

Marek HERMANN
 Jagiellonen-Universität Krakau

ZWISCHEN HEIDNISCHER UND CHRISTLICHER KOSMOLOGIE

Isidor von Sevilla und seine Weltanschauung

Isidor von Sevilla lebte im frühen Mittelalter, war aber in vielfacher Beziehung noch altertümlicher Verfasser, wird also oft für den letzten Vertreter der antiken Kultur gehalten. Obwohl er im 7. Jahrhundert schuf, war er stärker mit der Antike verbunden, als viele frühere christliche Autoren – in der Lehre des Isidors finden wir mehr Laienmotive als bei Ambrosius, Hieronymus oder Augustinus. Wenn wir den Ertrag dieses größten Enzyklopädisten forschen, können wir Isidor für eine epochale Gestalt mittelalterlichen Europas anerkennen, die sich zwischen zwei Zeiträumen befand – der Antike und dem Mittelalter. Er berief sich sehr oft auf heidnische Verfasser, stellte ihre Lehrmeinungen vor, allerdings bedeutet es nicht, daß er auf die christliche Weltanschauung verzichtete. Am wichtigsten war für ihn, natürlich, die Heilige Schrift und keine von dem Bischof von Sevilla verkündete Meinung konnte ihr zuwiderlaufen. Die heidnische Wissenschaft nutzte er für die Bestätigung der "heiligen Wissenschaft" aus, wodurch er die zwei verschiedenen Welten zu verbinden suchte¹. Man hält ihn also für den großen Vermittler zwischen den zwei Epochen, weil er weiter als seine Vorgänger die Leistungen der vorchristlichen Wissenschaft betrachtete und sich ihren Geist mit den Forderungen seiner Zeit auszusöhnen bemühte.

Isidor war vor allen Dingen Kompilator und als seine Spitzenleistung auf diesem Feld erwies sich die Enzyklopädie *Etymologiae* oder

¹ Der Unterschied zwischen Isidor und den heidnischen Enzyklopädisten ist offenbar. Die Laienwissenschaftszweige sind für ihn nicht nur die Lehre, die der ausgebildete Mensch beherrschen sollte, sondern eine Widerspiegelung der Gotteslehre, die ein geistiges Wesen der Welt zu verstehen hilft; vgl. J. Perez de Urbel, *Isidor von Sevilla. Sein Leben, sein Werk, seine Zeit*, Köln 1962, S. 203.

*Origines*². Er hat darin ein reichhaltiges Material gesammelt, und von Popularität und Einwirkung der *Origines* auf die kommenden Generationen zeugt fast ein Tausend Handschriften des Werkes, die bis zu unserer Zeit erhalten überdauert sind³. Neben Varro, Plinius, Martianus Capella oder Cassiodor war er bedeutender Vertreter der enzyklopädischen Richtung in der lateinischen Literatur. Einen beträchtlichen Abschnitt der *Origines* hat Isidor der Astronomie gewidmet, dem letzten Teil seines *Quadrivium*⁴. Das kosmographische Grundwerk des Bischofs von Sevilla war aber die Abhandlung *De natura rerum*, betitelt identisch wie das sechs einhalb Jahrhunderte ältere Poem von Lucrez. Wenn es um eine Ähnlichkeit zwischen diesen Werken geht, begrenzt sich diese auf die jeweils im letzten Teil der beiden Werke behandelten meteorologischen Phänomene⁵. Indem Isidor den Titel des Lucrez übernommen habe, so Fontaine, versuchte er zu verstehen zu geben, daß seine Abhandlung – ebenso wie das frühere Poem des Lucrez – viele seltsame, Furcht erregende kosmographische Phänomene, wie auch das Funktionsprinzip der Welt erläutern solle⁶. Es ist schwer zu sagen, ob es eben die Absicht Isidors war oder ob die Auswahl des Titels eher zufällig ist.

² Der Streit, ob das Werk *Etymologiae* oder *Origines* betitelt werden sollte, ist bis heute unentschieden. Dies ergibt sich daraus, daß diese Enzyklopädie bis zum Isidors Tod keinen festen Titel hatte. 'Etymologia' ist ein aus dem Griechischen stammendes Wort, das auf die Stammsilbe eines lateinischen Wortes weist; indessen ist 'Origines' die lateinische Entsprechung des Fachbegriffs 'Etymologia'; vgl. A. Borst, *Das Bild der Geschichte in der Enzyklopädie Isidors von Sevilla*, „Deutsches Archiv“ 22:1966, S. 9–11.

³ Vgl. A. Borst, *Das Bild...*, S. 5. E. R. Curtius (*Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, Kraków 1997, S. 28) behauptet, daß Isidors Enzyklopädie über das ganze Mittelalter hindurch als ein Hauptwerk diene, in dem der Verfasser die Gesamtheit der spätantiken Lehre erfaßt hat.

⁴ Schon am Anfang der *Origines* stellt Isidor das Prinzip der *septem artes liberales* vor. Seine Verdienste um die allgemeine Verbreitung dieses Systems für das mittelalterliche Schulwesen, besonders in der karolingischen Zeit, waren enorm; vgl. E. R. Curtius, *Literatura europejska...*, S. 42.

⁵ Lucrez hat im V. Buch unter anderen Blitze, Donner, Wolken, Regen, Erdbeben und Wasserkreislauf beschrieben, alle diese Phänomene befinden sich auch im dritten Teil des Poems von Isidor. Zwei nicht übliche Probleme außerhalb der Meteorologie – Ätna, deren Schilderung mit dem Phänomen des Vulkanismus verbunden ist, und Nil, bei dessen Beschreibung die Autoren die Hochfluterscheinung erklären, die in den beiden Werken dargestellt sind, zeugen von dem Einfluß des Poems von Lucrez auf Isidors *De natura rerum*.

⁶ Vgl. J. Fontaine, *Isidore de Seville, Traité de la nature*, Bordeaux 1960, S. 5. Absichte, die Fontaine Isidor zuschreibt, können wir im VI. Buch des Poems von Lucrez finden:

Die beiden Werke, *De natura rerum* und *Origines*, sind von Sisebut, dem König der Westgoten, in Auftrag gegeben worden⁷. Auch er hat ein kurzes, astronomisches Poem verfasst, das in Form eines Briefes an den Bischof von Sevilla von der Sonnenfinsternis handelte. Um auf Isidor zurückzukommen, ist *De natura rerum* früher als *Origines* in den Jahren 612–614 geschrieben worden, während die letztere von Isidor bis zu seinem Tod, d. i. bis 637 geschrieben wurde⁸. Die kosmographischen Fragen in *Etymologiae* sind gekürzter als in *De natura rerum* behandelt, hier befinden sich aber, der Absicht des Verfassers gemäß, viele etymologische Erklärungen und Begriffsbestimmungen, die wir nicht in der früheren astronomischen Abhandlung finden. Zahlreiche Bruchstücke aus *De rerum natura* hat Isidor einfach in die *Origines* übertragen und nur wenige davon sind geändert worden. Isidor untergliedert die Kosmographie in seinem Werk in drei Teile: die astronomischen Erklärungen hat er in das III. Buch gesetzt, im V. Buch beschreibt er die Hemerologie, im XIII. meteorologische Phänomene. Dieselbe Gliederung nimmt er in *De natura rerum* vor, obgleich in anderer Reihenfolge: die ersten Bücher widmet er der Hemerologie, die zwei nächsten dagegen der Astronomie und der Meteorologie. Die Hemerologie, und zwar die Lehre, die sich mit der Zeitaufteilung befasst, wurde von den christlichen Verfassern nicht ernst genommen. Man interessierte sich dafür erst wegen der Teilung des liturgischen Jahres, weswegen auch Isidor dieses Thema übernommen hat⁹. Im vorliegenden Beitrag werden wir uns mit den

