

## Gott, der Raum und der Dichtermensch Eine Spurensuche bei Frane Petrić

ELISABETH VON ERDMANN

*Lehrstuhl für slavische Literaturwissenschaft, Universität Bamberg,  
Bundesrepublik Deutschland*

What we call ‘reality’ is just a state of mind  
(Bernard d’Espagnat)<sup>1</sup>

UDK 1 Petrić, F.  
114

Izvorni znanstveni članak  
Prilijen: 8. 9. 2014.  
Prihvaćen: 16. 12. 2014.

### *Zusammenfassung*

Schöpfer und Dichter haben im Denken von Petrić ein gemeinsames Projekt. Sie erschaffen Welt. Ihre Verbindung ist so grundsätzlich, dass die *Poiesis* des Dichters das Modell für die Schöpfung der Welt darstellt. Möglichkeiten und Qualitäten der Dichter und damit des menschlichen Bewusstseins sind privilegierte Teile des Raumes, der ersten Ausdehnung Gottes. Aus dem Raumkonzept von Petrić ergeben sich weitreichende Konsequenzen für den Dichter, der aufgrund der ihm durch den Raum zukommenden Anwesenheit des Göttlichen in sich selbst, das göttliche *omnia in omnibus* in seinen Medien realisieren und weiterführen kann. Auf diese Weise wird er zum paradigmatischen Ort, an dem sichtbar wird, wie Gott im Menschen und in der Welt anwesend ist und Schöpfung aus sich entlässt. Hier kann der Kreislauf der Schöpfung besichtigt werden: Gott erschafft über den Menschen Gott. In den Konzepten von Petrić werden Erkenntnisse über die Beschaffenheit von Welt und Realität vorausgenommen, denen sich heute die Quantenphysik von ganz anderen Prämissen her kommend annähert.

*Schlusswörter:* *alter Deus* / anderer Gott, Dichter, Bewusstsein, *furor poeticus*, Gottebenbildlichkeit, *ingenium*, Nichtlokalität, Nichtteilbarkeit, *omnia in omnibus*, Quantenphysik, Schöpfung, Selbstoffenbarung, unendlicher Raum

---

<sup>1</sup> *The Guardian*, 17. März 2009 (<http://www.theguardian.com/science/blog/2009/mar/17/templeton-quantum-entanglement>, aufgerufen am 17. 12. 2014).

## Einführung

Gott entlässt als erstes den Raum aus sich. Er erfüllt als *alles in allem* den Raum, alles was darin ist und den Dichter. Im Raum ist daher alles und findet alles statt: das göttliche Licht, die Weltseele, das, was ist, die Körper, der Mensch, die Kommunikation zwischen Schöpfung und Gott und zwischen der Schöpfung. Eine entscheidende Rolle hat der Mensch in diesem Spiel der Schöpfung inne. Und ganz besonders der Dichter.

In diesen wenigen Sätzen lässt sich ein Kerngedanke im Konzept von Petrić zusammenfassen, dessen Denken auf vielfache Weise in den neoplatonischen Traditionen verankert ist. Petrić selbst zählt in seiner Widmung an Papst Gregor XIV. in der *Nova de universis philosophia* mehrere Bestandteile seiner Synthese auf, seine eigene Philosophie, die von Zoroaster und Hermes, die mystische ägyptische Philosophie und Platon.

Die hier folgenden Überlegungen konzentrieren sich auf den Zusammenhang zwischen Gott, Raum und Dichtermensch in den für Petrić gültigen Kontexten. Die Leitfrage lautet, inwiefern Gott und das menschliche Bewusstsein über den alles durchdringenden, enthaltenden und umgebenden göttlichen Raum miteinander korrelieren, korrespondieren und zusammen Schöpfung hervorbringen.

### 1. Kontexte

Von überragender Bedeutung für die Rolle des Menschen in der Schöpfung ist seine Gottebenbildlichkeit. Das Interesse an einem sich darauf gründenden Schöpfungspotential des Menschen lag in der *libido scientis* der Renaissance.

Besonders Marsilio Ficino, der sie nicht nur bei den Kirchenvätern, sondern auch in den außerchristlichen Traditionen fand, betonte sie: *divinam quandam mentem*.<sup>2</sup> Er führte das Konzept der Seele als Mitte und Zentrum der Welt sowie als Verbindung zu allem aus. Diese Position wurde in der Renaissance zum Fundament der Würde des Menschen, der Möglichkeiten des Philosophen und Dichters sowie auch zum Modell des *anderen Gottes* in der Renaissanceanthropologie.<sup>3</sup> Petrić soll selbst eine Anthropologie verfasst haben, die allerdings nicht erhalten ist.<sup>4</sup> Es ist aufschlussreich, dass Petrić die meisten Teile seiner

<sup>2</sup> Marsilio Ficino, *Theologia platonica sive de immortalitate animorum*, hrsg. von Raymond Marcel, 3 Bände, Band 2, (Paris: Les belles lettres, 1964–1970), S. 229.

<sup>3</sup> Vgl. hierzu Thomas Leinkauf, »Der neuplatonische Begriff des ‘Schönen’ im Kontext von Kunst- und Dichtungstheorie der Renaissance«, in: Verena Olejniczak Lobsien / Claudia Olg (Hrsg.), *Neuplatonismus und Ästhetik* (Berlin: Walter de Gruyter, 2007), S. 85–115.

<sup>4</sup> Vgl. hierzu Maria Mucillo, »Il ‘De humana philosophia’ di Francesco Patrizi da Cherso nel codice Barberiniano Greco 180«, in: *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae IV* (Città

Poetik in den 80er Jahren parallel zu seinen Denkkonzepten in der *Nova de universis philosophia* entwickelte.

Die menschliche Mitarbeit an der Schöpfung wurde u. a. mittels der Restauration einer *prisca sapientia* in der Renaissance entfaltet. Sie leitet sich aus dem Teilhabeverhältnis des Menschen an der göttlichen Weisheit und damit am Schöpfungspotential Gottes her und aktualisiert die Mikrokosmos-Makrokosmos-Beziehung. Petrić war der letzte große Neuplatoniker des Zeitalters. Als solcher entwickelte er Ficinos Zoroaster-Diskurs bis zur letzten Konsequenz.

Petrić entfaltete eine Universalphilosophie und eine Universalpoetik, die er auf die Mittelstellung der Seele im Kosmos gründet.<sup>5</sup> Seine poetologischen Traktate entstanden in einem Zeitraum von über 30 Jahren und begleiteten seine philosophische Entwicklung bis zur *Nova de universis philosophia*.

Zur Teilhabe des Menschen an der Schöpfung gehört die Übertragung der Kunst der Rede von der anthropologischen auf die kosmologische Ebene. Zu Beginn der Welt konnte der Mensch selbst erschaffen und Wunder bewirken, weil er die Ursprache, die Sprache der Weisheit beherrschte.<sup>6</sup>

Die Teilhabe des Menschen am schöpferischen Potential Gottes realisiert Petrić in Poesie und Sprache, Weisheit, Denken und Theologie. Ihm geht es darum, die Korrelationen zwischen Mensch, Wissen und der Weltstruktur zu erneuern. Hierzu griff er besonders auf Zoroaster zurück und vollendete die Wiederherstellung seines Mythos, die von Ficino initiiert worden war.<sup>7</sup>

Die magischen Möglichkeiten des Konzepts führt Petrić in seinem Hauptwerk *Nova de universis philosophia* (1591) nicht aus, veröffentlicht aber im Appendix Quellen der magischen Philosophie, die später auch als eigenständige Veröffentlichungen unter dem Titel *Magia philosophica* (z. B. Hamburg 1593) großen Erfolg hatten.

Anders als Ficino und Pico della Mirandola vermischt Petrić nicht einfach Quellen und Kommentar. In seinem Hauptwerk überlässt er es zum Teil den

---

del Vaticano: Bibliotheca Apostolica Vaticana, 1990), Studi e Testi, 338, S. 281–307; vgl. auch Thomas Leinkauf, *Cusanus, Ficino, Patrizi. Formen platonischen Denkens in der Renaissance* (Berlin: Trafo, 2014), Frankfurter kulturwissenschaftliche Beiträge 17, S. 309–371, hier 334 ff.

<sup>5</sup> Vgl. hierzu Thomas Leinkauf, *Cusanus, Ficino, Patrizi. Formen platonischen Denkens in der Renaissance*, (2014), S. 336.

<sup>6</sup> Vgl. Francesco Patritio / Frane Petrić, *Della retorica dieci dialoghi / Deset dijaloga o retorici* (Pula – Rijeka: Čakavski sabor, 1983), S. 57. Vgl. hierzu auch Erna Banić-Pajnić, »Petrićeva priča o govoru«, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 37 (2011), S. 7–21.

<sup>7</sup> Vgl. Michael Stausberg, *Faszination Zarathushtra. Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit* (Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1998), Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, 42, Band 1, S. 291–393; *Franciscus Patricius, Zoroaster et eius CCCXX oracula Chaldaica*, hrsg. v. und komm. v. Erna Banić-Pajnić (Zagreb: Institut za filozofiju, 2011), S. 11–81.

Quellen selbst, die für sein Denken wichtigen hermetischen und chaldäischen Traditionen zu präsentieren, auch wenn er in seinem eigenen Text ständig auf sie verweist. Sein Thesaurus enthielt letztendlich jedoch wesentlich weniger Texte als er ursprünglich geplant hatte. Möglicherweise ist das auch dem Bedürfnis nach einer gewissen Vorsicht geschuldet. Trotzdem konnte das Buch seine mehr neoplatonische als christliche Leitidee nicht verbergen. Es kam 1596 auf den Index, vor allem auch wegen der Darlegungen von Petrić zum unendlichen Raum.

Das neoplatonische Konzept und die Tradition der *prisca sapientia*, besonders die Theoreme der doppelten Schöpfung, der Gottebenbildlichkeit und Teilhabe des Menschen sowie der Mikrokosmos-Makrokosmos-Beziehung schaffen die Voraussetzungen für die Stellung des Menschen als Mitschöpfer Gottes, die Petrić entfaltet.

