für ihn eben nicht das Christliche die Wahrheit des vor-christlichen religiösen Verhaltens ist, sondern daß die Wahrheit der Religion überhaupt in der von Gott (als dem höchsten Prinzip) geoffenbarten philosophischen Einsicht

II, S. 123 f schreibt den „prisci theologi“, also (in der Tradition Ficinos) Zoroaster, Hermes etc., da ihre Aussagen sie dem Ursprung der Offenbarung „näher“ (propinquiora) und „verwandter“ (cognatiora) seien, den Status von Sachwaltern und Übermittlern mystischen Wissens zu. Jaques Lefèvre d’Etaples (Faber Stapulensis), *In sex primos Metaphysicorum libros introductio* (1490), ed. H. Estienne, Parisii 1510, Dedicatio: Platon bzw. Platonismus und Aristoteles bzw. Aristotelismus haben eine enge (positive) Beziehung und gehen beide auf die ältesten Weisheiten der Chaldäer und Ägypter zurück. Agostino Steuco, *De perenni philosophia* (Lugduni 1540), Parisii 1578, c. 10, S.9 f; Francesco Patrizi, *Nova de universis philosophia*, Ferrariae (Mamarellus) 1591, Panarchia IX, 19v. Johannes Fernelius, *De abditis rerum causis libri duo*, Francofurti (Wechel) 1581, lib. I, c. 9, S. 107 f gibt die klassische Weisheitslinie: Aegyptii, Hebraei, Solon, Pythagoras, Platon, Platonici, die dann auf die Christen zulief, um zu ihrer Vollendung zu gelangen. Johannes Heinrich Alsted, *Praecognia philosophica*, Herbornar 1612, Lib. I, S. 93: „neque enim putandum est, aliam fuisse veritatem apud orientales priscos, quam hodie est. Nam verum cum vero consonat, ut habet dictum primi philosophi“.

---

in einen prinzipientheoretischen Zusammenhang besteht. Die christliche Religion wäre somit nur die optimale Form der theologisch-religiösen Erscheinung dieser Wahrheit“.