*quae fuerint sint placato conversa furore.
cetera quae fieri in terris caeloque tuentur
mortales, pavidis cum pendent mentibus saepe
et faciunt animos humilis formidine divom
depressosque premunt ad terram propterea quod
ignorantia causarum conferre deorum
cogit ad imperium res et concedere regnum (VI 49–55).*

⁷ Isidor schrieb die wissenschaftlichen Werke nicht nur im Auftrag des Sisebut, sondern unterstützte mit seiner Feder in *Sententiae* oder in *De origine Gothorum* auch die Autorität königlicher Herrschaft, indem er damit ihre göttliche Abstammung begründete; er bezog sich dabei auf die Bibel, vgl. M. Reydellet, *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Seville*, Rome 1981, S. 507–508; J. Fontaine, P. Charles, *La monde antique et la Bible*, Paris 1985, S. 452–453

⁸ Fontaine (*Isidore de Seville, Traité de la nature...*, S. 5) meint, der unmittelbare Grund für das Poem des Isidor seien die Mondfinsternis in den Jahren 611 und 612, wie auch die völlige Sonnenfinsternis im Jahre 612 gewesen.

⁹ Beda Venerabilis, der auch die kosmographische Abhandlung *De natura rerum* geschrieben hat, hat die mit der Zeitbeschreibung verbundenen Fragen in der ganz getrennten als *De temporibus* betitelten Schrift dargestellt.

astronomischen Betrachtungen des Verfassers der *Etymologiae* beschäftigen, die er von jenen drei kosmographischen Teilen am ausführlichsten zur Geltung kommen läßt.

Wie zuvor angedeutet, kann Isidor für einen Vermittler zwischen heidnischer und christlicher Welt gehalten werden. Besonders offenbar wird das in *De natura rerum*, wo wir eine dualistische Weltanschauung finden – einerseits die stricte wissenschaftlichen Definitionen mit den von heidnischen Autoren wörtlich übernommenen Stellen, andererseits eine allegorische Auslegung mit zahlreichen Beispielen aus der Heiligen Schrift oder aus den Kirchenvätern. Diese mystisch-allegorische Auslegung war für Isidor von ebenso großer oder sogar größerer Bedeutung als die wissenschaftliche. Im Zusammenhang damit zeugt die am Anfang des 20. Jahrhunderts, z.B. von Brehaut, verkündete Behauptung über einen Obskurantismus, Diletantismus oder Halbwissen nicht nur von dem fehlenden Verständnis für Isidors Errungenschaft, ja für seine Epoche überhaupt¹⁰. Solche Einstellung zu diesem großen Denker gehört zum Glück der Vergangenheit an; das Werk des Bischofs von Sevilla ist gründlich erforscht und ins rechte Licht gestellt geworden, wohingegen er selbst als die größte wissenschaftliche Autorität des Spätmittelalters und Frühmittelalters anerkannt wird. Es ist vor allem J. Fontaines Verdienst, durch dessen tiefgreifende Forschung Isidor in der Geschichte der europäischen Kultur einen ihm gebührenden Platz zurückerlangt hat.

Isidor sagt schon in der Einleitung zu *De natura rerum* eine dualistische Weltauslegung an, die sowohl auf der heidnischen als auch auf der christlichen Tradition gegründet war: *Quae omnia, secundum quod a veteribus viris maxime sicut in litteris catholicorum virorum scripta sunt* (intr. 2). Wir sehen hier klar, daß der Verfasser vor allem auf die christliche Auslegung Rücksicht nimmt. Doch ebenso wichtig ist für ihn die Forschung der Welt vom Standpunkt der Laienwissenschaft aus, was im nächsten Satz unterstrichen wird: *Neque earum rerum naturam noscere superstitiosae scientiae est, si tantum sana sobriaque doctrina considerentur* (intr. 2). Isidor führt also eine Polemik mit den Anschauungen, die in den Laiendefinitionen einen Aberglauben und demzufolge eine Sünde erblicken.

¹⁰ E. Brehaut hat Isidor und sein Werk in der Arbeit unter dem Titel *The Encyclopedist of the Dark Ages* (New York 1966) vorgestellt. Der Titel selbst enthält eine pejorative Aussage. Die negative Einstellung Brehauts entspringt dem völligen Zurückwerfen der Errungenschaften des Mittelalters, also trotz einiger „Artigkeiten“ versenkt er Isidor und sein ganzes Werk in „einen Abgrund der dunklen Zeit“.

Die Auffassung, die Astronomie – dieser Begriff wurde bis zur Isidors Zeit austauschbar mit der Astrologie gebraucht – sei eine entbehrliche und unnütze Lehre, war allgemein bei den christlichen Autoren¹¹. Selbst Augustinus spricht in diesem Ton in *De doctrina christiana*, wenn er die astronomischen Theorien als unnütze Lehre abtut¹². Ähnlich leugnet Ambrosius das Bedürfnis nach der Sternenkenntnis ab und beschäftigt sich damit nur marginal. Solche Einstellung ergab sich daraus, daß die Astronomie nicht von der Astrologie getrennt wurde, in Zusammenhaft damit wurde jene wissenschaftliche Fachrichtung oft mit Aberglauben gleichgesetzt und sehr mißtrauisch betrachtet¹³. Als erster hat die Einteilung zwischen diesen zwei Fachrichtungen, die sich mit der Sternforschung von diesem so verschiedenen Standpunkt aus befassen, eben Isidor vollbracht; niemand vor ihm hatte versucht, die Lehre von dem Weltbau und der Bewegung der Himmelskörper von den Forschungen über den geheimnisvollen Einfluß der letzteren auf das menschliche Leben abzugrenzen¹⁴. Die Tatsache, daß Isidor als erster diese Aufgliederung durchgeführt hat, zeigt, wie großes Gewicht er auf die Sternenkenntnis legte. Es war also für ihn notwendig geworden, die Astronomie von einem verdächtigen astrologischen „Beschlag“ zu säubern¹⁵. Die

¹¹ Die Einstellung der christlichen Verfasser unterscheidet sich beträchtlich von den diesbezüglichen Lagentheorien. Das Beispiel kann Quintilian sein, der das Wissen von Astronomie für sehr wesentlich im Bildungssystem hielt, sogar unentbehrlich für das Verständnis der Literatur, die viele Anspielungen aus dem Bereich Astronomie enthielt.

¹² Siehe Augustinus, *De doctrina christiana* I 11, 1.

¹³ Die Astrologie, in der heutigen Wortbedeutung, wurde von Gregor dem Großen abgelehnt. Er tat dies in seiner Rede auf dem Epiphaniensfest. Sehr kritische Einstellung gegen Astrologie finden wir auch in Orosius' *Commonitorium de errore Priscilianistarum et Origenistarum*.