Sein Denken zielt daher auf die Totalität von Sein und Denken, von Gott, Mensch und Welt, wie sie die *philosophia perennis*<sup>8</sup> herstellt, die von vielen Denkern wie Nikolaus von Kues, Augustinus Steuchus, Marsilio Ficino u. a. geübt wurde. Petrić setzt und wiederholt dabei auch eine Reihe von Begriffen, die diese Totalität ausdrücken, zum Beispiel: *vera philosophia*, *philosophia perennis*, *pia philosophia*, *sapientia divinissima*, den Zoroaster-Begriff *mens paterna* oder den Hermes-Begriff *mens opifex*.

Eine der wichtigsten Vermittlungen der neoplatonischen Traditionen empfing Petrić über Ficino und dessen Rezeption der chaldäischen Orakel und des Hermes Trismegistus sowie über die *Theologia aristotelis*. Petrić betrachtete die Lektüre von Ficanos *Theologia platonica* in den Jahren 1547–1551 als Wendepunkt in seinem Denken.<sup>9</sup>

Er argumentierte in den folgenden Jahrzehnten zwar diskursiv und polemisch gegen Aristoteles, aber wendete in der Praxis die integrierende Strategie der *philosophia perennis* auch auf das Denken von Aristoteles an. Auf diese Weise stellte er aristotelische Positionen in das System des neoplatonischen Denkens ein. Das war insofern nicht allzu schwer, als er die *Theologia Aristotelis* wie die anderen Gelehrten zu seiner Zeit für echt hielt, obwohl sie Paraphrasen aus den *Enneaden* von Plotin und einen Kommentar von Porphyrius enthielt.

<sup>8</sup> Vgl. u. a. Wilhelm Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis. Historische Umriss abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und früher Neuzeit* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1998). Einen guten Zugang vermittelt auch Daniel P. Walker, *The Ancient Theology. Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century* (London: Duckworth, 1972).

<sup>9</sup> So äußert er sich zum Beispiel in einem Brief vom 12. 1. 1587 an Baccio Valori. Zur Wirkung Ficanos auf Petrić vgl. Maria Muccillo, »Marsilio Ficino e Francesco Patrizi da Cherso«, in: *Marsilio Ficino e il Ritorno di Platone. Studi e Documenti*, hrsg. v. Gian Carlo Garfagnini (Firenze: L. S. Olschki, 1986), Band 2, S. 615–679.

Petrić veröffentlichte eine Version im Anhang seiner *Nova de universis philosophia* 1591.

## 2. Rezeption der Quellen

Das Interesse an Zoroaster entwickelte sich anhand der Lektüre Marsilio Ficinos, der den Diskurs in Gang setzte und seine Koordinaten absteckte.<sup>10</sup> Schon Ficino, den Petrić ausgiebig studierte, führte aus, dass die heiligen Mysterien des Zoroaster und der alten Theologen hinter poetischen Schatten verborgen wurden, um eine Profanisierung zu vermeiden.<sup>11</sup> In der Rezeption galt der Konsens, dass Zoroaster mit seinen Gesängen bzw. Orakeln eine poetische Theologie ebenso wie Orpheus u. a. praktizierte. Pico della Mirandola hebt die Märchendecke und das poetische Gewand hervor, in die auch Orpheus seine Mysterien kleidete.<sup>12</sup>

Petrić bezieht sich in seiner Poetik ständig auf die alten Autoritäten und preist ihre ängstliche Ausdrucksweise. Er reduziert diese jedoch nicht auf ihre Schutzfunktion vor einer Profanisierung des alten Wissens, sondern macht sie zum Darstellungsmittel des Wunderbaren, also einer Eigenschaft der göttlichen Schöpfung. Das Wunderbare gilt Petrić nicht nur als Ziel der Philosophie: »la meraviglia era stata il principio della filosofia«,<sup>13</sup> sondern auch der Dichtung: »che la meraviglia fosse prossimo, e per sè, e proprio, e universal fine di tutta quanta la poesia«. <sup>14</sup> Dieses *maraviglia* entdeckt Petrić bei den alten Dichtern, *poeti antichissimi*.<sup>15</sup>

Bereits Plotin bezeichnete in seiner *Enneade III, 2* die Gottheit als Dichter und die Welt als sein Gedicht. Der Topos von der Welt als zweitem Buch Gottes ist in der christlichen Tradition verbreitet und findet sich z. B. bei Augustinus ebenso wie bei Bonaventura.<sup>16</sup> Augustinus prägte den Ausspruch vom *pulcherrimum carmen* des Kosmos, das der Mensch als Künstler nachahmen kann.<sup>17</sup>

<sup>10</sup> Vgl. Michael Stausberg, *Faszination Zarathushtra. Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit* (1998), besonders S. 224–226.

<sup>11</sup> Vgl. Stausberg, *Faszination Zarathushtra*, S. 226.

<sup>12</sup> Vgl. *Oratio de hominis dignitate*, hrsg. v. Eugenio Garin (Pordenone: Edizioni studio Tesi, 1994), S. 162; vgl. Stausberg, *Faszination Zarathushtra*, 241 f.

<sup>13</sup> Francesco Patrizi da Cherso, *Della poetica*, hrsg. v. Danilo A. Barbagli, 3 Bände, Band II (Firenze: Istituto nazionale di Studi sul Rinascimento, 1969–1971), S. 367.

<sup>14</sup> Francesco Patrizi da Cherso, *Della poetica*, Band II (1969–1971), S. 345.

<sup>15</sup> Vgl. Francesco Patrizi da Cherso, *Della poetica*, Band II (1969–1971), u. a. S. 354 und 368.

<sup>16</sup> Vgl. hierzu Winthir Rauch, *Das Buch Gottes. Eine systematische Untersuchung des Buchbegriffs bei Bonaventura* (München: Max Hueber Verlag, 1961).

<sup>17</sup> Vgl. hierzu Vinzenz Rūfner, »Homo secundus Deus. Eine geistesgeschichtliche Studie zum menschlichen Schöpfertum«, *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 63 (1955), S. 248–291, hier 257 f.

Die Idee vom Menschen als einem zweiten Gott (*secundus deus, alter deus*) begleitete die Überlegungen zum menschlichen Schöpfertum seit der Antike und wirkte sich besonders in Literatur und Ästhetik aus.<sup>18</sup> Das Konzept des *anderen Gottes* wurde insbesondere in den hermetischen Schriften, speziell im *Asclepius* tradiert. Zunächst war das der Kosmos, wodurch sich die Hierarchie Gott-Kosmos-Mensch herauskristallisierte. Als *dritter Gott* übt der Mensch zusammen mit Gott die Weltherrschaft aus.<sup>19</sup> Die Stellung des Menschen als Mitte und Vermittler, als *tertius mundus* und Mittelwesen, das in die Natur Gottes übergeht, teilt ihm im *Asclepius* die Aufgabe der Fürsorge zu. Der Mensch ist aus zweierlei Materie geschaffen, »damit er das Irdische besorgen und die Gottheit lieben kann«.<sup>20</sup>

Das Konzept des Menschen als eines *anderen Gottes* und Mitschöpfers gelangte sowohl aus der Dichtung als auch aus den hermetischen Schriften und der platonisch-christlichen Tradition, z. B. aus dem Denken von Nikolaus von Kues (»Homo enim Deus est, sed non absolute, quoniam homo. Humanus est igitur Deus«<sup>21</sup>) in die Konzepte und die literarische Kritik seit dem 15. Jahrhundert.<sup>22</sup>

Die Florentiner Neuplatoniker entwickelten auf den vorhandenen Grundlagen ihr Konzept des Dichters als eines anderen Gottes. Cristoforo Landino (1424–1498), zunächst Inspirator und später Schüler von Ficino (1433–1399), teilte dessen Konzept des Menschen als einer Art Gottes, wie Ficino es in seiner Schrift *Platonica theologia de immortalitate animorum* ausführte. Im Ausgang von Ficanos *furor poeticus* übertrug Landino zu seiner Zeit als erster die Göttlichkeit auf den Dichter.<sup>23</sup> Im Kapitel über Dichtung, Dichter und ihre Ursprünge seiner kommentierten Dante-Edition von 1481 gründet Landino seinen Vergleich des Dichters mit Gott auf die Dichtung Gottes und übernimmt Plotins Konzept. Dabei überträgt er die göttliche Geometrie aus Sap 11, 21 auf die Strategien des Dichters, um sowohl Gott als auch den Dichter als Schöpfer zu beschreiben:

»Et e idio sommo poeta: et el mondo suo poema. Et chome idio dispone la creatura, i. el visibile et invisibile mondo che e sua opera in numero Misura et Peso.

<sup>18</sup> Vgl. hierzu Rüfner, »Homo secundus Deus«, S. 248–291.

<sup>19</sup> Vgl. *Asclepius* 10 in: *Das Corpus Hermeticum Deutsch*, Teil I: Die griechischen Traktate und der lateinische 'Asclepius', übers. u. eingel. v. Jens Holzhausen (Stuttgart – Bad Cannstadt: Frommann – Holzboog, 1997), *Clavis Pansophiae*, 7, 1, S. 266.

<sup>20</sup> Vgl. *Asclepius* 10 in: *Das Corpus Hermeticum Deutsch*, Teil I: Die griechischen Traktate und der lateinische 'Asclepius', S. 265.

<sup>21</sup> *De coniecturis* II, 14. Entnommen aus: Nikolaus Cusanus. *Philosophische und theologische Schriften*, hrsg. u. eingel. v. Eberhard Döring (Wiesbaden: Marix Verlag, 2005), S. 201.

<sup>22</sup> Vgl. hierzu Rüfner, »Homo secundus Deus« (1955), 267 ff.

<sup>23</sup> Vgl. hierzu Eugène N. Tigerstedt, »The Poet as Creator: Origins of a Metaphor«, *Comparative Literature Studies* Band 5, 4 (1968), S. 455–488, besonders S. 457–460.

Onde el propheta Deus omnia fecit numero mensura et pondere. Chosi el poeta [sic!] chol numero de piedi: Con la misura delle syllabe brevi et lunghe: et col pondo delle sententie et de glaffecti costituiscono ellor poema.«<sup>24</sup>

Schon nach Pico della Mirandola hat der Mensch an allem teil und ist die Mitte aller Dinge:

»Est autem haec diversitas inter Deum et hominem quod Deus in se omnia continet uti omnium principium, homo autem in se omnia continet uti omnium medium.«<sup>25</sup>

Ficino war davon überzeugt, dass universale Kräfte mittels sichtbarer Zeichen und Bilder vom Menschen angezogen und gelenkt werden würden und damit das Göttliche mit der Weltseele und dem Irdischen verbinden könnten.<sup>26</sup>

Petrić konnte also auf eine außerchristliche und christliche Tradition der Metapher und des Symbols vom Menschen als einer *dritten Welt* blicken, wie sie u. a. bereits unter dem Begriff des *homo medietas* von Johannes Scotus Eriugena (9. Jh.) in *Periphyseon* angedacht worden war.<sup>27</sup> Die Welt wird von Eriugena als Selbstoffenbarung Gottes betrachtet. Demnach befindet sich das Bild Gottes als Gottebenbildlichkeit in den bevorzugten Teilen der Seele. Gleichzeitig enthält der Mensch die Schöpfung. Als kleine Welt verleiht er der großen Welt ihren göttlichen Sinn.

Selbst durch die Vereinigung der Gegensätze geschaffen, bewirkt der Mensch die Vermittlung der Gegensätze<sup>28</sup>: »Medietatem faciens extremitatibus« und führt sie zu einem zusammen (*in unum ducens*).<sup>29</sup> In dieser Vereinigung verwirklicht der Mensch Gottes Bild und Gleichnis für sich und die Schöpfung

<sup>24</sup> »Proemio«, in: *Commento di Christophoro Landino Fiorenti no sopra la comedia di Danthe Alighieri poeta Fiorentino* (Firenze: Nicholò di Lorenzo della Magna, 1481). Zitiert nach: Eugène N. Tigerstedt, »The Poet as Creator: Origins of a Metaphor« (1968), S. 458.

<sup>25</sup> *De hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno, e scritti vari*, hrsg. von Eugenio Garin (Firenze: Vallecchi, 1942), S. 502.

<sup>26</sup> Vgl. Götz Pochat, *Geschichte der Ästhetik und Kunsttheorie. Von der Antike bis zum 19. Jahrhundert* (Köln: DuMont, 1986), S. 243 ff.

<sup>27</sup> Vgl. hierzu Alois M. Haas, »Homo-medietas. Sinn und Tragweite von Eriugenas Metapher vom Menschen als einer ‚dritten Welt‘«, in: *Begriff und Metapher. Sprachform des Denkens bei Eriugena*, Vorträge des VII. Internationalen Eriugena-Colloquiums Werner-Reimers-Stiftung Bad Homburg 26.–29. Juli 1989 (Heidelberg: Winter, 1990), S. 168–186.

<sup>28</sup> Vgl. Alois M. Haas, »Homo-medietas. Sinn und Tragweite von Eriugenas Metapher vom Menschen als einer ‚dritten Welt‘«, besonders 175 ff.

<sup>29</sup> *Periphyseon* I–III, hrsg. von I. P. Sheldon-Williams (Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies, 1968–81), Band II, 3; 16, 34, *Scriptores Latini Hiberniae*, Bände VII, IX, XI. Zitiert nach Alois M. Haas, »Homo-medietas. Sinn und Tragweite von Eriugenas Metapher vom Menschen als einer ‚dritten Welt‘«, S. 179.

und kann sie dadurch zu Gott zurückführen. Die dritte Welt verbindet also die geistige und körperliche Welt und macht sie zur Einheit.<sup>30</sup>

Julius Caesar Scaliger (1484–1558) führte die Metapher vom *Deus poeta* weiter aus:

»<...> ac demum sese isthoc ipso perinde ac Deum alterum efficit <...> sed velut alter deus condere: unde cum eo commune nomen ipsi non a consensu hominum, sed a naturae providentia inditum videatur«.<sup>31</sup>

Petrić bewegte sich mit seinen Vorstellungen sowohl im Rahmen der außerchristlichen Traditionen, die er im Anhang seiner *Nova de universis philosophia* in Editionen zugänglich machte, als auch der christlichen Kontexte. In »Pampsychia« entwickelte Petrić sein Konzept der Seele. Sie spielt dieselbe Vermittlungsrolle im unendlichen Raum wie das All-Licht.<sup>32</sup> Daraus ergeben sich drei Vermittlungsinstanzen, die als Entsprechung der Hierarchie des *Asclepius* (Gott-Kosmos-Mensch) verstanden werden können: All-Licht, Weltseele und die Seele des Menschen. Der Mensch wird in dieser Hierarchie auf seiner Ebene zum Treffpunkt von allem, von Sicht- und Unsichtbarem, von Gott und Schöpfung. Petrić lässt das Verhältnis zwischen All-Licht und All-Seele jedoch weitgehend offen,<sup>33</sup> aber bewegt sich im Rahmen des proklischen Gedankens vom Licht als Gefährt der kosmischen Seele.<sup>34</sup> Die Beziehung der Individualseele zur Allseele fasst er pauschal als Analogie und Teil des Ganzen auf. Daraus lässt sich schließen, dass Petrić keinen großen Erklärungsbedarf sah, weil hier die Konzepte der Tradition gültig sind, in deren Spielräumen er

<sup>30</sup> Vgl. zur Tradition des Menschen als Mitte der Schöpfung auch den Sammelband *Homo medietas. Aufsätze zu Religiosität, Literatur und Denkformen des Menschen vom Mittelalter bis in die Neuzeit*, FS für Alois Haas zum 65. Geburtstag, hrsg. v. Claudia Brinker-von der Heyde / Niklaus Largier (Bern [u. a.]: Peter Lang, 1999).

<sup>31</sup> Julius Caesar Scaliger, *Poetices libri septem* (Lyon: Antonius Vincentius, 1561), p. 3D. Zitiert nach Eugène N. Tigerstedt, »The Poet as Creator: Origins of a Metaphor«, S. 477, Anm. 7. Die Metapher findet sich auch bei Tasso und anderen Autoren (vgl. ebenda, S. 456). Vgl. auch August Buck, »Poetiken in der italienischen Renaissance: Zur Lage der Forschung«, in: Heinrich F. Plett (Hrsg.), *Renaissance-Poetik. Renaissance Poetics* (Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1994), S. 23–36, hier S. 32.

<sup>32</sup> Vgl. hierzu Luc Deitz, »Space, Light, and Soul in Francesco Patrizi's *Nova de universis philosophia* (1591)«, in: Anthony Grafton / Nancy Siraisi (eds), *Natural Particulars: Nature and the Disciplines in Renaissance Europe* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1999), S. 139–639.

<sup>33</sup> Vgl. Paul Oskar Kristeller, *Acht Philosophen der italienischen Renaissance. Petrarca, Valla, Ficino, Pomponazzi, Telesio, Patrizi, Bruno*, übers. v. Elisabeth Blum (Weinheim: Acta Humaniora, 1986), S. 104 ff.

<sup>34</sup> Vgl. Luc Deitz, »Space, Light, and Soul in Francesco Patrizi's *Nova de universis philosophia* (1591)« (1999), S. 156.



sein Denken entfaltete, und die er zu einem wichtigen Teil über Editionen in seinem Anhang zugänglich machte.

Diese Quellen sind für Petrić von großer Bedeutung und Anregung.<sup>35</sup> Sie enthalten aus seiner Sicht die Urweisheit, und er verfolgte seit ca. 1571 das Projekt eines Thesaurus. Er unterwarf seine Quellen einer kohärenten Lektüre aus dem Blickwinkel der Grundprinzipien der *philosophia perennis*.

Darüber hinaus kannte Petrić Longinos Schriften und bezieht sich in seiner Poetik immer wieder auf ihn.<sup>36</sup> Der Dichter bei Petrić verfügt interessanterweise über eine göttliche Eigenschaft, die Longino zunächst nicht wagte, dem Dichter zuzusprechen.<sup>37</sup> Der Dichter schafft aus dem Nichts etwas Neues: »crearsi di nulla cose nuove favoleggiando«. <sup>38</sup> Die Folgen dieser Aussage sind nahezu unabsehbar, denn diese Fähigkeit ist die göttliche Eigenschaft, die alles überragt. Als Beispiel dienen Petrić die Autoren der antiken Theo- und Kosmogonien, die er in der Genealogie der *philosophia perennis* findet, allen voran Zoroaster. Deshalb spricht Petrić in *La deca istoriale* von einer göttlichen Dichtung »Le divine poesie«. <sup>39</sup> Als Schöpfer solcher Dichtung, die sich mit der größten Weisheit beschäftigt, betrachtet er Jubal, Orpheus und besonders Zoroaster, der sich des Änigmas, der Allegorie, bedient, wie Petrić in *La deca sacra* ausführt:

»Zoroastro, quando disse che Iddio havea capo di sparviere, disse enigma molto oscuro, ed impossibile, et incredibile. E quando nelle figure scritte da Profeti Santi nel Vecchio Testamento, e da Giovanni nello *Apocalipsi*, si leggono gli enigmi e le impossibilità, tostamente ci corre il pensiero ch'altro vero a noi nascosto habbiano voluto coprire sotto a quelle: possibile, vero e credibile. I quali mischiando nel nostro animo con que' primi ci sopraprende maraviglia.«<sup>40</sup>

Die alte Dichtung ist daher Weisheit und Philosophie zugleich und damit auch Theologie: »E Strabone afferma che l'antica poesia fu una filosofia«. <sup>41</sup> Die Alten pflegten in der Dichtung Philosophie und Weisheit: *sapienza*. <sup>42</sup> Eine so beschaffene Dichtung wurde von *furor* und Weisheit ermöglicht: *furore e*

<sup>35</sup> Vgl. Michael Stausberg, *Faszination Zarathushtra. Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit* (1998) und Franciscus Patricius, *Zoroaster et eius CCCXX oracula Chaldaica* (2011).

<sup>36</sup> Vgl. z. B. Francesco Patrizi da Cherso, *Della poetica*, Band II (1969–1971), S. 286.

<sup>37</sup> Vgl. hierzu Eugène N. Tigerstedt, »The Poet as Creator: Origins of a Metaphor« (1968), S. 458 f.

<sup>38</sup> Francesco Patrizi da Cherso, *Della poetica*, Band II, (1969–1971), S. 239.

<sup>39</sup> Francesco Patrizi da Cherso, *Della poetica*, Band I (1969–1971), S. 188.

<sup>40</sup> Francesco Patrizi da Cherso, *Della poetica*, Band III (1969–1971), S. 370.

<sup>41</sup> Francesco Patrizi da Cherso, *Della poetica*, Band II (1969–1971), S. 29.