¹⁴ Vor Isidor erschienen schon Definitionen der Astrologie. Cicero hält für Astrologie, was wir die Astronomie nennen. Als erster hat sich Warro dieses Begriffes bedient, dessen der Astronomie gewidmete Kapitel aus *Disciplinae* gerade den Titel *De astrologia* tragen sollte. Der Autorität des Warro folgend, gebrauchten die Verfasser bis zu Isidors Zeit großenteils eben diesen Begriff; vgl. J. Fontaine, *Isidore de Seville et l'astrologie*, „Revue des études latines“ 31:1954, S. 274; W. Hübner, *Die Begriffe Astrologie und Astronomie in der Antike*, „Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse“ 7:1989, S. 17–18.

¹⁵ Die astrologischen Theorien hat auch Cassiodor in *Institutiones* verurteilt. Sein Interesse für die Astronomie war so allgemein, daß er ihr in seiner Enzyklopädie nicht viel Platz gewidmet hat. Da *Institutiones* früher als *Origines* sind, erwägen die Forscher den Einfluß der ersteren auf Isidors Werk; vgl. J. Fontaine, *Cassiodore et Isidore: l'évolution de l'encyclopédisme latin du VII siècle*; „Atti della Settimana di Studi“ 1986, S. 73. P. Lehmann, *Cassiodorstudien*, „Erforschung des Mittelalters“ 2:1959, S. 56 ff.

von Isidor vollbrachte Trennung war noch nicht allzu scharf und seine Begriffsbestimmungen der Astronomie und Astrologie nicht völlig klar¹⁶. Nach der Definition der Astronomie in *Etymologiae* zählt er deren Erfinder auf und widmet den nächsten Passus eben dem Unterschied zwischen Astronomie und Astrologie: *Astronomia caeli conversionem, ortus, obitus motusque siderum continet, [...] Astrologia vero partim naturalis, partim superstitiosa est* (III 27). Der Verfasser führt also eine doppelte Teilung durch: die Sternenlehre, die bis dahin untrennbar war und für die austauschbar die Begriffe Astrologie und Astronomie gebraucht wurden, wird nun in zwei getrennte Bereiche geteilt, wobei die Astrologie zusätzlich in *naturalis* und *superstitiosa* differenziert wird¹⁷. Während die *astrologia superstitiosa* unserer Vorstellung von dieser Disziplin entspricht, fallen die semantischen Felder der natürlichen Astrologie und Astronomie in gewissem Maße zusammen: *Naturalis dum exequitur solis et lunae cursus, vel stellarum certas temporum stationes*¹⁸. Interessanterweise bezeichnet Isidor die Astrologen als *mathematici*; die Konnotation dieses Wortes ist heute im Vergleich zum Altertum völlig entgegengesetzt. Dieser schlechte Ruhm der Mathematiker reicht schon in die hellenistische Zeit zurück, als die damaligen Astronomen den Großteil ihrer Sternwissenschaft einer Bestätigung der geozentrischen Welttheorie und den seltsamen astrologischen Ideen widmeten¹⁹. Um wieder auf die Theorie des Isidors zurückzukommen: seine semantischen Differenzierungen waren von äußerst wichtig. Es zeigt sich also, daß trotz des kompilatorischen Charakters der Arbeit des Bischoffs von Sevilla seine Auslegungen auch schöpferisch sein konnten.

¹⁶ Die erste Begriffsbestimmung der Astronomie und Astrologie, noch weniger genau als diese in *De natura rerum*, hat Isidor in *Differentiae* vorgestellt: *Astronomia est lex astrorum. Astrologia est ratio quae conversionem coeli et signorum definit, potestatesque et ortus siderum, et occasus. Hanc mathematici sequuntur* (2, 39, 152).

¹⁷ Die Einteilung in *astrologia naturalis* und *superstitiosa* war nach Fontaine (*Isidore de Seville et l'astrologie...*, S. 276) von großer Bedeutung. Vor Isidor wurde der Begriff Astrologie von vielen anerkannten kirchlichen Autoren in der Bedeutung der heutigen Astronomie benutzt.

¹⁸ Die Geschichte dieser beiden Begriffe – der Astronomie und der Astrologie – im Altertum und im Mittelalter hat W. Hübner beschrieben.

¹⁹ In der hellenistischen Epoche bestand schon das von Aristarchos von Samos geschaffene heliozentrische System. Der nächste Astronom, der die Theorie des Aristarchos zu bestätigen versuchte, war der im 3. Jahrhundert v. Chr. lebende Seleukos von Seleukeia. Die Ursache, weshalb die heliozentrische Theorie von den Alten abgelehnt wurde, war die Autorität des Aristoteles, der die Mitte der Welt mit der Mitte der Erde gleichsetzte; eine andere Ursache für die Ablehnung der Theorie des Aristarchos waren religiöse Gründe; vgl. J. North, *Historia astronomii i kosmologii*, Katowice 1977, S. 66–67.

Nach der Definition der Astronomie geht Isidor zur Etymologie des Begriffs *mundus* über: *Quid ideo mundus est appellatus, quia semper in motu est, nulla enim requies eius elementis concessa est* (Or. III 29), er leitet ihn somit vom Verb *movere* ab. In *De natura rerum* nimmt die Weltanschauung, wie vorhin schon angedeutet, den zweiten Platz nach der Hemerologie ein. In dieser Abhandlung versuchte Isidor, die heidnische und christliche Weltanschauung völlig verschmelzen zu lassen, daraus resultiert eine andere Anordnung als in den älteren derartigen Schriften: *Quapropter incipientes a die, cuius paene prima procreatio in ordine rerum visibilium extat* (intr. 3). Diese Aufeinanderfolge stimmt in gewissem Maße mit der Anordnung der Bibel überein, die mit dem Buch der *Genesis* anfängt. In seiner kosmographischen Abhandlung gab Isidor neben der wissenschaftlichen Weltauslegung, die er nachher in *Origines* wiederholt hat, auch eine mystische Welterklärung: *Secundum mysticum autem sensum mundus competenter homo significatur, quia sicut ille ex quattuor concretus est elementis* (IX, 1). Doch zur Bekräftigung dieser Meinung beruft er sich auf die Autorität heidnischer Verfasser: *Unde et veteres hominem in communione fabricae mundi constituerunt, siquidem graece mundus cosmos, homo autem micros cosmos, id est minor mundus est appellatus* (IX, 2). Es handelt sich hier um die Theorie der vier Elemente, wie auch um die Idee des Mikro- und Makrokosmos. Die Voraussetzung, daß der Mensch aus denselben Elementen wie das Weltall besteht, führt zu der Schlußfolgerung, daß im Menschen ein Wesen aller Dingen enthalten ist²⁰. Die Theorie der vier Elemente hat Isidor genauer in den nächsten Kapiteln *De natura rerum* dargestellt. *Ignis, aer, aqua, terra* bilden vier Teile, aus welchen der Mensch und die Welt gebaut sind. Der Verfasser veranschaulicht dies mit einem Bild, in dessen oberem Teil Feuer in Verbindung mit Luft, darunter Wasser und daran angrenzend das am schwersten wiegende Erde dargestellt sind²¹. Christliche Autorität, die die Theorie der vier Elemente bestätigt hat, ist oftmals von Isidor angeführter Ambrosius: *terra inquit, arrida et frigida est, aqua frigida atque humida, aer calidus atque humidus, ignis humidus atque*

²⁰ Über den Menschen als einen Kern aller Dinge lesen wir in *Sententiae: Communia homini omnia naturalia esse cum omnibus quae constant et in homine omnia contineri atque in eo omnium rerum naturam consistere patet* (I 11, 1).