<sup>42</sup> Francesco Patrizi da Cherso, *Della poetica*, Band II (1969–1971), S. 30.

*sapienza*.<sup>43</sup> Die ältesten Dichter dichteten also aufgrund ihrer Teilhabe an der göttlichen Weisheit. Besonders Zoroaster und Orpheus werden damit auf die Ebene der Bibel gehoben und verkünden die göttliche Wahrheit:

»Se adunque, Orfeo dice di volere dire la verità di Dio, secondo che lo vide il Caldeo <...> convien dire che il poema del suo Sermon Sacro, fosse pieno di vera teologia, come che involta in favole, nella maniera che quella di Mose, de dei Santi Profeti, e dello Apocalisse fu involta in varie figure ed enigmi <...>.«<sup>44</sup>

So stellt Petrić eine nicht durch das Christentum legitimierte Unmittelbarkeit von Zoroaster, Orpheus, Proklus und anderen Autoren her, die der göttlichen Inspiration teilhaftig werden: *Divina ispirazion; furore divino*.<sup>45</sup>

Folgender Vorgang bringt bei Petrić Dichtung hervor. Das Göttliche steigt vom Himmel herab »Il divino descende dal cielo«<sup>46</sup> und trifft sich mit dem Dichter im *apex mentis*: »in cima del soprano capo«.<sup>47</sup> Daraufhin kann der Dichter das Wunder erschaffen: »il Poeta è factore del mirabile in mirabile parlare – factore di concetti o di parole maravigliose«.<sup>48</sup>

Es ist die Vereinigung von Glaubhaftem und Unglaubhaftem, die das Wunderbare erschafft:

»credibile et incredibile, farà la maraviglia, ed il mirabile sarà non altro che un cotale congiungimento, di che di incredibili divengono credibili <...>«.<sup>49</sup>

Damit ahmt der Dichter das Prinzip der göttlichen Schöpfung nach, die ähnlich und unähnlich aus *concors* und *discordia* zusammengesetzt ist und schon bei Nikolaus von Kues zu einer *coincidentia oppositorum* geführt werden muss. Die Fähigkeit dazu erhält der Dichter bei Petrić von Gott: »Entusiasmo è quando l'anima tutta è illustrata da Dio«.<sup>50</sup>

Petrić bewegt sich mit seiner Poetik im Zentrum des neoplatonischen Gotteskonzepts, wie es auch von einer Reihe christlicher Autoren rezipiert wurde. Die paradoxe Seinsverfassung wird vom Schöpfer an die Schöpfung weitergegeben und entspricht der Verbindung kataphatischer und apophatischer

<sup>43</sup> Francesco Patrizi da Cherso, *Della poetica*, Band II (1969–1971), S. 30.

<sup>44</sup> Francesco Patrizi da Cherso, *Della poetica*, Band III (1969–1971), S. 375.

<sup>45</sup> Francesco Patrizi da Cherso, *Della poetica*, Band III (1969–1971), S. 449.

<sup>46</sup> Francesco Patrizi da Cherso, *Della poetica*, Band III (1969–1971), S. 449.

<sup>47</sup> Francesco Patrizi da Cherso, *Della poetica*, Band II (1969–1971), S. 330.

<sup>48</sup> Francesco Patrizi da Cherso, *Della poetica*, Band II (1969–1971), S. 284.

<sup>49</sup> Francesco Patrizi da Cherso, *Della poetica*, Band II (1969–1971), S. 310; vgl. hierzu auch: Elisabeth von Erdmann, »Der Mimesisbegriff von Franciscus Patricius (F. Petrić) als Grundlage seiner Polemik mit Torquato Tasso«, in: U. Jekutsch u. a. (Hrsg.), *Slavica litteraria*. Festschrift für G. Giesemann zum 65. Geburtstag (Wiesbaden: Harrassowitz, 2002), S. 433–439.

<sup>50</sup> Francesco Patrizi da Cherso, *Della poetica*, Band II (1969–1971), S. 27.

Aussage, einer Methode, Identität in Differenz auszudrücken. Abgebildet wird damit die Struktur des Seins.<sup>51</sup>

Petrić entwickelt sein Konzept im Kontext der Gottgleichheit des Dichters, der ergriffen vom *furor poeticus* das Göttliche im *apex mentis* trifft und *ex nihilo* das aus Glaubhaftem und Unglaubhaftem zusammengesetzte paradoxe Wunderbare, *maraviglioso*, schafft. Die göttliche Eingießung geschieht unmittelbar, ohne christliche Vermittlung. Dadurch wird der Dichter gottähnlich, was Petrić allegorisch ausdrückt: »quasi nuovo Giove«.<sup>52</sup> Auf diese Weise werden Zoroaster und andere *prisci* zu göttlichen Schöpfern. Petrić präsentiert eine Genealogie der göttlichen Dichtung, die identisch ist mit der Genealogie der *translatio* der göttlichen Weisheit, d.h. der Schöpferin der Welt,<sup>53</sup> an der der Mensch und besonders die Alten, *prisci*, teilhaben. Damit legt Petrić das gleiche Paradigma für Philosophie und Dichtung fest.<sup>54</sup>

Petrić etabliert Ähnlichkeitsverhältnisse zwischen Denken, Dichten, Sprache und Schöpfung, die den Dichter durch Partizipieren an den göttlichen Prinzipien zur vollen Realisierung der Gottähnlichkeit als *homo medietas* befähigen. Die Dichter befinden sich an dem Punkt, an dem die göttliche Imagination in die Information der Materie fließt und zu Gott zurückführt. Das dichterische Wort nimmt somit die Qualität des göttlichen Wortes an, das Identität und Differenz sowie Zeichenhaftigkeit wahrt und damit die Welt erschafft. Petrić beschreibt hier einen Schöpfungsprozess, der im Bewusstsein stattfindet.

Petrić steht mit diesem Konzept am Ende des 16. Jahrhunderts nicht alleine da. 1591 erschien in Frankfurt *De imaginum, signorum et idearum compositione* von Giordano Bruno, im gleichen Jahr also wie *Nova de universis philosophia* von Petrić. Radikaler noch als Petrić führt Bruno die menschliche Fähigkeit zur Schöpfung aus. Die durch Einbildungskraft hervorgebrachten Vorstellungen und Bilder dienen Bruno als Instrument zur Wirklichkeitsdeutung.<sup>55</sup> Durch seine Teilhabe an der Welt der Bilder und Ideen vermag der Mensch also, Wirklichkeit zu schaffen. Die Anwesenheit des Göttlichen kann die Unendlichkeit als

<sup>51</sup> Vgl. zu diesem Konzept von Poetik u. a. Elisabeth von Erdmann, *Unähnliche Ähnlichkeit. Die Onto-Poetik des ukrainischen Philosophen Hryhorij Skovoroda (1722–1794)* (Köln [u. a.]: Böhlau, 2005), besonders S. 281–426; vgl. dieselbe, »Frane Petrić i barokna poetika«, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 34 (2008), S. 27–41.

<sup>52</sup> Francesco Patrizi da Cherso, *Della poetica*, Band II (1969–1971), S. 289.

<sup>53</sup> Vgl. Francesco Patrizi da Cherso, *Della poetica*, Band I (1969–1971), 7 ff.

<sup>54</sup> Vgl. Elisabeth von Erdmann, »Frane Petrić in der Tradition der *philosophia perennis*: Zur Bildtheorie«, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 38 (2012), S. 7–21.

<sup>55</sup> Vgl. hier und im Folgenden: Thomas Leinkauf, »Die epistemische Funktion der 'imaginatio' bei Giordano Bruno. Überlegungen zu *De imaginum compositione*«, in: Horst Bredekamp u. a., *Imagination und Repräsentation. Zwei Bildsphären der Frühen Neuzeit* (München: Wilhelm Fink Verlag, 2010), Kulturtechnik, o. B., S. 15–33.

*alles in allem* realisieren. Indem er dies imaginiert, bringt der Mensch die Welt hervor und macht seinen Geist zu einem Spiegel des göttlichen Geistes. Die Seele bringt so im *mundus rationalis* das Äquivalent dessen hervor, was Gott im *mundus idealis* und die Natur im *mundus realis* hervorbringen. Die Urbild-Abbild-Relation des Kosmos als direktes Bild der All-Einheit, *omnia in omnibus*, wird vom Menschen auf der Ebene der Zeichen festgehalten und initiiert eine Rückbewegung zum Ursprung. Die Kunst soll dabei *alles aus allem* hervorbringen. In Brunos Schrift *De gl'eroici furori* finden sich die Formulierungen: »contrae la divinità in se« und »si fa un Dio«. <sup>56</sup>

Die Wege der Teilhabe des Dichters am göttlichen Schöpfertum bei Petrić sind einer vertieften Betrachtung wert, besonders was das Zusammenspiel der *poesie divine*, der Liebe und des Raumes angeht. Dies gilt besonders auch deshalb, weil Petrić die letzte große und systematische Poetik der Epoche schrieb, aus der zu seiner Zeit nur einige Teile veröffentlicht wurden. In ihrer Gesamtheit erschien sie erst im 20. Jahrhundert.

In der *philosophia perennis* der Renaissance werden die Vorstellungskraft, die Imagination und die Phantasie zur zentralen Instanz der Kommunikation mit dem Kosmos. Die Seele gestaltet die Körperwelt mit der an den göttlichen Ideen partizipierenden Phantasie. Es werden Theorien der Wirksamkeit psychischer Kräfte entwickelt, die den Menschen als Bindeglied des Kosmos befähigen, die Welt gottgleich zu gestalten. Phantasie wird zur Methode der Naturbeherrschung, und Erkenntnis wird nicht aus sinnlicher Wahrnehmung, sondern mentaler Tätigkeit gewonnen.

Der Mensch übt seine Funktion der Mitte und Vermittlung bei Petrić besonders in vier Bereichen aus, in der Erkenntnis, in der göttlichen Sprache, in der Poetik und schließlich in der Liebe. <sup>57</sup>

### 3. Gott und der Raum

An der Basis neoplatonischen Denkens und somit auch bei Petrić steht die zweite Definition Gottes aus dem *Buch der 24 Philosophen*, als dessen Autor Hermes Trismegistus galt: »Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam«. <sup>58</sup> Diese Definition ist von Interesse für das

<sup>56</sup> Zitiert nach Thomas Leinkauf, »Der neoplatonische Begriff des 'Schönen' im Kontext von Kunst- und Dichtungstheorie der Renaissance« (2007), S. 109.

<sup>57</sup> Vgl. Francesco Patrizi, »Il Delfino ovvero del Bacio«, in: *Lettere ed opuscoli inediti*, hrsg. v. Danilo Aguzzi Barbagli (Florenz: Istituto nazionale di studi sul Rinascimento, 1975), S. 137–164: »E questa cosa per certo non è per incanto o per malia, ma è virtù naturale. E la natura non opera gli effetti suoi, se non per alcun mezo, et era l'occhio di lei e quello di lui.« Ebd., S. 157.

<sup>58</sup> *Was ist Gott? Das Buch der 24 Philosophen*, übers. u. komm. v. Kurt Flasch, lateinisch-deutsch (München: Verlag C. H. Beck, 2011), S. 29.

Raumkonzept von Petrić, das nach diesem Prinzip entfaltet wird. Petrić trifft darüber hinaus auch direkte Aussagen zur Nichtlokalität: »ut mundi centrum, in spacij centro semper sit«.<sup>59</sup>

Das Provozierende am Konzept von Petrić war das Postulat der Unendlichkeit eines extramundanen leeren Raumes, der den körperlichen Kosmos und die Welt enthält. Er geht allerdings nicht so weit wie Giordano Bruno, der den unendlichen Raum mit unendlich vielen Welten füllte.

Im vierten Teil »Pancosmia« der *Nova de universis philosophia* legt Petrić sein Raummodell dar.<sup>60</sup> Obwohl er Anregungen aus *De rerum natura* von Bernardino Telesio schöpfte,<sup>61</sup> unterscheidet sich sein Denken grundlegend, da das Göttliche in seinem Raumkonzept *alles in allem* ist und alles enthält. Der Raum ist das wichtigste seiner vier Elemente (Raum, Licht, Hitze, Feuchte). Er geht allem voraus, selbst dem Licht und der Seele, und dient wie diese als Mittler zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem.

Demnach entließ Gott zuerst den Raum aus sich (*extra se*). Petrić unterscheidet zwei Räume, deren Einheit jedoch unteilbar bleibt: den Weltraum, der die Körper, also den physischen Kosmos enthält, und den unendlichen körperleeren Raum außerhalb der Welt, in dem Gott (*Un'omnia*) ist. Der unendliche leere Raum umgibt und durchdringt die geschaffene Welt, den physischen Kosmos und die Erde.

Zur Beschreibung dieses allumfassenden unendlichen Raumes verwendet Petrić die typischen *coincidentia-oppositorum*-Formeln, wenn er ihn als körperlich und unkörperlich »quid igitur corpus ne est, an incorporea substantia? Neutrum, sed medium utriusque«<sup>62</sup> apostrophiert. Als *corpus incorporeum/noncorpus corporeum*<sup>63</sup> ist der Raum endlich und unendlich: »dicimus, spacium quod est extra mundum, et finitum esse et infinitum«.<sup>64</sup> Das Verhältnis des körperlichen Kosmos zum extramundanen Raum beschreibt Petrić unter Verweis auf die alten Theologen ebenfalls paradox als gleicher und ungleicher Natur:

»De Spacio vero, quod mundum capit, et quod mundi est locus, et in quo mundus est, & quod in mundo, quid aiemus? Eiusdem ne est naturae, cum exteriore illo

<sup>59</sup> Franciscus Patricius / Frane Petrić, *Nova de universis philosophia / Nova sveopća filozofija* (Zagreb: Novi Liber, 1979), 65d. Ich zitiere die Spalten pro Blatt mit a, b, c, d.

<sup>60</sup> Vgl. hierzu u. a. D. Korolija, *Patrizi's concept of space* (Utrecht: Rijksuniversiteit Utrecht, 1989).

<sup>61</sup> Vgl. hierzu D. Korolija, *Patrizi's concept of space* (1989), 44 ff.

<sup>62</sup> Franciscus Patricius / Frane Petrić, *Nova de universis philosophia / Nova sveopća filozofija* (1979), 65b.

<sup>63</sup> Franciscus Patricius / Frane Petrić, *Nova de universis philosophia / Nova sveopća filozofija* (1979), 65b.

<sup>64</sup> Franciscus Patricius / Frane Petrić, *Nova de universis philosophia / Nova sveopća filozofija* (1979), 64a.

infinito, vel naturae alterius? Et eius profecto est, et alterius. Eiusdem quidem est, veterum testimonio <...>.<sup>65</sup>

Der Raum existiert daher vor den Dingen und ist die Bedingung, dass sie existieren können: »Spacium ergo ante haec omnia«<sup>66</sup> und »Locus ergo vere, corporibus <...> est prior.«<sup>67</sup> Bevor der Raum zum Ort für den Körper wird, gehört er zum leeren Raum und teilt als Bestandteil seine Natur mit dem leeren Raum: »Si item locus et vacuum idem sunt <...> vacuum certe ante locum«.<sup>68</sup>

Bevor Gott die Welt schuf, wurde er zum leeren Raum, der vor der Welt und nach der Welt ist, nicht zur Welt gehört, aber die Welt hervorbringt und enthält. Alles, was sich bewegt, bewegt sich in diesem Raum.<sup>69</sup> Der unendliche Raum ist unteilbar. Er enthält und durchdringt sowohl die Welt wie auch den unendlichen Raum. Der die Dinge enthaltende Raum durchdringt analog alle Körper und vereinigt sich mit ihren Orten.<sup>70</sup>

Auf diese Weise schöpft und erhält Gott und orchestriert die Kommunikation von allem mit allem. Der Raum, den Gott als erstes aus sich entlässt, wird von Petrić als *extensio hypostatica* begriffen: »Spatium ergo est extensio hypostatica, per se substans, nulli inhaerens«<sup>71</sup> und »Spacium ergo hoc, quod ante mundum fuit et post mundus est«.<sup>72</sup>

Der leere Raum fällt damit aus dem Rahmen aller geschaffenen Dinge und ist kategorial nicht erfassbar. Seine Essenz ist Leere. In ihm ist und wirkt Gott, und Petrić begabt ihn mit den Eigenschaften Gottes. Der Raum gibt den Körpern ihren Ort und damit erst ihr Sein. Als dieser Raum durchdringt Gott alles in absteigenden Stufen.

Petrić postuliert damit ein unendliches Feld, das Gott als Erstes aus sich entlässt, das den Raum mit der geschaffenen Welt enthält und durchdringt sowie

<sup>65</sup> Franciscus Patricius / Frane Petrić, *Nova de universis philosophia / Nova sveopća filozofija* (1979), 64b, c.

<sup>66</sup> Franciscus Patricius / Frane Petrić, *Nova de universis philosophia / Nova sveopća filozofija* (1979), 61a.

<sup>67</sup> Franciscus Patricius / Frane Petrić, *Nova de universis philosophia / Nova sveopća filozofija* (1979), 64d.

<sup>68</sup> Franciscus Patricius / Frane Petrić, *Nova de universis philosophia / Nova sveopća filozofija* (1979), 64d.

<sup>69</sup> Vgl. Franciscus Patricius / Frane Petrić, *Nova de universis philosophia / Nova sveopća filozofija* (1979), 65a f.

<sup>70</sup> Franciscus Patricius / Frane Petrić, *Nova de universis philosophia / Nova sveopća filozofija* (1979), 65d ff.

<sup>71</sup> Franciscus Patricius / Frane Petrić, *Nova de universis philosophia / Nova sveopća filozofija* (1979), 65b.

<sup>72</sup> Franciscus Patricius / Frane Petrić, *Nova de universis philosophia / Nova sveopća filozofija* (1979), 65a.

endlich/unendlich und körperlich / unkörperlich ist. Gott durchdringt auf diese Weise als *alles in allem* (*omnia in omnibus*) alles Seiende und etabliert dadurch auch die Verbindung von allem mit allem. Im Raum geschehen daher alle Dinge und finden alle Kommunikationen innerhalb dieses göttlichen Feldes statt, zu dem Gott vor Erschaffung der Welt wurde, um sie zu erschaffen. Gott ist damit omnipräsent sowohl in seiner Schöpfung als auch außerhalb von ihr.

Diese Beschaffenheit des Raums bildet die Voraussetzung für alle anderen Bereiche, die Petrić durchdacht hat, besonders auch für die Poetik, die den Dichter mit einer gottgleichen Position begabt.

#### 4. Die Poetik und der Raum

Die Bedingungen, unter denen Petrić seine Poetik entfaltet, sind daher die des göttlichen Raumes. Er zeigt das schon in seinem frühen *Discorso delle diversità de i furori poetici* (1952).<sup>73</sup> Der Rahmen für eine Bewertung seiner Poetik besagt daher, dass alles, was vom Göttlichen in die Welt und den Menschen gelangt und wieder zu Gott zurückkehrt, seinen Weg durch den vom Göttlichen als *alles in allem* durchdrungenen Raum als einer Extension Gottes nimmt.

Das gilt für die Bewegung des aktivierenden *furor* und die Einstrahlung göttlicher Weisheit durch das *ingenium* im Abstieg durch den Raum, in dem das göttliche Licht wirkt. In seiner Poetik, besonders in seinem frühen *Discorso*<sup>74</sup> präsentiert Petrić eine Aufteilung des Raumes und eine Sphärenlehre.<sup>75</sup> In ihrem Abstieg durchmisst die Seele alle Planetensphären und nimmt von ihnen das auf, was ihr entspricht.<sup>76</sup> Petrić verbindet die Fähigkeit des Dichtens mit dem Abstieg der Seele durch die Sphären und dem, was sie dort aufnimmt.<sup>77</sup> Die Liebe und der *furor* nehmen ihre Reise durch den gleichen Raum und nehmen das zu ihnen Passende in sich auf,<sup>78</sup> wie Petrić in *Il Delfino overo del Bacio* (um 1577), *L'Amorosa filosofia* (1577) und in *Della poetica* ausführt. Das Gleiche gilt für den Logos und das Ingenium.<sup>79</sup> Der Ort des Zusammentreffens von göttlicher Eingießung im Menschen befindet sich *in cima del soprano capo*.<sup>80</sup> Aufgrund dieses Zusammentreffens kann der Dichter mit seiner wunderba-

<sup>73</sup> Vgl. Francesco Patrizi da Cherso, *Della poetica*, Band III (1969–1971), S. 447–462.