²¹ Isidor hat in *De natura rerum* viele Bilder gesetzt. Das häufigste Element, das auf diesen Bildern erscheint, ist der Kreis, weswegen seine Abhandlung im Mittelalter allgemein auch als *Liber rotarum* bekannt war.; vgl. F. B r u n h ö l z l, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, München 1975. S. 75.

*siccus. Per quas enim iugabiles qualitates sic sibi singula commiscetur (De n. r. XI, 2)*²². Diese Elemente durchdringen sich wegen gewisser gemeinsamer Eigenschaften, was völlig dem auf dem Bild vorgestellten Schema entspricht²³.

Ebenso wie bei der Teilung der Welt in Elemente beruft sich Isidor auch bei der Einteilung in Zonen auf allegorisch-mystische Auslegungen. Seine Gliederung in fünf Zonen ist mit den antiken Theorien übereinstimmend, was von ihm bestätigt wird, als er Vergil und Varro zitiert; darüber hinaus können da auch manche Parallelen an Hygin entdeckt werden. Isidors Zonentheorie ist nicht ganz klar, was sich daraus ergibt, daß er sich nirgendwo eindeutig für die sphärische oder flache Gestalt der Erde erklärt. Die Zahl der von ihm dargestellten Zonen ist verschieden. In *De natura rerum* führt er fünf davon an: *arcticos, therinos, aequinoctialis, hiemalis, australis*. Ihre Anordnung ist nicht übersichtlich, denn *septentrionalis (arcticos)* und *australis (antarcticos)* sind miteinander verbunden (*septentrionalis et australis circuli sibi coniuncti*; X, 3). Dasselbe Schema gilt auf dem Bild, das die Einteilung der Welt in fünf Zonen erläutert, wo jene zwei *circuli* benachbart dargestellt sind. Die Einteilung in die Zonen, welche Isidor in späteren *Origines* vollbringt, ist schon etwas anders: die zwei letzte Sphären nennt er in umgekehrter Reihenfolge – zuerst *antarcticus* und als letztes *hiemalis* – er verzichtet somit auf eine Zusammenfügung der arktischen und der antarktischen Zone; das vom Verfasser geschilderte Bild wird jedoch mit Rücksicht auf diese Reihenfolge bei weitem nicht nachvollziehbar. Isidor fügt auch in seinem letzten Werk die zwei seit langem von den Doxographen beschriebenen Sphären hinzu, die in *De natura rerum* unbeachtet blieben – *circulus zodiacus* und *lacteus*. Wir sehen also, daß seine Anschauung von dem Sphärensystem eine Veränderung erfahren hat. Er ver-

²² Manchmal führt Isidor seine Quelle an und zitiert, wie in diesem Fall, wo er Ambrosius erwähnt, den Autor; er gibt aber oft keine Auskunft, aus welcher Erstschrift ein Zitat stammt. Als erster führte folgerichtig die zitierte Autoren Beda Venerabilis an; vgl. F. Brunhölzl, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, München 1975, S. 75.

²³ Dieselbe Einteilung der Welt in vier Elemente hat Manilius in seinem astrologisch-astronomischen Poem *Astronomica* vorgenommen:

*summaque complexus stellantis culmina coeli
flammarum vallo naturae moenia fecit.*

*proximus in tenuis descendit spiritus auras
aerque extendit medium per inania mundi
tertia sors undas stravit fluctusque natantis*

[...] *ultima subsedit glomerato pondere tellus* (I, 150–159).

gleich bildhaft fünf Zonen mit fünf Handfingern, dies war aber nicht seine originelle Idee – ähnliche Analogien sind schon im Vergilkommentar des Probus zu finden²⁴.

Die Teilung in Zonen vollbringt der Autor nicht nur unter Berufung auf Varro, sondern stützt er sich auch auf Hygin und die Scholien zu verschiedenen astronomischen Texten²⁵. Die Namen der Zonen sind nicht die einzige Gemeinsamkeit zwischen Isidor und Hygin, die beiden Verfasser geben auch dieselbe Ethymologie der arktischen Zone an: *Quorum primus circulus ideo ἀρκτικός appellatur, eo quod intra eum Arctorum signa inclusa prospiciuntur* (Or. III, XLIV 2), eine analoge Interpretation finden wir bei Hygin: *circulus arcticus appellatur, quod intra eum Arctorum simulacra ut inclusa perspiciuntur* (De astr. I, 6, 2). Obwohl sich also Isidor nicht auf den Namen des Autors *De astronomia* beruft, so wird für uns offensichtlich, daß sein Werk für den Bischof von Sevilla nicht nur in diesem Kapitel eine der wichtigsten Quellen war²⁶. In *De natura rerum* setzt Isidor das Kapitel über die Zonen an den Anfang der Abhandlung und betitelt es als *De quinque circulis mundi*, stellt aber ihre Anordnung am Himmelmantel nicht so deutlich dar wie in *Origines*. In diesem letzten Werk, wo er sie nach der Vorstellung des Firmaments im Kapitel *De quinque circulis coeli* zeigt, lokalisiert er die Zonen diesmal eindeutig am Himmel²⁷.

²⁴ Vgl. J. Fontaine, *Isidore de Seville et la culture classique dans l'Espagne visigothique*, Paris 1959, S. 577.

²⁵ Über die Abhängigkeit des Isidors u. a. von Hygin schreibt A. Schenk (*De Isidori Hispalensis De natura rerum libelli fontibus*, Jenae 1909, S. 45), dessen Arbeit, obgleich am Anfang des 20. Jahrhunderts geschrieben, immer noch aktuell ist: *Summa auctoritate valuit apud Isidorum Hyginus mythographus qui dicitur, cuius opusculum vulgo C. Iulii Hygini astronomicon poeticon inscriptum saepissime et imprimis in astronomica sui libelli parte (intelle di volo CC. IX–XXVI) expilavit, modo nomine auctoris allato modo neglecto*.

²⁶ Die Namen der einzigen Zonen sind bei Isidor dieselben wie bei Hygin: *arcticus, therinus, aequinoctialis, hiemalis, antarcticus*. Isidor hat von Hygin nicht nur die Definition der Ethymologie des Begriffs 'arcticus', sondern auch 'antarcticus' übernommen, er schreibt: *ἀνταρκτικός vocatur, quod contrarius est ei circulo quem arcticum supra definimus* (I 6, 3), Isidor dagegen: *circulus ἀνταρκτικός vocatus eo quod contrarius sit circulo, quem αρκτικον nominamus* (III, XLIV 3).