<sup>74</sup> Francesco Patrizi da Cherso, *Della poetica*, Band I–III (1969–1971). Vgl. auch Ljerka Schiffler, *Frane Petrić o pjesničkom umijeću. Izabrani tekstovi* (Zagreb: Institut za filozofiju, 2007).

<sup>75</sup> Vgl. u. a. Francesco Patrizi da Cherso, *Della poetica*, Band III (1969–1971), S. 450.

<sup>76</sup> Vgl. Francesco Patrizi da Cherso, *Della poetica*, Band III (1969–1971), S. 452.

<sup>77</sup> Vgl. Francesco Patrizi da Cherso, *Della poetica*, Band III (1969–1971), S. 453.

<sup>78</sup> Vgl. hierzu Elisabeth von Erdmann, »Frane Petrić i barokna poetika« (2008).

<sup>79</sup> Vgl. hierzu Elisabeth von Erdmann, »Frane Petrić i barokna poetika« (2008).

<sup>80</sup> Francesco Patrizi da Cherso, *Della poetica*, Band II (1969–1971), S. 330.

ren Schöpfung beginnen, die Gottes Schöpfung analog ist.<sup>81</sup> Den Vorgang des Dichtens beschreibt Petrić wie den Raum, das Licht und die Seele mit *coincidentia-oppositorum*-Formeln. Der Dichter stellt die *unio* des *credibile* und *incredibile* her.

Nicht nur in den Büchern der »Pancosmia« führt Petrić aus, wie der Raum ist, der der Schöpfung vorausgeht, sondern auch in *Della poetica*. Petrić verfasste die meisten Dekaden in den 80er Jahren des 16. Jahrhunderts. Nicht zuletzt durch ihre Bindung an den Raum bekommt die Poetik eine kosmologische Funktion. Gedanke und Emotion stammen aus dem Kosmos, den die Seele bei ihrem Abstieg und Aufstieg durchmisst. Im Anhang zu *La città felice* (1553), im *Discorso delle diversità e di furori poetici*,<sup>82</sup> führte Petrić im Rahmen seiner Sphärenlehre die *furor divino*<sup>83</sup> und das *ingenium* ein: »<...> due condizioni, l'una dell'ingegno e l'altra del furore, a fare perfetto il poeta.«<sup>84</sup> Der Begriff des *furor poeticus* stammt aus der Lektüre Ficinos.<sup>85</sup>

Petrić konzipierte seine Poetik im Kontext der Erfolge, die die aristotelische Poetik seit ihrer Übersetzung in die lateinische Sprache durch Giorgio Valla 1498 an den Universitäten und bei den Kommentatoren errang. Zwischen den aristotelischen und platonischen Standpunkten entspannen sich Auseinandersetzungen, die den *furor poeticus* als *Dichterbetrug* diskreditierten. Petrić schaltete sich in diese Auseinandersetzungen ein.<sup>86</sup> Ihm ging es darum, das Konzept des von Gott inspirierten Dichters systematisch auszuführen, und es

<sup>81</sup> Vgl. hierzu Elisabeth von Erdmann, »Der Mimesisbegriff von Franciscus Patricius«; dies., »Frane Petrić i barokna poetika«; dies., »Frane Petrić in der Tradition der Philosophia perennis«, dies., »Epoche oder Spuren? Was verbindet den kroatischen Philosophen Franciscus Patricius (1529–1597) und den russischen Symbolisten Valerij Brjusov (1873–1924)?«, in: *Komparativna povijest hrvatske književnosti, Zbornik radova XII. Istodobnost raznodobnog. Tekst i povijesni ritmovi* (Split – Zagreb: Književni krug Split – Odsjek za komparativnu književnost Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, 2010), S. 157–168.

<sup>82</sup> Abgedruckt in: Francesco Patrizi da Cherso, *Della poetica*, Band III (1969–1971), S. 447–462.

<sup>83</sup> Francesco Patrizi da Cherso, *Della Poetica*, Band III (1969–1971), S. 447–462, hier 449.

<sup>84</sup> Francesco Patrizi da Cherso, *Della Poetica*, Band III (1969–1971), S. 449.

<sup>85</sup> Vgl. Eugène N. Tigerstedt, »The Poet as Creator: Origins of a Metaphor« (1968), S. 458 f. Ficino behandelte den *furor poeticus* besonders in Buch XIII der *Theologia platonica*. Obwohl das Werk erst 1482 veröffentlicht wurde, hatte es Ficino wesentlich früher verfasst. Auch Landino kannte das Buch und übernahm den Begriff in seine Editionen und Kommentare zu Dante, Horaz und Vergil.

<sup>86</sup> Vgl. Liane Nebes, *Der ‚furor poeticus‘ im italienischen Renaissanceplatonismus. Studien zu Kommentar und Literaturtheorie bei Ficino, Landino und Patrizi* (Marburg: Tectum – Verlag, 2001), Edition Wissenschaft. Reihe Romanistik, 20, S. 161 ff., speziell S. 164; vgl. Elisabeth von Erdmann, »Frane Petrić i barokna poetika« (2008) sowie »Der Mimesisbegriff von Franciscus Patricius (F. Petrić) als Grundlage seiner Polemik mit Torquato Tasso« (2002).



zum Angelpunkt einer Poetik im Einklang mit der Philosophie zu machen, in der Dichtung nicht als Resultat des Erlernens, sondern als eine transzendente Gabe von höchster Bedeutung betrachtet wird, die dem Dichter von Gott geschenkt wird. Die Zugangswege für den *furor poeticus* und das *ingenium* führen durch den göttlichen Raum, in dem die unterschiedlichen Seelen agieren, auch die Musen, wie Petrić schon im *Discorso* ausführte.<sup>87</sup> Aus diesem Raum gewinnt die Seele ein subtiles Teilchen *corpicello sottilissimo*,<sup>88</sup> das Träger der Eigenschaften eines der Seele nahestehenden Sternes ist.

In ihrem Abstieg durchmisst die Seele alle Planetensphären und nimmt die Affekte und Eindrücke auf, die ihrem *corpicello sottilissimo* entsprechen.<sup>89</sup> Auf dieser Reise gewinnt die Seele des Dichters ihre Fähigkeiten und die Voraussetzungen für die Dichtung, die er schreiben kann. Wie Cicero ist Petrić davon überzeugt, dass die Dichter als Dichter geboren werden: *Poetae nascuntur*.<sup>90</sup>

Das *ingenium* nimmt seinen Ausgang von einem Planeten. Der Dichter wird zum Schöpfer: »il poeta è facitore del mirabile in verso«<sup>91</sup> und »maraviglioso facitore«.<sup>92</sup> Mit dem *mirabile* verfügt der Dichter über die Fähigkeit der dichterischen Formgebung, die nicht Nachahmung ist,<sup>93</sup> sondern aus dem Nichtsein ins Sein überleitet: »tutto ciò che, prima non essendo, alcuno poi ad essere conduca«.<sup>94</sup>

In seiner Schrift *Il Delfino overo del Bacio* nimmt Petrić seine Theorie des *ethereo corpicello*<sup>95</sup> wieder auf. Es steigt durch die Sphären hinab und nimmt das ihm Ähnliche gemäß seiner Kapazität in sich auf. Dadurch begründet er die gegenseitige Anziehung von zwei verwandten Seele in der Liebe.

Das Konzept des der Schöpfung vorausgehenden unendlichen Raumes, der die geschaffene Welt enthält, prägt somit auch die anderen Bereiche. Wie der unendliche Raum breitet sich nicht lokal auch das göttliche Licht, *lux*, aus, das wie der Raum alles durchdringt.<sup>96</sup> So enthält jeder Teil das Ganze gemäß seiner Kapazität, alles ist göttlich und kein Zufall, und alles ist, wie schon Proklos postulierte, mit allem verbunden: »Tutte le cose, sono in tutte. L' alte, nelle basse:

<sup>87</sup> Vgl. u. a. Francesco Patrizi da Cherso, *Della poetica*, Band III (1969–1971), S. 450 ff.

<sup>88</sup> Francesco Patrizi da Cherso, *Della poetica*, Band III (1969–1971), S. 450.

<sup>89</sup> Vgl. Patrizi da Cherso, *Della poetica*, Band III (1969–1971), S. 452.

<sup>90</sup> Francesco Patrizi da Cherso, *Della poetica* III (1969–1971), S. 453.

<sup>91</sup> Francesco Patrizi da Cherso, *Della poetica*, Band II (1969–1971), S. 284.

<sup>92</sup> Francesco Patrizi da Cherso, *Della poetica*, Band II (1969–1971), S. 289.

<sup>93</sup> Vgl. hierzu Thomas Leinkauf, *Cusanus, Ficino, Patrizi. Formen platonischen Denkens in der Renaissance* (2014), S. 338–348, besonders S. 344.

<sup>94</sup> Francesco Patrizi da Cherso, *Della poetica*, Band II (1969–1971), S. 272.

<sup>95</sup> Francesco Patrizi da Cherso, *Della poetica*, Band III (1969–1971), S. 453.

<sup>96</sup> Vgl. hierzu das erste Buch »Panaugia« der *Nova de universis philosophia*.

le basse, nell'alte«<sup>97</sup> und »tutte le cose essere in tutte«. <sup>98</sup> Daher befindet sich alles in Gott: »In Deo esse omnia«, und gleichzeitig ist Gott in allem: »Deum esse in omnibus«. <sup>99</sup> Deshalb ist Gott überall: »Deus ergo est ubique«. <sup>100</sup>

Petrić installiert damit den Rahmen neoplatonischer Spekulation über das Eine und sein Verhältnis zur Welt. In seinem Konzept finden alle Kommunikationen und Aktionen zwischen dem Einen und dem Geschaffenen und zwischen dem Geschaffenen selbst in diesem Raum statt und werden von ihm durchdrungen. Eine besonders privilegierte Ebene, auf der das stattfindet, ist die Seele.

Ungeachtet seiner Bemühungen in *Nova de universis philosophia*, schon bei Zoroaster das christliche Trinitätsdogma nachzuweisen, wurde die platonische Konzeption des Einen sofort von den kirchlichen Lesern erkannt und machte dieses Werk von Petrić verdächtig.

### 5. Teilhabe des Dichtermenschen am Göttlichen

Der Anteil des Menschen an der *divina sapientia* und der menschlichen Sprache an der göttlichen Sprache sowie der Raum als Medium des göttlichen Wirkens bilden das Spannungsfeld des neoplatonischen Konzeptes des *homo medietas*, das durch die Rezeption der chaldäischen Orakel, des *Corpus hermeticum* und der *Philosophia Aristotelis* Konturen gewinnt und mit der Selbstliebe und Sehnsucht, sich selbst zu offenbaren, um erkannt zu werden, korreliert werden muss.

In der Liebesphilosophie erhielt Petrić viele Anregungen von Ficino. <sup>101</sup> Sie ist von Interesse besonders auch für die Rolle des Menschen in seinem Denken. <sup>102</sup> Petrić betrachtet die Selbstliebe (*philautia*) Gottes und des Menschen als Fundament der Schöpfung und behandelt sie besonders in der unvollendeten Schrift *L'amorosa filosofia* (1577), <sup>103</sup> in *Il Delfino overo del Bacio* (1557) <sup>104</sup> und

<sup>97</sup> Francesco Patritio / Frane Petrić, *Della retorica dieci dialoghi / Deset dijaloza o retorici* (1983), S. 54.

<sup>98</sup> Francesco Patrizi da Cherso, *Della poetica*, Band III (1969–1971), S. 222; vgl. auch *omnia in omnibus* in: »Panarchia«, 33b.

<sup>99</sup> Franciscus Patricius / Frane Petrić, *Nova de universis philosophia / Nova sveopća filozofija* (1979), 43c.

<sup>100</sup> Franciscus Patricius / Frane Petrić, *Nova de universis philosophia / Nova sveopća filozofija* (1979), 43c.

<sup>101</sup> Zu Petrić und Ficino vgl. Maria Mucillo »Marsilio Ficino e Francesco Patrizi da Cherso«, in: *Marsilio Ficino e il Ritorno di Platone*, Studi e documenti, hrsg. v. Gian Carlo Garfagnini, , Band 2 (Florenz: L. S. Olschki, 1986), S. 615–679.

<sup>102</sup> Vgl. Sabrina Ebbesmeyer, »Physiologische Analysen der Liebe, von Ficino zu Patrizi« (<http://www.verbum-analectaneolatina.hu/pdf/1-1-04.pdf>, aufgerufen am 2. 9. 2014).

<sup>103</sup> Hrsg. v. John Charles Nelson, Florenz 1963.

<sup>104</sup> »Francesco Patrizi, »Il Delfino overo del Bacio«.

in einem *Discorso*.<sup>105</sup> Petrić beschreibt als das Prinzip aller Dinge und Gottes die Selbstliebe *philautia* und unterwirft sie dem neoplatonischen Ausgangs- und Rückkehrmodell. Als kosmologisches Prinzip gründet sie in der *amore assoluta* des Ursprungs. Es geht bei der *philautia* um das Selbstverhältnis, das alle Dinge in ihrem Sein konstituiert und der große gemeinsame Nenner ist. In *L'amorosa filosofia* nennt die Dame Tarquinia die *naturale philautia* das »occulto stimolo di natura«. <sup>106</sup> So liegt der Grund der Welt darin, dass Gott sich in allem offenbaren will, um in allem erkannt zu werden. Im 20. Buch seiner »Panarchia« drückt Petrić das durch die Worte des Hermes aus: »Ob hoc ipsum omnia fecit, ut per omnia ipsum cernas«. <sup>107</sup>

Der *furor poeticus* ist ebenfalls eine Art der Liebe, die Leidenschaft, Dichtung zu schaffen. Er ist eine Emotion in der Nähe des Wahns und der Treibstoff für das *ingenium* des Dichters. Wie für die Zoroasterrezeption spielte Ficino auch für die Erneuerung des *furor poeticus*, des platonischen Inspirationskonzepts, eine entscheidende Rolle. <sup>108</sup> Petrić machte dieses Konzept zu einem Angelpunkt seiner poetologischen Systematik, <sup>109</sup> die sich in seine Raumvorstellungen einfügt. Er bot ihr damit den Rahmen, die Verbindung und Kommunikation der menschlichen Seele mit dem Göttlichen greifbar zu machen und der himmlischen Beeinflussung einen Ort zu geben, an dem sie stattfindet.

Liane Nebes begründet, dass das *furor poeticus*-Konzept später durch das Prinzip des *mirabile* und damit eine neue Dichtungsauffassung abgelöst worden sei. <sup>110</sup> Sie übersieht dabei die neoplatonische Kohärenz im Denken von Petrić.

<sup>105</sup> In: Luca Contile, *Le Rime di messer Luca Contile, divise in tre parti, con discorsi, et argomenti di m. Francesco Patritio, et m. Antonio Borghesi* (Venedig: Francesco Sansovino, 1560), 14r–24v.

<sup>106</sup> *L'amorosa filosofia*, hrsg. v. John Charles Nelson (Firenze: Istituto nazionale di studi sul Rinascimento, 1963), S. 130.

<sup>107</sup> Franciscus Patricius / Frane Petrić, *Nova de universis philosophia / Nova sveopća filozofija* (1979), 43v. Gefunden bei: Erna Banić-Pajnić, »Die ‚Pia philosophia‘ bei Nikolaus von Kues, Marsilio Ficino und Frane Petrić/Patrizi«, in: *Sol et homo. Mensch und Natur in der Renaissance*, Festschrift zum 70. Geburtstag für Eckhard Keßler, hrsg. v. Sabrina Ebbesmeyer u. a. (München: Wilhelm Fink Verlag, 2008), Humanistische Bibliothek. Texte und Abhandlungen, Reihe I Abhandlungen, 59, S. 481–510.

<sup>108</sup> Vgl. u. a. seinen Brief: *De divino furore* von 1457, in: *Lettere, Epistolarum familiarium liber*, 2 Bände, hrsg. v. S. Gentile, Band I (Florenz: L. S. Olschki, 1959), S. 19–28.

<sup>109</sup> Vgl. besonders »Discorsi delle diversità de i furori poetici« von 1553 (Francesco Patrizi da Cherso, *Della poetica*, Band III (1969–1971), S. 447–462) und »Del furore poetico« von 1586 (Francesco Patrizi da Cherso, *Della poetica*, Band II (1969–1971), S. 7–35)

<sup>110</sup> Vgl. Liane Nebes *Der ‚furor poeticus‘ im italienischen Renaissanceplatonismus. Studien zu Kommentar und Literaturtheorie bei Ficino, Landino und Patrizi* (2001), S. 152. Insofern ist das 6. Kapitel des Buches »Das *mirabile* als Auflösungsprinzip neuplatonischer Philosopheme« (vgl. 189–2006) von einer für das Denken von Petrić nicht zutreffenden Prämisse getragen und kommt deshalb auch zu nicht zutreffenden Ergebnissen.

So wie die Liebe auf der Selbstliebe gründet, so auch der *furor* unmittelbar auf der Leidenschaft und Sehnsucht nach Selbstoffenbarung und Erkenntwerden. Der *furor poeticus* ermöglicht dem Dichter, wie ein Gott Schöpfung aus sich zu entlassen, in der er sich selbst zeigt, die er durchdringt und in der er erkannt werden kann. Das ist kein Selbstzweck, da der Dichter durch die Anwesenheit des Göttlichen und seiner Schaffensleidenschaft (*furor*) zum dichterischen Handeln ermächtigt wird. Damit wirkt er an der Selbstoffenbarung des Göttlichen in der Schöpfung mit und füllt die Position des *homo medietas* auf eine Weise aus, die der Philosophie mindestens gleichgestellt ist.

Die Selbstdarstellung des schaffenden Dichters erfolgt dabei als Analogie zur Selbstoffenbarung des Weltenschöpfers und ist eine Konsequenz des *furor poeticus* und des *ingenium*. Sie realisiert folgerichtig die Bindung der Dichtungstheorie an die *philosophia perennis*-Tradition. Das in den späteren Schriften auftretende *mirabile* führt die dichtungstheoretischen Konzepte von Petrić daher noch konzentrierter in den Kern der intelligiblen Struktur der Welt und des Schaffensprozesses, der dem Schöpfer Ähnliches und Unähnliches in einer *unio* aus sich heraus entlässt und im Medium der Sprache als *maraviglia* zur Anschauung bringt.<sup>111</sup>

Diese Dichtungstheorie begründet, wie der Dichter analog zum göttlichen Schöpfer etwas Wunderbares schaffen kann und fügt sich ihrerseits in das Konzept des Raums bei Petrić. So wertete Petrić den Dichter zu einem Wesen auf, das nicht Fiktion erfindet, sondern Neues erschafft, also als *facitore* wirkt.

Der *furor poeticus* nimmt seinen Weg zum Menschen im Einklang mit der neoplatonischen Kosmologie und Sphärenlehre, die schon von Ficino u. a. mit den Musen und Göttern der antiken Mythologie dargestellt wurden. Der Beweger dieser Gestirne ist die Weltseele, die Petrić mittels der Muse Calliope als *anima universale del mondo* verbildlicht.<sup>112</sup> Sie inspirierte schon Orpheus und Zarathustra u. a. und ist gemäß der Tradition der *philosophia perennis* als eine Allegorie der göttlichen Weisheit zu betrachten.

Wenn Petrić Apollo und die Musen als Ursprung dichterischer Inspiration bezeichnet, dann restauriert er damit keine antike Götterwelt, sondern folgt einem antiken, neoplatonischen und christlichen Usus, Gestalten der Mythologie typologisch-allegorisch im Sinn seines Konzepts einzusetzen.<sup>113</sup> Schon in der Antike sowie im neoplatonischen Denken bildet der Mythos eine Bildform,

<sup>111</sup> Vgl. hierzu meinen Artikel »Der Mimesisbegriff von Franciscus Patricius (F. Petrić) als Grundlage seiner Polemik mit Torquato Tasso« (2002), S. 433–439.

<sup>112</sup> Vgl. Francesco Patrizi da Cherso, *Della poetica*, Band III (1969–1971), S. 454.

<sup>113</sup> Vgl. hierzu u. a. Elisabeth von Erdmann, *Unähnliche Ähnlichkeit* (2005), 373 ff.

die auf einen von ihm ablösbaren philosophischen Gedanken weist.<sup>114</sup> Diese Strategie gehört zum Inventar der *translatio sapientiae*. Petrić benutzt sie wie vor ihm Nikolaus von Kues, Marsilio Ficino, Pico della Mirandola u. v. a.