²⁷ Seit dem Altertum bis zur Neuzeit wurde der Erdgürtel mit den Himmelszonen gleichgesetzt. Ebenso war es mit den Längen- und Breitengraden. Auf diese Weise beschreibt Amerigo Vespucci die Zonen noch im 16. Jahrhundert in *Mundus Novus*: *Et regio illa Mandigha gradibus quattuordecim intra torridam zonam a linea aequinoctiali versus septentrionem* (26, 27) – *gradibus quattuordecim* ist nicht mit „auf dem 14. Breitengrad“ sondern „unter dem 14. Breitengrad“ wiederzugeben.

Nach der Beschreibung der Zonen geht Isidor in *De natura rerum* zur Charakteristik des Himmels über, die er mit einer Interpretation im mystischen Sinne beginnt: *Caelum spiritaliter ecclesia est, quae in huius vitae nocte sanctorum virtutibus quasi claritate siderum fulgit* (*De n. r.* XII, 1). Die der Kirche entsprechende Allegorie des Himmels ist nicht die einzige mystische Auslegung, Isidor schreibt auch, daß den Himmel alle Heiligen, Engel, Propheten wie auch Apostel bilden (XII, 1). Die Etymologie des Begriffs „*caelum*“ gibt er in den beiden Werken an, wo er ihn vom Wort „*caelatum*“ herleitet, indem er eine schöne Metapher über den einem Silbergefäß ähnlichen und mit eingemeißelten Zeichen glänzenden Himmel anführt: *apud Latinos autem propterea caelum appellatur, quia impressa stellarum lumina veluti signa habens, tamquam caelatum dicitur sicut argentum, quod signis eminentibus refulgit, caelatum vocatur* (*De n. r.* XII, 2). In *Origines* wiederholt er seine Ausführung, nutzt aber nicht die Synekdoche *argentum caelatum*, sondern vergleicht das Firmament unmittelbar mit dem *vas caelatum*²⁸. Die Himmelsdefinition wird von der Feststellung des göttlichen Ursprungs des Himmels ergänzt. Nach dieser allegorischen und mystischen Auslegung geht Isidor zu den Einzelheiten über: er zählt die einzelnen Teile des Himmels auf (*culus, axis, clima, cardines, convexa, hemisphaera, polus*), bezeichnet ihre Stellung im Weltall, schreibt über die runde Gestalt des Firmaments. Die Kugelform, die die Himmelskugel besitzt, war für die Alten immer eine vollkommene Gestalt, die für die Schönheit des Weltalls, zugleich aber auch für dessen göttliche Abstammung entscheidend war²⁹. Davon schreibt auch der Autor der *Etymologiae* unter Berufung auf Plato: *cuius perfectionem sphaere vel circuli multis argumentationibus tractans rationabile Plato fabricatoris mundi opus insinuat* (*De n. r.* XII, 5). Wie wir sehen, schreckt er nicht davor zurück, sich auf den heidnischen Verfasser zu berufen, um die göttliche Voll-

²⁸ Der Leitgedanke der unter den Sternen ziselierten Konstellationen erschien oftmals in der antiken Literatur: *caelatum stellis Delphina videbas* (Ovidius, *Fastorum* II 79); *crater auratis surgit caelatus ab astris* (Manilius V 235). In dem von Isidor angeführten Abschnitt ist dieser Gedanke auf den ganzen Himmel angewandt worden.

²⁹ Die Alten meinten, die geometrischen Figuren besäßen eine vollkommene Gestalt, seien also vollendet schön. Am Himmel befinden sich viele solche geometrische Figuren, die über seine Schönheit entscheiden: der Kreis (Nördliche und Südliche Krone, in den Polarkreis eingeschriebene Bären), das Dreieck (gleichnamiges Sternbild), das Quadrat (Pegasus); vgl. M. Hermann, *Obraz nieba gwiazdzistego w literaturze rzymskiej epoki augustowskiej*, Kraków 2001, S. 51 ff.

kommenheit der Welt zu bestätigen³⁰. Bei Isidor finden wir also – entweder in den Vergleichen des Himmels mit einem meisterhaft ziselierten Gefäß, oder im Wahrnehmen seiner vollkommenen Gestalt – ein starkes Echo der alten, die Schönheit des Weltalls verkündenden Theorien³¹.

Der Bischof von Sevilla, der in *Origines* die runde Gestalt der Himmelssphäre vorstellt, lokalisiert die Erde genau in ihrer Mitte; er erweist sich nun als der Anhänger des bis zur kopernikanischen Revolution geltenden geozentrischen Systems. Im Fall von Isidor, dessen Schriften einen programmatisch kompilatorischen Charakter tragen, ist solche Einstellung selbstverständlich. In den beiden von uns untersuchten Werken gibt er Ausdruck für die Überzeugung, daß sich die Himmelssphäre mit großer Geschwindigkeit um ihre Achse herum bewegt, in entgegengesetzter Richtung als die Sterne. Die Himmelsrotation sei seines Erachtens so schnell, daß nur eine entgegengesetzte Bewegung der Himmelskörper das Firmament vor einem Zusammensturz bewahre. Solche Ansicht spricht der Autor von *De natura rerum* nach Lukan aus³². Isidor ist nicht sicher, ob nur ein einziger Himmel besteht: *dum aliqui multos esse asserunt, alii autem praeter unum alios esse negent* (*De natura rerum*, XIII 1). Schließlich schreibt er, die Forscher hätten sieben den einzelnen Planetenbahnen entsprechenden Himmelssphären entdeckt, die sich in anderen Bahnen als die übrigen Himmelskörper bewegen³³. Die Angaben über eine größere Anzahl von Sphären gibt Isidor nach Laienschriften an, er zitiert auch den Psalm 148: *laudate eum, caeli caelorum* oder den Hl. Paulus, der völlig hingerissen in einen dritten Himmel gelangt war. Diese christliche Kommentare, die sich auf die Zahl der Sphären berufen, unterbringt Isidor nur in *De natura rerum*, denn in *Origines*

³⁰ Einen besonderen Einfluß konnte auf Isidor Platons Dialog *Timaios* ausüben, dessen Einwirkung auf kosmographische Betrachtungen im ganzen Altertum ersichtlich ist.

³¹ Die Verfasser der römischen astronomischen Poeme, so Cicero, Germanicus, Manilius, Hygin, übetrugen auf den Sternhimmel, falls sie diesen beschrieben, zahlreiche ästhetische Regeln. Bei der Darstellung der Himmelsfiguren bedienten sie sich der Grundsätze *prepon, lampros, magnitudo, aurea mediocritas* oder εὐχρoια; vgl. M. Hermann, *Obraz nieba...*, S. 51 ff.

³² Isidor zitiert den folgenden Abschnitt aus Lukan:

*Sideribus quae sola fugam moderantur Olympi
Occurruntque polo, diverso potentia cursu* (10, 199–200).

³³ Sieben Sphären, die den sieben Planeten entsprechen, bildeten einen geozentrischen Weltzyklus. Die irdische Sphäre befand sich im Zentrum jener Kreise; vgl. J. Perez de Urbel, *Isidor von Sevilla...*, S. 213.

beschränkt er sich auf etymologische und strikt astronomische Fragen.

Nach der Beschreibung der Welt stellt der Verfasser der *Etymologiae* die Himmelskörper vor, die sich am Firmament bewegen: Sonne, Mond, Planeten und Sterne. Der wichtigste unter denen, nämlich die Sonne, stellt er Christus gegenüber: *Merito autem Christus sol intelligitur dictus, quia ortus accidit secundum carnem, et secundum spiritum de occasu rursus exortus est (De n. r. XV, 3)*. Diese allegorische Parallele spielt in der Ökonomie der Erlösung des Bischofs von Sevilla eine bedeutende Rolle: indem die Sonne jeden Tag auf- und untergeht, erinnert sie uns an die zwei Zonen unseres Lebens – die Körperlichkeit führt zum Niedergang, die Geistigkeit dagegen zur Auferstehung, ebenso wie die aufgehende Sonne. Eine andere Ähnlichkeit stellt sich zwischen Christus und der Sonne ein: die letztere gibt den Gesunden Kraft und schwächt die Kranken, ähnlich wie Christus, der mit seinem Licht den Gläubigen Hilfe leistet, andererseits aber werden diejenigen, die den Gott verneinen, von ihm mit Feuer geplagt – diese Analogie hat ihre Quelle im Buch Maleachi.³⁴ Der irdische, mit dem Sonnenauf- und untergang bestimmte Rhythmus ist also ein Wegweiser für den Menschen in seiner Wanderung zur Erlösung. Es kommt hier zu einer Vereinigung der schon angeführten Theorie des Mikro- und Makrokosmos, in der sich das Weltall und der Mensch von denselben Rechten leiten lassen, und dies sowohl im Bereich der Materie wie auch der des Geistes. Isidor kennzeichnet die Sonne nicht nur im mistischen Sinn: er beschreibt ihren Ausmaß und schreibt, sie sei größer als die Erde und der Mond und bewege sich mit ihrer eigener Bewegung (er beruft sich dabei auf Hygin und Arat). Die Sonne, als der hellste Himmelskörper, scheint ein idealer Gegenstand zu sein, um sie in der dualistischen Auslegung der Welt mit Christus zu vergleichen. Die Kraft des Sonne-Christus kommt im Weltall zum Vorschein, was die folgende Allegorie aufzeigt: *ad instar quippe ecclesiae fabricatus est hic mundus, in quo Dominus Iesus Christus, sol aeternus, partem suam percurrit...* (XVIII 4). In der Allegorie des Isidors also wird die Kirche dem Weltall gleichgestellt, in dem die Sonne wie Christus für diejenigen, die dem Herrn folgen,

³⁴ Diese Ähnlichkeit kommt nach Fontaine (*Isidore de Seville et la culture classique...*, S. 554–555) den Anschauungen des Hieronymus nahe: *Plus suprenante, mais plus proche des réflexions de Jérôme sur l'action desséchante du soleil est l'analogie établie par Isidore entre les effets du soleil sur les biens-portants et les malades, et l'attitude du Christ envers croyants et incroyants.*

aufgehen wird, während die Sünder in Dunkel gehüllt werden. In diesem Passus führt er einen Abschnitt aus dem Buch Jesaia an³⁵.

Isidor stellt die Kirche nicht nur in dieser einzigen Allegorie dar, die zahlreichsten Analogien damit bildet er in den dem Mond gewidmeten Kapiteln. Er erörtert die Frage des Mondscheins, indem er verschiedene Theorien, die diesbezüglich im Altertum verbreitet waren, aufzählt. Er selbst setzt sich entschieden für die Auffassung ein, daß der Mond vom Licht der Sonne beleuchtet wird; er berschreibt darüber hinaus die Mondbahn sowie seine verschiedene Phasen, besonders das *interlunium*. Während er in *De natura rerum* zur mistischen Auslegung des Mondes übergeht, setzt er ihn meistens, wie zuvor bereits angedeutet, mit der Kirche gleich: Isidor stellt fest, daß der Mond von der Sonne beleuchtet wird, wie die Kirche von Christus. Isidor setzt auch den Mond mit der Welt gleich, die stürzt, um sein Schicksal zu erfüllen, ebenso wie der Mond, der abnimmt, um zuzunehmen und zunimmt, um abzunehmen. Seine Aufgabe ist es also, die Menschen an die folgende Lebensregel zu erinnern: *ex ortu morituros ex morte victuros*.

Unter den astronomischen Erklärungen konnte nicht die Erläuterung des Phänomens der Mond- und Sonnenfinsternis fehlen. Sie sollten, wie ich schon zuvor angemerkt habe, für Isidor der Hauptanlaß dazu sein, die Abhandlung *De natura rerum* zu schreiben³⁶. Die Interpretationen dieser astronomischen Phänomene stimmen mit unserem heutigen diesbezüglichen Wissen überein³⁷, obwohl bei der Behandlung der Sonnenfinsternis außer der eigentlichen Erklärung, in der von dem Mond die Rede ist, der in die Sonnenbahn tritt und ihre runde Scheibe bedeckt, Isidor auch andere Theorie angibt: ihre Anhänger behaupten, so der Bischof von Sevilla, daß die Finsternis durch das Verschließen der Luftöffnung, durch welche die Sonnenstrahlen hinausgehen, hervorgerufen sei (*De n. r. XX, 2*). Jene zwei-

³⁵ Es ist dies das Fragment 59, 8:

Wir hoffen auf Licht

doch es bleibt finster; wir hoffen auf den Anbruch des Tages

doch wir gehen im Dunkeln.

Isidor zitiert manchmal wörtlich die Bibel, oft, wie im obenstehenden Fall, sind es frei übernommene Stellen. Vielmals nutzte er die Bibel in seinen politischen Schriften aus; vgl. J. Fontaine, *Isidore de Seville. Traité de la nature...*, S. 13; J. Fontaine, P. Charles, *La monde antique et la Bible...*, S. 452 ff.

³⁶ Vgl. Anm. 8.

³⁷ Als erster sollte eine Sonnenfinsternis Thales vorausgesehen haben. Sie war am Tag der Schlacht zwischen den Lydiern und den Persern am 28. Mai im 585 v. Chr.; siehe J. North, *Historia astronomii...*, S. 51.

felhafte Hypothese wird nicht mehr in *Origines* wiederholt, wo den Finsternisfragen viel weniger Platz als in *De natura rerum* gewidmet wird. In dieser letzten Schrift stellt er auch eine allegorische Interpretation der Mond- und Sonnenfinsternis dar. Die Sonne, die ihren Glanz verloren hat, vergleicht Isidor mit dem ins Grab gelegten Christus. Wenn die runde Scheibe der Sonne aufs Neue aus dem Dunkel emportaucht, strahlt sie, seiner Meinung nach, noch mehr Licht aus, als vor der Finsternis, ähnlich wie der auferstandene Christus, der nach dem Zerreißen der Todesbande auch viel stärker leuchtet. Den verfinsterten Mond identifizierte Isidor mit der verfolgten Kirche, die doch durch das vergossene Märtyrer-Blut noch stärker wird (XXI, 3). Die Kirche also *latius in toto orbe diffundit* (XXI, 3) wie der Mond nach der Finsternis. Die Sonnenfinsternis versinnbildlicht somit in der mistischen Auslegung den Tod und die Auferstehung Christi; dieselbe Erscheinung dagegen symbolisiert im Fall des Mondes die Verfolgung und die steigende Macht der Kirche.