In seiner Theorie begründet Petrić die Fähigkeit des Dichtens als ein göttliches Geschenk, das durch den *furor poeticus* mit göttlicher Dynamik ausgestattet wird.

### Schluss

Die Raumphilosophie von Petrić bildet eine wichtige Grundlage bzw. Voraussetzung der Konzepte, die zum unendlichen Universum, zum Feld in der Quantenphysik sowie auch zur Erklärung der Phänomene der Nichtlokalität und Quantenverschränkung entwickelt worden sind. Die Raumvorstellung prägt und durchdringt das gesamte Denken von Petrić.

Die innerhalb der Koordinaten neoplatonischen Denkens zu Raum und Gott entfaltete Poetik von Petrić enthält viele Aspekte, die sich in der weiteren Entwicklung von Literatur und Dichtermythos als wichtig erweisen sollten.

Zahlreiche Impulse gehen jedoch auch vom Konzept des unendlichen Raums aus, den Petrić als alles enthaltende und durchdringende direkte Ausdehnung Gottes vor allem, was ist, denkt. Dieser Raum funktioniert, wie besonders der zweite Teil *Panarchia* von *Nova de universis philosophia* zeigt, im Einklang mit der zweiten Definition aus dem *Buch der 24 Philosophen*: »Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam.«<sup>115</sup> Diese Definition verbindet Omnipräsenz mit Nichtlokalität.

Nicht nur in der »Pancosmia« der *Nova de universis philosophia*, sondern auch in *Della poetica* führt Petrić aus, wie dieser Raum und die Kommunikation in ihm funktionieren. Es ist ein Feld, das vom Göttlichen durchdrungen und in dem alles mit allem verbunden ist und aufeinander wirkt. Der unendliche Teil des Raums befindet sich dabei jenseits der Erkennbarkeit. Schon Dionysius Pseudo-Areopagita gewann aus der Stufenordnung der Schöpfung die Mitwirkung alles Seienden am göttlichen Werk als Bild Gottes bei gleichzeitig völliger Differenz des Urgrunds zum Seienden.<sup>116</sup>

Die Ideen von Petrić zeigen charakteristische Ähnlichkeiten mit den Gedanken zu Raum und Realität, die der französische Quantenphysiker Ber-

<sup>114</sup> Vgl. hierzu Werner Beierwaltes, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1985), S. 114 ff.

<sup>115</sup> *Was ist Gott? Das Buch der 24 Philosophen* (2011), S. 29.

<sup>116</sup> Vgl. »De coelesti hierarchia«, in: Migne, Jacques-Paul (ed.), *Sancti Dionysii Areopagite Opera omnia quae extant* (=Patrologia Graeca 3) (Paris: J.-P. Migne. Imprimerie Catholique, 1857), col. 119–370, besonders 160 ff.

nard d'Espagnat, Templeton-Preis-Träger von 2009, in seinem Buch *Traité de physique et de philosophie* von 2002 zusammenfasste. Der Physiker hält fest, dass die Realität nicht in den Dingen sei, sondern dass es sich bei ihr um einen innerhalb eines Feldes stattfindenden Schöpfungsprozess im Bewußtsein handelt, der die Welt im Zusammentreffen von Wahrnehmung und eines an sich Unbestimmbaren strukturiert und erschafft.

Besonders das *corpicello sotilissimo* bei Petrić zeigt Parallelen zur Quantenverschränkung, bei der Teilchen eine nicht lokale Verbindung eingehen können und nur noch das Gesamtsystem beschrieben werden kann. Diese Nichtlokalität ist ein Zustand des verschränkten Systems, dass sich über das gesamte räumliche System omnipräsent und unteilbar erstreckt. Weit entfernte Dinge wirken in diesem Raumkontinuum aufeinander.

Die Eigenschaften der Nichtteilbarkeit und Nichtlokalität entsprechen der zweiten Gottesdefinition aus dem *Buch der 24 Philosophen*. D'Espagnat spricht von verschleierter Wirklichkeit, *veiled reality*,<sup>117</sup> und postuliert einen überkosmischen Gott außerhalb von Raum und Zeit, dem sich der Mensch mit Raum-Zeitkategorien höchstens annähern kann. Möglich ist dem Menschen grundsätzlich nur die Erkenntnis seiner eigenen Wahrnehmung, nicht aber der Realität selbst. Diese bleibt verborgen und unerreichbar.<sup>118</sup> Tritt sie hinter ihrem Schleier hervor, dann ist das abhängig vom Bewußtseinszustand des wahrnehmenden Menschen. Das, was beobachtet wird, bleibt dabei in seinem Wesen unerkennbar. Es kann aber verändert werden, wenn sich die Wahrnehmung ändert.

Die Erkenntnis von d'Espagnat und anderen Quantenphysikern, dass die Wirklichkeit an sich nicht erkannt werden, sondern nur die Beobachtung selbst beschrieben und vorausgesagt werden kann, eröffnet Möglichkeiten für das menschliche Bewusstsein, die schon Petrić im Rahmen seines Denkens entfaltete.

Die Koinzidenz zwischen den ausschließlich aus Denken gewonnenen Anschauungen des Renaissancephilosophen mit den aus experimenteller Beobachtung und Denken gewonnen Erkenntnissen des Quantenphysikers eröffnen den Zugang zu möglichen Potentialen des menschlichen Bewusstseins, an der Erschaffung der Realität über seine Positionierung in einem göttlichen bzw. Quantenfeld mitzuwirken.

<sup>117</sup> Vgl. Bernard d'Espagnat, *Veiled Reality. An Analysis of Present-Day Quantum Mechanical Concepts*, o. O. (Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1995), *Frontiers in Physics*, S. 91.

<sup>118</sup> Vgl. hierzu u. a. Bernard d'Espagnat, *Auf der Suche nach dem Wirklichen. Aus der Sicht eines Physikers*, übers. v. A. Ehlers (Berlin [u. a.]: Springer, 1993).

D'Espagnat hält besonders die Dichter für geeignet, diese nicht greifbare Verfassung der Wirklichkeit anzunehmen und auszudrücken.<sup>119</sup> Bei Petrić werden Dichter durch göttliche Eingießung in ihren *apex mentis* fähig, Wunderbares und Neues hervorzubringen.

Das gemeinsame Projekt des göttlichen Schöpfers und des Dichters findet im göttlichen alles umfassenden Raum statt und funktioniert nach dem Prinzip der Omnipräsenz Gottes, die Orte und Kommunikationen für die Schöpfung zur Verfügung stellt. Die Erschaffung der Welt erfolgt in zwei Phasen, in der Imagination bzw. im Bewusstsein und in der Information der Materie. Der Schöpfer informiert und durchdringt den Dichter, über seine sich der göttlichen Präsenz anpassende Wahrnehmung selbst Schöpfung als Selbstoffenbarung und Wunderbares (*maraviglia*) hervorzubringen.

Indem der Dichter sein Werk so durchdringt wie Gott seine Schöpfung, wird der Dichter auf seiner Ebene zu einem *anderen Gott*, der die göttlichen Möglichkeiten durch den Raum »in cima del soprano capo« zugespielt bekommt. So kann der Dichter in seiner Dichtung neuen vom Göttlichen durchdrungenen Raum schaffen und die Schöpfung erweitern.

Realität wird damit eine Schöpfung der Wahrnehmung, die ein an sich Unerkennbares mit dem Bewusstsein informiert, das wahrnimmt und damit den Wahrnehmenden und das Wahrgenommene zu Einem verbindet, das als Realität empfunden wird.

Im Denken von Petrić durchdringt das Göttliche bzw. der göttliche Raum, das All-Licht, die All-Seele, sowohl das Bewusstsein des Dichters als auch alles, was es wahrnimmt. Es befähigt den Dichter damit zu einer wunderbaren Schöpfung, die von Gott durchdrungen ist und Gott nach Maßgabe des Wahrnehmenden und des Äußeren, auf das sich seine Wahrnehmung richtet, offenbart und erkennbar macht. Schöpfung wird damit zu einem permanenten Prozess des Bewusstseins, in dem die Schöpfung des Dichters eine privilegierte und Gott besonders nahestehende Position einnehmen kann.

Dieser Vorgang der Teilhabe an der Schöpfung funktioniert nach dem Prinzip der Mystik: »Das Licht sieht das Licht«, »Der Abgrund ruft den Abgrund«, Gott sieht sich selbst.

---

<sup>119</sup> Vgl. Ulf von Rauchhaupt, »Die Realität ist nicht in den Dingen«, (<http://www.faz.net/aktuell/wissen/physik-chemie/bernard-d-espagnat-die-realitaet-ist-nicht-in-den-dingen-1924250.html>, aufgerufen am 2. 9. 2014).

## Bog, prostor i čovjek-pjesnik kod Frane Petrića

### *Sažetak*

U Petrićevu mišljenju stvoritelj i pjesnik imaju zajednički projekt. Oni stvaraju svijet. Njihova povezanost je toliko temeljna da pjesnikova *poiesis* predstavlja model za stvaranje svijeta. Mogućnosti i kvalitete pjesnika pa time ljudske svijesti privilegirani su dijelovi prostora, prve protežnosti Boga. Iz Petrićeva poimanja prostora proizlaze dalekosežne posljedice za pjesnika, koji može u svojim medijima realizirati i dalje razvijati božansko *omnia in omnibus* temeljem prisutnosti onoga božanskoga u sebi samom, koje mu nadolazi kroz prostor. Na taj način on postaje paradigmatično mjesto, na kojem biva vidljivo, kako je Bog prisutan u ljudima i u svijetu te kako otpušta stvaranje iz sebe. Ovdje se može uočiti kružni tok stvaranja: Bog preko čovjeka stvara Boga. U Petrićevu će se konceptu nagovijestiti spoznaje o osobinama svijeta i realiteta, kojima se danas u kvantnoj fizici približava s potpuno drugih premisa.

*Ključne riječi:* *alter Deus* / drugi Bog, pjesnik, svijest, *furor poeticus*, slika i prilika Božja, *ingenium*, nelokalitet, nedjeljivost, *omnia in omnibus*, kvantna fizika, stvaranje, samootkrivenje, beskrajni prostor