Zum Schluß des kosmologischen Teiles *De natura rerum* stellt Isidor das Weltall *in extenso* vor, indem er die entfernteste sidera, und zwar Planeten und Sternbilder beschreibt. Bei deren Besprechung mußte er zu der heidnischen Sternterminologie Stellung nehmen, die in seiner Zeit allgemein gebräuchlich war – sie hat ja bis heute ihre Aktualität bewahrt. Der Bischof von Sevilla fühlt sich verpflichtet zu erklären, warum sich sogar in der Heiligen Schrift heidnische Sternnamen befinden: *Quod vero eisdem nominibus sacra utitur scriptura, non eorum idcirco vanas adprobat fabulas, sed faciens ex rebus scribilibus invisibilium rerum figuras ea nomina pro cognitione hominum ponit, quae late sunt cognita, et quidquid incognitum significat, facilius per id quod est cognitum humanis sensibus innotescat* (XXV, 2). Die alten griechischen oder römischen Sternnamen waren so fest im Bewußtsein der Frühchristen verwurzelt, daß der Autor der *Origines* keinesfalls darum bemüht war, sie zu ändern, um so mehr, als Ambrosius, Hieronimus oder Augustinus es zuvor nicht getan hatten³⁸. Doch ist für Isidor der christliche Gott – ohne Rücksicht auf die mythischen Erzählungen über *sidera*, die er überliefert – der einziger Schöpfer dieser Namen (*Or.* III LXXI, 37). Somit stellen die von ihm

³⁸ In der christlichen Zeit versuchte man die heidnischen Sternnamen durch die neuen zu versetzen. Zum Beispiel strebte man schon in der Neuzeit danach, die Namen der Tierkreiszeichen in die Namen der zwölf Apostel, den Perseus in den Apostel Paulus, den großen Bären in das Schiff Petri, den Herkules in die Heiligen Drei Könige, die Kassiopeia in Maria Magdalena usw. zu verwandeln; vgl. R. Dröbler, *Als die Sterne Götter waren*, Leipzig 1976, S. 278.

angeführten Nachrichten über die Sterne und antiken Götter keinesfalls einen Versuch einer Weiterklärung dar, sondern sie dienen nur den etymologischen Erläuterungen. Isidor bedient sich der heidnischen Namen der Himmelskörper, trotzdem hält er sie für sinnlos, er lacht über den götzendienerischen Glauben an die am Himmel angebrachten Götter und den antiken Katasterismus aus, der für die Alten den Ursprung der Sternbilder bildete. Ihre Erschaffer, wenn sie einen Stern mit dem Jupiter und einen anderen mit dem Merkur gleichsetzen, nennt Isidor *decepti et decipere volentes* (*Or.* III LXXI, 21), und das von ihnen geschaffene Himmelsbild bezeichnet als eine vom Satan gefestigte *opinio vanitatis*.

Trotz allen Kritizismus beschreibt Isidor einige heidnische Konstellationen – er stellt ihre Entstehung, wie auch die mit ihnen verbundenen Mythen vor. Wie seine Vorgänger, fängt er mit den zirkumpolaren Sternbildern an. In *De natura rerum* verwechselt er den Kleinen Bären mit dem *Septentrio*, und dazu identifiziert er ihn fälschlicherweise mit dem *Arcturus* (mit dem Begriff *Septentrio* wurde in den antiken astronomischen Abhandlungen der Große, nicht der Kleine Bär bezeichnet), somit wird durch diese „Verwechslung der Bären“ eine zusätzliche Verwirrung auf der von Isidor geschilderten Himmelskarte hervorgerufen³⁹. J. Fontaine meint, der Verfasser der *Origines* sei sich dieser Verwandlung bewußt gewesen, habe allerdings sich nicht dem Buchstaben der Heiligen Schrift widersetzen wollen, weil dieses *qui pro quo* gegenüber dem *Septentrio* und *Arcturus* schon im Buch Hiob begangen worden sei (38, 31)⁴⁰. Jedoch trennt Isidor in späteren *Origines* den Bären vom Bärenhüter, was bedeuten könnte, daß dieser Fehler in *De natura rerum* von ihm nicht bewusst, sondern vielmehr infolge seiner Unwissenheit begangen worden ist, den er übrigens in seiner später verfassten Enzyklopädie korrigiert hat.

³⁹ Der Große Bär wurde als *Septentriones* oder *Septentrio* genannt. Das ist der lateinische Begriff, der erstmalig in der Literatur von Plautus benutzt wurde (*Amph.* 273). Dieses in den beiden Zahlen benutzte Wort, das ähnlich von Isidor gebraucht wird, bezeichnete gleichermaßen das Sternbild und die nördliche Himmelsrichtung; vgl. A. Le Boeuffle, *Le vocabulaire latin de l'astronomie*, vol. 1–3, Lille 1973, S. 395 ff.

⁴⁰ Fontaine rechtfertigt den Fehler des Isidors auf folgende Weise: La description de sept étoiles et de leur mouvement circulaire ne laisse pas de doute sur cette identification; dont la *Vulgate* elle-même s'était rendue responsable, en nommant „le cercle décrit par Arcturus“. En admettant q'Isidore ait vue ce contre-sense, il a préféré lui sacrifier ses connaissances profanes, plutôt aue de corriger la Bible à l'aide de Servius ou d'Hygin; siehe J. Fontaine, *Isidore de Seville et la culture classique...*, S. 520.

Bei der Charakteristik eines anderen Sternbildes, und zwar des Orions, gibt der Bischof von Sevilla eine sehr ausgesuchte Etymologie seines Namens an: ...*Orion ab urina, id est ab inundatione aquarum. Tempore enim hiemis obortus mare et terras aquis ac tempestatibus turbat* (Or. III LXXI, 10). Isidor versucht, den heidnischen Mythos über den Urin der Götter, dank denen jener mythische Heros geboren ist, zu meiden und leitet seinen Namen von den religiös neutralen meteorologischen Phänomenen her, die seinen Aufgang begleiten⁴¹. Der Verfasser der *Origines* begegnet, wie wir feststellen können, den heidnischen Legenden mit einer größeren Skepsis; falls er sie überhaupt erwähnt, ist seine Einstellung diesen Mythen gegenüber kritisch. Wenn er das Sternbild des Orions beschreibt, vollbringt er auch eine allegorische Interpretation, indem er seine Sterne mit Märtyrern vergleicht. Der Bischof von Sevilla bemerkt eine Analogie zwischen den bei den winterlichen Stürmen am Firmament strahlenden Sternen Orions und den Glaubens-Märtyrern, die in der Kirche in der Zeit der Kirchenverfolgung aufkommen.

Isidor zählt meistens die Legenden über den Jupiter auf, die die *causa* für viele Sternbilder bildeten. Er schreibt über die Zeichen des Tierkreises: den Widder, der mit dem gehörnten Jupiter – Amon gleichgesetzt wurde, den Stier, in dessen Gestalt Jupiter Europa entführt hat, den Steinbock, mit Amaltea verbunden, die Nährmutter des höchsten der olympischen Götter. Auch die außertzodiakalen Konstellationen werden von ihm angeführt – der Adler und der Schwan, deren Katasterismos ebenfalls mit dem donnernden Jupiter im Zusammenhang stand. Isidor beschreibt auch den Mythos von der *Ursa Maior* – Kallisto, von Jupiter vergewaltigt und dann von Juno in das wilde Tier verwandelt, nach dem Tod mit seinem Sohn, der nach ihr als Arctophylax folgt, an den Himmel versetzt. Die ähnliche Fassung befindet sich bei Hygin, was beweist, daß sich der Autor der *Origines* nach der Verfassung seiner kosmographischen Abhandlung und ehe er die Enzyklopädie geschrieben hat, mit dem Werk seines Vorgängers vertraut geworden war. Natürlich stellt das, was Isidor geschildert hat, nur einen geringen Teil der Geschichten dar, denen Hygin ein paar Kapitel gewidmet hat⁴².

⁴¹ Hygin schreibt, daß Orion seinen Namen dem Urin verdankt, und zwar dem Samen des Jupiter und Merkur, dank deren er geboren ist (II 34,1). Auch Ovid stellt in *Fasti* den Mythos über die Geburt Orions, wo außer Jupiter und Merkur noch ein *genitor* des Heros, nämlich Neptun, erscheint (V 499–536).

⁴² Siehe Hyg. *De astr.* II 34, 1–5.

Besondere Aufmerksamkeit richtet Isidor sowohl in *De natura rerum* als auch in *Etymologiae* auf den Sirius, und zwar auf das Sternbild des Großen Hundes⁴³. Er nimmt sich dabei nicht den Vorwand, um mystische Allegorien zu entwickeln, wie bei den anderen Sternbildern, er beschreibt ihn nur als ein meteorologisches Phänomen. Ein solches Bild des Großen Hundes war seit dem Altertum allgemein bekannt; er wurde vorwiegend als eine Sternfigur dargestellt, die die Erde von größter Hitze und den damit zusammenhängenden Kataklysmen heimgesucht werden lässt. Aus dem Wort *canis* leitet sich eben in verschiedenen europäischen Sprachen der Begriff „Hundstage“ her, dessen Etymologie bereits Isidor erläutert hat: *unde et ex ipsa stella dies caniculares dicuntur* (Or. III, LXXI, 14)⁴⁴. Die Macht des wirkenden Sirius wird von der Sonnenglühhitze unterstützt, weil die Sonne sich mit ihm gerade in den wärmsten Sommermonaten vereinigt, also verursacht die verdoppelte Kraft dieser zwei *sidera*, daß alle Körper sich auflösen und verdunsten (...*et dissolvuntur corpora et vaporantur*; Or. III, LXXI, 14). Isidor gibt somit eine völlig heidnische Auslegung der Konstellation des Großen Hundes an, der die Leute vor der Jahreszeit warnt, in der er sich *in medio centro caeli* befindet, läßt allerdings ihre mystische Seite unbeachtet bleiben.

Wie wir uns am letzten Beispiel überzeugen konnten, legt der Verfasser der *Etymologiae* manchmal die astronomischen Phänomene auf eine heidnische Weise aus, indem er sie nicht zu christlichen Allegorien entwickelt. Solche Einstellung des Bischofs von Sevilla ist aber sonderbar. Vor allem ist er darum bemüht, die christliche und heidnische Weltanschauung auszusöhnen, wobei er nicht davor zurückschreckt, die letztere zu tadeln, wie dies beispielsweise bezüglich der Frage der Astrologie oder der alten Sternmythen der Fall war. Er ist vornehmlich Kompilator, ab und zu jedoch können seine Auslegungen als schöpferisch gelten; es handelt sich hier in erster Linie um die Trennung der Astrologie von der Astronomie, die bis zu seiner Zeit als ein Ganzes wahrgenommen wurden. Wir verdanken dem Isidor nicht nur diese Definitionen. Die ganze Aufgabe, der er sich unterzogen

⁴³ Sirius ist der hellste Stern im Canis Maior. Diesen Terminus bediente sich Isidor für die Bezeichnung der ganzen Konstellation. Auch bei anderen Sternbildern konnte der Name des hellsten Sternes als für die Benennung des ganzen Sternbildes gebraucht werden, z. B. Arcturus statt Arctophylax, Procyon statt Kleiner Hund.

⁴⁴ Das Wort 'Hundstage' lautet in der französischen Sprache 'canicule', in italienischer 'canicola', in polnischer 'kanikuła', in englischer heißen die wärmsten Jahrestage 'dogsdays'.

hat, und zwar die Anpassung der Errungenschaften der heidnischen Astronomie auf dem Grund der neuen christlichen Tatsachen, war eine Pionierleistung. Die christlichen Autoren, die vor ihm lebten, traten an die astronomische Fragen mißtrauisch oder gar geringschätzig heran. Das bezeugt die Tatsache, daß sie dieser Lehre in ihren Schriften nur sehr wenig Aufmerksamkeit entgegenbrachten. Erst Isidor hat die Wichtigkeit der Sternkunde richtig einzuschätzen vermocht, und wenn wir seinen Einfluss auf die kommenden Generationen berücksichtigen, so werden wir vollauf auch seine Bedeutung für die Entwicklung des *Qadrivium*, also der ganzen Wissenschaft im Mittelalter, zu würdigen wissen. Er war es eben, der bewirkt hat, daß man sich in den „dunklen Jahrhunderten“ für das Weltall interessierte, nicht nur auf Grund der heiligen Texte, sondern man las auch die von ihm zitierten alten, astronomischen Abhandlungen wie auch ihre Scholien und lernte damit den Kosmos gleichermaßen von der mystischen und der empirischen Seite kennen. Obwohl dieser geniale Kompilator im Bereich der Astronomie keine epochale Entdeckung gemacht hat, ist seine Bedeutung für den Entwicklungsgang der Sternkunde nur schwer zu überschätzen.

MIĘDZY POGAŃSKĄ I CHRZEŚCIJAŃSKĄ KOSMOLOGIĄ

Izydor z Sewilli i jego wizja świata

Streszczenie

Izydor z Sewilli wiele uwagi poświęcał astronomii, która była dla niego najważniejszą nauką w ramach *septem artes liberales*. Mimo że był on twórcą chrześcijańskim, nie traktował astronomii pogańskiej, w przeciwieństwie do wielu żyjących przed nim pisarzy eklezjastycznych, *in extenso* jako wiedzy zabobonnej. W *Origines* i w *De natura rerum* łączy z powodzeniem chrześcijańską i pogańską wizję świata, podając jego dualistyczną interpretację: alegoryczno-mistyczną oraz naukową. Oprócz analogii między wszechświatem a człowiekiem, Słońcem a Chrystusem, Księżycem a Kościołem itp., przekazuje znane z antycznych traktatów doksograficznych *stricte* naukowe definicje astronomiczne. Jego praca miała przede wszystkim charakter kompilatorski, lecz niektóre teorie biskupa z Sewilli odznaczały się samodzielnością – to właśnie autor *Origines* po raz pierwszy zdefiniował terminy „astronomia” i „astrologia”, którymi do jego czasów posługiwano się wymiennie. Trudno jest przecenić znaczenie Izydora w utrwalaniu nowej chrześcijańskiej, opartej jednak na dawnych antycznych korzeniach wizji świata.